

Konsep *Brahmān* Dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* Dan Relevansinya Terhadap Multikulturalisme Di Indonesia

Puspo Renan Joyo¹, Siti Murtiningsih², Sindung Tjahyadi³

¹Institut Agama Hindu Negeri Tampung Penyang Palangka Raya

²³Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

¹pusporenanjoyo@iahntp.ac.id, ²stmurti@ugm.ac.id, ³sindungtjahyadi@ugm.ac.id

Abstract

This paper examines two issues, which are the concept of Brahman in the Muṇḍaka Upaniṣad from theological and philosophical studies; and the relevance of the concept of Brahman and multiculturalism in Indonesia. The first study is a theological study to examine the concept of Brahman based on beliefs that are supported by the truth of the scriptures, while a philosophical study is to understand the concept of Brahman from the aspect of rationality or reason. The philosophical approach is divided into three arguments, namely; ontological, cosmological, and morality. The second study is to find the relevance of the concept of Brahman, both from a theological and philosophical perspective towards multiculturalism in Indonesia. The results of the study are to provide insight of the concept of Brahman as well as its values that are relevant to the discourse on Indonesian multiculturalism and its challenges. This study applied a factual historical research model regarding texts with material objects of the Brahman concept in the Muṇḍaka Upaniṣad. The main data of this study was the Muṇḍaka Upaniṣad, by Radhakrishnan. The data was obtained through library research and then processed using an interactive model through the stages of data condensation, data display, drawing, and verifying conclusions. This study used interpretation and description data analysis. The results of this study indicate that Brahman is the only reality, the highest, and absolute. There are two aspects of Brahman, the Nirguna (transcendent-impersonal) and Saguna (immanent-personal) aspects. The concept of Brahman in the Muṇḍaka Upaniṣad and multiculturalism has relevance and is in the same spirit.

Keywords: *The Concept of Brahman; Muṇḍaka Upaniṣad; Multiculturalism*

Abstrak

Tulisan ini mengkaji dua hal, yakni konsep *Brahmān* di dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* dari telaah teologis dan filosofis; dan relevansi konsep *Brahmān* dan multikulturalisme di Indonesia. Kajian pertama, pada telaah teologis untuk melihat konsep *Brahmān* berdasarkan keyakinan yang ditopang kebenaran kitab suci, sedangkan telaah filosofis adalah upaya memahami konsep *Brahmān* dari aspek rasionalitas atau nalar. Pendekatan filosofis akan memberikan tiga argumentasi, yaitu; ontologis, kosmologis dan moralitas. Kajian kedua sebuah upaya untuk menemukan relevansi konsep *Brahmān*, baik dari sudut teologis maupun filosofis terhadap multikulturalisme di Indonesia. Hasil kajian dimaksudkan untuk memberikan wawasan tentang konsep *Brahmān* sekaligus nilai-nilainya yang relevan dengan wacana multikulturalitas Indonesia dan tantangannya. Penelitian ini memanfaatkan model penelitian historis faktual mengenai naskah dengan objek material konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad*. Data utama penelitian ini adalah *Muṇḍaka Upaniṣad*, karya Radhakrishnan. Data diperoleh melalui studi dokumen (*library research*) untuk kemudian diolah menggunakan model interaktif melalui tahapan kondensasi data, display data, dan menarik kesimpulan serta verifikasi. Kajian ini mengaplikasikan analisa data interpretasi dan deskripsi. Hasil penelitian ini menemukan

bahwa konsep *Brahmān* adalah satu-satunya realitas, yang tertinggi dan mutlak. Terdapat dua aspek *Brahmān*, aspek *Nirguṇa* (transenden-impersonal) dan *Saguṇa* (imanen-personal). Konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* dan multikulturalisme memiliki relevansi dan berada pada spirit sama.

Kata Kunci: Konsep *Brahmān*; *Muṇḍaka Upaniṣad*; Multikulturalisme

Pendahuluan

Agama Hindu yang dipraktikkan oleh miliaran orang di seluruh dunia adalah agama tertua di dunia (Deshpande, Reid, & Rao, 2005, p. 131). Tidak ada pendiri, sumber tunggal, atau teks pusat; namun, sebagian besar menerima ajaran di dalam *Bhagavad-gītā* dan *Upaniṣad*. Orang Hindu percaya pada satu Tuhan, *Brahmān*; namun, ada banyak manifestasi berbeda yang mewakili karakteristik *Brahmān* (Thrane, 2010, p. 337). Grimes (1996, p. 96) memaknai *Brahmān*, *The Ultimate Reality* sebagai fundamen kosmos, Yang Mutlak (*The Absolute*), Yang Ilahi (*The Divine*), Yang hebat (*The Great*). *Brahmān* bermula dari *brh*, yang bermakna memperluas, mengembangkan. *Brahmān*, terminologi *Vedantic* kepada Ia yang merupakan Realitas Mutlak (*Absolute Reality*), prinsip tertinggi kosmos.

Brahmān adalah gagasan sentral *Veda*, khususnya *Upaniṣads* yang telah menjadi sumber inspirasi kebudayaan India berabad-abad. *Brahmān* adalah *core* dari pandangan filosofis Hindu (Chaudhuri, 1954, p. 47). *Brahmān* sesungguhnya bukanlah sebuah terminologi ringan yang gampang dideskripsikan ke dalam bahasa yang lain. Eksplorasi terhadap konsep ini membutuhkan telaah mendalam atas hal-hal fundamental pada teologi *Veda*, guna menemukan cahaya suatu terminologi, demikian pula esensi objek dituju melalui kajian kembali asal-usul istilah yang diperbincangkan (Zimmer, 2013, pp. 75-79). Bagi Choudry, Hindu lebih digambarkan sebagai filsafat karena tidak semata-mata menyandarkan kebenaran pada satu doktrin tertentu (Choudry, Latif, & Warburton, 2018, p. 28). Pandangan Menezes (2016, p. 155), menerangkan bahwa pengetahuan tentang *Brahmān* diperoleh melalui *viveka* (pengetahuan diskriminatif), bersama dengan tiga katalisnya yaitu, *śruti*, *tarka*, dan *anubhava* merupakan *pramāṇa* dari pengetahuan pengalaman trans-empiris *Brahmān*. *Śruti* adalah memperkenalkan pengetahuan tentang *Brahmān*. Makna *śruti* memberikan gambaran tentang realitas, tetapi bukan pengalaman tentang realitas. *Tarka* berarti penalaran yang dipandu atau berdasarkan bimbingan *śruti*, sedangkan *anubhava* adalah wawasan trans-empiris.

Brahmān sebagai ide utama dalam *Veda*, telah banyak dinyatakan di pelbagai kitab suci, salah satunya adalah *Muṇḍaka Upaniṣad*. Kitab *Upaniṣad* sendiri merupakan salah satu sumber otoritatif dalam *Veda*, dan telah diakui secara akademis oleh kalangan terpelajar dunia, sebagaimana Schopenhauer, filsuf besar abad 19 dari Jerman, olehnya *Upaniṣad* dipandang sebagai sumber bacaan yang sangat berharga di dunia dan telah dijadikan sebagai pelipur lara bagi kehidupan dan kematiannya. Demikian pula Deussen, seorang indolog dan profesor filsafat kenamaan Jerman, memberi pujian dengan mengatakan bahwa *Upaniṣads* sebagai yang tidak ada tandingannya di *Bhārata-varṣa* atau bahkan di wilayah lainnya di dunia, “jika tidak yang paling ilmiah, *Upaniṣads* adalah *insight* paling intim dan langsung mengarah kepada misteri terakhir keberadaan (*being*)” (Bloomfield, 1908, pp. 51-56; Radhakrishnan, 1953, pp. 21-25).

Muṇḍaka Upaniṣad adalah teks *Veda* Sansekerta kuno yang tertanam di dalam *Atharva Veda*. Ini adalah *Upaniṣad Mukhya* (primer), dan terdaftar sebagai nomor 5 dalam *Muktika canon* (kanon *Muktika*) dari 108 *Upaniṣad* Hindu. Ini adalah salah satu *Upaniṣad* yang paling banyak diterjemahkan. *Muṇḍaka Upaniṣad* adalah kumpulan puisi filosofis yang digunakan untuk mengajarkan meditasi dan pengetahuan spiritual tentang

sifat sejati *Brahmān* dan Diri (*Ātman*). Uraian *Muṇḍaka Upaniṣad* terbagi atas tiga: 1) pertama, menjelaskan ilmu pengetahuan tinggi dan rendah; 2) kedua, menggambarkan sifat sejati Diri (*Ātman*) dan *Brahmān*.³ Ketiga, berupaya untuk menggambarkan keadaan mengetahui *Brahmān*, yang merupakan kebahagiaan dan tanpa rasa takut. Nama kitab ini diambil dari akar kata *mund*, yang berarti ‘memotong’, karena dia yang memahami ajaran *Upaniṣad*, biasanya dipotong atau dibebaskan dari kealpaan dan ketidaktahuan (*avidya*). *Upaniṣad* menguraikan disparitas antara pengetahuan tentang *Brahmān*, dan pengetahuan dunia empiris. Dengan kebijaksanaan yang lebih tinggi ini pemujaan seseorang dapat mencapai *Brahmān*. Orang-orang dengan kualifikasi *saṁnyāsin* yang sudah membebaskan apapun mampu menggapai Pengetahuan *Brahmān* (Cohen, 2018, p. 370; Radhakrishnan, 1953, p. 669). Kajian tentang konsep *Brahmān* di dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* adalah salah satu upaya akademis yang penting, sebab tidak hanya relevan dengan kepentingan internal (umat Hindu), tetapi juga bagi kalangan eksternal (umat lain, bangsa dan negara). Hal ini disebabkan, konsepsi ini memiliki substansi nilai yang tidak hanya berdimensi teologis yang cenderung digambarkan dengan kesan dogmatik, literal atau tekstual, dan parsial, namun juga dimensi ontologis yang berkelindan dengan spirit multikulturalisme di Indonesia.

