jika terjadi (dan yang menyebabkan tesisnya menjadi kontroversial karena dianggap provokatif) adalah jika perang regional, sebagaimana dikemukakan dalam contoh-contoh tersebut, melebar menjadi perang global.³ Dasar-dasar bagi tesis Huntington cukup argumentatif, sehingga kita seharusnya tidak disibukkan untuk mengcounternya, tapi bagaimana *manage* konflik-konflik itu yang bisa timbul melalui "saluran-saluran" sebagaimana diprediksikan Huntington.

Kondisi ini mengharuskan kita untuk merumuskan bagaimana pandangan Islam terhadap keragaman atau kemajemukan agama untuk menciptakan tidak hanya harmoni (sekadar tidak saling mengganggu), melainkan lebih dari itu, yaitu "kerja sama antaragama" dalam persoalan-persoalan yang dihadapi oleh manusia, seperti kemiskinan, ketertinggalan dalam ekonomi dan pendidikan, krisis lingkungan hidup, penanggulangan bencana alam, seperti serangan gempa dan tsunami Aceh dan Sumut sekarang, dekadensi moral generasi muda, dan ketahanan dan keamanan bangsa.

Tulisan ini menjadi penting, karena pasca kasus hancurnya WTC pada 11 September yang mengakibatkan Amerikat Serikat "berang" dan menyatakan perang terhadap "terorisme global" yang kemudian menyebabkan krisis yang tak terselesaikan dalam hubungan AS-Irak dengan dalih tersebut, Islam (jika tidak dijelaskan) bisa jadi "tertuduh" sebagai agama anti-keragaman agama.

B. Pengertian Pluralisme Agama

Dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, pluralisme didefinisikan dengan "*a metaphysical doctrine that all existence is ultimately reducible to a multiplicity of distinct and independent*"⁴

³Ibid., h. 492-493.

⁴James Hasting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribners Sons Ltd., t.th.), vol. X, h. 66.

(suatu doktrin metafisis yang menyatakan bahwa semua yang ada pada akhirnya dapat dilebur ke dalam keragaman yang terdiri dari unsur yang berbeda dan berdiri sendiri).

Dalam pengertian tersebut, pluralisme agama menunjukkan adanya ko-eksistensi agama-agama yang memungkinkannya hidup secara damai (*peacefull co-existence*), sehingga terjadi interaksi kendati dengan kadar tertentu. Dengan demikian, apa yang terkandung di sini bukan hanya kerukunan antarumat beragama saja, melainkan juga kerja sama antarumat beragama dalam persoalan-persoalan kemanusiaan yang dihadapi.

Pluralisme agama mendapat respon yang berbeda dari kalangan agamawan. Menurut Peter L. Berger, ada tiga kemungkinan strategi agama menghadapi pluralisme yang ada. *Pertama*, usaha menaklukkan kembali (*reconquest*) suatu masyarakat atas nama persatuan yang telah hilang. Strategi ini berupaya mengembalikan otoritas suatu agama dengan menafikan yang lain yang telah mendorong perang agama di Eropa di abad ke-16 dan 17. Perang yang bersemboyan *Por Cristo Rey* (untuk sang Raja Kristus) pada masa rezim Franco di Spanyol yang didirikan pada tahun 1930-an adalah contoh lain penerapan strategi ini. *Reconquesta* didengungkan kembali dalam kenangan Spanyol untuk melawan kerajaan muslim yang memuncak pada kejatuhan Granada dan persatuan Spanyol di bawah raja-raja Katolik. *Kedua*, "pengasingan diri" (*self-separation*). Pluralisme agama menurut strategi ini disikapi dengan pengasingan masyarakat secara teritorial yang memberlakukan formula terkenal Westphalia bahwa "siapa yang berkuasa akan menentukan agama" (*cuius regio cuius religio*) sehingga penguasa yang menganut agama tertentu akan memaksa konversi agama lain atau migrasi secara damai. Ketiga, keterbukaan untuk dialog yang diistilahkan oleh Berger dengan "tawar-menawar pikiran" (*cognitive bargaining*). Dialog dalam pluralisme agama ini mengharuskan seseorang untuk bernegosiasi dengan pandangan yang

berbeda dengan menetapkan hal-hal yang esensial (sentral) dari keyakinan dan yang "pinggiran" (periferal) atau yang secara historis dianggap relatif tidak membahayakan keimanan.

Dialog antaragama jika dalam persoalan teologis memang sulit untuk dilakukan dan penuh resiko karena menggedor dinding-dinding teologis yang telah terpatronasi. Di samping itu, suatu pandangan teologis sering diekstrimkan dalam suatu masyarakat yang non-eksklusivistik. Oleh karena itu, dialog sebagai strategi ketiga adalah lebih tepat, kendati dalam beberapa kesempatan mengalami hambatan dan kegagalan.⁵

4. Menimbang Kembali Landasan-Landasan Dialog yang Ditawarkan

Dialog antaragama tersebut kemudian diberikan landasan, terutama dalam hal kebenaran dan keselamatan (*salvation*). Persoalan ini menjadi penting mengingat bahwa alasan pokok dalam studi ilmu perbandingan agama yang hingga kini ditekuni di perguruan-perguruan tinggi agama negeri dan swasta, termasuk IAIN, adalah dialog dan kerja sama antaragama, bukan dalam studi agama dengan menonjolkan sikap superior suatu agama. Sikap ini akan diperjelas dengan adanya dua aspek agama: absolutitas dan relativitas yang dikuraikan kemudian. Dahulu apa yang disebut perbandingan agama di Barat disalahtafsirkan dengan hegemoni kultural era imperialisme sehingga Kristen dianggap lebih unggul daripada agama-agama lain. Begitu juga, di Timur hal yang sama juga terjadi.

⁵Lihat Ismail R. al-Faruqi, "Islam dan Agama-agama yang Lain", Alfat Mubandari (ed), *Tantangan Islam*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari *The Challenge of Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1982), h. 119.

a. Penafsiran Ulang (Reinterpretasi) Teks-Teks Ajaran Agama

Di kalangan umat Islam, untuk menjawab persoalan tentang klaim keselamatan, telah dilakukan penafsiran-penafsiran ulang ayat-ayat al-Qur'an. Fazlur Rahman dengan merujuk Qs. al-Baqarah/2: 62⁶ dan al-Mâ'idah/5: 69⁷ berkesimpulan bahwa orang yang beriman kepada Allah swt., hari akhir, dan beramal saleh akan mendapat keselamatan, meskipun bukan muslim (Yahudi, Kristen, dan Sabi'in). Ia membantah dua kemungkinan lain penafsiran terhadap ayat tersebut oleh mayoritas penafsir bahwa yang dimaksud dengan Yahudi, Kristen, dan Sabi'in tersebut adalah yang telah masuk Islam, atau yang berada pada masa pra-kenabian Muhammad saw. Katanya,

In both these verses, the vast majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those—from any section of humankind—who believe in God and the Last Day and do good deeds are saving. They either say that by Jews, Christians, and Sabaeans here meant those who have actually become "Muslims"—which interpretation is clearly belied by the fact that "Muslims" constitute only the first of the four groups of "those who believe"—or that they were those good Jews, Christians, and Sabaeans who lived before the advent of the Prophet Muhammad—which is an even worse *tour de force*.⁸

⁶Qs. al-Baqarah/2: 62 tersebut adalah:

إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئين من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون.

(Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shâbi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran

(Pada kedua ayat tersebut [Qs. al-Baqarah/2: 62 dan al-Mâ'idah/5: 69], mayoritas besar penafsir muslim berupaya dengan tanpa membuah hasil untuk menghindari menerima pengertian yang jelas bahwa orang yang percaya dengan Tuhan dan hari akhir serta melakukan perbuatan baik, dari mana pun, adalah selamat. Mereka adakalanya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Yahudi, Kristen, dan Sabi'in di sini adalah yang sesungguhnya telah menjadi "muslim", suatu penafsiran yang jelas bertentangan dengan kenyataan bahwa "muslim" di sini hanya merupakan kelompok pertama dari empat kelompok tersebut, atau adakalanya yang dimaksud adalah Yahudi, Kristen, dan Sabi'in yang hidup sebelum kedatangan Nabi Muhammad, yang bahkan merupakan penafsiran yang lebih keliru).

Di kalangan Kristen, berkembang suatu keyakinan bahwa *extra ecclesiam nulla salus* (di luar gereja tidak ada keselamatan)⁹ yang

terhadap mereka, dan tidak ada (pula) mereka bersedih hati). Yang dimaksud dengan Shâbi'in adalah orang-orang yang mengikut syari'at nabi-nabi zaman dahulu atau orang-orang yang menyembah binatang, atau yang menyembah dewa-dewa. (Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 19).

⁸Qs. al-Mâ'idah/5: 69 tersebut adalah:

إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابون و النصارى من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون.

(Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shâbi'in, dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati).

⁸Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Thecla Islamica, 1989), h. 166. Bandingkan dengan Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Giblatar: Dar al-Andalus, 1980), h. 14.

⁹Lihat J. Verkuyl, *Samakah Semua Agama?* (Jakarta: Badan Penerbit, 1961), h. 125. Secara teologis, Verkuyl dengan tegas berkesimpulan akhir,

didasarkan pada teks Matius 12: 30 yang menyatakan bahwa "Siapa yang tidak bersama Aku, dia melawan Aku dan siapa yang tidak berkumpul bersama-Ku bercerai-cerai".¹⁰ Deklarasi tentang agama-agama non-Kristen melalui Konsili Vatikan II yang dilaksanakan pada 11 Oktober 1962-8 Desember 1965 kemudian menjadikan keyakinan tersebut "mencair" dan gereja pun mulai membuka pintu keselamatan teologis-ekatologis bagi kalangan di luar gereja.¹¹ Kalangan Kristen kontemporer, untuk sebagian terbesar, menolak *extra ecclesiam nulla salus* dalam bentuknya yang paling sempit. Dengan didasarkan atas suatu perjanjian kosmis keilahian, mereka menerima adanya keselamatan universal.¹² John Hick dari Kristen Protestan dalam bukunya, *God Has Many Names*, juga menyatakan bawa perbedaan agama-agama pada hakikatnya hanyalah merupakan perbedaan respon manusia terhadap realitas mutlak yang sama dengan tanpa menafikan agama lain.¹³ Di samping mengakui adanya keselamatan di luar Kristen, sebagai umat Kristen juga meyakini bahwa keselamatan juga dimiliki oleh orang yang walaupun tidak secara eksplisit menyatakan beriman kepada Yesus Kristus. Iman sebagai syarat mutlak dan efektif bagi keselamatan, kata Karl Rahner, dapat terjadi tanpa adanya hubungan yang eskplisit dan disadari dengan Yesus Kristus yang di

"Baik di Timur maupun di Barat, baik Utara maupun di Selatan, tak ada Nama yang lain untuk menjadi keselamatan manusia selain daripada nama Yesus".

¹⁰Alwi Shihab, "Paradigma Baru Misi Kristen", Andito (ed.), *Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 139.

¹¹Mahmoud Ayoub, "Akar-akar Konflik Muslim-Kristen: Perspektif Muslim Timur Tengah", dalam *ibid.*, h. 218. Bandingkan dengan Ismail R. al-Faruqi, "Islam dan Agama-agama Lain", h. 119.

¹²Mahmoud Ayoub, "Akar-akar Konflik Muslim-Kristen: Perspektif Muslim Timur Tengah", dalam Andito (ed.), *Atas Nama Agama*, h. 218.

¹³Mujiburrahman, "Agama dalam Masyarakat Modern", makalah diskusi dosen-dosen Fakultas Ushuluddin, IAIN Antasari Banjarmasin, 1998, h. 8.

alangan teolog Katolik Jerman disebut sebagai "iman anonim" (*anonymous faith*).¹⁴

b. Perspektif Filsafat Perennial

Pluralisme agama sebagai suatu kenyataan sekaligus sebagai buah potensi konflik mungkin juga disikapi dengan landasan lain, yaitu filsafat perennial yang menganggap adanya kebenaran atau definisi universal dan abadi yang selalu ada tanpa terikat dengan ruang dan waktu. Kearifan tersebut berada di pusat tradisi yang dalam Islam disebut dengan *al-hikmat al-khâlidah* (الحكمة الخالدة) atau *al-hikmat al-ladunniyyah* (الحكمة اللدنية), atau dalam agama Hindu disebut dengan *sanata dharma*.¹⁵

Frithjof Schoun dalam bukunya, *Transcendental Unity of Religions*, dengan bingkai teoritis filsafat perennial menyatakan adanya "kesatuan transendental" agama-agama pada tataran esoteris. Dengan pembedaan antara eksoteris (*zhawâhir*, bentuk, atau dimensi luar ajaran agama) dan esoteris (*bawâthin*, substansi, atau dimensi dalam ajaran agama), ia menyatakan bahwa pada tataran pertama ditemukan perbedaan-perbedaan agama. Akan tetapi, pada tataran kedua, secara metafisis perbedaan tersebut mengecil dan berhimpun pada satu titik temu agama-agama. Menurut Schoun, ada tingkatan-tingkatan hirarkis dalam wujud. Dari segi metafisika, Tuhan berada pada tingkatan tertinggi, sedangkan pada tingkatan bawahnya terdapat

¹⁴St. Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama (Sumbangan Hans Küng bagi Dialog Antaragama)", dalam *Dialog, Kritik, dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), Seri DIAn I Th. I, h. 71.

