

Editor:

Waleed El-Ansary

David K. Linnan

Siti Ruhaini Dzuhayatin

Paripurna P. Sugarda

Harkristuti Harkrisnowo

KATA BERSAMA

Antara Muslim dan Kristen

كَلِمَاتٌ مِّسْوَاءٌ



GADJAH MADA UNIVERSITY PRESS

Editor:
Waleed El-Ansary
David K. Linnan
Siti Ruhaini Dzuhayatin
Paripurna P. Sugarda
Harkristuti Harkrisnowo

KATA BERSAMA

Antara Muslim dan Kristen



GADJAH MADA UNIVERSITY PRESS

KATA BERSAMA ANTARA MUSLIM DAN KRISTEN

Editor:

Waleed El-Ansary
David K. Linnan
Siti Ruhaini Dzuhayatin
Paripurna P. Sugarda
Harkristuti Harkrisnowo

Penerjemah teks bahasa Inggris: Hadrianus Tedjoworo, OSC

Penyunting naskah: Ahmad Baiquni, Khotibul Umam, Ratna Mariastuti

Proofreader:

Ratna Mariastuti

Desain sampul:

Andreas Kusumahadi

Desain isi dan layout:

Jumee

Penerbit:

Gajah Mada University Press
Anggota IKAPI

Ukuran: 15,5 X 23,5 cm; viii + 566 hlm

ISBN: 978-602-386-381-5
1908212-B3E

Redaksi:

Jl. Grafika No. 1, Bulaksumur
Yogyakarta, 55281
Telp./Fax.: (0274) 561037
ugmpress.ugm.ac.id | gmupress@ugm.ac.id

Cetakan pertama: Agustus 2019

2868.109.08.19

Hak Penerbitan ©2019 Gajah Mada University Press

Dilarang mengutip dan memperbanyak tanpa izin tertulis dari penerbit, sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apa pun, baik cetak, photoprint, microfilm, dan sebagainya.

Muslims and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word", hak cipta 2010 oleh Waleed El-Ansary & David K. Linnan, izin diberikan untuk penerbitan turunannya dalam versi Indonesia, hak cipta 2012–2018 David K. Linnan, izin juga diberikan terkait penerjemahan untuk keperluan penerbitan.



PENGANTAR

Penerbitan buku berjudul *Kata Bersama antara Muslim dan Kristen* ini merupakan edisi bahasa Indonesia yang diperluas dari buku *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common World"*. Buku tersebut merupakan tindak lanjut dari prakarsa "Kalimatun Sawa" atau "A Common Word", berupa surat pernyataan 138 wakil tokoh intelektual, mufti, dan ulama Islam seluruh dunia tentang hubungan Islam dan Kristen. Pernyataan tersebut fenomenal karena diprakarsai oleh pihak Muslim. Selama ini, prakarsa dialog semacam ini lebih banyak dilakukan oleh pihak Kristen dan Barat. Oleh sebab itu, prakarsa ini perlu mendapatkan dukungan dari berbagai pihak dalam membangun kerangka teoretis maupun mengembangkan langkah-langkah aplikasi pada tingkat komunitas di mana masalah ketegangan antaragama sering muncul sebagai konflik terbuka dan destruktif.

Buku ini memuat berbagai pandangan para pemimpin, tokoh serta intelektual Islam, Kristen, dan Katolik dari berbagai negara di Eropa, Amerika, Timur Tengah, dan Indonesia. Dalam edisi ini ditambahkan artikel para tokoh terkemuka yang memiliki reputasi dan keahlian, tidak semata-mata teologis namun juga politik, hak asasi manusia, ekonomi, pembangunan dan lingkungan hidup, yang menjadi ranah-praksis implementasi aktual *Kata Bersama* dalam kehidupan sosial.

Selain menentukan tema dan isu yang relevan dan menjadi prioritas sosial, proses kontekstualisasi "Kalimatun Sawa" atau "A Common Word" di Indonesia juga memunculkan beragam istilah seperti "Titik Temu", "Kesepahaman", "Kalam Bersama", "Kesalingpahaman", dan "Kata Bersama". Dari berbagai konsultasi yang dilakukan dengan berbagai



pihak, maka tim editor menyepakati penggunaan “Kata Bersama” dalam buku ini.