Multikulturalisme telah didefinisikan sebagai strategi atau pendekatan integrasi sosial, serta lingkungan budaya secara keseluruhan di mana masyarakat terdiri dari beberapa kelompok etnis dengan budaya arus utama yang mewakili konsensus multikultural dari norma, nilai, dan adat istiadat yang telah digabungkan melalui kompromi organik dengan pengaruh budaya yang ada atau koalesensi yang dipimpin institusi (Nagy, 2014, p. 1). Terminologi ini memiliki ide inti yang sama, yakni mendorong pemahaman dan apresiasi keragaman etnis dengan mengakui dan menghormati identitas dan budaya kelompok minoritas (Verkuyten, 2006, p. 149). Dengan kata lain, multikulturalisme adalah gagasan yang menegaskan keragaman budaya dalam suatu bangsa (Nagayoshi, 2011, p. 562). Multikulturalisme berada dalam realisasi hak-hak sipil untuk semua kelompok ras, memberikan dorongan untuk memuji nilai-nilai liberal dalam konteks yang lebih luas, dan mencakup reservoir hak-hak kelompok minoritas termasuk perempuan, dan kelompok minoritas budaya. Multikulturalisme memastikan hak semua kelompok budaya, etnis, agama dan ras melalui kerangka hukum yang transparan dan menjamin serta melindungi semua warga negara dan penduduk dari diskriminasi (Kymlicka, 2002, pp. 31-36). Pada masyarakat multikultur, identitas nasional menjadi terminologi penting yang harus didefinisikan dalam istilah politik-kelembagaan daripada etnokultural, sehingga semua warga negara dapat diharapkan untuk berpartisipasi sebagai anggota yang setara dari komunitas sipil (Parekh, 2001, p. 231). *Taste* dari identitas nasional menyodorkan cahaya paling terang untuk memaknai dan meletakkan seseorang di dunia dengan meniti prisma kepribadian kolektif dan tipikal kultur yang otentik. Merekatkan individualitas dan kolektivitas dalam satu nilai rasa yang utuh, serta ketidakhadiran keduanya menyebabkan disfungsi, demikianlah mekanisme identitas nasional (McCrone & Bechhofer, 2015, p. 10). Fungsi identitas nasional menyuguhkan 'community of history and destiny' guna mengingatkan kembali seseorang dari 'self-forgetfulness', dan menyembuhkan 'collective belief' (Smith, 1991, p. 161). Identitas nasional adalah kesadaran yang mencakup kesetiaan, dengan corak khas perasaan memiliki, 'sustainability orientation', kestabilan, identitas ini dalam bentuk agregatnya dapat berperan sebagai *proxy* dari sebuah hal khusus dari kohesi sosial (Schnabel & Hjerm, 2014, p. 3). Ia dikreasi dari penyatuan kejamakan identitas masyarakat. Identitas nasional adalah simpul dari individualitas dan pemerintah yang bertaut. Ini tidaklah sama dengan komunitas, karena watak komunitas mendahulukan kepentingan identitasnya (Kymlicka, 2010, p. 83).

Wacana multikulturalisme menemukan momentumnya di tengah situasi Indonesia yang belum usai dengan persoalan yang bertalian dengan identitas kultural, seperti agama, ras, etnis, pilihan politik, kelas sosial, dan sebagainya (Gudykunst, 2003, pp. 239-240). Kasus intoleransi agama dan pengekanan terhadap kebebasan beragama, sebagai contoh kasus pendirian rumah ibadah (Samosir, Sianturi, & Kakunsi, 2022, p. 355), persekusi, kekerasan terhadap kaum minoritas (Widiasari, 2018, p. 145), perusakan tempat ibadah, dan konflik bernuansa agama lainnya (Syukron, 2017, pp. 7-11), hingga persoalan ekstremisme agama yang semakin menunjukkan adanya eskalasi di setiap tahun. Fenomena ini sangat mengkhawatirkan karena berpotensi menimbulkan ekses, seperti terorisme yang dapat mengoyak keutuhan dan perdamaian (Buana & Juwita, 2021, p. 423).

Fakta-fakta ini meneguhkan bahwa persoalan pluralitas dan identitas kultural masih belum usai hingga hari ini. Pluralitas sebagai fakta sosial masih dipandangan sebagai ancaman bukan sebagai berkah dari Tuhan, hingga pada akhirnya saling menegasikan satu sama lain. Masyarakat terpolarisasi menjadi kepingan-kepingan sosial yang tercerai-berai, berhadapan secara diametrik dan saling pandang penuh prasangka. Tak terelakkan lagi, multikulturalisme menjadi sebuah kebutuhan mendasar bagi setiap elemen bangsa Indonesia dewasa ini untuk melaksanakan dan mewujudkan amanat konstitusi (Taufiq & Legowo, 2022, p. 17). Setiap gagasan yang melahirkan menggaungkan nilai-nilai kohesi sosial menjadi relevan dengan situasi Indonesia kontemporer.

Penelitian ini mengkaji dua hal, yakni; 1) konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* yang dilihat dari sudut teologis dan filosofis; dan 2) relevansi konsep *Brahmān* dan multikulturalisme di Indonesia. Kajian pertama dimaksudkan untuk menilik *Brahmān* dari sudut pandang keyakinan yang didasarkan pada wahyu Tuhan yang terjelaskan di dalam uraian kebenaran kitab suci. Kajian kedua, untuk mengetahui konsep *Brahmān* dari pendekatan filsafat yang bertumpu pada rasionalitas atau nalar. Pendekatan filosofis akan memberikan tiga argumentasi, ontologis, kosmologis dan moralitas. Kajian kedua adalah satu upaya elaboratif yang mengkorelasikan konsepsi *Brahmān*, baik secara teologis maupun filosofis terhadap multikulturalisme di Indonesia. Hasil kajian ini dimaksudkan sebagai kontribusi pemikiran terhadap persoalan-persoalan yang ditimbulkan oleh multikulturalitas Indonesia, karenanya, kajian ini dipandang *urgent*.

Metode

Penelitian termasuk dalam kategori kualitatif, yang secara khusus menelaah satu karya kepastakaan atau naskah (*library research*). Mengacu (Bakker & Zubair, 1990, p. 67), penelitian ini menggunakan model penelitian historis faktual mengenai naskah, dengan objek material konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad*. Data utama penelitian ini adalah *Muṇḍaka Upaniṣad*, karya S. Radhakrishnan, sedangkan data pendukung meliputi kepastakaan yang bertalian dengan objek material. Data penelitian dikumpulkan melalui studi dokumen (*library research*) yang memiliki substansi data yang relevan dengan objek material terkait konsep *Brahmān*. Data selanjutnya diolah, dianalisa melalui metode yang relevan. Metode pengolahan data menggunakan model interaktif yang ditempuh melalui tiga tahapan, yaitu: 1) kondensasi data, mengarah pada pemilihan, pemfokusan, penyederhanaan, pengabstraksian, dan/atau transformasi data yang muncul dalam korpus lengkap dari dokumen, dan bahan empiris yang lain; 2) display data, adalah gabungan informasi terorganisir yang memungkinkan penarikan kesimpulan; dan 3) menarik kesimpulan dan verifikasi, yakni tahap penyimpulan yang prosesnya di mulai sejak pengumpulan data, kemudian dilanjutkan dengan analisis kualitatif yakni menafsirkan dan menangkap maksud terdalam disertai mencatat pola, uraian, alur kausalitas, dan proposisi (Miles, Huberman, & Saldaña, 2018, pp. 31-33).

Penelitian ini menggunakan teknis analisa data interpretasi dan deskripsi. Pada unsur metodis interpretasi, konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* diselami dari sudut teologis, filosofis dan korelasi substansi nilai-nilainya terhadap multikulturalisme di Indonesia. Sekurang-kurangnya ada tiga fase pada metode ini, yaitu: 1) peneliti melakukan telaah dan interpretasi bertumpu pada pengalaman-pengalaman, meliputi spiritual dan intelektual dari penulis karya (*erlebnis*); 2) melalui ekspresi-ekspresi, baik itu ungkapan, aksi atau karya-karya penulis karya (*ausdruck*); 3) melalui pemahaman konsep *Brahmān* secara teologis dan filosofis dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* (*verstehen*). Usai fase analisis interpretasi, unsur metodis deskriptif diimplementasikan melalui penjabaran konsep *Brahmān*, baik secara teologis dan filosofis secara sistematis, utuh dan kontekstual, untuk menjumpai gagasan fundamentalnya, sebagaimana Husserl bahwa deskripsi adalah satu dari sekian unsur hakikat untuk menggapai *eidōs* pada sebuah fenomena (Bakker & Zubair, 1990, pp. 54, 65).

Hasil dan Pembahasan

1. Konsep *Brahmān*: Telaah Teologis

Teologi dalam pengertian yang secara eksplisit diungkapkan oleh kata-kata teologi Kristen, adalah pemahaman yang sepenuhnya reflektif tentang kesaksian iman Kristen sebagai hal yang menentukan keberadaan manusia (Ogden, 1972, p. 22). *Merriam-Webster Dictionary* mendefinisikan *teology* sebagai studi tentang iman, praktik, dan pengalaman keagamaan khususnya: studi ketuhanan dan relasinya terhadap dunia (Dictionary, 2022). Istilah ini bermula dari kata Yunani *theos* (Tuhan), dan *logos* (ilmu pengetahuan), bermakna studi tentang ketuhanan. Praktiknya, terminologi ini digunakan untuk sekumpulan ajaran dari kelompok agama tertentu (Maulana, 2004, p. 500). Teologi sebagai salah satu disiplin ilmu tentang Tuhan juga dikenal dalam Hindu dengan terminologi yang berbeda, bahkan keberadaannya jauh sebelum disiplin ilmu teologi. Teologi dalam bahasa Sanskerta serupa dengan istilah *Brahmavidya* atau *Brahma Tatva Jñāna*, yakni ilmu tentang Tuhan (Donder, 2006, p. 4; Pudja, 1999, p. 14).