¹⁵Seyyed Hossein Nasr, "Kata Pengantar", dalam Frithjof Schoun, *Islam and Perennial Philosophy*, terjemah Rahmani Astuti (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), h. 7.

agama-agama yang berbeda. Secara metafisis, perbedaan agama tersebut mengecil dan bertemu di tingkat tertinggi.¹⁶

Dengan perspektif ini, semua ritus, ajaran, dan simbol keagamaan yang terbungkus oleh sifat manusiawi manusia pemeluknya, bahkan pluralisme agama, akan bisa dipahami secara arif tanpa harus mereduksinya sebagai gejala sosial saja, sebagaimana kritik yang ditujukan kepada historisisme agama.¹⁷ Kendati dikenal adanya kesatuan transendental agama-agama pada tataran esoteris, tradisi perennial dianggap menghargai "warna-warni" eksoterisnya, karena dengan itulah setiap penganut agama akan menikmati keberagamaannya secara individual dengan pengalamannya yang tak terungkap. Dengan demikian, filsafat perennial sepenuhnya memperhatikan realitas transendental yang trans-historis pada semua agama: ada benang merah yang menghubungkan setiap agama tanpa mengenal apa pun bentuknya. Realitas transendental tersebut yang dalam literatur sufisme Islam disebut dengan "kebenaran abadi" (*al-haq*), "yang riil di antara semua realitas" (*satyasya satyam*) dalam Upanishad, atau "wujud hakiki" dalam istilah Plato, diakui keberadaannya oleh setiap agama meski dalam manifestasi, wujud, atau nama yang berbeda: Allah swt., Yesus Kristus, Yahweh, Varuna, Ahura Mazda, Kali, Krisna, Wisnu, Buddha, Kwan Yin, dan sebagainya.¹⁸

¹⁶Huston Smith, "Pengantar untuk Edisi yang Disempurnakan", dalam Frithjof Schoun, *Transcendental Unity of Religions*, terjemah Safroedin Bahar, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. x-xi.

¹⁷Budhy Munaw-Rahman, "Kesatuan Transendental dalam Teologi, Perspektif Islam tentang Kesamaan Agama-agama", dalam *Dialog*, h. 133-134.

¹⁸Friedrich Heiler, "The History of Religions as Preparation for the Cooperation of Religions", Mircea Eliade dan Joseph Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), h. 132-160.

Dengan perspektif filsafat perennial atau kearifan abadi (*sophia perennis*), Paul Knitter menyatakan bahwa semua agama adalah sama, "Deep down, all religions are the same—different path leading to the same goal" (Bersikap rendah hatilah, semua agama adalah sama, jalan berbeda yang mengantarkan kepada tujuan yang sama pula). Ungkapan ini menyebar dan mendapat dukungan di Barat akhir-akhir ini.¹⁹ Perspektif filsafat perennial melihat setiap agama dari dua sisi yang berbeda, yaitu sisi ketuhanan yang disebut dengan *divine origin* (sumber ketuhanan) dan sisi kemanusiaan.²⁰ Dengan menyadari bahwa Tuhan adalah asal dan tujuan semua manusia, bukan semua makhluk, setiap agama pada hakikatnya berasal dari Tuhan meski sebagai fenomena manusiawi yang merupakan satu sisi dari agama akan menampilkan "manifestasinya" yang berbeda-beda.²¹ Dalam ungkapan Schoun, "substansi mempunyai hak-hak yang tidak terbatas",²² sebab ia lahir dari yang mutlak, sedangkan "bentuk adalah relatif, dan karena itu hak-haknya terbatas". Jadi, di balik manifestasi, ada yang Absolut yang menghubungkan antaragama pada tataran esoteris, bukan hanya pada kulit luar dan tanpa adanya prasangka terhadap suatu agama. Filsafat perennial, tegas Seyyed Hossein Nasr, melakukan perjalanan yang memungkinkan tercapainya ekumenisme otentik. Perjalanan secara esoteris (batini) adalah suatu keharusan, karena hanya pada "langit ilahi" kedamaian agama akan terwujud, bukan pada atmosfer manusia sebagaimana yang dilakukan banyak kalangan ekumenis dewasa ini.²³

¹⁹Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 126.

²⁰Budhy Munawar-Rahman, "Kesatuan...", h. 135.

²¹Ibid., h. 137.

²²Friederich Heiler, *Islam*, h. 25.

²³Budhy Munawar-Rahman, "Kesatuan...", h. 135.

Perjalanan secara esoteris yang memungkinkan pertemuan agama-agama pada tingkat mistik dengan sikap membuka diri dan kerelaan untuk memperkaya pengalaman agama dengan agama lain kini menjadi fenomena yang menarik di Barat. John S. Dunne menyebut hal ini dengan "menyeberang" atau "melampaui batas-batas" agama (*crossing over* atau *passing over*) yang mempunyai paradigma tradisional, mistis, dan perennial yang menjadi bagian dari kecenderungan umum Barat sekarang, yaitu spiritualitas.²⁴ Beberapa konsep agama, baik yang berhubungan dengan pandangan teologi, etika, atau pandangan humanismenya yang terasa baru, menarik, atau yang sama sekali tak terpikirkan dalam suatu agama ikut memperkaya nuansa dan kesadaran agama kita. Paling tidak, humanisme setiap agama akan menjadi bagian yang menarik perhatian pendukung landasan ini.

Di samping tokoh-tokoh yang disebutkan di atas, landasan ini ditawarkan oleh Seyyed Hossein Nasr dan Naquib al-Attas.

c. Perspektif "Kesatuan Agama-agama" dalam Tashawuf Falsafi

Keinginan untuk menciptakan harmoni antaragama juga dibangun di atas tentang "kesatuan agama-agama", terutama kalangan yang menerapkan perspektif tashawuf falsafi. Kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyân*) dalam tashawuf bisa kita runut kepada ajaran Abû Manshûr al-Hallâj. Namun, ide yang sama juga "bergema" dalam tashawuf 'Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 805 H). Berikut dikemukakan kutipan panjang pernyataan al-Jîlî dalam *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rîfat al-Awâkhir wa al-Awâ'il* yang menyatakan bahwa meski agama-

²⁴Budhy Munawar-Rahman, "New Age: Gagasan-gagasan Mistik Spiritual Dewasa Ini", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 73.

ama berbeda-beda, namun dalam sisi-sisi tertentu menyembah Allah
rt.:

اعلم أن الله خلق جميع الموجودات لعبادته, فهم مجبولون على ذلك:
مفطورون عليه من حيث الأصالة, فما في الوجود شئ إلا و هو يعبد
الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله, بل بذاته و صفاته. فكل شئ في الوجود
مطيع لله تعالى.²⁵

فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات, لأنه لما كان الحق سبحانه و تعالى
حقيقة الوجود بأسره والكفار من جملة الوجود و هو حقيقتهم فكفروا أن
يكون لهم رب لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق,
عبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها.²⁶

وأما الطباينة فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع, لأن الأربعة
الأوصاف الإلهية التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة أصل بناء
الوجود, فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم
الأكوان, فالرطوبة مظهر الحياة والبرودة مظهر العلم, والحرارة مظهر
مظهر الإرادة, واليبوسة مظهر القدرة, وحقيقة هذه المظاهر ذات
الوصوف بها سبحانه وتعالى.²⁷

و أما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه و تعالى لأن
النجوم مظاهر أسمائه و هو تعالى حقيقتها بذاته.²⁸

وأما الثنوية فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالى لأنه تعالى جمع الأضداد
بنفسه فشمّل المراتب الحقية والماتب الخلقية.²⁹

²⁵Abd al-Karīm Al-Jilī, *Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rīfat al-Awākhir wa al-
ā'il* (Beirut; Dār al-Fikr, t.th.), h. 119.

