

MAKNA EKSOTERIS DAN ESOTERIS AGAMA DALAM SIKAP KEBERAGAMAAN EKSKLUSIF DAN INKLUSIF

Kunawi Basyir
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: kunawi.fu@yahoo.co.id

Abstract: Within the last decades, known to us as the century of spirituality, the world civilization has been murkily colored by the darkness and it has been caused by our sharp different view when we try to understand the meaning of religion including Islam. This has led to the absence of “a bowl” of peace, justice, and equality for every person to freely express his or her socio-religious activities. To the exclusivists, for instance, Islam is blindly viewed as the sole religion that possesses absolute value of truth (*absolutism*). Consequently, this group sees that other religions possess no truth and, therefore, they must be obliterated. This group sees *islām* as a term to reject religious pluralism in Indonesia. On the other side, the inclusivists consider the truth of *islām* as the universal truth. In this regard, they argue that the truth of Islam as a religion is the sole truth, but the truth of *islām* cannot be monopolized only by certain religion. They further argue that other religions may also possess the truth of *islām*. Paying close attention to such different understanding of *islām*, this article attempts to re-read and re-analyze it from socio-cultural approach (or strictly speaking from philosophical and theological point of view).

Keywords: Islam; religion; inclusive; exclusive.

Pendahuluan

Dewasa ini wacana keagamaan di Indonesia banyak diwarnai dengan kekhawatiran menguatnya sikap beragama yang eksklusif-legal-tekstual seiring masuknya paham Islam transnasional. Ada dua kontestasi paradigma berpikir Muslim di Indonesia, antara yang bersikap eksklusif-monolitik yang tidak menerima perbedaan sama

sekali¹ dan sikap beragama yang inklusif dan menerima perbedaan sebagai rahmat Tuhan.² Kedua kelompok bertarung memperebutkan definisi Islam pada ruang publik dan membangun basis teologinya. Perbedaan cara pandang dalam menginterpretasi sumber otoritas Islam, al-Qur'an dan Sunnah, berimplikasi pada upaya menggaransi sebuah kebenaran dalam beragama. Bagi kalangan Muslim yang eksklusif, mereka menganggap paham keagamaannya adalah kebenaran yang berlaku bagi semua orang dan hanya pemahamannya bisa menyelamatkan manusia. Sedangkan agama lain, bagi kelompok ini, adalah membawa kesesatan. Paham keagamaannya selalu benar, sedangkan paham keagamaan lain selalu salah. Justifikasi ini lambat laun memunculkan dan melahirkan konflik yang tak berujung karena pemahaman seperti ini tidak bisa menerima perbedaan yang ada di sekitarnya.

Pasca-reformasi 1998, masyarakat di Indonesia acap kali disuguhi ragam berita bermuatan konflik dan kekerasan atas nama agama. Fase reformasi tersebut seolah menghadihkan bangsa ini untuk kenikmatan akan sebuah kebebasan dan kemerdekaan berpikir di ruang publik. Namun di sisi yang berbeda, kebebasan tersebut berimplikasi pada menguatnya hasrat masyarakat memainkan identitas primordialnya, yakni etnis dan agama. Maraknya kekerasan komunal di tahun-tahun awal era transisi merupakan efek lanjut sekaligus bukti faktual betapa preferensi agama dan etnis mempengaruhi besaran konflik dan kekerasan atas nama agama. Akibatnya, sikap keberagaman masyarakat multikultural menjadi tarancam eksistensinya.

Pada umumnya konflik di Indonesia semakin membesar ketika sentimen etnis dan agama turut dimainkan. Walaupun agama bukan satu-satunya faktor dalam kasus kekerasan yang mengarah pada konflik sosial, tetapi titik pijak konsiderasi keagamaan sangat menentukan besar-kecil sebuah konflik. Hal ini dapat kita temukan seperti banyak terjadi kerusuhan atas nama etnis dan agama seperti

¹ Secara teologis, fundamentalisme identik dengan semangat pemahaman yang literalis, primitive, legalis, dan tribalis. Sedangkan secara politis, fundamentalisme selalu dikaitkan dengan populisme reaksioner. Lihat Petter Huff, "The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue", *Cross Current* (Spring Summer, 2002).

² Kaum moderat cenderung rasional, memakai filsafat sebagai dasar berpikir, menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta, memakai metode historis kritis, dan mempercayai konsep idealisme/kemajuan. Lihat Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Arief (Jakarta: Blantika dan The Wahid Institute, t.th.), ix.

kasus Maluku, Sampit, Bom Marriot, Bom Bali, dan praktik pembakaran tempat ibadah yang kesemuanya itu terindikasi dilakukan oleh kelompok dengan pola keberagaman eksklusif-konservatif.

Melihat fenomena sikap eksklusif tersebut kiranya perlu diketengahkan kembali pembacaan terhadap term “Islam” sebagai agama dengan tujuan mendapatkan landasan akademis yang kokoh dan inklusif untuk membangun wajah Islam di Indonesia yang lebih humanis. Selain itu, upaya reinterpretasi ini diharapkan bisa membuat pemahaman keagamaan Muslim di Indonesia lebih dinamis menghadapi tantangan zaman agar terbangun keadaban Muslim Indonesia yang baik di mata dunia.

Teori Esoterik dan Eksoterik Sebagai Kajian Keagamaan

Berbicara masalah Islam sebagai agama nampaknya sejalan dengan diskusi tentang perbedaan antara syariat dan fiqh. Berangkat dari konsep yang disampaikan oleh Khaled Abou El-Fadl bahwa syariat adalah kehendak Tuhan dalam bentuk yang abstrak dan ideal, sedangkan fiqh merupakan hasil dari upaya manusia memahami kehendak Tuhan.³ Senada dengan apa yang disampaikan Nurcholis Madjid bahwa syariat adalah puncak kebenaran universal, sedangkan agama merupakan kebenaran tunggal, karena agama merupakan usaha manusia untuk memenuhi kehendak Tuhan.⁴

Untuk memahami dua paradigma antara Islam dan agama, Frithjof Schuon (1907-1998) menawarkan teori pemahaman esoteris dan eksoteris untuk membedah pemahaman keagamaan yang diikuti oleh kelompok-kelompok moderat, seperti Seyyed Hossein Nasr, Nurcholis Madjid, dan Abdurrahman Wahid. Beberapa tokoh tersebut membongkar dimensi-dimensi esoterik dan eksoterik yang bisa menyingkap titik temu transendental (metafisik) agama-agama semitik, yakni antara Yahudi, Kristen, dan Islam.

Pada dasarnya eksistensi agama-agama tersebut merupakan hasil institusionalisasi dari beberapa pengalaman iman kepada Allah. Hal ini sebagai bukti bahwa agama adalah sebagai perwujudan dari sebuah

³ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: One World, 2001), 98.

⁴ Berbicara masalah “Islam” ada perbedaan yang signifikan. Ketika islam menggunakan “i” kecil untuk menyebut islam sebagai sikap tunduk kepada Allah swt. atau islam bermakna generik. Sedangkan kata “Islam” dengan “I” besar digunakan untuk menyebut Islam sebagai keyakinan yang dipeluk oleh umat Muhammad. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), 180.

sistem keimanan yang terorganisir oleh lembaga sosial. Sebab itu sebagai institusi, agama akan mengikuti konteks di mana agama itu dihayati dan diamalkan berdasarkan kondisi dan situasi yang melingkupinya. Dengan demikian institusi agama bisa berbeda-beda tergantung penghayatan dan pengamalan iman seseorang dengan orientasi keimanan yang satu. Namun dalam perkembangan peradaban dan pemikiran manusia, agama dianggap sebagai ideologi yang *transendental*, sehingga setiap agama mempunyai jargon dan cara unik untuk menuju Tuhannya. Pada momen inilah setiap agama saling mengklaim kebenaran agamanya masing-masing dan membentuk institusi sebagai tempat untuk berteduh dan mengembangkan ideologinya.