Pada sudut pandang teologis ini, *Brahmān* digambarkan lebih pada nuansa keyakinan yang di dalamnya sarat dengan nilai sakralitas, kesucian, dengan demikian akan tak terhindarkan kesan tekstual dan dogmatik. Dalam konteks ini, uraian tentang *Brahmān* bersifat aksiomatik (Brandon, 1955, pp. 72-73). *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.6, *Brahmān* dinyatakan sebagai sumber yang tidak dapat binasa dari hal-hal yang tidak dapat dipahami (*the imperishable source of things unperceivable*).

Apa yang tidak dapat dirasakan, yang tidak dapat ditangkap, yang tidak memiliki asal-usul, yang tidak memiliki sifat-sifat, yang tidak memiliki telinga maupun mata, yang tidak terletak pada tangan maupun kaki, yang abadi, dimanifestasikan secara beragam, meliputi segalanya, sangat halus, dan tidak dapat rusak, yang disadari oleh orang arif bijaksana sebagai sumber semua makhluk (Radhakrishnan, 1953, p. 672).

Kata *adreśyam* berarti yang tidak dapat dirasakan, tidak terlihat, yaitu di luar jangkauan semua indera intelektual; karena, penglihatan yang diarahkan secara eksternal adalah media untuk bekerjanya panca indera. *agrāhyam* berarti yang tidak dapat disita, yaitu, bukan obyek organ tindakan. *Gotram* berarti garis atau sumber; oleh karena itu *Agotram* berarti tidak berhubungan dengan apapun, karena tidak memiliki sumber yang dapat dihubungkan. *Varnah* berarti hal-hal yang dijelaskan, yaitu sifat-sifat objek seperti kebesaran, keputihan; *avarṇam*, sesuatu yang tidak memiliki sifat; mata dan telinga adalah organ yang terdapat pada semua hewan yang memahami nama dan bentuk. Dikatakan sebagai *acakṣuḥ śrotramb*, karena tidak memiliki organ-organ ini. Dari atribut kecerdasan, seperti yang disimpulkan dari teks ‘yang mengetahui semua dan segalanya dari masing-masing’, dapat dianggap bahwa ia mencapai tujuannya, seperti orang-orang

di *samsara*, dengan bantuan organ seperti mata, telinga. Anggapan ini di sini dihindari dengan ungkapan ‘tidak memiliki mata maupun telinga’; untuk teks ‘dia melihat tanpa mata’ dan ‘mendengar tanpa telinga’; selain itu, ia tidak memiliki tangan maupun kaki, yaitu, tidak memiliki organ tindakan; demikianlah karena ia tidak terganggu maupun tidak menggenggam, ia adalah *nityam*, yaitu, abadi. *Vibhum*, karena dimanifestasikan secara beragam dalam bentuk makhluk hidup dari *Brahma* hingga yang tidak bergerak. *Sarva-gatam*, yaitu, meliputi segalanya seperti para *akas* (langit atau angkasa). *susūkṣmam*, yaitu, sangat halus, karena tidak ada penyebab seperti suara yang membuatnya kasar; *avyayam*, yaitu, tidak rusak. *bhūta-yonim*, sumber dari segala benda atau unsur ciptaan. *Paripaśyanti*, di mana-mana *Ātman* dari semuanya, yaitu *dhīrāḥ* yang abadi, yang cerdas, yaitu mereka yang memiliki kebijaksanaan; pengetahuan yang dengannya *Brahmān* yang abadi ini dikenal adalah apa yang disebut *Para vidya*; ini adalah penyimpangan dari keseluruhan (Sastri, 1905, p. 80). Radhakrishnan (1953, p. 673) memaknai *adreśyam* sebagai yang tidak bisa dimengerti. Ini mengacu pada *Brahmān* sebagai Yang Mutlak, tidak dapat dilukiskan dan merupakan sumber semua makhluk, *bhūta-yoni*. Menurut Śrī Śaṅkara, *bhūta-yoni* adalah *Īśvara*, menurut Madhva, *bhūta-yoni* tiada lain adalah *Viṣṇu*. Penggunaan kata *yoni* mencerminkan *Brahmān* sebagai penyebab keberadaan dari alam semesta.

Muṇḍaka Upaniṣad I.1.7, berisi uraian *Brahmān* sebagai muasal dari semua eksistensi melalui metaforis laba-laba yang melempar dan menarik benangnya.

Bagai laba-laba mengirim dan menarik (benangnya), bagaikan tanaman obat tumbuh di bumi, bak rambut (tumbuh) di kepala dan tubuh manusia yang hidup, demikian pula alam semesta ini berasal dari yang abadi (Radhakrishnan, 1953, p. 673).

Melalui penggambaran ini sesungguhnya ingin menjelaskan bahwa tidaka ada bayangan di sini bahwa dunia ini adalah penampilan ilusi dari *Brahmān*. Penggambarannya dimaksud untuk menunjukkan bahwa *Brahmān* adalah penyebab satu-satunya dan tidak ada yang kedua (Radhakrishnan, 1953, p. 673). Analogi populer; seperti laba-laba tanpa memerlukan penyebab lain itu sendiri mengirimkan benang yang tidak berbeda dari tubuhnya sendiri dan kembali menyerapnya sendiri, menariknya ke dalam dirinya sendiri atau menjadikannya bagian dari dirinya sendiri; seperti tanaman obat, dari tanaman jagung ke yang tidak bergerak, tidak berbeda dari bumi, berasal dari bumi, dan dari orang yang hidup, rambut-rambut itu berbeda sifatnya. Seperti dalam ilustrasi ini, jadi di sini, yakni dalam lingkaran *samsara*, semua alam semesta dengan sifat yang sama dan berbeda berasal dari *akshara* (tidak dapat binasa, tidak dapat dihancurkan, tetap, tidak dapat diubah, *Brahmān*) yang dijelaskan di atas, tanpa memerlukan sebab lain; pernyataan banyak analogi adalah untuk memudahkan pemahaman makna; alam semesta yang berasal dari *Brahmān* berlangsung dalam urutan ini dan tidak sekaligus, seperti melempar segenggam apel (Sastri, 1905, p. 83).

Pada *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.9, diuraikan tentang munculnya *Brahmā* (*Hiraṇyagarbha*) dari aspek *Brahmān* yang bertalian dengan dunia, *Īśvara*.

Dia Yang Maha Tahu dan Maha Arif, yang *tapa*-nya terdiri dari pengetahuan, dari dialah terlahir *Brahmā* ini (*Hiraṇyagarbha*) baik nama, bentuk maupun makanannya (Radhakrishnan, 1953, p. 674).

Menurut pandangan Radhakrishnan (1953, p. 674), Yang Maha Tahu, Maha Arif tiada lain adalah *Īśvara* atau Yang Mutlak (*The Absolute*) dalam hubungannya dunia. Dia adalah kebijakan. *Tapa*-nya adalah *jñāna*. Dari Dia keluar *jiwa* alam semesta, (*Hiraṇyagarbha*) atau *Brahmā*. *Brahmān* yang tanpa awal dan akhir, dalam wujud tak dapat dimusnahkan jelas dirubah menjadi obyek, dan demikianlah proses melalui apa kreasi mengambil tempat. Keberadaan *Brahmān* dan *Īśvara* adalah relasi tak terpisahkan.

Brahmān menampakkan eksistensi dan kemungkinan tanpa batas, sedangkan *Īśvara*, menjelaskan tentang kebebasan kreatif. Jadi, ada keberadaan Yang Mutlak dan Tuhan sebagai energi kreatif serta Tuhan sebagai yang imanen di dunia. Keduanya tidak boleh dianggap sebagai entitas yang terpisah (Ottuh & Idjakpo, 2021, p. 35). Konsep *Īśvara* sesungguhnya mengobjektifkan apa yang tidak objektif. Gagasan Radhakrishnan berupaya menaturalisasi apa yang sesungguhnya berada di luar atau yang melampaui alam (*beyond nature*) (Minor, 1982, p. 282). *Īśvara*, pada *Advaita Vedānta* dinamakan *Saguṇa Brahmān*, atau *Brahmān* dengan kualitas yang ditetapkan, nyata (Lifintseva & Tourko, 2018, p. 9), sedangkan *Brahmān* ialah yang tidak terjangkau (*Nirguṇa Brahmān*). *Neti-Neti* dalam *Upaniṣad* bermaksud untuk memunculkan ketidakcukupan formulasi logis sehubungan dengan sifat realitas tertinggi, *Brahmān* (Chaudhuri, 1954, p. 55).

Brahmān sebagai Yang Maha Tinggi, sebagai ponapang yang bergerak dan tidak bergerak, demikian pula sebagai yang tidak terjangkau oleh pengertian tertuang dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.1-2.

Cerah, mapan, bergerak di dalam jantung, hebat dan mendukung semua; di dalam dia semua alam semesta ini berpusat, yang bergerak, bernafas dan berkedip. Ketahuilah dia sebagai makhluk dan yang bukan makhluk, yang harus dicari oleh semua orang, yang berada di luar jangkauan pengetahuan manusia, dan yang tertinggi dari semuanya (Radhakrishnan, 1953, pp. 682-683).