Publikasi buku ini merupakan proses perjalanan panjang lintas benua dan bahasa, dan membutuhkan banyak bantuan di sepanjang prosesnya. Dengan itu kami ingin mengucapkan terima kasih kepada kolega akademis yang memiliki niat baik dan agama yang berbeda karena telah memberikan bantuan dalam hal terjemahan, pengenalan, pengeditan, memberikan dorongan dan dukungan moral untuk usaha panjang kami menyusun buku antaragama ini dalam format bahasa Indonesia, juga untuk mengatasi perubahan situasi terkini karena ISIS belum diketahui ketika versi bahasa Inggris asli diterbitkan pada tahun 2010, apalagi ketika dokumen *Common Word* asli diterbitkan pada 2007 M, 1428 H. Di antara banyak kolega yang telah membantu kami, kami ingin berterima kasih secara khusus kepada:

1. Ahmad Baiquni
2. Syekh Ali Jum’ah
3. Darminto Hartono
4. Dina Karidimedjo
5. Erman Rajaguguk
6. Romo Hadrianus Tedjoworo, OSC
7. Haidar Bagir
8. Hisyam Zaini
9. Julius Kardinal Darmaatmadja, SJ
10. Khotibul Umam

Buku ini mengangkat topik yang kompleks dan rumit sehingga kami dengan segala kerendahan hati meminta maaf apabila ada kesalahan atau kelalaian yang tidak disengaja.

Semoga penerbitan buku ini dapat membawa arah baru dialog dan kerja sama antaragama pada aspek-aspek yang mendasar seperti kemiskinan, keterpinggiran, dan diskriminasi sebagai akar masalah yang mudah disulut oleh agitasi sentimen keagamaan menjadi konflik sosial yang mengancam kelangsungan hidup manusia dan kemanusiaan.

Waleed El-Ansary
David K. Linnan
Siti Ruhaini Dzuhayatin
Paripurna P. Sugarda
Harkristuti Harkrisnowo



DAFTAR ISI

PENGANTAR	V
DAFTAR ISI	VII
PENGANTAR KEPADA DOKUMEN KATA BERSAMA	1
DOKUMEN KATA BERSAMA	3
1 Pendahuluan Waleed El-Ansary <i>dan</i> David K. Linnan.....	23

SAMBUTAN PARA PEMUKA AGAMA

2 “Kata BerSama antara Kami dan Kalian”: Motif dan Implikasi HE Syekh Ali Jum’ah	48
3 Inisiatif “Kata Bersama”: Teori dan Praktik Seyyed Hossein Nasr	55
4 Ikhtiar Menemukan Landasan yang Sama: <i>Kata Bersama</i> dan Upaya Saling Memahami William O. Gregg	67
5 “Kata Bersama”: dari ko-eksistensi ke pro-eksistensi Komaruddin Hidayat	77
6 Pengantar Kata Bersama Franz Magnis-Suseno, SJ.....	85
7 <i>Kata Bersama</i> : Harapan baru Andreas A. Yewangoe.....	92



BAGIAN I **TEOLOGI**

- 8 Islam, Kristen, Pencerahan: *Kata Bersama* dan Hubungan Islam-Kristen
Ibrahim Kalin 102
- 9 Keramahan Teologis: Praktik Teologi dalam Kehadiran “Pihak Lain”
Daniel A. Madigan 126
- 10 Balapan Islamisasi dan Kristenisasi: Dampak atas Hubungan Antaragama
Azyumardi Azra 139
- 11 Kata Bersama dan Teologi Kristen/Gereja Indonesia
Martin Lukito Sinaga 149
- 12 Perempuan dan Transformasi dalam Tradisi Agama
Siti Ruhaini Dzuhayatin dan Farsijana Adeney-Risakotta 159