Hal tersebut senada dengan apa yang disampaikan oleh Muhsin Labib pada kesempatan seminar yang bertajuk “Melacak Jejak Islam Nusantara: Mencari Hubungan Organik antara Islam dan Kebudayaan”, di mana ia mengatakan bahwa agama menempati kedudukan secara ontologis dan menepati kedudukan epistemologis. Agama secara ontologis adalah realitas yang tidak dibatasi ruang dan waktu. Agama secara ontologis menurut para filsuf adalah wahyu. Wahyu bukanlah informasi, karena ia adalah realitas. Wahyu itu *transenden*, sakral, abadi, dan suci. Wahyu adalah ilmu Tuhan dan ia bisa dipahami sebagai dzat Tuhan itu sendiri. Sedangkan agama secara epistemologis adalah interpretasi/persepsi manusia atas wahyu. Dalam hal ini, agama dipersepsi sebagai info atau kabar yang sampai kepada pemeluknya. Ketika agama dipersepsi sebagai info, maka agama bisa dimaknai sebagai produk budaya. Dalam bahasa Emile Durkheim, agama secara sosiologis dikenal sebagai kesadaran kolektif.⁵

Hal tersebut sejalan dengan definisi agama yang disampaikan oleh M. Amin Abdullah, di mana ia mengatakan agama adalah merupakan sekumpulan ide-ide atau pemikiran yang diimplementasikan dalam sebuah tindakan konkret di tengah masyarakat dengan mengacu pada keyakinan dan kepercayaan yang dibangun berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya. Karena tingkat pengetahuan antar-manusia berbeda, maka paham dan perbuatan keagamaan yang dihasilkan tentu berbeda pula. Perbedaan tersebut menyangkut dalam hal sistem kepercayaan dan praktik keagamaan, karena kedua momen tersebut melibatkan emosi para penganutnya dan peran sosial yang dimainkannya. Sebagai

⁵ Muhsin Labib, “Islam Nusantara: Tinjauan Sosio Historis dan Teologis”, *A Scientific Media for Developing The Islamic Human Sciences*, Vol. 2, No. 4 (2015), 95.

contoh agama-agama Abrahamik dan non-Abrahamik kesemuanya mempunyai keunikan dalam mempraktikkan doktrin keagamaannya. Ada kalanya praktik keberagamaannya menekankan pentingnya sisi ketuhanan (*deities*), namun ada kalanya mereka menekankan pada kekuatan impersonal (*impersonal forces*) hingga bisa menembus dunia alam dan sosial seperti yang kita temukan dalam agama-agama Timur. Ada pula praktik keberagaman yang lebih menekankan pada ritualnya dengan tidak memperdulikan pada sistem kepercayaannya sebagaimana yang kita temukan pada produk agama-agama lokal. Maka mengkaji problematika keberagaman selalu harus dipilah mana dimensi normatif dan dimensi historis dalam kehidupan beragama.⁶

Dari beberapa definisi tentang agama tersebut dapat disimpulkan bahwa agama adalah merupakan relitas sosial. Artinya, pemikiran keagamaan merupakan produk sosial dengan didasari oleh teks-teks kitab suci. Schuon mengibaratkan bahwa pemahaman esoterik beragama seperti “jantung” agama, sedangkan pemahaman eksoterik ibarat “badan” agama.⁷ Ketika berbicara masalah Tuhan, Schuon berpendapat bahwa Tuhan dapat ditinjau dari dua sisi, Tuhan dalam Dirinya Sendiri dan Tuhan dalam bentuk personal. Tuhan dalam Dirinya Sendiri adalah wujud esensi Tuhan (*God in Himself*). Sedangkan Maya adalah manifestasi *God in Himself* yang bersifat personal, Pencipta, Pembuat Hukum. Tuhan sebagai *person* (*Personal of God*) inilah yang dipersepsikan secara eksklusif oleh agama-agama pada tingkatan esoterik. Sedangkan pada wilayah pemahaman esoterik, Tuhan dipandang sebagai Esensi yang melintasi ragam batas atau bentuk agama.⁸

Hal senada juga dapat ditemukan pada argumen yang dibangun M. Quraish Shihab saat menafsirkan Q.S. al-Ḥadid [57]: 3 yang artinya *Dia lah yang Awal dan yang Akhir, yang Lahir dan yang Batin, Dia Maha Mengetahui segala-galanya*. Tuhan disebut Maha Zahir, yakni Dia Maha Nampak dengan jelas berdasarkan bukti-bukti penampakan-Nya di alam raya ini. Tetapi pada saat yang sama Dia adalah *al-Bāṭin*, yakni Dia yang Maha Tersembunyi hakikat Dzat dan sifat-Nya bukan karena tidak tampak tetapi justru karena Dia sedemikian jelasnya,

⁶ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 43.

⁷ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religion* (Illinois: Theosophical Publishing House, 1984), 32.

⁸ *Ibid.*, 35.

sehingga mata dan pikiran menjadi silau bahkan tumpul dan kita tidak mampu memandang-Nya. Ketersembunyian Tuhan disebabkan oleh kejelasan-Nya yang luar biasa. Kejelasan-Nya yang luar biasa disebabkan oleh ketersembunyian-Nya. Cahaya Tuhan adalah tirai cahaya-Nya.⁹

Seyyed Hossein Nasr membawa pemikiran Schuon tersebut pada dunia sufisme. Dalam dunia sufisme akrab dengan istilah syariat dan hakikat. Dua term ini tidak bisa dipisahkan, di mana syariat adalah cara atau jalan yang harus ditempuh manusia untuk sampai pada “hakikat”.¹⁰ Fethullah Gulen menggunakan istilah hakikat sebagai “cinta”. Menurut Gulen, makrifat atau pengetahuan tentang Allah bukan pengetahuan abstrak, karena bentuk sebenarnya pengetahuan akan berubah menjadi cinta. Dalam bercinta, pemahaman seseorang tidak bisa dibatasi hanya percaya akan Dzat yang diimani atau hanya semata-mata pengetahuan tentang-Nya saja. Eksistensi keimanan dan pengetahuan yang cukup akan memunculkan cinta. Cinta merupakan mahkota keimanan dan pengetahuan tentang Tuhan. Cinta terbuka untuk semua orang sesuai tingkatan masing-masing. Hanya dengan menjalani syariat akan terbuka pintu hakikat.¹¹ Sejalan apa yang disampaikan Nasr, bagi seseorang dengan pengetahuan (ketuhanan) yang tinggi dan pengalaman spiritual yang memadai, seseorang tersebut berada pada pengalaman esoterik yang tinggi. Sebaliknya, bila seseorang tidak mengamalkan syariat secara maksimal, mereka tidak bisa memahami relitas esoterik. Kepuasan agama seseorang pada posisi ini hanya berada pada dimensi eksoterik. Hal ini terjadi karena mereka sering terjebak pada klaim pemilik kebenaran satu-satunya.