Sekarang dijelaskan bagaimana *Brahmān* yang tidak berwujud dapat diketahui. *Brahmān* yang bersinar ini adalah *Sannihita*, yaitu duduk dengan baik di dalam jantung. Dirayakan sebagai *guhācāra*n karena ia bergerak dalam rongga dalam mode penglihatan, pendengaran, dan sebagainya. 'Hebat', karena ia lebih agung dari semuanya. *Padam*, dijangkau oleh semua, karena merupakan tempat duduk segala benda. Bagaimana dikatakan hebat? Karena di dalam *Brahmān* semua alam semesta ini terpusat seperti berbagai jari-jari pada roda kereta. *Ejat*, bergerak, yaitu burung, dan sebagainya; *pranet*, bernafas, yaitu, laki-laki, ternak, dan lainnya, memiliki *prāṇa*, *a puna*, dan lainnya; dan 'kedipan mata', semua yang berkedip dan semua yang tidak berkedip, dari kekuatan partikel *cha*; ini di mana semua terpusat, ketahuilah, bahwa itu adalah *atman*-mu sendiri; baik *sat* maupun *asat*; karena tanpanya, *sat* dan *asat*, yang memiliki bentuk dan yang tidak, yaitu, yang kasar dan halus tidak ada. *Varenyam*, didambakan; karena dari semua objek itu adalah satu-satunya entitas yang kekal. *param*, berbeda dari, atau, di luar; ini terkait dengan ungkapan 'pengetahuan manusia' meskipun jauh; artinya adalah bahwa itu berada di luar jangkauan pengetahuan duniawi. *Variṣṭham*, yang tertinggi dari semuanya; karena semua yang tinggi, *Brahmān* sangat tinggi, bebas dari segala kesalahan (Sastri, 1905, p. 110).

yang bersinar, lebih halus dari yang paling halus, pusat dunia-dunia ini dan penghuninya, itulah *Brahmān*. Demikianlah hidup, demikianlah wicara dan pikiran. Demikianlah yang benar, kekal, hai anakku, demikianlah yang semestinya dipahami (Radhakrishnan, 1953, p. 683).

Pada *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.2, *Brahmān* dinyatakan sebagai esensi dari seluruh substansi yang ada. *archimat*, adalah terang, karena dengan cahaya *Brahmān* matahari, dan lainnya dapat bersinar. Yang sangat halus, yang sangat terbesar, seperti bumi, seluruh penghuni dunia itu; untuk semua bergantung pada 'intelligence', yaitu *Brahmān*, sandaran semua *prana*, ucapan, pikiran, dan semua instrumen. Itu adalah kecerdasan internal mereka untuk seluruh kombinasi *prana*, indera, dan lainnya bergantung pada kecerdasan itu. Menurut *Sruti* itu merupakan *prana* dari *prana*. *Brahmān* yang abadi ini yang merupakan kecerdasan internal dari *prana*, adalah benar dan, oleh karena itu, tidak ada habisnya. *veddhavyam*, harus dikuasai oleh pikiran. Artinya adalah bahwa pikiran harus dipusatkan pada *Brahmān* (Sastri, 1905, p. 111). Hal ini diberi penekanan kembali

pada sloka selanjutnya yakni *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.3 bahwa *Brahmān* adalah pusat dari laju pikiran. Dianalogikan seperti memanah, mengambil sebagai *Gandewa*, senjata ampuh *Upaniṣad*, anak panah sebagai pikiran yang dipertajam dengan *samādhi*. *Brahmān* tiada lain adalah sasaran dari anak panah yang ditarik dengan pikiran. Pada *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.4 penjelasan dan analoginya juga senada, hanya saja *gandewa* adalah *akṣara* ‘aum’ *ātman* sebagai anak panah dan *Brahmān* merupakan titik bidik.

Muṇḍaka Upaniṣad II.2.5-12 ; secara panjang lebar menguraikan mengenai eksistensi *Brahmān* sebagai Yang Tertinggi (*The Supreme Brahmān*), pemahaman *Brahmān* melalui *ātman* yang meresapi segenap ciptaan, *Brahmān* yang abadi adalah sinar dari segala sinar yang ada (*jyotisam jyotih*), demikian pula Ia adalah sumber cahaya pada matahari, bulan, bintang, dan segala yang bercahaya. *Brahmān* menyelimuti alam semesta.

Dia yang di dalamnya langit, bumi, *antariksha* (langit), pikiran dengan prana berpusat; kenali dia sebagai satu-satunya *Ātman* dari semuanya; tinggalkan semua ucapan lainnya; ini adalah jalan menuju keabadian (Radhakrishnan, 1953, pp. 683-685).

Pembicaraan tentang hal-hal di luar pengertian tentang yang bukan *Ātman* dinyatakan sebagai bentuk pengertian yang sifatnya lebih rendah (*apara-vidyā-rūpaḥ*). Kategorisasi pengetahuan ini sebelumnya juga diungkapkan dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.4, *aparā* yakni pengetahuan yang lebih rendah. Ini juga semacam pengetahuan bukan tentang *Brahmān* atau *mityā jñāna*. Sedangkan pengetahuan *Brahmān* sebagai yang tertinggi atau *para* (Radhakrishnan, 1953, p. 672). *Brahmān* yang tidak dapat dengan mudah dipahami oleh pikiran, maka pengulangan dimaksudkan untuk membuatnya lebih mudah dikenali. Dia, *Brahmān* yang abadi, di mana *Dyauh*, bumi, dan *antariksha* berpusat, seperti juga pikiran dengan instrumen lainnya; adalah sebagai ‘satu’, dukungan dari semua; *Ātman*, yaitu prinsip internal dari diriindividu dan semua makhluk hidup; setelah mengetahui hal itu, maka hal lain yang bersifat *apara-vidyā* menjadi bersifat sekunder. Kareanya, pengetahuan tentang *Ātman* adalah jalan menuju pencapaian emansipasi, seolah-olah jembatan yang dilalui samudra besar *Samsāra*, seperti yang dinyatakan *Śruti* lainnya ‘setelah mengenalnya demikian, seseorang melakukan perjalanan melampaui kematian; tidak ada jalan lain menuju emansipasi (Sastri, 1905, p. 114).

Uraian yang ada di dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.10, menjelaskan bahwa untuk mengetahui *Brahmān* sesungguhnya dapat dicapai melalui pemahaman terhadap *Ātman*. Tidak ada perbedaan antara keduanya. Hal ini juga ditegaskan di dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.10, III.1.4, bahwa ia yang tertarik di dalam *Ātman*, sukacita di dalam *Ātman* orang demikian ialah sesungguhnya yang mengenal *Brahmān*. Hal senada juga diungkapkan di dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.4, bahwa bila seseorang mengerti *Ātman*, maka ia akan masuk ke tempat persemayaman *Brahmān* (Radhakrishnan, 1953, pp. 685-690) 685-690. Zimmer (2013, pp. 75-79) menyatakan bahwa *Brahmān* adalah Ilahi yang identik dengan diri (*Ātman*), aspek tertinggi yang dalam pemikiran Barat disebut *soul* atau jiwa universal. Banyak sloka atau ayat dalam *Upaniṣad* sering menggunakan istilah *Brahmān* dan *Ātman* sebagai sinonim. Hal ini disebabkan kepercayaan bahwa Jiwa Individu (*Individual Soul*) adalah bagian yang tidak terpisahkan dari Jiwa Universal (*Universal Soul*), yaitu *Brahmān* itu sendiri. Karena Selubung *māyā* atau ilusi kosmik, jiwa individu melupakan identitas aslinya dan tenggelam jauh ke dalam alam materi dan melupakan takdir dan tempat tinggalnya yang sebenarnya (Wani, 2021, p. 326). *Ātman* dan *Brahmān* adalah identik. Yang Mutlak (*The Absolute*) memanifestasikan dirinya sebagai subjek dan objek dan melampaui keduanya. Tuhan bukan hanya yang transenden numinus lain, tetapi juga roh universal, yang merupakan dasar dari kepribadian manusia

dan kekuatan vitalnya yang selalu memperbaharui. *Brahmān*, prinsip pertama alam semesta diketahui melalui *Ātman*, batin manusia. Sebagaimana yang tertuang dalam *Chāndogya Upaniṣad*, dikatakan, “Pastikan, seluruh dunia ini adalah *Brahmān* dan juga jiwaku di dalam hati, ini adalah *Brahmān*” (Ottuh & Idjakpo, 2021, pp. 28-29). Doe (2021, p. 2) pada artikelnya berjudul *Ātman is Brahmān: The Origin of Absolute Idealism in Indian Philosophy*, menyatakan bahwa *Upaniṣads* mengambil karakter Idealisme Mutlak (*Absolute Idealism*) India kuno dari sekitar 1000 hingga 500 SM, yaitu kepercayaan pada Diri Sadar yang transenden dinyatakan dalam prinsip bahwa *Ātman* adalah *Brahmān*, yang merupakan dasar mutlak dari semua realitas.

Brahmān yang tak terpisahkan, murni, cahaya dari semua cahaya berada di selubung rona emas yang paling dalam. Itulah yang diketahui oleh mereka yang mengetahui *Ātman* (Radhakrishnan, 1953, p. 685).

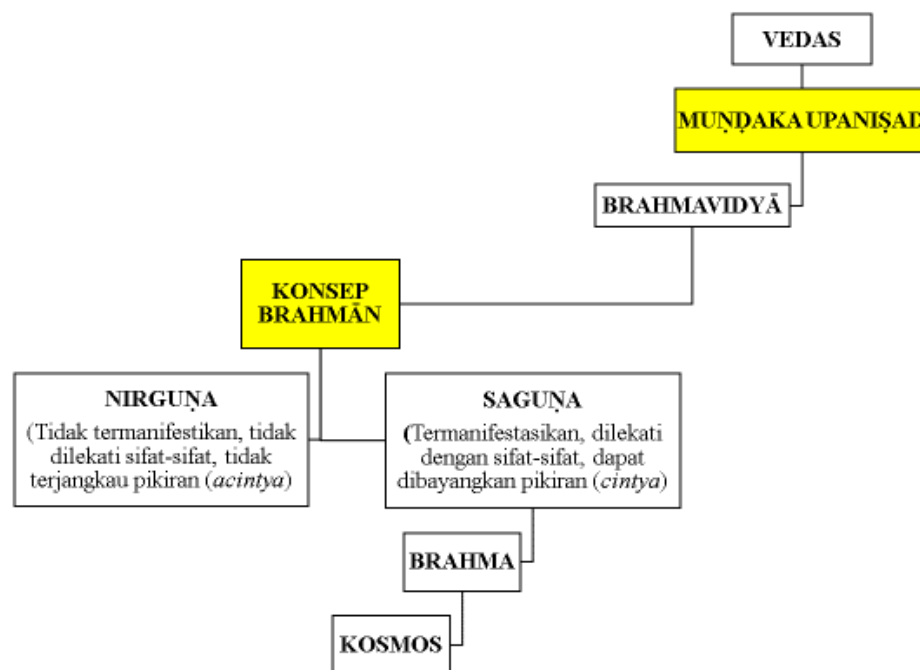
Hiraṇmaye, emas, yaitu, penuh cahaya, atau terang dengan kecerdasan dan pengetahuan. 'Selubung tertinggi'; tertinggi, karena itu adalah tempat di mana '*Ātman* terrealisasi sebagaimana berada' dan karena itu adalah yang terdalam dari semuanya. *Virajam*, bebas dari noda ketidaktahuan dan segala kesalahan lainnya. *Brahma*, karena itu adalah yang terbesar dari semuanya dan *Ātman* dari semuanya. *Niṣkalam*, yang darinya *kalas* berasal, yaitu, tanpa bagian; karena tidak ternoda, oleh karena itu *subhram* atau murni. Cahaya dari semua cahaya, yang cahayanya menerangi bahkan yang menerangi semua hal lain seperti api. Artinya, kecerahan bahkan api, disebabkan oleh kemegahan kecerdasan *Brahmān* di dalam; cahaya *Ātman* adalah cahaya tertinggi yang tidak disinari oleh cahaya lainnya. 'Yang mengetahui *Ātman*, orang-orang cerdas yang mengetahui Diri sebagai saksi dari keadaan kesadaran objektif mengenai suara dan yang lainnya; karena ini adalah cahaya tertinggi, hanya mereka yang mengikuti (berada dalam) keadaan kesadaran subyektif, bukan orang lain, yang mengikuti (berada dalam) persepsi objek eksternal, yang mengetahuinya.