²⁶Ibid., h. 122.

²⁷Ibid., h. 123.

²⁸Ibid., h. 124.

²⁹Ibid., h. 125.

و أما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية, فقال عليه الصلاة والسلام
"لا تسبوا الدهر فغن الله هو الدهر". و أما البراهمة فإنهم يعبدون الله
مطلقا لا من حيث نبي ولا من حيث رسول, بل يقولون إن ما في
الوجود شئ إلا و هو مخلوق لله, فإنهم مقرون بوحداية الله تعالى في
الوجود.³⁰

و أما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى,
فهم دون المحمديين, وسببه أنهم طلبوا الله تعالى فعبدوه في عيسى و
مريم و روح القدس.³¹

و أما المسلمون فاعلم أنهم كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله "كنتم خير
أمة أخرجت للناس" لأن نبيهم محمدا ﷺ خير الأنبياء و دينه خير الأديان.
و كل من بخلافهم من سائر الأمم بعد نبوة محمد صلى الله عليه و سلم
وبعثه بالرسالة كائنا من كان فإنه ضال شقى معذب بالنار.³²

d. Perspektif Historis Agama-agama

Di samping perspektif perennial yang memungkinkan adanya
kesatuan agama-agama pada tataran teologis, perspektif historis
agama-agama monotheisme menunjukkan secara genealogis dan
historis agama Yahudi, Kristen, dan Islam sama-sama berakar dari
agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*).³³ Dengan tawaran
landasan seperti ini, para pendukungnya mengharapakan bahwa tidak
ada klaim bahwa suatu agama lebih benar dari yang lain karena

³⁰Ibid., h. 126.

³¹Ibid., h. 127.

³²Ibid., h. 128.

³³Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa
Depan*, h. 129.

menyadari adanya kesamaan akar sejarahnya dan karena "pesan universal"³⁴ yang menghubungkan agama-agama tersebut juga sama.

Pluralisme agama sebagai suatu problema yang menyebabkan timbulnya sikap menutup diri dan memunculkan pelbagai bentuk tegangan dalam hubungan antarumat beragama, sebagaimana dijelaskan di atas, diberikan penyelesaiannya dengan tawaran landasan-landasan reinterpretasi teks-teks agama, filsafat perennial, dan perspektif historis tentang geneologi agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Landasan-landasan tersebut sampai pada kesimpulan bahwa di samping menyadari pentingnya dialog antaragama, juga ada tawaran

³⁴Di kalangan tokoh Islam yang ingin mengokohkan landasan ini dengan dasar-dasar normatif, ada yang menganggap bahwa pesan universal tersebut adalah "menegakkan agama dan tidak bercerai-berai". Pesan ini selengkapnya dapat kita temukan dalam Qs. asy-Syûrâ/42: 13 berikut:

شرح لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك و ما وصينا به إبراهيم و موسى و عيسى أن أقيموا لدين و لا تتفرقوا فيه, كبر على المشركين ما تدعوهم إليه. الله يجتبي إليه من يشاء و يهدى إليه من ينيب.

(Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nûh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrâhîm, Mûsâ, dan Îsâ yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru kepada mereka. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali).

Dalam literatur tafsir, "agama" (*ad-dîn*) yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah mengesakan Allah swt, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kiamat yang menaati perintah dan menjauhi larangan-Nya. (Dep. Agama RI, *al-Qur'an dan Pemahayannya* (Madinah: Mujamma' Khâdim al-Haramayn asy-Syarîfayn al-Malik li Thibâ'at al-Mushhaf asy-Syarîf, 1411 H), h. 785. Jadi, perbedaan pemaknaan yang dilakukan eksponen landasan historis tersebut untuk menciptakan kesadaran pluralisme agama dengan pemaknaan yang dikemukakan para penafsir adalah pada *ad-dîn* yang dimaknai oleh pertama dengan pengertian umum bahasa kata tersebut dan dengan pengertian kontekstual (dalam hal ini, agama Islam) oleh kelompok kedua. Pengertian terakhir ini diperjelas dengan pernyataan pada potongan selanjutnya.

keselamatan teologis-eskatologis pada agama lain dan kesatuan agama-agama. Tawaran-tawaran tersebut bisa kita lihat dari beberapa hal:

a. Dari segi intelligibilitas (bisa dimengerti) dan penerimaan oleh masyarakat, tawaran dengan landasan-landasan tersebut tampak elitis yang hanya bisa dimengerti dan diterima di kalangan tertentu (kalangan intelektual akademis), sehingga tidak mengakar dalam kesadaran seluruh umat beragama dengan level tingkat pemahaman yang berbeda. Perspektif filsafat perennial, sebagaimana hal perspektif tashawuf tentang kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyân*) dalam tashawuf Abû Manshûr al-Hallâj, adalah tawaran yang terlalu intelektual dan kontroversial yang tidak bisa dipahami dan diterima lapisan terbesar umat beragama. Padahal, lapisan terbesar dari penganut agama di mana konflik antarumat beragama sering terjadi adalah kalangan umum. Bagaimana memberikan pendasaran dengan sesuatu yang tidak bisa diterima oleh terbesar penganut agama? Padahal, akar konflik sering ada pada mereka, meskipun kalangan elit bisa jadi menjadi "ideolog" penggerak massa. Oleh karena itu, kecuali hanya pada tataran teoritis, tawaran tersebut pada tataran praktis hanya akan dianggap oleh penganut agama akan menggedor dinding-dinding keyakinan. Kekhawatiran akan penggerogotan terhadap keyakinan sendiri, kecenderungan terhadap sinkretisme, dan ragu-ragu adalah bagian dari problema yang segera muncul dalam kesadaran individual penganut agama.

Filsafat perennial untuk sampai ke kesimpulan adanya kesatuan agama-agama, atau bahkan kesamaan agama-agama, sebagaimana dikemukakan Paul Knitter, memiliki paradigma mistis dengan menyatakan bahwa kesatuan tersebut terjadi pada tataran esoteris (*bawâthin*), bukan eksoteris (*zhawâhir*). Kesamaan tersebut adalah struktur fundamental (seperti sikap pasrah) yang sama dalam agama-agama. Kritik terhadap model cara melihat agama seperti itulah yang

ernah dikemukakan oleh Charles J. Adams ketika mengkritik asumsi dasar pendekatan fenomenologi dalam studi agama yang ingin mencari struktur fundamental.³⁵

Di Indonesia, Nurcholish Madjid ketika menyatakan bahwa inti dari agama-agama adalah sikap pasrah (makna generik *islâm*) dengan menarik beberapa teks-teks normatif (seperti *إن الدين عند الله الإسلام*)³⁶ menerapkan pendekatan yang sama, yaitu filsafat perennial. Keberatan teologis yang dikemukakan kalangan agamawan terhadap paradigma seperti itu bukanlah pada kenyataan bahwa inti dari ajaran agama-agama adalah sikap pasrah, seperti halnya dalam Islam, melainkan karena paradigma itu bermuara akhirnya pada kesimpulan bahwa agama-agama adalah sama hanya karena pesan universal atau struktur fundamentalnya sama.