Bagi Nasr, titik temu agama-agama adalah kesatuan transendental (suci) yang bersifat metafisik dan sudah barang tentu melampaui segala bentuk manifestasi lahir ritual keagamaan (*reality*). Ia membedakan bentuk lahiriah agama dengan esensi (substansi) agama. Bentuk lahiriah agama tidak lain adalah aksiden. Sedangkan esensi agama-agama adalah “Dzat Tertinggi” yang melampaui segala bentuk ritus, dan simbol dunia fisik. Dzat Tertinggi inilah titik temu atau

⁹ M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi: Asmaul-Husna dalam Prespektif al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2003), 333.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen dan Unwin, 1966), 122.

¹¹ Fethullah Gulen, *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*, Vol. 1 (New Jersey: The Fountain, 2004); Bandingkan Fethullah Gulen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (New Jersey: Tughra Book, 2009), 244.

kesatuan agama-agama yang tetap ada, karena kesatuan dan titik temu tersebut merujuk pada kesatuan transendental (*the One*).¹² Maka tak heran jika filsuf menyebut bahwa semua bentuk simbol dan ritus-ritus agama boleh berubah, tetapi yang transendental (Dzat Tertinggi) selamanya tetap, tidak bisa punah, dan tidak akan berubah karena oleh ruang dan waktu.

Hal penting untuk dipahami terkait dengan kesatuan agama-agama adalah doktrin tentang kesatuan sebagai pengalaman spiritual, karena kesatuan ketuhanan sesungguhnya melampaui batas semua hubungan ruang dan waktu dan melewati keterbatasan pemikiran manusia sehingga biasanya para sufi dalam hal ini menawarkan doktrin *fanā'* dan *baqā'*.¹³

Dalam doktrin *fanā'* dan *baqā'* ini dapat digambarkan bahwa pandangan esoterik yang menembus kepada Yang Hakiki dari segala yang ada menyebabkan seseorang menjadi bijak, karena pada posisi ini mereka sanggup memahami segala misteri yang terselubung. Sedangkan kaum eksoterik tidak mampu menjangkau hal-hal yang bersifat spiritual, karena pemahaman ketuhanannya disandarkan pada objek agama sebagai bentuk. Hal ini terjadi karena pengetahuannya dibatasi oleh tempat dan waktu. Maka salah satu usaha untuk mencari titik temu agama-agama kiranya perlu dikuatkan kesadaran historis dalam bingkai “Ketuhanan Yang Maha Esa”.¹⁴ Karena menurut Schuon, semua agama itu berasal dari satu Tuhan. Maka pada tingkat transenden semua agama akan mencapai titik temu. Hal ini senada dengan apa yang disampaikan oleh Huston Smith yang menyatakan semua agama itu sama pada wilayah landasan esoterik. Artinya, semua agama mempunyai kesatuan dan juga mempunyai gagasan dasar, yaitu adanya penerimaan *the common vision*. Hanya saja dalam realitas sosial istilah “The One” mendapatkan bermacam-macam sebutan nama

¹² Nasr, *Ideals and Realities*, 125.

¹³ *Fanā'* adalah suatu proses ketika jiwa dihilangkan dari semua hasrat dan keinginan manusia, sehingga pada posisi ini kehendak sufi menjadi objek kehendak Tuhan. Sifat *fanā'* ini berarti kematian diri sang sufi. Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975), 183-186.

¹⁴ Secara generik, nama-nama “tuhan” dalam agama semitik dapat kita lihat Bambang Noorsena, *The History of Allah* (Yogyakarta: Andi Offset, 2005), 23; Bandingkan Ellen Kristi, *Yesus Kristus Bukan Allah tapi Tuhan* (Yogyakarta: Borobudur Indonesia Publishing, 2009), 25. Bandingkan dengan Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena on the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 6.

oleh para pemeluk agama, sehingga agama yang satu berbeda dengan agama yang lain dalam memberikan nama Tuhannya.¹⁵

Pernyataan tersebut berbeda dengan pendapat S. Mark Heim yang mengatakan bahwa Tuhan bukan satu tetapi banyak (seperti dalam agama Kristen), karena Tuhan mempunyai banyak cara berhubungan dengan dunia ini. Tuhan juga mempunyai banyak cara berhubungan dengan dirinya sendiri. Justru berbagai perbedaan nyata antar-agama merupakan refleksi dan persepsi tentang banyaknya persepsi tentang Tuhan. Menurut Heim, pluralitas agama seperti ini diakibatkan oleh pluralitas pandangan tentang tuhan, bukan pluralitas tentang agama.¹⁶

Huston Smith mengungkapkan bahwa Moses de Leon (seorang teolog Yahudi) mempunyai pandangan yang sama tentang “Tuhan”. Ia mengatakan bahwa Dzat Tuhan adalah Esa (satu), tetapi sifat Tuhan menggejala di alam semesta dan ditangkap serta diterjemahkan oleh beberapa agama. Karena inilah agama berbeda ketika menerjemahkan keesaan Tuhan. Perbedaan tersebut sudah barang tentu banyak dipengaruhi tempat dan waktu, di mana agama itu dipeluk oleh penganutnya. Beda dengan pernyataan Leon, Maimonides seorang kebangsaan Yahudi berpendapat lain, menurutnya bahwa Yahwe adalah satu-satunya Tuhan di dunia ini. Tidak ada Tuhan kecuali Yahwe, sehingga semua agama yang ada di dunia harus tunduk dan patuh pada Yahwe. Karena Tuhan menurunkan wahyu hanya pada agama Yahudi, secara politis agama selain Yahudi adalah upaya manusia untuk menandingi agama Yahudi dengan membangun kultur keyakinan dan kepercayaan pada etnis tertentu. Dengan demikian, selain agama Yahudi hanya kepalsuan dan kemusyrikan. Sebab itu Maimonides menyatakan bahwa nabi-nabi selain dari Yahudi, seperti Isa dan Muhammad, adalah kepalsuan yang dibuat dari persepsi manusia.¹⁷

Jika dicermati dua pendapat tersebut ada perbedaan yang mendasar dalam menggunakan pendekatan ketika memahami tentang agama (Tuhan). Leon menggunakan pendekatan esoterik, sedangkan Maimonides menggunakan eksoterik. Dalam mengkaji agama, Leon

¹⁵ Huston Smith, “Filsafat Parrenial: Tradisi Primordial” dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 113.

¹⁶ S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll New York: Orbis Book, 1995), 149.

¹⁷ Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, terj. Bosco Carvallo (Yogyakarta: Kanisius, 1989), 17.

lebih inklusif dibandingkan Maimonedes, karena Leon berpandangan bahwa kebenaran itu bukan hanya milik Yahudi saja tetapi milik tiap agama di dunia. Bagi Leon, bukan hanya agama Yahudi saja yang mempunyai hak untuk keselamatan Tuhan, tetapi semua agama mempunyai hak yang sama atas keselamatan Tuhan. Setiap agama tentunya mempunyai perbedaan ketika menggunkan sarana untuk menuju keselamatan tersebut. Hal demikian bergantung pada tempat dan waktu di mana pemeluk agama mengamalkan ajaran agamanya. Karena di setiap tempat dan waktu didapati orang-orang bijak yang akan membawa umatnya untuk mengenal ilmu pengetahuan yang terkait dengan kemampuan mengenal Tuhan.¹⁸

Dari apa yang disampaikan Leon dapat disimpulkan bahwa Yahudi membuka pintu untuk mempertemukan agama-agama lain di dunia demi tercipta peradaban dunia yang adil dan damai. Hal demikian mendapatkan tantangan yang berat dari kalangan Yahudi Mendelssohn melalui dengan gerakan emansipasinya. Ia menyatakan penyatuan agama sebagaimana yang digagas oleh Leon merupakan kesalahan fatal, karena hal tersebut bertentangan dengan hakikat dan makna agama itu sendiri. Lebih lanjut ia menyatakan agama-agama selain Yahudi telah memanipulasi teks-teks kitab suci ke arah yang sangat sekuler dan liberal dalam ambisi politik untuk meleagalkan kekuasaanya.¹⁹