Menyimak uraian *Muṇḍaka Upaniṣad* tentang *Brahmān*, kiranya dapat dipetakan bahwa dari sudut teologi Hindu (*Brahmavidya*) bahwa *Brahmān* merupakan yang paling utama, *Brahmān* sebagai Yang Tertinggi (*The Supreme Brahmān*). *Brahmān* adalah unsur fundamental sebagai jiwa atau yang meresapi segalanya. Ia sebagai kenyataan yang satu, sedangkan semua yang terlihat, seluruh alam inderawi, bersifat *maya*. Seluruh kenyataan terpenuhi oleh kehadiran dimensi adi-duniawi. *Deva-Devi* adalah perwujudan Yang Esa. Melalui *Deva-Devi*, ketuhanan menjadi kehadiran dalam lingkungan hidup nyata. Alam kehidupan diinternalisasi dalam selubung ilahi. Pada internalisasi ini tidak ada alam yang semata-mata empiris-inderawi, melainkan alam inderawi adalah alam penuh dengan kekuatan ilahi, yang kemudian ditanggapi masyarakat dengan pelbagai ritus dan cara. Pada penghayatan ini, alam adalah religius (Magnis-Suseno, 2006, pp. 29-31).

Muṇḍaka Upaniṣad I.1.4 menjabarkan *Brahmān* sebagai yang tidak termanifestasikan dan tidak dilekati oleh sifat (*Nirguṇa*), namun pada saat yang sama juga dimanifestasikan dan dilekati dengan sifat-sifat (*Saguna*) manakala berhubungan dengan dunia (*Īśvara*). Hal ini dapat dijumpai dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.6 (Radhakrishnan, 1953, p. 672). Pada aspek sebagai yang *Nirguṇa*, *Brahmān* jabarkan dengan pelbagai sifat, yakni berada dimana-mana, kekal, sangat halus (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.6), maha tahu, maha arif (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.9), kekal, benar (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.13), kekal, pusat dari dunia (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.2), maha tinggi, murni, tanpa cacat (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.10), sumber dan pencipta alam semesta, pelindung (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.1). Kuasa *Brahmān* dalam proses penciptaan ini dianalogikan bak laba-laba yang menjulurkan dan menarik benangnya (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.7). *Brahmān* dalam hubungannya dengan dunia (*Īśvara*), yang dariNya muncul *Brahmā* sebagai yang paling utama yang merupakan aspek kemahakuasaan *Brahmān* (*Hiraṇya-garbha*) sebagai

pencipta alam semesta, pelindung dunia, sebagaimana yang dinyatakan dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.1 dan I.1.9 (Radhakrishnan, 1953, pp. 671-674). Ciptaan itu diantaranya meliputi makanan, pikiran, lima elemen, seperti *akas*, dan lainnya, kemudian dunia (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.8), *prana*, pikiran, indria (*Muṇḍaka Upaniṣad* 2.1.3), api, bulan, hujan, tanaman (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.5.), *ṛc*, *śāman*, *yajus*, *yajña* (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.6), dewata, benda-benda angkasa, manusia, ternak, satwa, nafas keluar dan ke dalam, beras, gandum, *tapa*, keyakinan, kebenaran, *brahmacarya*, hukum (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.7), tujuh nafas hidup, tujuh api bahan bakar, tujuh persembahan, tujuh dunia dimana nafas hidup bergerak, tujuh dan tujuh yang bersemayam pada tempat yang tersembunyi dari jantung (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.8), lautan, gunung-gunung, sungai (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.9), dan seterusnya (Radhakrishnan, 1953, pp. 681-682).

Brahmān dinyatakan sebagai tempat kembalinya jiwa, unsur-unsur dan alat-alat Indriya, tindakan serta elemen-elemen material dan segenap pluralitas identitas, yang dianalogikan seperti sungai yang mengalir, menyatu dengan samudera, melenyapkan nama sekaligus bentuk (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.1, *Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.7-8, *Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.8). *Brahmān* nyatakan sebagai yang tanpa bentuk, bersifat ilahi, di luar sekaligus di dalam, tidak dilahirkan, tanpa nafas, tanpa pikiran, murni (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.2), *Brahmān* identik dengan *Ātman* (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.4., *Muṇḍaka Upaniṣad* III.1.4, *Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.4). Beliau Penopang alam semesta (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.1), tujuan pikiran, tujuan kehidupan (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.3), tujuan setiap akhir setiap jiwa, manusia (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.4), yang hadir disetiap kehidupan, keberadaan (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.5-9), melingkupi segalanya (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.12), Ia berada pada setiap makhluk yang berstana di jantung (*Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.9, *Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.8, *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.1, *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.7). Untuk memperjelas, berikut ini akan dibuat (bagan 1) pemetaan sederhana *Brahmān* dari yang dilihat dari sudut ilmu ketuhanan (teologi) atau *Brahmavidya*.



Bagan 1 *Brahmān* dari sudut teologi Hindu dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* (Sumber: Dokumen Pribadi)

2. Konsep *Brahmān*: Telaah Filosofis

Keyakinan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional secara teologis dan filosofis. *Secara teologis*, berarti apa yang diyakini, apa yang dilakoni berdasarkan keyakinan selaras berdasar keyakinan itu. Jadi teologi berdasar wahyu agama yang bersangkutan. Wahyu merupakan sumber kebenaran, sebab setiap agama memiliki wahyu dan teologinya masing-masing. Pertanggung-jawaban keyakinan secara teologis terjadi dalam rangka refleksi dan diskursus keyakinan ‘di dalam’ umat agama tersebut, pihak lain tidak turut sebab tidak mengakui kebenarannya. *Secara filosofis*, keyakinan itu ditunjukkan melalui rasionalitas, dan itu dilakukan dengan memakai nalar. Filsafat ketuhanan hendak bertanya apa yang menurut nalar bisa dinyatakan mengenai keyakinan tersebut. Filsafat membatasi diri pada pertanyaan paling fundamental, bagaimana keyakinan terhadap eksistensi Tuhan mampu dipertanggung-jawabkan secara rasional?. Pemikiran ini sering dituduh angkuh, alih-alih menerima justru mempertanyakan. Sesungguhnya bukan keangkuhan, namun kerendahan hati, karena filsafat menyadari bahwa keyakinan yang tidak disertai nalar belum utuh. Keutuhan itu dapat terjadi jika seluruh manusia andil, jika demikian berarti nalar harus memiliki keyakinan (beriman), dan nalar beriman dengan mengerti. Mengerti tidak bermakna bahwa nalar hendak menyelami rahasia Tuhan, melainkan dalam arti apa yang diyakini, dihayati tidak berlawanan dengan akal budi. Untuk beriman, berkeyakinan tidak berlu nalar disangkal (Magnis-Suseno, 2006, pp. 12; 21-22). Secara teknis dalam kajian ini, hendak menyoal bagaimana eksistensi konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* dapat diuraikan secara rasional?

a. Argumen Ontologis

Istilah ontologi bermula dari Yunani *ontos*, yang merupakan bentuk partisipatif dari kata kerja *einai*, (‘ada’ atau ‘mengada’), jadi berarti: ‘yang ada’ atau ‘pengada’. Oleh sebab itu, objek material bagi Ontologis adalah seluruh ‘ada’, serta dari aspek formal hal itu ditinjau tidak berdasarkan aspek atas sesuatu hal yang terbatas, tidak juga sekadar manusia, dunia, atau Tuhan, namun berdasarkan sifat atau hal ‘mengadanya’. Dalam konteks ini, argumentasi ontologis dalam memberikan pembuktian logis terhadap keberadaan Tuhan berangkat dari satu pengandaian bahwa Tuhan itu adalah sesuatu yang paling besar yang terhadapannya kita tidak bisa memikirkan hal yang lebih besar lagi. Maka tidak mungkin hal itu tidak ada, karena sesuatu itu bisa tidak ada jika ada sesuatu yang lebih besar lagi. Gagasan ini disampaikan oleh Anselmus dalam karyanya *Proslogion*, yang kemudian dibuat semacam silogisme sebagaimana yang disusun Louis Leahy, yakni: 1) Pengada yang hakekatnya termasuk keberadaannya, mustahil tak bereksistensi, 2) Padahal dalam hakekat pengada yang tak bisa dipikirkan sesuatu yang lebih besar darinya termasuk, keberadaannya, 3) Maka pengada yang tak bisa dipikirkan sesuatu yang lebih besar darinya, mustahil tidak bereksistensi (mesti nyata-nyata ada), 4) Padahal: Tuhan merupakan pengada yang tak bisa dipikirkan sesuatu yang lebih besar darinya, 5) Maka: Tuhan mustahil tidak ada (Magnis-Suseno, 2006, pp. 126-127).