³⁵Lihat tulisan saya, "Kajian Keislaman di Kalimantan Selatan (Sebuah Catatan Awal)", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, Edisi II, September 2004.

³⁶Nurcholish Madjid untuk mendukung bahwa esensi atau struktur fundamental agama adalah sikap pasrah mengutip pembagian kata *al-islâm* menurut Ibn Taymiyah kepada *al-islâm al-'âm* (dalam pengertian umum), yaitu sikap pasrah (*submission*) dan *al-islâm al-khâsh* (dalam pengertian khusus), yaitu nama bagi suatu agama, yaitu Islam. Memang benar bahwa setiap agama mengajarkan sikap pasrahan yang total kepada tuhan. Namun, Ibn Taymiyah sendiri tidak bermaksud dengan *al-islâm al-'âm* tersebut untuk pengertian semua agama, melainkan dalam arti sendiri. Jadi, Nurcholish Madjid "mendistorsi" atau "memanipulasi" konsep Ibn Taymiyah tentang itu. Dalam banyak hal, Nurcholish Madjid memang lebih banyak menggunakan bahan-bahan (baca: pemikiran-pemikiran) klasik seperti itu untuk proyek pemikiran barunya (neo-modernisme). Tentu saja, distorsi seperti itu akan mengundang debat. Saya kira bahwa kita harus memang bersikap inklusif, namun itu tidak mengharuskan kita "memaksakan" suatu konsep klasik yang aslinya memang tidak sama dengan proyek baru yang ingin ditawarkan. Pengelisan inilah yang mengantarkan Nashr Hâmid (lihat dalam uraian berikut) dengan klaim "tafsir obyektifnya" mengkritik dengan sangat pedas subyektivitas, pra-konsepsi yang dibangun sebelumnya, atau ideologi pada proyek pembaruan dengan *Hanafi* dengan melihatnya dari sejumlah tafsir *Hanafi* atas teks-teks.

b. Reinterpretasi teks-teks agama, terutama ayat-ayat al-Qur'an, yang dilakukan selama ini untuk menopang kesadaran pluralisme agama tersebut harus dievaluasi atas dasar prinsip-prinsip dalam *'ulûm al-Qur`ân*. Hal ini karena kita tidak mungkin atau tidak seharusnya memaksakan pengertian-pengertian, atau pra-konsepsi-pra-konsepsi yang dibangun sebelumnya, terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang ingin dijadikan landasan tersebut, sedangkan pengertian tersebut tidak terkandung dalam teks. Inilah salah satu di antara dua kesalahan dalam tafsir yang menjadi sasaran kritik as-Suyûthî dalam *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*.³⁷ Di era sekarang, Nashr Hâmid Abû Zayd adalah orang yang paling bersemangat mengkritik terhadap model tafsir yang subyektif (*at-tafsîr adz-dzâtî*) atau tendensius (*mughridhah*). Menurut Nashr, kesalahan tafsir karena faktor ideologis, sebagaimana dilakukan aliran-aliran teologis dan tashawuf, sebenarnya juga dialami oleh kalangan modernis yang memproyeksikan ide-ide pembaruan dengan justifikasi teks-teks. Ide-ide tersebut meskipun untuk tujuan yang baik adalah keliru karena memaksakan pengertian yang tidak terkandung dalam ayat. Nashr menyebut kesalahan ini sebagai kesalahan karena kecenderungan subyektif-opportunistik dalam berinteraksi dengan teks atau fenomena. Kecenderungan tersebut muncul karena mengabaikan

³⁷Kutipan dari as-Suyûthî:

"(أحدها) قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (والثاني) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يریده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما يستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان والأخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يراد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم و سياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط في ذلك الآخرون وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق. والأولون صنفان تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه و أريد به وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به و في كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلا فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول وقد يكون حقا فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول."

(Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur`ân* [Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.], juz II, h. 178).

onteks obyektif-historis dari teks, karena kegagalan dalam menyingkapkan makna teks. Lompatan dari *ta`wil* ke *talwîn* terjadi ketika gerak dialektika (bolak-balik, gerak bandul, berulang-ulang, ling cek³⁸) antara "asal" (makna teks yang dimaksud sejak awal) dan "tujuan" (makna yang dikontekstualisasikan), atau antara "makna" dan "signifikansi".³⁹ Kecenderungan subyektif-oportunistik adalah lebih berbahaya karena subyek berindung di bawah proyek-proyek ilmiah menjalankan ideologinya. "Bias ideologis" yang terakhir ini terjadi melalui apa yang disebut sebagai "transformasi semantik", yaitu—bagaimana dalam mekanisme *isti`ârah* dalam teks sastra—"makna teks dan pemikiran digeser dari wilayah-wilayah aslinya ke wilayah-wilayah lain yang kontemporer, bukan dengan memanfaatkan potensi-potensi yang dimiliki makna-makna aslinya, tetapi melalui medium "kesadaran", atau pengalaman kesadaran pengkaji."⁴⁰ Mekanisme ini terjadi ketika teks dibaca, kemudian pengkaji menyadari sesuatu, lalu sesuatu yang ada dalam kesadaran tersebut, meski tidak sempurna, digunakan untuk menganalisis teks. Meski kesadaran tersebut adalah kesadaran kontemporer, karena pengkajinya berada di masa kontemporer, pembacaan tersebut tetap merupakan pembacaan yang densius.

Di sini akan dikemukakan diskusi tentang contoh penafsiran-penafsiran yang dilakukan dalam konteks pluralisme agama. Fazlur Rahman ketika mengomentari Qs. al-Baqarah/2: 62 dan al-Mâ`idah/5: 48 sebagaimana dikemukakan, mengatakan bahwa keselamatan tidak menjadi "monopoli" Islam, melainkan juga Kristen, Yahudi, dan

³⁸Pengertian ini diperoleh dari *tasydîd* yang bermakna konotatif sebagai penguatan intensitas (*li at-taktsîr*) dari kata *ta`wil*—التأويل ("mengembalikan", struktur huruf *hamzah*, *wâw*, dan *lâm*) yang berasal dari *awl*--أول (kembali).

³⁹Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb ad-Dînî*. Terj. Khairon Niziyin. Yogyakarta: LKiS, 2003, h. 123.

⁴⁰Ibid., h. 175-176.