BAGIAN 2 **SPIRITUALITAS**

- 13 Spiritualitas dan Agama-Agama Lain: Meditasi atas Dimensi Batin “Kata Bersama”
Caner Dagli 196
- 14 Patriark Bartholomew dan Dialog Antaragama: Prinsip Spritual dan Inisiatif Praktis
John Chryssavgis 211
- 15 Tasawuf dan Islam di Indonesia
Alwi Shihab 225

BAGIAN 3 **METAFISIKA**

- 16 Kata Bersama: Apa yang Sama?
Joseph Lombard 238
- 17 Berbeda untuk Bersepakat: Tanggapan Kristiani terhadap “Kata Bersama”
James S. Cutsinger 262
- 18 Titik Temu Teologis dan Metafisik: Kristus dan Firman dalam Kristianitas dan Islam
Maria M. Dakake 291
- 19 Divinitas dan Humanitas dalam Islam dan Kristen
M. Amin Abdullah 304



BAGIAN 4 LINGKUNGAN HIDUP DAN PERUBAHAN IKLIM

- 20 Ekonomi Lingkungan Islam dan Tiga Dimensi Islam:
"Kata Bersama" Memandang Lingkungan sebagai Sesama
Waleed El-Ansary 328
- 21 Agama dan Kebijakan Barat tentang Perubahan Iklim
Cinnamon P. Carlarne 349
- 22 Tiga Langkah Menuai Berkah: Kisah tentang Beriman
dengan Sampah
Al. Andang L. Binawan 370

BAGIAN 5 HAK ASASI MANUSIA

- 23 Pencarian "Sekuler Baru": Hak Asasi Manusia dan "Kata Bersama"
Nicholas Adams 390
- 24 Multikulturalisme di Indonesia: Hak-Hak Asasi Manusia
dalam Praktik Sehari-hari
Harkristuti Harkrisnowo 410
- 25 "Kata Bersama", Pembangunan, dan Hak-Hak Asasi
Manusia: Perspektif Afrika dan Katolik
Joseph M. Isanga 428
- 26 Jangan di Tempat Kami: Konflik Pembangunan Tempat
Ibadat di Bekasi dan Kupang
Samsu Rizal Panggabean 453
- 27 Kata Bersama dan Risalah Amman sebagai Advokasi
Muslim bagi Keragaman Indonesia
Zainal Abidin Bagir 470
- 28 Kritik atas Fenomena Isis
Syekh Ali Jum'ah 491
- 29 Menggapai Sebuah Kata Bersama di Indonesia: Latar
Belakang dan Pertanyaan Quo Vadis
David K. Linnan & Paripurna P. Sugarda 505

BAGIAN 6 PEMBANGUNAN

- 30 Perspektif Islam dalam Pembangunan Ekonomi 542
Zamir Iqbal dan Abbas Mirakhor 542



31	Pandangan Umum tentang Pembangunan: Lebih Kaya vs Lebih Baik, dan Siapa yang Menentukan? David K. Linnan.....	561
32	Islam dan Pembangunan di Indonesia M. Dawam Rahardjo.....	595
	Bibliografi	610
	Kontributor.....	643



PENGANTAR KEPADA DOKUMEN KATA BERSAMA

Pada 13 Oktober 2006, tepat satu bulan setelah pidato Paus Benediktus XVI di Regensburg pada 13 September 2006, 38 ulama dan cendekiawan Islam dari seluruh dunia, yang mewakili semua denominasi dan kelompok pemikiran, bersatu untuk memberikan Surat Terbuka kepada Paus dengan semangat pertukaran intelektual secara terbuka dan saling pengertian. Dalam Surat Terbuka kepada Paus itu, untuk pertama kalinya dalam sejarah modern, para cendekiawan Muslim dari setiap aliran keislaman berbicara dengan satu suara mengenai pengajaran Islam yang benar.

Tepat satu tahun setelah surat tersebut, kaum Muslim memperluas pesan mereka. Dalam dokumen *Kata Bersama*, 138 cendekiawan, ulama, dan intelektual Muslim dengan suara bulat bersepakat berkumpul bersama untuk pertama kalinya sejak zaman Sang Nabi saw. untuk menyatakan dasar yang sama dalam Kristianitas dan Islam. Seperti Surat Terbuka sebelumnya, penandatanganan pesan ini berasal dari setiap denominasi dan kelompok pemikiran dalam Islam. Setiap negara atau wilayah Islam besar di dunia terwakili dalam pesan ini, yang ditujukan kepada para pemimpin semua gereja di dunia, dan tentu saja kepada semua umat Nasrani di mana saja.