Eksistensi Tuhan dengan kebesarannya yang tidak tertandingi, pada konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* juga dinyatakan hal serupa. *Brahmān* di jelaskan sebagai Yang Paling Utama, Yang Tertinggi (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.1, *Muṇḍaka Upaniṣad*, I.1.4, *Muṇḍaka Upaniṣad*, 2.2.10, *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.1.), Maha Tahu, Maha Arif *Muṇḍaka Upaniṣad*, I.1.9), dan lain sebagainya. *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.6 dan *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.12 menandakan keunggulan dan kebesarannya. *Brahmān* dinyatakan berada di mana-mana, *Brahmān* berada di segala penjuru, baik di belakang dan di depan, di kanan dan kiri, di atas dan di bawah, Dialah yang maha besar. Seluruhnya seperti berada pada ruang *Brahmān*, tiada keberadaan satupun yang berada di luar diriNya. Pernyataan ini selaras dengan *Īśāvasya Upaniṣad* 1,

yang menyatakan bahwa seluruhnya ini, segalanya yang bergerak di semesta yang bergerak ini, diselimuti oleh Tuhan. *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* membantu memberikan gagasan rasional yang sebelumnya sulit untuk ditemukan terkait dengan eksistensi alam semesta yang besar ini. Pertanyaan-pertanyaan eksistensial tentang kelahiran, kehidupan, tujuan hidup, akhir kehidupan, *Jiva*, kematian, duka, dan setumpuk pertanyaan filosofis sebagaimana pertanyaan Arjuna kepada Sri Krishna pada saat *Bhāratayuddha* menjadikan *Brahmān* seolah sebuah kebutuhan dasar. Mengacu *Muṇḍaka Upaniṣad*, secara ontologis *Brahmān* 'ada'.

b. Argumen Kosmologis

Argumentasi ini acap dipergunakan pada teologi maupun filsafat. Argumentasi Kosmologis dimanfaatkan guna memberikan evidensi terhadap keberadaan Tuhan melalui kenyataan-kenyataan yang bertalian dengan alam semesta. Disebut kosmologis karena argumen ini melihat kenyataan yang ada di alam semesta. Salah satu filsuf terkemuka yang hidup pada abad pertengahan dan juga seorang pendeta yang pandangannya sangat populer adalah Thomas Aquinas. Pemikiran Aquinas dalam karyanya berjudul *Summa Theologica* atau *Summa* menyampaikan evidensi keberadaan Tuhan, diantaranya adalah argumen sebab pertama (*First Cause*). Argumen kosmologis *First Cause*, bahwa semuanya ada sebabnya dan Tuhan adalah sebab yang pertama. Rentetan logika *First Cause* diawali dari premis; 1) Segala sesuatu itu pasti ada sebabnya, jadi diasumsikan bahwa tidak ada sesuatupun di dunia ini yang tanpa sebab, 2) Tidak ada satu halpun yang menjadi sebab bagi dirinya sendiri, sebab itu selalu diluar musabab, 3)) Mustahil ada rangkaian sebab akibat yang tak berakhir, 4) Pasti ada sebab yang paling awal/pertama yang tidak disebabkan. Dari premis-premis yang ada, Jadi simpulannya adalah ada sebab yang paling awal, sebab pertama, yaitu Tuhan. Jadi, Tuhan itu ada.

Muṇḍaka Upaniṣad I.1.6 menyatakan bahwa *Brahmān* yang mutlak adalah sumber semua makhluk, semua keberadaan. Proses munculnya semesta beserta isinya ini dianalogikan seperti laba-laba yang mengeluarkan dan membuat jaring dengan benarnya (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.7). Pada *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.10-11, juga dinyatakan tentang *Brahmān* sebagai penyebab awal, yang mengambil analogi cahaya, dimana *Brahmān* merupakan sumber darisegala yang bercahaya. Dinyatakan bahwa segalanya hanya bersinar sesudah cahaya yang bersinar itu, *Brahmān* sebagai sinar dari segala sinar (*jyotisam jyotih*), melihat kenyataan semesta ini, maka secara kosmologis *Brahmān* ada.

c. Argumen Moralitas

Eksistensi Tuhan secara akal budi spekulatif atau rasio teoretis sulit dibuktikan. Kant, seorang filsuf Jerman, salah satu intelektual utama abad pencerahan berupaya mencari cara bagaimana keberadaan Tuhan dapat diterima. Kant percaya bahwa keberadaan Tuhan tidak dapat dibuktikan secara teoretis, tetapi dipostulatkan secara praktis: Pasti ada Tuhan, dan menurutnya hukum moral yang memaksa manusia berada pada kenicayaan ini. Penerimaan Kant atas keberadaan Tuhan didasarkan atas dua alasan, yaitu kemutlakan tuntutan moral dan tujuan moralitas. Pada buku *Kritik der reinen Vernunft*, Kant menyodorkan pertanyaan fundamental yang bertalian dengan tindakan filosofis, yakni; apa yang bisa aku ketahui? Apa yang harus aku lakukan? Apa yang boleh aku harapkan? Jawaban atas pertanyaan ketiga, dipandang sebagai argumentasi Kant tentang pembuktian keberadaan Tuhan. Argumentasi tersebut adalah: 1) Terdapat hukum moral yang memerintahkan kita secara mutlak melaksanakan tugas kita, 2) Mematuhi hukum moral, maka pantas bahagia. Maksudnya, manusia akan mengalami situasi batin (kebahagiaan) yang kepuasannya akan dialami secara penuh dibandingkan jika menaati hukum moral tersebut sekadar paksaan atau di luar kehendaknya, 3) Moral dan kebahagiaan adalah pasti atau mutlak dibutuhkan, 4) Bagaimana mencapai kebahagiaan yang wajib diusahakan ini? Kant menanggapi, supaya perintah moral untuk memperoleh

kebahagiaan dapat terwujud, maka perlu mengandaikan dua hal; 1) adanya ‘Ada’ yang paling tinggi (Tuhan) yang memberikan garansi kesatuan dari moral dan kebahagiaan, 2) kehidupan abadi, di dalamnya kesatuan dapat terwujud, sesuatu yang mustahil terjadi di dunia fana, 5) Seperti keharusan kita berbuat berdasarkan hukum moral di wilayah rasio praktis, begitu pula di wilayah rasio teoretis kita wajib menerima keberadaan Tuhan dan adanya kehidupan abadi, supaya ‘keharusan’ hukum moral tersebut mempunyai makna akhirnya. Dengan demikian, pembuktian moral bagi eksistensi Tuhan dinyatakan sah oleh Kant (Tjahjadi, 2009, pp. 163-165).

Simpulannya, keberadaan Tuhan (bersama dengan kebakaan jiwa) menurut Kant berlaku tidak sebatas sebagai syarat bagi kebahagiaan, tetapi juga sebagai syarat untuk daya ikat dari hukum moral. Artinya, pembuktian keberadaan Tuhan melalui tujuan akhir dari moral dan keberlakuan mutlak hukum moral memiliki arahnya pada tujuan yang sama: ‘Tuhan sebagai penjamin kebahagiaan’ merupakan Tuhan yang sama, padanya imperatif moral dalam suara hati manusia tergantung, yaitu: Tuhan sebagai instansi transenden dan mutlak yang memberi hukum mutlak. Perlu dicatat, bahwa kebahagiaan dalam pemahaman Kant meliputi dua makna, yaitu: 1) Makna empiris dan intramundan (bersifat duniawi), yaitu semata-mata untuk memuaskan seluruh kecenderungan kita dalam hal indrawi. Menurut Kant, kebahagiaan jenis ini tidak dapat menjadi fundamen moralitas kita. 2) Yang utama bagi manusia pada semua dimensi, meliputi materi dan rohani. Pada makna ini, kebahagiaan meliputi baik dimensi intramundan, juga dimensi intensionalitas transendennya, yaitu kebahagiaan manusia di dalam keberlangsungan personnya setelah hidup duniawinya ini berakhir (Tjahjadi, 2009, p. 166).

Muṇḍaka Upaniṣad I.1.2-5, menjelaskan mengenai epistemologi dan klasifikasi pengetahuan, dimana pengetahuan tentang diajarkan *Brahmā* kepada *Atharvan*, selanjutnya kepada *Angirasa* dan yang terakhir kepada *Satyavāha*, putra *Bhāradvāja*. Setidaknya terdapat penggolongan pengetahuan berdasarkan objeknya, yakni *parā* dan *āparā*. *Parā* adalah pengetahuan dengan objek *Brahmān*, sedangkan *āparā* pengetahuan yang objeknya selain *Brahmān*. *Parā* dikatakan sebagai pengetahuan yang tingkatannya lebih tinggi, karena membahas tentang yang abadi atau *Brahmān* (Radhakrishnan, 1953, pp. 671-672). Subsansi pengetahuan dijelaskan di dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.1, dinyatakan bahwa pengetahuan itu adalah tentang kebenaran dan kebajikan. Pada *śloka* ini juga disampaikan seruan untuk mencintai dan melaksanakan pengetahuan itu. *Brahmān* dan pengetahuan tentangNya memiliki moralitas yang sangat tinggi dan juga menjanjikan kebahagiaan puncak bagi siapa saja yang melaksanakannya dengan baik. P *Brahmān* dan pengetahuanNya adalah sebuah kebenaran (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.2.13), pengetahuan tentang tempat dan tujuan tertinggi (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.1), pengetahuan ini menjelaskan bagaimana pikiran diarahkan menuju pada sasaran yang utama (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.3), pengetahuan bagaimana jiwa individual mencapai jiwa universal (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.4), pengetahuan jembatan keabadian (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.5), pengetahuan yang menjauhkan manusia dari kegelapan menuju cahaya (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.6), pengetahuan tentang keabadian dan kebahagiaan (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.8), pengetahuan yang menjauhkan manusia dari noda, mewujudkan sukacita, kemuliaan, melenyapkan ketidaksempurnaan *Muṇḍaka Upaniṣad* III.1.3-4, pengetahuan yang mengantarkan pada puncak kebenaran (*Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.6), pengetahuan yang mengajarkan untuk membebaskan diri dari nafsu, reinkarnasi (*Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.1), dan pengetahuan yang membawa manusia pada kebahagiaan dan tujuan tertinggi, yakni moksa, kebebasan abadi, menyatu dengan *Brahmān* sebagaimana yang diuraikan dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* III 2.4-10 (Radhakrishnan, 1953, pp. 671-692).