Shâbi`în. Fazlur Rahman menolak dua kemungkinan penafsiran lain tentang keselamatan tersebut: (1) bahwa yang dimaksud dengan Kristen, Yahudi, dan Shâbi`în adalah yang telah beriman dengan Allah swt. dan hari akhir serta beramal saleh (masuk Islam), dan (2) yang dimaksud adalah mereka yang hidup setelah kedatangan Nabi Muhammad saw. Penafsiran pertama dibantah oleh Rahman, karena muslim dalam ayat tersebut hanya merupakan kelompok pertama di antara kelompok-kelompok tersebut. Rahman di sini merujuk kepada ungkapan "*inna alladzî âmanû*" yang disejajarkan dengan kelompok-kelompok yang disebut sesudahnya. Padahal kelompok-kelompok yang disebut dalam ayat tersebut diberikan penjelasan sesudahnya dengan *man âmana billâh wa al-yawm al-âkhir wa 'amila shâlihan*. Dalam kategorisasi Nashr, kesalahan Rahman adalah karena "mengabaikan konteks obyektif-historis dari teks, karena kegagalan dalam menyingkapkan makna teks." Kontekstualisasi hanya mungkin dalam batas makna-makna yang dimungkinkan oleh teks (*mu'thayâtuh al-lughawiyah*) dan mungkin dilakukan jika "makna historis" (makna asal) diungkap. Reinterpretasi Rahman seperti itu bertolak dari metode berikut. Pertama, ia membedakan antara forma (bentuk) ajaran Islam yang dalam hukum Islam bisa disebut dengan "legal spesifik" dan esensi ajaran yang disebutnya "tujuan ideal-moral al-Qur'an".⁴¹ Atas dasar inilah, "muslim" (atau orang yang beriman) dalam pandangan Fazlur Rahman kemudian ditarik ke ideal moral yang disimpulkan dari Qs. al-Mâ`idah/5: 48,⁴² al-Baqarah/2: 148,⁴³ dan 177⁴⁴ yang

⁴¹Lihat Fazlur Rahman, Islam: Challenges and Opportunities", Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 325-326. dan Farid Esack, *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1998), h. 66.

⁴²Ayat tersebut adalah:

و أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا ولو شاء الله لجعلكم

menjelaskan bahwa perbedaan agama-agama dan kitab suci yang diturunkan didasarkan atas esensi tujuan agama, yaitu *fastabiqû al-khayrât* (berlomba-lombalah dalam kebajikan). Keyakinan teologis

أمة واحدة و لكن ليلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات. إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون.

(Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah Menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu).

⁴³Ayat tersebut adalah:

و لكل وجهة هو مواليها فاستبقوا الخيرات, أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعا. إن الله على كل شيء قدير.

(Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu).

⁴⁴Ayat tersebut adalah:

ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب و لكن البر من آمن بالله و اليوم الآخر و الملائكة و الكتاب و النبيين و أتى المال على حبه ذوى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل و السائلين و فى الرقاب و أقام الصلاة و أتى الزكاة و الموفون بعهدهم إذا عاهدوا و الصابرين فى البأساء و الضراء و حين البأس. أنك الذين صدقوا. و أنك هم المتقون.

(Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu adalah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-naka yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan), dan orang-orang yang meinta-minta, dan (memerdakakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat, dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya), dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa).

yang berbeda-beda adalah forma (bentuk), sedangkan kebaikan (etika) adalah esensi atau tujuan ideal-moral al-Qur'an, sehingga keragaman keyakinan teologis tersebut di sini "direduksi" menjadi ideal-moral yang mengantarkan Rahman ke kesimpulan bahwa semua kelompok yang disebut dalam Qs. al-Baqarah/2: 62 dan al-Mâ'idah/5: 69 adalah selamat. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Rahman sendiri, hubungan antara forma dan esensi adalah saling tergantung, sehingga, katanya, yang harus ditolak bukan forma, melainkan formalisme. Hal ini tampak dari kutipan berikut:

We especially and carefully reject the vagrant attitude of empty liberalism or negative spiritualism that seeks to drive a wedge between the form and the essence and says that what matter is the essence and that the form is at best it cumbersome companion. We say that the form and the essence are coevals, interdependent and each necessary and desirable. But we know that even forms have a way of changing and yet remaining the same. What is injurious to a living faith and a living society is not forms, but formalism.⁴⁵

(Kami secara khusus dan hati-hati menolak sikap mengembara liberalisme kosong atau spiritualisme negatif yang berupaya memisahkan antara bentuk dan esensi dan mengatakan apakah pentingnya esensi dan yang mengatakan bahwa bentuk paling-paling hanya merupakan pelengkap yang tak berfungsi. Kami mengatakan bahwa bentuk dan esensi sama pentingnya, saling tergantung, dan masing-masing adalah niscaya dan diperlukan. Akan tetapi, kita mengetahui bahwa bentuk meski bisa berubah, tapi tetap sama. Yang berbahaya bagi kehidupan iman

⁴⁵Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231.

dan masyarakat bukanlah bentuk-bentuk itu (forma-forma, forms), melainkan formalisme.

Meski formalisme adalah target yang menjadi sasaran kritik Rahman, dengan "mereduksi" perbedaan teologis agama-agama ke ideal moral yang menjadi dasar "keselamatan universal" dengan mereduksi kandungan teologis pada Qs. al-Baqarah/2: 62 dan al-Mâ'idah/5: 69 ke pesan etis yang dianggapnya sebagai esensi pada ungkapan *fastabiqû al-khayrât* dalam Qs. al-Baqarah/2: 148 dan 177, kekeliruan yang tidak kurang berbahayanya daripada formalisme yang menjadi sasaran kritik Fazlur Rahman adalah adalah esensialisme (reduksi *forma teologis* ke *esensi etis*).

E. Klaim Teologis Islam dan "Logika" Kitab Suci

Jika kita berbicara tentang konsep apa pun dalam Islam, kita tidak bisa mengabaikan peran sentral al-Qur'an di dalamnya, karena al-Qur'an adalah memuat dasar-dasar ajaran (normatif).

Pertama, menurut al-Qur'an, Islam sebagai agama memuat penjelasan bahwa Islam adalah agama yang benar dan tidak ada kebenaran dalam hal keyakinan pada agama-agama lain. Inilah yang dimaksudkan dalam studi agama bahwa setiap agama menegaskan klaim kebenaran" (*truth claim*). Kebenaran dalam hal keyakinan yang ditanamkan oleh Islam adalah kebenaran logika dalam pengertian tidak mungkin ada dua atau lebih kebenaran dalam agama. Pengertian ini bisa kita pahami dari ide *tawhîd* (pengesaan Allah) yang mengandung dua pengertian: pertama, penafian (*an-nafy--النفى*) segala sesuatu semua "tuhan") selain Allah swt. dan kedua, penegasan (*al-itsbât--الإثبات*) bahwa Allah swt. adalah tuhan satu-satunya yang berhak disembah. Atas dasar klaim ini, al-Qur'an membuat pemilahan yang jelas dengan batas-batas keyakinannya antara *muslim* (orang yang beragama Islam) dan *kâfir* (jamak: *kuffâr, kâfirûn*).