Senada dengan Leon, John Hick mengatakan bahwa Tuhan (Dzat) adalah sebagai pusat tujuan semua agama-agama di dunia. Dalam salah satu doktrin agama Kristen ditegaskan bahwa melayani umat adalah merupakan perintah Tuhan. Sedangkan Yesus sekadar manifestasi Tuhan di bumi. Hakikat Tuhan yang sebenarnya adalah ada di alam yang tidak bisa dijangkau oleh indra manusia. Tuhan adalah pusat segala sesuatu dan semua agama berjalan untuk meraih hakikat-Nya. Bagi Hick, agama Kristen secara tidak langsung harus mengakui kebenaran agama-agama di luar agama-nya, karena pada hakikatnya perkembangan agama Kristen merupakan hasil akulturasi dengan budaya dan agama yang sudah dahulu ada.²⁰

Nampaknya wacana keagamaan Hick ini pada perkembangannya menjadi pijakan pemikiran kaum Nasrani untuk ditetapkan dalam

¹⁸ Secara panjang lebar tentang seputar ketuhanan Yahudi bisa kita lihat Ibid.,13-23.

¹⁹ Coward, *Pluralisme*, 17.

²⁰ John Hick, *Problem of Religious Pluralism* (London: The Macmillan Press, 1988), 23-38.

keputusan Konsili Vatikan II. Di sinilah penganut Kristen mulai sadar bahwa sesungguhnya agama merupakan sarana spiritual manusia saat berinteraksi dengan Tuhan-nya. Karena itu, eksistensi agama tidak bisa dipaksakan oleh siapapun. Kesadaran akan eksistensi agama lain pun tentu harus dimengerti dan dilaksanakan oleh segenap pemeluk Kristen agar mereka saling menghormati dan memberikan penghargaan kepada pemeluk agama yang lain. Hal ini senada dengan apa yang disampaikan oleh Paul F. Knitter bahwa tujuan keberadaan agama Kristen adalah bukan pengkristenan dunia namun bagaimana menciptakan perdamaian dan keadilan dengan membangun relasi yang bersifat *ilabiyah* (immanuel) sebagai sumber etika dan moral yang mempunyai nilai universal.²¹

Perkembangan sifat inklusif ini nampak setelah konsili Vatikan tahun 1962-1965. Momen ini menjadi tonggak sejarah bagi umat Kristen dunia, di mana pada periode ini umat Kristen telah membangun hubungan inklusif dengan agama lain. Gagasan interaksi antaragama inilah yang selanjutnya dirumuskan dalam *Nostra Aetate* yang kemudian ditindaklanjuti dengan terbentuknya sekretariat antarumat beragama. Sekretariat ini mengadakan dan telah memfasilitasi dialog-dialog antarumat beragama pada tingkat dunia seperti di Mesir, Turki, Yordania, Maroko, Iran, Irak dan juga negara-negara Barat seperti Roma.²²

Polemik Term Islam sebagai Kajian Keagamaan

Diskusikan kebenaran agama selalu menjadi perdebatan sengit di kalangan intelektual Muslim terutama dalam menterjemahkan dan menginterpretasi makna kata *al-Islām*. Term ini menjadi pijakan epistemologis bagi penggiat paham pluralitas keagamaan, baik di Indonesia maupun negara-negara Islam di dunia. Sifat pemahaman kaum ini sering disebut sebagai kaum inklusif. Salah satu pegiat pluralisme keagamaan di Indonesia seperti Nurcholis Majdid dengan gagasan “Islam Universal”. Bagi Madjid, lafal *al-Islām* sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. *Āl ‘Imrān* [3]: 19 bukan merujuk pada agama tertentu sebagaimana yang dipahami oleh sebagian besar umat Islam selama ini, akan tetapi kata tersebut mempunyai makna

²¹ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), 78.

²² Armada Riyanto, *Agama Kekerasan: Membongkar Eksklusivisme* (Malang: STFT Widya Sasana, 2000), 9.

“kepasrahan, ketundukan, dan kepatuhan kepada Allah tanpa menyekutukan kepada-Nya. Bagi Madjid, ajaran seperti itulah yang kemudian dibawa oleh semua Nabi. Namun, karena adanya manifestasi sosio-kultural dan latar historis berbeda-beda, hal itu berimplikasi kepada pemahaman dan pengamalan agama yang berbeda pula sebagaimana yang tersirat dalam al-Qur’ān surah al-Nahl [16]: 36 dan al-Anbiyā’ [21]: 25. Lafal *islām* ini, bagi Madjid, merujuk pada sebuah ajaran keselamatan manusia ketika mengabdikan dan memasrahkan hidupnya pada Tuhan tanpa dibatasi adanya identitas tertentu. Semua agama mempunyai tujuan yang sama, yaitu ketundukan pada absolutisme Tuhan.²³ Ini berarti lafal *islām* tidak harus dimaknai secara generik, tetapi makna *islām* adalah kepasrahan, ketundukan, dan penyerahan diri pada Tuhan.

Bagi Madjid, lafal *Islām* yang melekat pada agama bukan diambil dari sebuah nama tempat kelahiran Nabi, bukan nama suku atau ras tertentu, dan juga bukan nama tokoh pembawanya. Nama *Islām* adalah nama agama dan agama Islam adalah bagian dari *islām* yang bermakna kepasrahan dan keberserahdirian kepada Tuhan.²⁴ Pengertian Islam dalam sebuah agama tidak mengorbankan nilai keislamannya (*islamic value*), justru nama itu akan lebih menunjukkan bahwa dasar agama Islam adalah agama yang mengedepankan keselamatan, ketundukan, dan kepasrahan pada Allah. Sebagai bagian dari masyarakat, beragama Islam harus tetap mengedepankan sebuah kebenaran dalam keyakinannya. Artinya, setiap Muslim harus meyakini bahwa agamanya yang paling benar. Ini adalah keniscayaan, karena sikap keberagamaan tidak boleh dilandasi sikap skeptis.

Dalam catatan sejarah, semua agama di dunia telah berebut kebenaran agama. Artinya, setiap agama mengklaim kebenaran agamanya. Mereka memandang bahwa satu agama tertentu telah membawa risalah kebenaran universal, sehingga semua agama di dunia harus tunduk dan patuh pada agama tertentu pula. Sebagai contoh Paulus pernah menyampaikan kepada umatnya bahwa Tuhan tidak pernah membiarkan diri-Nya tanpa adanya kesaksian. Di sana Tuhan berfirman bahwa Ia telah menyampaikan kepada semua manusia dengan beberapa cara tanpa terikat oleh tempat dan waktu.²⁵

²³ Madjid, *Islam*, 180.

²⁴ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam* (Jakarta: Paramadina, 2005), 438-441.

²⁵ Roy Deferary, *Unity of the Church Teachers* (Washington: Hoarder Book, 1995), 78.