Uraian *Muṇḍaka Upaniṣad* menunjukkan tidak hanya aspek moralitas dari *Brahmān* pengetahuannya, tetapi ada jaminan kebahagiaan *Brahmān* baik pada dimensi intramundan (material), juga dimensi intensionalitas transendennya (rohani). Kedua dimensi kebahagiaan itu setidaknya tampak pada dua klasifikasi pengetahuan yang telah diurai sebelumnya yakni *parā* (pengetahuan yang bersifat rohani) dan *āparā* (pengetahuan yang bersifat materi). Jaminan kebahagiaan yang bertalian dengan *Brahmān* pengetahuannya juga dikuatkan dalam *Bhagavad-gītā* IV.36, bahwa dengan perahu pengetahuan itu, akan menyeberangkan seseorang dari lautan kesengsaraan hidup. Konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* lekat dengan aspek moralitas yang memberikan jaminan kebahagiaan dan keabadian bagi manusia, oleh sebab itu, berdasarkan agumen moralitas *Brahmān* ada.

3. Konsep *Brahmān* dan Multikulturalisme

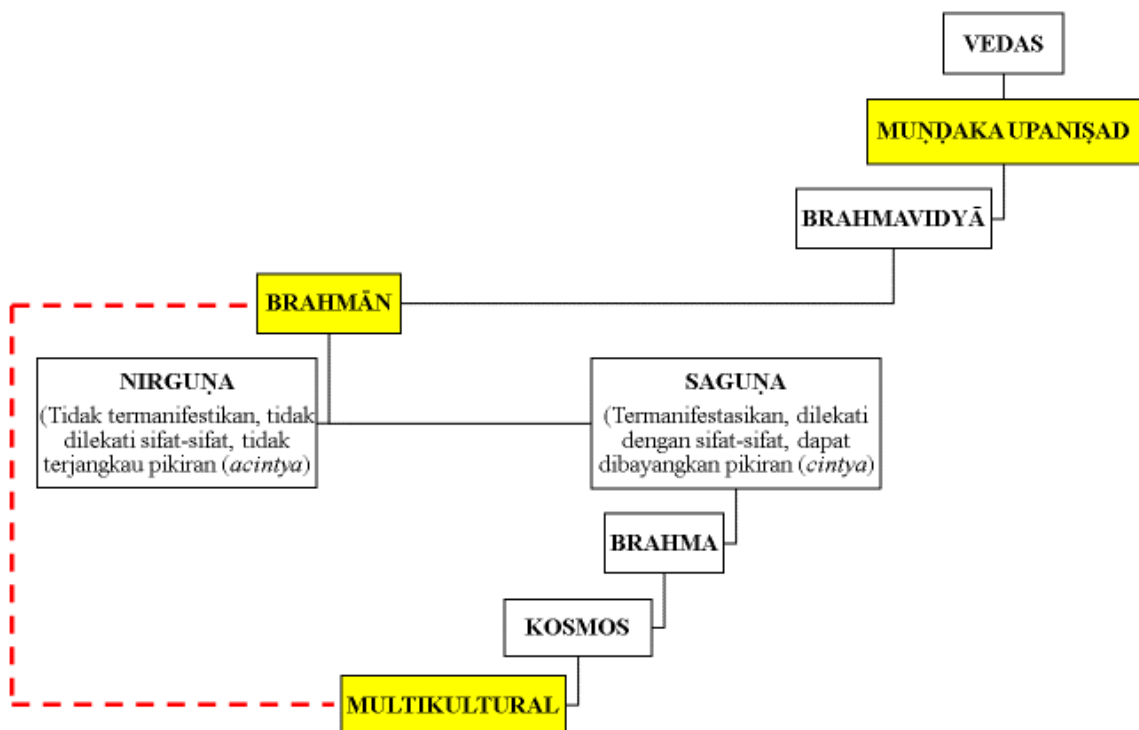
Sebagaimana yang telah diuraikan pada kajian konsep *Brahmān* dalam telaah teologis di atas, bahwa uraian *Muṇḍaka Upaniṣad* menyatakan *Brahmān* sebagai Yang Mutlak (*The Absolute*), satu-satunya realitas dan tidak mengakui realitas permanen dari dunia dan juga kepada jiwa-jiwa individual. Hal ini menandai kesalinghubungan dari segala sesuatu yang tergantung pada Satu nondual, *Brahmān* (Realitas Transenden). Pengertian ini dibangun di atas fondasi bahwa *Brahmān* adalah satu-satunya realitas, *Brahma Satya*. Premis ini di dasarkan secara kokoh di atas ucapan *Upaniṣad*.

Pada permulaannya, sebelum dunia ini terwujud hanya ada keberadaan, satu tanpa yang kedua. Tentang hal ini, beberapa orang berpendapat bahwa sebelum dunia ini terwujud hanya ada non-keberadaan, satu tanpa kedua. Dari ketidakberadaan itu, muncullah keberadaan (Radhakrishnan, 1953, pp. 447-448).

Tetapi dunia keberagaman ini adalah masalah pengalaman sehari-hari. Oleh sebab itu perlu untuk menjelaskan tentang bagaimana *Brahmān*, yang satu tanpa kedua, tampak sebagai dunia dengan keberagaman bentuk dan nama ini. Untuk membuat terang akan disampaikan contoh kiasan, yakni ketika melihat perak pada kulit kerang dalam cahaya remang-remang petang di pantai, atau melihat ular pada seutas tali di rumput kejauhan. Kesalahan pandang ini disebut *adhyāsa* (*misperception*) yang bertanggungjawab atas pengetahuan palsu ini (*mithyājñāna*), sehingga objek-objek itu, kulit kerang dan tali dianggap sebagai perak dan ular. Anggapan itu tidak nyata tetapi tidak pula tidak nyata. Ia tidak nyata karena ia menghilangkan segera setelah substratumnya (kulit kerang dan tali) dilihat sesuai kenyataan. Ia tidak pula tidak nyata karena keduanya sesungguhnya dirasakan atau dipersepsi. Untuk menjelaskan fenomena ini, *Sankara* menciptakan, semata-mata untuk keniscayaan logika, jenis ketiga dari objek-objek yang dipersepsi yang disebut berbeda, baik dari yang nyata maupun yang tidak nyata (*sad-asad-vilaksana*). Penyebab pokok dari kesalahan persepsi ini disebut *ajñāna* (*ignorance*) atau *avidyā* (*ignorance, delusion, misconceptions*) yang dikatakan sebagai eksisten (*bhāvarupa*) dan dianugerahi dua kekuatan, yaitu *Āvaraṇāsakti* (kekuatan menutupi) dan *Vikṣepāsakti* (kekuatan mentransformasi). Ia menutupi hakikat sebenarnya dari kulit kerang dan tali, kemudian mengubah merka sehingga tampak seperti perak dan ular. Bagaimana *Brahmān* Yang Mutlak, Yang Satu tanpa yang kedua, realitas yang tak terbagi tampak terbagi ke dalam jiwa-jiwa atau makhluk pada satu sisi dan objek-objek tak terhitung jumlahnya? Adalah *avidyā* yang menyebabkan *Ātman* yang satu tampak sebagai banyak jiwa dan adalah *māyā* (*illusion*) yang menyebabkan dunia fenomena ini. *Māyā* adalah *avidyā* dalam level kosmik (Putra, 2014, pp. 113-114).

Muṇḍaka Upaniṣad III.1.4, menyatakan *prāṇo hyeṣa yaḥ sarva-bhūtairvibhāti*, sesungguhnya ini adalah yang hidup (*prāṇo*) yang bersinar di dalam semua makhluk (Radhakrishnan, 1953, p. 687). *Īśvara* merupakan *prana* dari *prana*. Ini, sekarang

diperlakukan. ‘Semua makhluk hidup,’ dari *Brahmān* hingga cacing. Kasus instrumental dalam “*yah sarva-bhūtaiḥ*”, memiliki kekuatan ‘demikian menjadi’. Artinya adalah ‘ada dalam semua makhluk hidup, yaitu, *Ātman* dari semua. *Vibhāti*, bersinar dengan beragam. *Īśvara* sendiri merupakan eksistensi *Brahmān* dalam relasinya dengan dunia. Eksistensi *Brahmān* dan *Ātman* bersifat tunggal, identik (*Muṇḍaka Upaniṣad*, 2.1.4, *Muṇḍaka Upaniṣad*, 3.1.4, *Muṇḍaka Upaniṣad*, 3.2.4). *Ātman* merupakan keberadaan immanensi *Brahmān*. Karenanya, *Brahmān* hadir disetiap kehidupan, keberadaan dan setiap makhluk (*Muṇḍaka Upaniṣad* 2.2.1, *Muṇḍaka Upaniṣad*, 2.2.5-9; *Muṇḍaka Upaniṣad*, 3.1.4; *Muṇḍaka Upaniṣad* II.1.8; *Muṇḍaka Upaniṣad* III.2.9; *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.1), *Brahmān* melingkupi semesta *Muṇḍaka Upaniṣad* (*Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.12), *Brahmān* hadir dalam setiap pluralitas identitas. Seluruh makhluk, seluruh identitas itu sendiri lahir dari Yang Satu, Yang Mutlak, *Brahmān*, dianalogikan seperti laba-laba mengeluarkan dan menarik benangnya (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.7). Multiplisitas dengan demikian hanyalah bersifat *maya*, sebab realitas yang sesungguhnya adalah Esa, *Brahmān*. Jika multikulturalisme bermakna satu ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan (Suparlan, 2002, p. 9), satu spirit yang menghargai dan menghormati keragaman budaya (Lubis, 2006, p. 174), maka konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* berada pada jalan dan arah yang sama. Pengetahuan tentang *Brahmān* memberi *insight* dan cara berpikir untuk melampaui keragaman (*beyond diversity*), beranjak dari cara pandang eksoteris untuk melangkah menuju yang esoteris, menapaki kebenaran partikular untuk mengarah pada kebenaran-kebenaran universal, untuk menemukan realitas yang sejati, *Brahmān*. pada level kesadaran ini, dualisme melebur menyatu, aku adalah juga dirimu, sebagaimana pesan *Upaniṣad*, ‘*tat tvam asi*’ (*that thou art*). Di bawah ini akan ditunjukkan bagan untuk memperjelas relevansi konsep *Brahmān* dan multikulturalisme (bagan 2).