Kedua, atas dasar bahwa dalam konteks keyakinan (teologis) kebenaran hanyalah satu, meski pemahaman berbeda-beda (unitas kebenaran dan pluralitas pemahaman), maka al-Qur'an menolak pandangan bahwa semua agama adalah benar, karena kebenaran hanyalah satu, seperti dinyatakan dalam banyak ayat al-Qur'an, semisal "Sesungguhnya agama (yang diridhai dan disyariatkan Allah) adalah Islam" (QS. Ali 'Imrân: 19) dan "Siapa yang mencari selain Islam sebagai agamanya, maka tidak akan diterima. Dia termasuk orang-orang yang rugi" (Qs. Ali 'Imrân: 85). Oleh karena itu, pandangan bahwa semua agama adalah sama tidak hanya keliru karena tidak melihat kenyataan bahwa agama-agama berbeda, melainkan juga berakibat pada "kegamangan" dalam beragama. Oleh karena itu, tidak ada keselamatan, kecuali jika didasarkan atas persyaratan beriman dengan Allah swt, hari akhir, dan beramal saleh (QS. al-Baqarah: 62 dan al-Mâ'idah: 69). Beberapa pakar Islam, seperti Fazlur Rahman dari Pakistan dalam *The Major Themes of Qur'an* (Tema-tema Pokok al-Qur'an), sebagaimana dikemukakan, memang pernah menyatakan bahwa agama Kristen, Yahudi, dan Shabi'un seperti halnya Islam juga akan selamat di akhirat nanti. Pandangan ini adalah keliru, setidaknya, dua alasan berikut. Pertama, ayat-ayat al-Qur'an dengan sangat jelas menyatakan bahwa "beriman dengan Allah, hari akhir, dan beramal saleh" adalah syarat keselamatan. Dengan demikian, bukan seperti yang Rahman kemukakan, keimanan yang sesungguhnya dimaksud adalah menurut Islam. Kedua, kita tidak bisa berkesimpulan bahwa semua agama adalah sama dan akan selamat semata-mata dengan beralih bahwa semua agama tersebut memiliki tujuan fundamental yang sama, yaitu "kepasrahan", dengan merujuk kepada ayat: *Inna ad-din 'indallah al-Islam*, dengan mengartikan kata *al-Islâm* dengan "kepasrahan". Kata *al-Islâm* seharusnya tidak diartikan menurut pengertian harfiah (makna generik), ia adalah nama bagi agama tertentu (*proper name*), yaitu Islam. Penyamaan semua agama adalah pandangan yang keliru. Lagi pula, kita harus memahami "logika" kitab

i, termasuk al-Qur'an. Bagaimana mungkin al-Qur'an yang menjadi sumber ajaran keyakinan (teologis) yang menjamin kepastian keselamatan bagi umatnya bisa menjelaskan adanya kebenaran dan keselamatan dalam tingkatan keyakinan di luar agama Islam? Tentu tak logis.

Jika "pluralisme" dipersempit menjadi ide kesamaan agama-ma, tentu saja, akan menggedor dinding-dinding keyakinan logis. Semua agama memiliki kesamaan-kesamaan tertentu, misalnya, dalam pengertian bahwa setiap agama mempunyai perhatian yang sama pada tingkat etika, seperti larangan membunuh, merusak, dan menganiaya, sehingga agama bisa dijadikan *dasar etika* bagi perbaikan lingkungan, perbaikan moral generasi muda, peningkatan etos kerja masyarakat, dan sebagainya. Akan tetapi, semua agama tidak sama pada *tataran teologis*, karena setiap agama memiliki "klaim kebenaran agama" masing-masing. Ide bahwa semua harus "setuju dengan perbedaan" (*agree in disagreement*), karena semua-agama memang berbeda, itulah yang telah diletakkan oleh A. Mukti Ali, mantan menteri agama RI dan peletak dasar Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia.

Lalu jika Islam memiliki sikap yang tegas dan tanpa kompromi dalam akidah, maka bagaimana keragaman agama yang sudah ada di dunia ini disikapi oleh Islam? Pertama, setelah menarik garis pemisah yang jelas dalam keyakinan tersebut, Islam yang ajarannya terartikulasi dalam al-Qur'an memandang bahwa hak beragama dan memilih agama untuk diyakini oleh manusia sebagai individu yang tidak boleh dipaksakan. Dalam QS. al-Baqarah: 256, dinyatakan: "Tidak ada paksaan dalam agama". Abdullah Yusuf Ali, ketika mengomentari ayat tersebut, mengemukakan tiga alasan mengapa Islam menolak pemaksaan beragama: [1] agama tergantung pada iman dan keinginan pemeluknya, sehingga keberagaman menjadi tak memiliki arti jika dibangun di atas pemaksaan, [2] karena

batas antara kebenaran dan kekeliruan, menurut Islam, telah jelas, [3] menurut al-Qur'an, beragama juga ditentukan oleh petunjuk dan perlindungan Allah. Dia sesungguhnya yang menunjuki jalan kebenaran. Menurut Abdul Hamid Abu Sulayman, penjaminan hak kebebasan beragama diungkapkan dalam al-Qur'an dan as-sunnah dengan "kasih-sayang" (*tawâdduhum*), "kebaikan" (*tuhsinu*), "perlakuan yang terbaik" (*allatî hiya ahsan*), dan "pemeliharaan" (*dzimmah*).

Kedua, mengapa Islam melarang pemaksaan agama? Alasan yang lebih mendasar ditemukan jawabannya dalam Qs. Yûnus: 99 bahwa keragaman agama yang sesuatu yang dikehendaki oleh Allah swt. dan merupakan ketentuan Allah swt. (*sunnatullah*). Larangan pemaksaan agama sangat jelas diungkapkan dalam ayat tersebut: "Apakah engkau (ya Muhammad) memaksa orang-orang agar mereka beriman?". Dalam ayat lain, dinyatakan pula bahwa hidayah bukan di tangan Muhammad, melainkan di tangan Allah swt. (*innaka lâ tahdî man ahabta, wa lakinnallâh yahdî man yasyâ*).

Ketiga, al-Qur'an memiliki sikap yang jelas dalam menghadapi non-muslim, antara lain adalah: keharusan bersikap toleran, seperti tergambar dalam larangan pemaksaan agama, larangan mencaci atau menghina agama lain (QS. al-An'âm: 108), larangan untuk menghalangi penganut agama lain untuk beribadah (QS. al-Kâfirûn: 1-6), larangan untuk memutuskan tali silaturahmi dengan orang tua, kerabat, dan tetangga hanya karena berbeda agama (QS. Luqmân: 15 dan an-Nisâ': 36), larangan melakukan perdebatan dengan non-muslim, kecuali dengan cara yang baik (QS. an-Nahl: 125), kebolehan untuk berbuat baik (*al-birr*) kepada non-muslim dan berlaku adil terhadap mereka selama mereka tidak memerangi Islam (QS. al-Mumtahanah: 8-9), dan kebolehan untuk mengkonsumsi daging binatang yang disembelih oleh orang *ahl al-kitâb* dan kebolehan

menawarinya wanita-wanitanya jika dipenuhi syarat-syaratnya (QS. al-*lâ'idah*: 5).