Mendengar pernyataan seperti ini Hans Kung menanggapi dengan nada sinis dengan mengatakan bahwa kebenaran absolut terkait dengan petunjuk ilahi telah terkubur rapat-rapat oleh determinisme sejarah akibat persoalan teologis, politik, ekonomi di kalangan gereja itu sendiri.²⁶ Pendapat Kung ini telah diamini beberapa teolog Muslim maupun Kristen. Di kalangan Kristen, misalnya dapat ditemukan nama Ernst Troeltsch yang mengatakan bahwa di setiap agama selalu mengandung elemen kebenaran, sehingga tidak ada satupun agama di dunia yang mempunyai nilai kebenaran yang mutlak. Baginya, kebenaran agama merupakan sebuah kebenaran tunggal dan konsep ketuhanan tiap agama selalu beragam.²⁷ Hal ini sejalan dengan pandangan ‘Abd al-Karīm al-Jilī—sebagaimana yang dikutip Yunasril Ali, yang menyatakan semua kitab suci seperti Taurat, Zabur, Injil dan al-Qur’ān memiliki substansi yang sama, yaitu meng-Esa-kan Tuhan. Hanya saja cara menuju yang Esa berbeda-beda antara agama yang satu dengan yang lain. Adanya perbedaan teks-teks kitab suci tersebut hanya sebatas gambaran dinamika dalam kehidupan spritualitas (keagamaan) masyarakat tertentu. Secara substansial kalimat ilahi dalam kitab suci adalah satu sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. Āl ‘Imrān ayat 3.²⁸

Ukuran kebaikan dan kebenaran tidak ditentukan oleh identitas tertentu, baik etnis, ras, budaya, atau agama. Semua kebaikan dan kebenaran telah ditentukan oleh nilai-nilai yang termaktub dalam al-Qur’ān. Kebenaran bukan hanya milik agama Islam saja, tetapi agama lain pun punya nilai kebenaran dan kebaikan (*islām*). Namun karena ada pengaruh atau ambisi seseorang yang bersifat politis dan primordial, seringkali Islam (sebagai agama) mengorbankan universalitas kebenarannya.²⁹ Berangkat dari fenomena inilah Fazlur Rahman mengkritik terhadap kajian-kajian tafsir klasik yang selalu mengklaim bahwa kebaikan dan kebenaran di dunia ini hanya milik agama Islam saja dengan merujuk pada Q.S. al-Baqarah [2]: 62 dan Q.S. al-Māidah [5]: 48.

Bagi Rahman, penafsiran yang memihak pada Islam sebagai agama yang paling benar dianggap kurang relevan, karena semua Nabi

²⁶ Hans Kung, *On Being a Christian* (New York: Doubleday Press, 1968), 113.

²⁷ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 18.

²⁸ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh Al-Jilī* (Jakarta: Paramadina, 1997), 41.

²⁹ Madjid, *Islam*, 189.

dan Rasul telah membawa kebenaran yang sama yaitu meng-Esa-kan Tuhan. Para rasul dan nabi mendakwah ajarannya didasarkan pada konteks dan waktu yang berbeda dan berlainan. Perbedaannya terletak pada dimensi lahiriah, karena ajaran yang dibawa oleh semua Nabi dan Rasul merupakan kesinambungan dan bertemu pada titik yang sama sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 163-165. Dalam ayat ini digambarkan bahwa semua Nabi dan Rasul menerima kitab suci yang mengajarkan satu esensi ajaran yang sama, beriman kepada Tuhan Yang Esa (*tawḥīd*). Bahasa, ungkapan, dan ekspresinya berbeda-beda, tetapi kesemuanya saling melengkapi, menerangi, dan menyempurnakan.

Konsep Islam mengenai kesatuan esensial agama-agama dapat ditelusuri dalam tulisan-tulisan para sufi sebagaimana yang diungkapkan oleh Media Zainul Bahri, di mana para sufi menyatakan semua Nabi yang diutus Tuhan membawa isi ajaran yang sama dengan doktrin berbeda. Para sufi menggaransi jika penganut agama memahami dan meyakini utusan Tuhan secara lahir batin, maka ia pasti mengerti bahwa agama lain juga memuat hal yang sama. Pada dasarnya, bagi para sufi, semua agama adalah sebetulnya kepasrahan, keselamatan, keamanan, dan kedamaian. Jika semua pemeluk agama dengan sungguh-sungguh mempraktikkan ajaran agama, maka pengertian *islām* sudah benar-benar diimplementasikan. *Islām* sebagai kualitas atau sikap personal, bukan *islām* sebagai institusi.³⁰

Bagi Rahman bahwa yang dimaksud term *islām* dalam Q.S. Āl 'Imrān 19 bukan hanya untuk Muslim semata, melainkan untuk semua agama yang eksis di dunia, baik agama pra atau pasca-kedatangan Muhammad. Jika mereka beriman dan menebar kebajikan, mereka akan memperoleh keselamatan sebagaimana yang tertuang dalam ayat tersebut. Ayat ini turun ketika kaum Yahudi dan Nasrani mengklaim dirinya yang paling selamat dan telah memonopoli keselamatan di akhirat, maka dengan turunnya ayat tersebut berarti al-Qur'ān telah menjawab bahwa posisi setiap individu yang berserah diri kepada Tuhan dan menebar segala macam kebaikan akan berhak mendapatkan pahala dari Tuhan. Bagi Rahman, pemilik surga bukan

³⁰ Media Zainul Bahri, *Wajah Studi Agama-agama dari Era Teosofi (1901-1940) hingga Masa Reformasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 113.

seorang Muslim semata, tetapi Islam sebagai agama saling berjuang dan berlomba dengan agama lain untuk mencapai sebuah kebaikan.³¹

Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, guru besar filsafat dan tasawuf di Universitas Kairo, mengatakan bahwa bentuk dan praktik peribadatan agama Yahudi, Nasrani, dan Islam sejatinya berasal dari ruang dan waktu yang khas dan berbeda. Sumber itu disebut sebagai *al-Ḥaḡiqah al-Muḥammadiyah*. Al-Jilī juga menyatakan bahwa sistem teologi semua agama selalu tunduk pada wujud keesaan Tuhan. Hanya saja cara yang digunakan berbeda. Model ibadah antar-agama yang berbeda itu karena perbedaan *tajallī asma'* dan *ṣifāt* Tuhan.³² Al-Jilī menyatakan bahwa seseorang bias merefleksikan ragam model *tajallī*. Dalam kitab Zabur dijelaskan tentang *tajallī* melalui sifat-sifat perbuatan (*ṣifāt al-af'āl*) Tuhan, kitab Taurat merefleksikan *tajallī* melalui nama-nama sifat-Nya (*asma' al-ṣifāt*), kitab Injil merefleksikan *tajallī* Tuhan melalui Dzat-Nya (*asma' al-Dhāt*), dan al-Qur'ān adalah merefleksikan bentuk *tajallī* dari Dzat yang murni (*al-Dhāt al-Mahdiyyah*).³³ Dari sini dapat dipahami bahwa al-Qur'ān adalah merupakan kumpulan yang mencakup semua kesempurnaan dari beberapa kitab-kitab yang diturunkan Allah sebelumnya. Semua kitab suci dengan demikian memiliki titik kesamaan esensial dengan agama-agama semitik.

Istilah Tuhan, dalam pandangan Ibn 'Arabī, eksis dalam sangkaan manusia, bukan dalam pengetahuannya. Tuhan yang sejati tak diketahui dan tak dapat diketahui. Karena itu, "Tuhan kepercayaan" adalah Tuhan ciptaan manusia. Artinya, manusia menciptakan Tuhan sebatas keyakinannya. Karena mencipta mesti berdasar pada pengetahuan, dan mengetahui sesuatu berarti menemukannya. Bagi Ibn 'Arabī, manusia tidak menyembah Tuhan kecuali dari apa yang telah ditetapkannya sendiri melalui keyakinan dengan keterbatasan pengetahuan. Karena pengetahuan serta keyakinan manusia sangat beragam sesuai dengan horizonnya, maka ada ragam doktrin dan konsep Tuhan yang bervariasi. Setiap kelompok akan menolak konsep

³¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 16.