Bagan 2 Relevansi Konsep *Brahmān* dan Multikulturalisme
(Sumber: Dokumen Pribadi)

Kesimpulan

Muṇḍaka Upaniṣad menjelaskan konsep *Brahmān* sebagai satu-satunya realitas, realitas tertinggi dan mutlak. Dalam hubungannya dengan dunia, Ia adalah *Īśvara*. Pada aspek *Nirguṇa*, *Brahmān* tidak termanifestasikan, tidak dilekati sifat-sifat, tidak terjangkau pikiran (*acintya*), pada aspek *Saguṇa*, *Brahmān* termanifestasikan, dilekati dengan sifat-sifat, dapat dibayangkan pikiran (*cintya*). Bertolak dari telaah teologis, *Brahmān* merupakan realitas tak tertandingi yang menjadi penyebab munculnya kosmos, termasuk realitas multikultural. Telaah teologis memberikan pengertian tentang konsep *Brahmān* dan keberadaannya yang *Nirguṇa*, transenden dan impersonal berdasarkan wahyu atau kita suci (*Muṇḍaka Upaniṣad*) sebagai petunjuk kebenaran. Pada telaah filosofis, menyodorkan pengetahuan tentang konsep *Brahmān* dan keberadaannya dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Rasio atau nalar menjadi yakin dengan jalan mengerti atau memahami. Upaya memahami itu tidak bermaksud bahwa nalar ingin mengetahui rahasia *Brahmān* (Ilahi), tetapi semata-mata agar apa yang telah diyakini itu disadari tidak bertentangan dengan akal budi. Untuk meyakini *Brahmān* tidak perlu nalar disangkal. Argumen ontologis, komologis dan moralitas, disampaikan dalam telaah filosofis ini, dalam kaitannya dengan konsep *Brahmān* dan eksistensinya.

Penjelasan konsep *Brahmān* dalam *Muṇḍaka Upaniṣad* dan relevansinya dengan multikulturalisme berada pada spirit dan lajur yang searah. Karena pada dasarnya, realitas multisiplitas dalam konsep *Brahmān* bukan realitas sejati. Kesejatian realitas itu sesungguhnya adalah *Brahmān* itu sendiri. Multisiplitas, dengan demikian *maya* (ilusi) dan *avidyā* (ketidaktahuan). Konsep *Brahmān* dan spirit multikulturalisme mengingatkan kembali pencarian realitas yang sejati, yang melampaui keragaman (*beyond diversity*), menuju pada kesatuan dan persaudaraan (*tat tvam asi*).

Daftar Pustaka

- Bakker, A., & Zubair, A. C. (1990). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Bloomfield, M. (1908). *The Religion of the Veda: The Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)* (Vol. 7). New York: GP Putnam's sons.
- Brandon, S. (1955). The Principal Upanisads. Translated and Edited By S. Radhakrishnan. (Muirhead Library of Philosophy, Allen and Unwin, London. 1953. Pp. 958. Price 50s.(cloth), 35s.(paper covers).). *Philosophy*, 30(112), 71-73.
- Buana, D. R., & Juwita, M. N. (2021). Government Policy in Overcoming Religious Extremism in Indonesia: A Multidisciplinary Review between Public Administration and Psychology. *RUDN Journal of Public Administration*, 8(4), 423-433.
- Chaudhuri, H. (1954). The Concept of Brahman in Hindu philosophy. *Philosophy East and West*, 4(1), 47-66.
- Choudry, M., Latif, A., & Warburton, K. G. (2018). An Overview of the Spiritual Importances of End-Of-Life Care Among the Five Major Faiths of the United Kingdom. *Clinical Medicine*, 18(1), 23.
- Cohen, S. (2018). The Muṇḍaka Upaniṣad. In S. Cohen (Ed.), *The Upaniṣads: A Complete Guide* (pp. 308-316). London and New York: Routledge.
- Deshpande, O., Reid, M. C., & Rao, A. S. (2005). Attitudes of Asian-Indian Hindus Toward End-Of-Life Care. *Journal of the American Geriatrics Society*, 53(1), 131-135.
- Dictionary, M.-W. (2022). Theology. Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/theology>

- Doe, J. (2021). *Atman is Brahman: The Origin of Absolute Idealism in Indian Philosophy*. *Academia*.
- Donder, I. K. (2006). *Brahmavidya: Teologi Kasih Semesta & Kritik Terhadap Epistemologi Teologi, Klaim Kebenaran, Program Misi, Komparasi Teologi, dan Konversi*. Surabaya: Paramita.
- Grimes, J. A. (1996). *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. New York: Suny Press.
- Gudykunst, W. B. (2003). *Cross-Cultural and Intercultural Communication*. London: Sage Publications.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2010). *Multicultural Odysseys: Navigating The New International Politics Of Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Lifintseva, T., & Tourko, D. (2018). The Strategy of Ontological Negativity in Meister Eckhart's Metaphysics and in Philosophical Traditions of India. *Religions*, 9(12), 386.
- Lubis, A. Y. (2006). *Deskonstruksi Epistemologi Modern*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.
- Magnis-Suseno, F. (2006). *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Maulana, A. (2004). *Kamus Ilmiah Populer*. Yogyakarta: Absolut.
- McCrone, D., & Bechhofer, F. (2015). *Understanding National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menezes, W. (2016). Is Viveka a Unique Pramāṇa in the Vivekacūḍāmaṇi? *Journal of Indian Philosophy*, 44(1), 155-177.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2018). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Los Angeles: Sage publications.
- Minor, R. N. (1982). Sarvepalli Radhakrishnan on the Nature of "Hindu" Tolerance. *Journal of the American Academy of Religion*, 50(2), 275-290.
- Nagayoshi, K. (2011). Support of Multiculturalism, But For Whom? Effects of Ethno-National Identity on the Endorsement of Multiculturalism in Japan. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37(4), 561-578.
- Nagy, S. R. (2014). Politics of Multiculturalism in East Asia: Reinterpreting Multiculturalism. *Ethnicities*, 14(1), 160-176.
- Ogden, S. M. (1972). What is theology? *The Journal of Religion*, 52(1), 22-40.
- Ottuh, P. O., & Idjakpo, O. G. (2021). Problem of God and the Absolute: The Radhakrishnan View. *Pinisi Journal of Art, Humanity and Social Studies*, 1(3), 26-36.
- Parekh, B. (2001). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- Pudja, G. (1999). *Theologi Hindu (Brahma Vidya): Satu Pengantar Tentang Pokok-Pokok Ajaran Ketuhanan Menurut Ajaran Hindu Sebagaimana Diuraikan dalam Veda*. Surabaya: Paramita.
- Putra, N. P. (2014). *Kamu Adalah Tuhan*. Jakarta: Media Hindu.
- Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upanisads*. London: George Allen & Unwin.
- Samosir, A. R., Sianturi, R. P., & Kakunsi, E. (2022). Gereja dan Krisis Kebebasan Beragama di Indonesia. *KURIOS (Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen)*, 8(2), 355-369.
- Sastri, S. S. (1905, February 17Th). *Mundaka Upanishad with Shankara's Commentary*. Retrieved from <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/mundaka-upanishad-shankara-bhashya/d/doc145080.html>

- Schnabel, A., & Hjerm, M. (2014). How The Religious Cleavages of Civil Society Shape National Identity. *Sage Open*, 4(1), 1-14.
- Smith, A. D. (1991). *National identity*. London: Penguin Books Ltd.
- Suparlan, P. (2002). Multikulturalisme. *Jurnal Ketahanan Nasional*, 7(1), 9-18.
- Syukron, B. (2017). Agama Dalam Pusaran Konflik (Studi Analisis Resolusi Terhadap Munculnya Kekerasan Sosial Berbasis Agama Di Indonesia). *Riayah: Jurnal Sosial dan Keagamaan*, 2(01), 1-28.
- Taufiq, M., & Legowo, P. S. (2022). Pancasila Sebagai Sumber Hukum dan Penjabarannya dalam Undang-Undang Dasar 1945. *Jurnal Idea Hukum*, 8(1), 16-25.
- Thrane, S. (2010). Hindu End of Life: Death, Dying, Suffering, and Karma. *Journal of Hospice & Palliative Nursing*, 12(6), 337-342.
- Tjahjadi, S. P. L. (2009). Eksistensi Tuhan Menurut Immanuel Kant: Jalan Moral Menuju Tuhan. *Jurnal Orientasi Baru*, 18(2), 163-176.
- Verkuyten, M. (2006). Multicultural Recognition and Ethnic Minority Rights: A Social Identity Perspective. *European review of social psychology*, 17(1), 148-184.
- Wani, A. M. (2021). Hindu Spiritualism: A Study of Upanishads and Yoga Sutras. *International Journal of Philosophy*, 9(1), 5.
- Widiasari, N. (2018). Religious Intolerance in Indonesia: JPNN's Coverage of the Bogor Case. *Asian Politics & Policy*, 10(1), 145-149.
- Zimmer, H. (2013). *Philosophies of India*. London: Routledge.