Self-defense dan "Aturan Emas"

Di samping memuat ajaran tentang toleransi, seperti larangan memaksakan agama, sebagai penyeimbang, al-Qur'an juga mengajarkan *self-defense* (pertahanan diri), karena sikap toleransi tidak seharusnya menjadikan umat Islam lalai, lemah, atau indolensi yang mengakibatkan diri dan hak-hak mereka sendiri terabaikan. *Self-defense* itu *bersyarat* (kondisional), misalnya perintah untuk berjihad (lihat misalnya QS. at-Tawbah: 73). Dalam pengertian inilah, al-Qur'an mengajarkan untuk bersikap waspada dan tegas. Ajaran al-Qur'an ini harus benar-benar dipahami alasan-alasannya tersebut. Jika tidak, *Islam Phobia* (ketakutan terhadap Islam) akibat kesalahpahaman akan mengakibatkan kerugian bagi Islam sendiri. *Self-defense* ini juga harusnya tidak dianggap berlebihan, di samping karena hanya bersifat kondisional, saya kira tidak ada satu agama pun yang mengajarkan toleransi tanpa diimbangi *self-defense*. Secara logika, alasan ini sangat bisa dimengerti, misalnya melalui "aturan emas" (*golden rule*) dalam etika yang menyatakan bahwa perlakuan yang kita terima adalah sebanding dengan bagaimana kita memperlakukan orang lain. Jadi, ada hubungan timbal-balik. Jika diilustrasikan, hubungan mencubit orang lain jika kita tidak ingin dicubit". Dalam hubungan antaragama, seharusnya ditanamkan kesadaran hubungan timbal-balik ini, termasuk dalam hal penyiaran agama kepada orang yang sudah beragama.

Akhirnya, kita berharap bahwa kesadaran akan keniscayaan majemukan agama seharusnya kita tanamkan sejak semula, agar kesadaran tersebut menjadi kesadaran keseharian. Karena sebenarnya tidak ada orang yang tidak mendambakan indahnya damai dan kematnyan harmoni agama. Tidak ada pula orang yang menginginkan

tragedi-tragedi kemanusiaan yang sangat memilukan hati, seperti kasus Ambon dan Poso, terulang lagi dalam sejarah. Bukankah setiap agama mengajarkan kedamaian atau keselamatan? Seperti diajarkan dalam Islam, *Allahumma anta as-salâm*,⁴⁶ *wa minka as-salâm, wa ilaika ya'ûdu as-salâm....dst.* (Ya Allah, Engkaulah keselamatan itu, dari Engkau pula lah keselamatan itu berasal, dan kepada Engkau pula lah keselamatan itu kembali.....).

F. Catatan Penutup

Setiap agama memiliki klaim teologis tentang kebenaran (*truth claim*) dan keselamatan dan dengan itulah agama-agama berbeda. Oleh karena itu, tawaran untuk melakukan dialog antaragama sebaiknya tidak melalui pintu teologi, melainkan melalui pintu etika dalam pengertian bahwa setiap agama menyediakan landasan etis, semisal sikap agama-agama terhadap problema-problema kemanusiaan, kemiskinan, ketertinggalan dalam pendidikan, degradasi moral, dan kerusakan lingkungan hidup. Hal itu karena setiap agama memiliki keprihatinan yang sama. Tawaran-tawaran untuk memberikan landasan-landasan dialog pada tingkat teologis hanya merupakan tawaran yang terlalu elitis dan intelektual yang tidak menyentuh dasar kesadaran bagian terbesar umat beragama, seperti tentang kesatuan agama-agama (*unity of religions*). Kita tidak memerlukan "kearifan-kearifan teoritis" seperti itu, karena memang agama-agama berbeda dan upaya untuk menjelaskannya dari reinterpretasi teks-teks suci hanya menimbulkan debat-debat berkepanjangan. Mengapa kita tidak menawarkan "kearifan praktis" melalui landasan etis seperti itu, seperti

⁴⁶Lihat makna *as-salâm* sebagai nama Allah swt dan implikasi moralnya bagi kesadaran akan perlunya menciptakan damai dalam bagian tulisan tentang *al-asmâ' al-husnâ*.

nisalnya, mengapa kita sebagai umat beragama tidak sama-sama duduk di forum-forum pertemuan untuk menyikapi kemiskinan yang menjadi keprihatinan setiap agama? Di sini kita memerlukan kerja sama antaragama dalam isu-isu seperti itu, bukan hanya harmoni sekadar tidak saling mengganggu).

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Zayd, Nashr Hâmîd. *Naqd al-Khithâb ad-Dîni*. Terj. Khairon Nahdiyîn. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Athailah, A. "Al-Qur'an tentang Pluralisme Agama", makalah dipresentasikan pada seminar sehari "Memahami Hakikat Pluralisme Agama", Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, tanggal 29 Desember 2004.
- Dep. Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Madinah: Muja'mma' Khâdim al-Haramayn asy-Syarîfayn al-Malik Fahd li Thibâ'at al-Mushhaf asy-Syarîf, 1411 H.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1998.
- Al-Faruqi, Ismail R. "Islam dan Agama-agama yang Lain", Alfat Gauhar (ed). *Tantangan Islam*. Diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari *The Challenge of Islam*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1982.
- Fazlur Rahman. "Islam: Challenges and Opportunities", Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- _____. "Social Change and Early Sunnah". Dalam P.K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- _____. *The Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.
- Hasting, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribners Sons Ltd., t.th., vol. X.

ler, Friedrich. "The History of Religions as Preparation for the Cooperation of Religions". Mircea Eliade dan Joseph Kitagawa (eds.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.

ayat, Komaruddin dan M. Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.

tington, Samuel P. *The Clash of Civilization and the Remarking of World Order*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dengan judul *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Jakarta: Qalam, 2003.

îlî, 'Abd al-Karîm. *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*. Beirut; Dâr al-Fikr, t.th.

hammad Asad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltari: Dar al-Andalus, 1980.

iburrahman. "Agama dalam Masyarakat Modern". Makalah diskusi dosen-dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, Banjarmasin, 1998.

awar-Rahman, Budhy. "New Age: Gagasan-gagasan Mistik Spiritual Dewasa Ini", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.

ved Hossein Nasr, "Kata Pengantar", dalam Frithjof Schoun, *Islam and Perennial Philosophy*, terjemah Rahmani Astuti. Bandung: Penerbit Mizan, 1993.

ab, Alwi. "Paradigma Baru Misi Kristen". Andito (ed.) *Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

Smith, Huston. "Pengantar untuk Edisi yang Disempurnakan", dalam Frithjof Schoun, *Transcendental Unity of Religions*. Terjemah Safroedin Bahar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Sri Kuhnt-Saptodewo, "Menggalang Kebersamaan dalam Interkulturalitas", makalah dipresentasikan dalam dialog bersama dosen dan mahasiswa IAIN Antasari dan STT GKE Banjarmasin, 11 Februari 2004.

St. Sunardi. "Dialog: Cara Baru Beragama (Sumbangan Hans Küng bagi Dialog Antaragama)", dalam *Dialog, Kritik, dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993. Seri DIAN I Th. I.

As-Suyûthî. Jalâl ad-Dîn. *al-Itqân fî Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., juz II.

Verkuyl, J. *Samakah Semua Agama?* Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1961.

Wardani. "Kajian Keislaman di Kalimantan Selatan (Sebuah Catatan Awal)", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, Edisi II, September 2004.