³² Konsep *al-Ḥaḡiqah al-Muḥammadiyah* berasal dari paham *waḥdat al-adyān* al-Ḥallāj dan Ibn 'Arabī, yang kemudian diikuti oleh para sufi sesudahnya, seperti Ibn Fāriḍ, Jalāl al-Dīn Rūmī, dan 'Abd al-Karīm al-Jilī. Lihat Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama* (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), 34-41.

³³ Bahri, *Satu Tuhan*, 295.

atau doktrin Tuhan yang tidak sesuai dengan yang ada pada kelompok lain.³⁴

Setiap agama mempunyai warisan intelektual dan spiritualitas yang didasarkan pada wahyu. Apapun bentuk interpretasi partikular yang diserap melalui wahyu merupakan produk historis agama. Sedangkan kebenaran universal ilahiah sifatnya absolut dan kebenaran inilah yang membentuk pemikiran keagamaan di dunia. Dalam konteks ini, kebenaran universal akan selamanya eksis. Jalan atau metode menuju Tuhan Yang Satu (Esa) selalu dikonstruksi oleh tradisi, budaya, etnis dan ras di mana agama dipahami oleh penganutnya. Dengan begitu, secara tidak langsung kebenaran tunggal (non-ilahiah) akan selalu eksis dan muncul, karena kebenaran model ini selalu melekat pada setiap agama.

Perbedaan lintas ruang dan waktu para utusan Tuhan dalam menyampaikan pesan wahyu Tuhan menyebabkan agama menjadi beragam. Kelahiran agama-agama tersebut pasti disesuaikan dengan kultur unik tiap masyarakat, di mana hal itu jelas berimplikasi pada perbedaan doktrin dan syariat yang diterima oleh umat yang dihadapi oleh tiap utusan Tuhan. Syariat agama biasanya hadir sebagai respons terhadap situasi dan kondisi tertentu. Karena itu keragaman ras, bangsa, suku bahkan perbedaan ruang dan waktu meniscayakan adanya perbedaan syariat. Sejauh menyangkut aturan-aturan rinci, maka tak mungkin ada ajaran tunggal dan universal yang bisa dipakai di setiap masa, situasi, dan kondisi.³⁵

Inklusivitas dan Eksklusivitas Paham Pemahaman

Sikap dan perilaku keagamaan seseorang banyak ditentukan oleh model dan sifat pemahaman keagamaannya. Dalam penelitian studi agama, banyak digambarkan sikap keberagaman masyarakat yang inklusif yang kontras dengan sikap keberagaman masyarakat yang eksklusif. Bagi masyarakat yang inklusif, keselamatan manusia dapat dicapai di banyak agama. Moses de Leon—sebagaimana yang disinggung pada paragraph sebelumnya—mewacanakan masyarakat eksklusif Yahudi untuk membuka komunikasi dan berinteraksi dengan non-Yahudi. Ia menegaskan pada masyarakat Yahudi bahwa semua agama menyampaikan dan menawarkan kebenaran walaupun

³⁴ Bahri, *Wajib Studi Agama*, 121.

³⁵ Ibid., 119; Bandingkan Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009), 166.

penyampaian agama satu dengan yang lain berbeda. Kelompok Yahudi konservatif harus sudah sering membuka komunikasi dengan masyarakat non-Yahudi agar mereka bisa peka secara sosial dan kemasyarakatan. Sikap inklusif dan toleransi antarumat beragama tidak dalam konteks pengintegrasian semua agama, tetapi upaya membangun toleransi yang bisa mengurangi energi permusuhan antaragama yang sering terjadi selama ini.³⁶ Ia menyimpulkan penyatuan agama tidak dalam konteks mempersatukan agama. Hal itu hanya ditujukan sebagai upaya membangun perdamaian dunia.

Pun dengan agama Kristen yang juga mempunyai variasi konservatif/eksklusif dan moderat/inklusif dalam beragama. Eksklusivitas dan inklusivitas beragama dalam dunia Kristen dapat ditemukan dalam gerakan Evangelis, di mana gerakan mereka mempunyai kelompok pemikiran yang beragam, antara lain: *Pertama*, kelompok fundamentalisme yang mencoba memberi respons negatif terhadap ideologi sekularisme dan liberalisme. Menurut mereka, gereja harus tetap menjaga kemaksuman Bibel dan menolak segala macam interpretasi terhadapnya. *Kedua*, kelompok konservatisme Evangelis. Gerakan ini membuka seluasnya terhadap interpretasi Bibel karena mereka ingin membawa gereja responsif terhadap modernitas. *Ketiga*, kelompok ekumenisme Evangelis. Sikap keberagaman kelompok ini sangat liberatif dan terbuka bagi segala kemungkinan yang dapat memodernisasi gereja.³⁷

Beberapa tokoh menyikapi secara bervariasi perihal faksi pemikiran pada kelompok Evangelis ini. Harold Coward misalnya dengan Kristosentrisnya menyatakan bahwa keunikan Yesus merupakan salah satu indikator bahwa ia adalah penjelmaan Tuhan di muka bumi. Sedangkan John Hick, Paul Tillich, dan Wilfred Cantwell Smith dengan pendekatan Kristosentris, mengatakan bahwa Tuhan adalah sebagai pusat alam semesta. Semua agama mengelilinginya. Terkait dengan keberadaan Yesus, baginya ia adalah unik dan penjelmaan Tuhan di muka bumi.³⁸ Sedangkan Stanley Samartha dan Raimundo Panikkar dengan pendekatan dialogisnya mengatakan bahwa penganut Kristiani harus mengakui keberadaan agama-agama

³⁶ Ibid., 21.

³⁷ Knitter, *No Other Name?*, 75.

³⁸ Coward, *Pluralisme Agama*, 62.

lain, karena doktrin dan ajaran Kristiani berasal dari dialog dengan agama dan budaya yang ada.³⁹

Dalam dinamika pemikiran keislaman, pun ada ragam variasi pemikiran Islam yang inklusif dan eksklusif. Sikap keberagaman inklusif bisa diwakili oleh Fazlur Rahman, di mana ia menyatakan bahwa kebaikan universal di dunia ini bisa diraih oleh siapapun. Artinya, surga Tuhan layak dan berhak untuk siapapun di dunia ini yang menebar kebaikan dan kedamaian. Islam diposisikan sejajar dengan agama lain dalam mewujudkan kebaikan, kemaslahatan, dan keadilan di dunia. Bagi Rahman, kaum Muslim bukan satu-satunya yang berhak baik dan mulia di sisi Tuhan. Siapapun selain non-Muslim juga mempunyai potensi serupa.⁴⁰

Seyyed Hossein Nasr—sebagaimana yang dikutip oleh Budhy Munawar Rachman—mengatakan bahwa semua agama pada dasarnya telah dibentuk oleh perumusan dan pengalaman iman pemeluknya. Artinya, ketika Islam mengharuskan setiap orang memiliki iman (tauhid) terlebih dahulu, maka pengalaman iman (amal saleh) harus mengikutinya. Berbeda dengan dunia Kristiani, setiap orang harus lebih dulu memiliki pengalaman iman baru diikuti oleh imanya.⁴¹ Nurcholis Madjid menyikapi masalah ini dengan menawarkan gagasan Islam Universalnya, bahwa berislam bermakna tunduk, patuh, dan berserah diri kepada Allah. Ajaran ini sebagaimana yang disampaikan oleh Nabi dengan *setting* sosio-kultur yang berbeda.⁴²

Senada dengan sikap inklusif tersebut, Abdurrahman Wahid juga menawarkan gagasan serupa dalam membangun Islam yang ramah dan toleran. Bagi Wahid, terciptanya masyarakat adil, demokratis, egaliter, toleran, dan berkeadaban itu tidak dijalani melalui diskriminasi agama, suku, ras dan antargolongan. Semua manusia adalah sama; tidak boleh ada yang superior dan inferior. Pluralitas menjadi sunnatullah yang akan mendorong kerjasama, sinergi, dan kolaborasi, bukan konflik, agitasi, dan intrik. Islam bagi Wahid harus

³⁹ Raimundo Panikkar, *Dialog Intra-religijs* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 42.

⁴⁰ Rahman, *Major Themes*, 21.

⁴¹ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31. Bandingkan Schuon, *The Transcendent Unity*, 33.

⁴² Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (eds.), *Passing Over: Melintas Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 5.

mampu mewujudkan jargon “rahmat bagi seluruh alam” (*rahmah li al-‘alamīn*).⁴³

Dari beberapa pandangan tokoh Islam kontemporer tersebut di atas dapat digambarkan bahwa sebagai seorang Muslim selayaknya kembali pada jargon “Islam adalah penebar rahmat dan kedamaian bagi seluruh alam semesta”. Islam yang ditampilkan seyogianya membawa pesan kasih sayang dan perdamaian dunia. Tidak seperti Islam yang diusung kaum radikal yang sering membawa ayat-ayat al-Qur’ān dengan jargon-jargon yang menakutkan seperti dalam jargon “jihad”-nya.

Dalam konteks ini, masyarakat Indonesia yang plural dan multikultur sejak berdirinya Negara Indonesia sudah mulai menanamkan kepribadian yang inklusif. Tujuannya agar persatuan dan kesatuan bangsa segera terwujud. Hal yang demikian bukan semata-mata membangun sikap tenggang rasa saja, akan tetapi juga direalisasikan dalam bentuk partisipasi menciptakan relasi sosial yang *pro-existence* dalam keberagaman. Jika sudah demikian, masalah-masalah social, seperti kemiskinan, keadilan, kesetaraan, kekerasan, dan konflik horizontal dapat diselesaikan dalam kerangka universalitas antar-agama.⁴⁴

Di sini perlu disadari juga bahwa pemahaman keagamaan masyarakat Muslim Indonesia masih bertumpu pada pendekatan yang normatif, sehingga berakibat munculnya paham-paham yang menolak eksistensi mazhab dan pemahaman yang beragam. Sikap pengakuan kepada yang normatif saja dalam beragama terkadang berimplikasi pada sikap emosional semata jika melihat ragam perbedaan pemikiran. Sudah seharusnya para agamawan sudah mulai mewacanakan pemikiran keagamaan tidak hanya pada aspek normatif saja, tetapi rangkaian pemikiran keagamaan yang lahir dari nuansa historis dan kemudian diakui sebagai pemikiran Islam yang normatif perlu lebih disosialisasikan kepada umat Muslim. Hal demikian sejalan dengan apa yang disampaikan M. Amin Abdullah bahwa dimensi historis akan mampu memberikan kesadaran kontekstual bagi pemeluk agama itu

⁴³ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 43.

⁴⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), 32; Bandingkan Rachman, *Islam Pluralis*, 31.

sendiri, sehingga mereka akan mampu menyelesaikan ragam problem kemanusiaan yang terjadi dewasa ini.⁴⁵

Dimensi historis dan sosial mempunyai peran penting untuk mengimbangi dimensi normatif dalam pemikiran keagamaan hingga mampu menghasilkan sebuah komitmen yang sehat dan inklusif sebagai tuntutan setiap agama. Sebagai masyarakat beragama umat manusia seyogianya harus menghindari sikap fanatik-eksklusif karena nalar eksklusif cenderung meyakini dan monopoli kebenaran tunggal. Di sinilah kelompok minoritas seakan-akan mendapatkan pengsahan saat diintimidasi atas nama agama. Menyikapi hal demikian Arkoen menawarkan sebuah solusi “deideologisasi agama”, di mana teori ini berupaya membedakan antara agama autentik dengan agama yang terideologisasi oleh kelompok-kelompok radikal. Agama autentik adalah agama yang terbuka dan toleran, sedangkan agama terideologisasi adalah agama yang ditafsirkan secara reduktif, manipulatif, dan subjektif hingga menjadi agama yang tertutup dan intoleran.⁴⁶

Maka untuk mengantisipasi model kekerasan atau radikalisme agama, pemerintah dituntut medesakralisasi agama resmi, sistem hukum, dan sistem politik yang sering dimanipulasi oleh beberapa pihak. Hal ini tidak lain karena proses demokratisasi yang memberikan hak kepada rakyat untuk menentukan orientasi politiknya yang sekuler membutuhkan waktu yang cukup lama untuk dipahami mayoritas Muslim, karena mereka belum mampu sepenuhnya meninggalkan warisan tradisi politik teosentris abad pertengahan, di mana kedaulatan rakyat dan prinsip demokrasi masih dianggap produk kafir.⁴⁷ Agar kehidupan keberagamaan mempunyai wajah yang humanis, maka Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis memberikan prinsip-prinsip dasar pemahaman keagamaan sebagai berikut:

Pertama, pengakuan pada logika “Yang Satu” bisa dipahami dan diyakini dalam berbagai bentuk dan penafsiran. Ini berarti bahwa Yang Maha Kuasa itu bisa dipahami oleh berbagai penganut agama-agama, namun semuanya tetap mengacu pada satu keyakinan bahwa hanya ada satu Yang Maha Kuasa. Ini adalah hakikat keimanan semua

⁴⁵ Abdullah, *Studi Agama*, 27.

⁴⁶ Muḥammad Arkūn, *Ayn Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘asir* (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1998), 123.

⁴⁷ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2011), 54.

agama yang ditangkap oleh manusia secara plural sebagai konsekuensi niscaya dari Yang Tak Terbatas ketika dipahami oleh yang terbatas.

Kedua, bahwa multitafsir dan pemahaman mengenai Yang Satu hanyalah alat atau jalan menuju ke Hakikat Absolut. Prinsip ini sangat urgen karena akan memberikan dasar atas pandangan pluralisme sebagai suatu keniscayaan. Ini juga langkah preventif untuk mencegah adanya kemungkinan-kemungkinan pemutlakan pada masing-masing bentuk tradisi keagamaan dan pemahamannya.

Ketiga, pengalaman partikular keagamaan meskipun terbatas harus diyakini memiliki nilai mutlak bagi pemeluknya. Namun perlu dicatat bahwa sikap ini tidak berarti membolehkan adanya pemaksaan terhadap orang lain untuk mengakui dan meyakini keyakinan kita. Ini harus tetap diiringi dengan pengakuan bahwa pada orang lain juga terdapat komitmen mutlak pada pengalaman partikularnya seperti yang kita yakini, karena partikular keagamaan bersifat *relatively absolute*.⁴⁸ Pandangan Islam terhadap agama-agama lain adalah sebagai perbedaan dan keragaman hakikat ontologis (*ḥaqīqah wujūdiyyah*) dan sunnatullah.⁴⁹ Islam memperlakukan agama-agama lain sebagaimana adanya (*as the way they are*) dan membiarkan mereka untuk menjadi diri mereka sendiri, tanpa reduksi dan intervensi. Sifat inklusivisme Islam inilah merupakan salah satu kekuatan ajaran Islam yang dapat mengakomodir berbagai kebenaran yang ada pada agama lain sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Ḥājj [22]: 40.

Secara umum dapat kita gambarkan bahwa studi keagamaan terutama di Indonesia bisa mengubah paradigma pemahaman keagamaan dari formalis menjadi substantif, dari sikap eksklusivisme menjadi inklusivisme dan universalisme, yakni agama yang tidak mengabaikan nilai-nilai spiritualitas dan humanitas sehingga agama akan melahirkan sebuah produk kedamaian, keadilan, kesetaraan, dan toleransi sesuai dengan pesan makna dan pesan nilai agama itu sendiri. Dengan demikian mempelajari agama tidak cukup bersikap *single entity*. Artinya, mempelajari agama tidak cukup hanya menggunakan pendekatan teologis saja akan tetapi harus bekerja sama (tegur sapa,

⁴⁸ Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: PT. Gramedia, 1998), 17.

⁴⁹ Keragaman itu merupakan hukum ketetapan Allah (sunnatullah) yang tidak akan berubah karena sifatnya adalah abadi, maka dari itu sunnatullah harus dipedomani dan dijadikan landasan tindakan manusia dalam menjalani sebuah kehidupan. Sunnatullah di sini sebagai petunjuk dan pegangan untuk menempuh hidup secara benar. Madjid, *Islam Doktrin*, 26.

berdialog, dan bekerja sama) dengan ilmu-ilmu lain (teologi, filsafat, sosiologi, dan antropologi). M. Amin Abdullah mengistilahkannya sebagai integrasi-interkoneksi, di mana pendekatan merangkum tiga wilayah pokok ilmu pengetahuan, yakni *natural sciences*, *social sciences*, *humanities* untuk tidak lagi berdiri sendiri, tetapi saling melengkapi untuk menghasilkan pemahaman keagamaan yang inklusif.

Sejalan dengan Abdullah, Ninian Smart mengatakan bahwa karena agama merupakan realitas sosial dan bersifat partikular, maka untuk memahami agama (studi keagamaan) membutuhkan beberapa model penggambaran dimensional (*dimensional mode of representation*) yaitu dimensi bentuk keyakinan (agama), dan dimensi budaya karena dua dimensi ini berbeda secara vertikal (dialog transendental) tetapi akan ketemu dalam wilayah dimensi horizontal (*dialogue cultur*). Meski demikian dimensi ketiga atau dimensi perbandingan sangat dibutuhkan karena ketika memperbincangkan agama dalam beberapa pengertian kita pasti melakukan perbandingan, karena agama pada hakikatnya menyimpan banyak budaya di dalam ajaran-ajarannya.⁵⁰

Mode penggambaran yang disampaikan Smart tersebut tidak lain adalah untuk mengkaji keagamaan tentunya harus menggunakan beberapa pendekatan, seperti pendekatan antropologi, sosiologi, teologi, dan filsafat. Dengan beberapa pendekatan tersebut diharapkan kita akan bisa memahami definisi agama secara keseluruhan (holistik) yang akan bisa menunjukkan wujud kesatuan esensial dari semua bentuk-bentuk agama. Kesatuan esensial-transenden ini sering disebut oleh para filsuf sebagai jalan spiritualisme. Dengan pendekatan demikian diharapkan seseorang akan terbentuk sebuah kesadaran terhadap perbedaan, baik perbedaan dalam hal budaya maupun agama, sehingga tidak pantas jika seseorang membenci dan menghina agama orang lain hanya karena perbedaan keyakinan karena kasih sayang dan keadilan Tuhan untuk semua orang, bukan hanya untuk satu orang atau satu bangsa saja.

Catatan Akhir

Semua agama mempunyai satu tujuan yang sama dan berpangkal pada Tuhan yang sama juga (*The One*). Sedangkan jalan yang digunakan untuk menuju *The One* adalah berbeda, karena setiap agama dipengaruhi oleh ruang dan waktu yang ada. Pemahaman keagamaan

⁵⁰ Ninian Smart, "Kata Pengantar" dalam Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2012), vii.

yang eksoterik menyebut bahwa setiap agama adalah berbeda, karena agama adalah realitas sosial (*social reality*), partikular, dan etnosentris. Artinya, agama dikonstruksi oleh pembawa agama masing-masing sesuai dengan tempat dan waktu di mana agama itu hidup, baik dalam hal ritual, ajaran maupun doktrin keagamaannya. Tetapi dalam ranah pemikiran keagamaan yang esoterik disebutkan bahwa semua agama bertujuan sama menuju keselamatan, membangun keadilan, kesetaraan, dan perdamaian. Perbedaan adalah sebuah keniscayaan, di mana dengan perbedaan umat manusia bisa menggunakan perbedaan itu sebagai kekayaan dan anugerah Tuhan untuk seluruh umat manusia, tanpa terkecuali. Semua manusia seyogianya berpacu menebar kebaikan dan kedamaian agar seluruh umat manusia dapat selalu merasakan kebaikan dan kedamaian yang ditebar oleh umat manusia.

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena on the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh Al-Jili*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Arkūn, Muḥammad. *Ayn Huwa al-Fiker al-Islāmi al Mu'asir*. Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1998.
- Bahri, Media Zainul. *Satu Tuhan Banyak Agama*. Bandung: Mizan Media Utama, 2011.
- *Wajah Studi Agama-agama dari Era Teosofi (1901-1940) hingga Masa Reformasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Coward, Harold. *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, terj. Bosco Carvallo. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Deferary, Roy. *Unity of the Church Teachers*. Washington: Hoarder Book, 1995.
- Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: One World, 2001.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009).
- Gulen, Fethullah. *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*, Vol. 1. New Jersey: The Fountain, 2004.

- . *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*. New Jersey: Tughra Book, 2009.
- Heim, S. Mark. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll New York: Orbis Book, 1995.
- Hick, John. *Problem of Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press, 1988.
- Hidayat, Komaruddin dan Nafis, Muhammad Wahyuni. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: PT. Gramedia, 1998.
- Huff, Petter. "The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue", *Cross Current*, Spring Summer, 2002.
- Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- Kristi, Ellen. *Yesus Kristus Bukan Allah tapi Tuhan*. Yogyakarta: Borobudur Indonesia Publishing, 2009.
- Kung, Hans. *On Being a Christian*. New York: Doubleday Press, 1968.
- Labib, Muhsin. "Islam Nusantara: Tinjauan Sosio Historis dan Teologis", *A Scientific Media for Developing The Islamic Human Sciences*, Vol. 2, No. 4, 2015.
- Madjid, Nurcholish. "Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (eds.), *Passing Over: Melintas Batas Agama*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- . *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- . *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- . *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Masduqi, Irwan. *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2011.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen dan Unwin, 1966.
- Noorsena, Bambang. *The History of Allah*. Yogyakarta: Andi Offset, 2005.
- Panikkar, Raimundo. *Dialog Intra-religius*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Rachman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.

- Riyanto, Armada. *Agama Kekerasan: Membongkar Eksklusivisme*. Malang: STFT Widya Sasana, 2000.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975.
- Schuon, Frithjof. *The Trancendent Unity of Religion*. Illinois: Theosophical Publishing House, 1984.
- Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Ariev. Jakarta: Blantika dan The Wahid Institute, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Menyingkap Tabir Ilahi: Asmaul-Husna dalam Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- Smart, Ninian. "Kata Pengantar" dalam Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Smith, Huston. "Filsafat Parrenial: Tradisi Primordial" dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.