Bentuk akhir surat tersebut diperlihatkan dalam sebuah konferensi pada September 2007 yang diselenggarakan dengan tema “Kasih di dalam Al Qur’an”, oleh Akademi Kerajaan dari Institut Kerajaan Aal al-Bayt untuk Pemikiran Islam di Yordania, dengan dukungan dari Yang Mulia Raja Abdullah II. Memang, dasar paling fundamental yang sama dalam Islam dan Kristianitas, dan dasar terbaik untuk dialog dan pengertian di masa yang akan datang, adalah kasih kepada Allah dan kasih kepada sesama.

Tidak pernah sebelumnya kaum Muslim memberikan pernyataan konsesus yang definitif seperti ini mengenai Kristianitas. Untuk tidak terlibat



dalam polemik, para penandatangan menggunakan posisi Islam tradisional dan umum dalam menghormati Injil Kristen dan mengajak kaum Nasrani untuk menjadi semakin lebih, bukan kurang, setia kepadanya.

Dokumen ini diharapkan dapat menyediakan sebuah konstitusi umum untuk banyak organisasi dan individu yang sedang melaksanakan dialog antaragama di seluruh dunia. Kelompok-kelompok ini tidak menyadari keberadaan kelompok-kelompok yang lain, dan kembali melakukan usaha seperti yang dilakukan kelompok lain. Dokumen *Kata Bersama* ini tidak hanya dapat memberi mereka sebuah titik awal untuk bekerja sama dan berkoordinasi di seluruh dunia, tetapi juga memberikan dasar teologi paling solid yang paling mungkin didapatkan: pengajaran dari Al-Qur'an dan Sang Nabi saw., dan hukum-hukum yang diuraikan oleh Isa Al-Masih a.s. (Yesus Kristus) dalam Injil (Alkitab). Jadi, walaupun ada perbedaan-perbedaan, Islam dan Kristianitas tidak hanya berbagi asal mula Keilahian yang sama dan warisan Ibrahim (Abraham) yang sama, tetapi juga dua *hukum utama* yang sama: cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama.



DOKUMEN KATA BERSAMA

Kaum Muslim dan Nasrani bersama-sama berjumlah lebih dari setengah populasi dunia. Tanpa perdamaian dan keadilan di antara kedua komunitas agama ini, tidak akan ada perdamaian yang berarti di dunia. Masa depan dunia tergantung pada perdamaian kaum Muslim dan kaum Nasrani.

Dasar dari perdamaian dan pengertian ini sudah ada. Yaitu, bagian dari prinsip mendasar dari kedua iman ini: kasih kepada Allah dan kasih kepada sesama. Prinsip-prinsip ini banyak ditemukan di dalam teks suci Islam dan Kristianitas. Keesaan Allah, pentingnya kasih kepada Dia, dan pentingnya kasih kepada sesama merupakan dasar yang sama dalam Islam dan Kristianitas. Yang berikut hanyalah beberapa contoh:

Mengenai keesaan Allah, Allah berkata dalam kitab suci Al-Qur'an: *Katakanlah (ya Muhammad): Dialah Allah yang Maha esa. / Allah tempat bergantung* (QS Al-Ikhlas [112]: 1-2). Mengenai pentingnya kasih kepada Allah, Al-Qur'an mengatakan: *Sebutlah nama Tuhanmu dan berbaktilah kepada-Nya dengan penuh ketekunan* (QS Al-Muzzammil [73]: 8). Mengenai pentingnya kasih kepada sesama, Nabi Muhammad saw. berkata: *"Tidak seorang pun dari kamu memiliki iman sampai kamu mengasihi sesamamu sebagaimana kamu mengasihi dirimu sendiri."*

Dalam Perjanjian Baru, Yesus Kristus berkata:

"Hukum yang terutama ialah: 'Dengarlah, hai orang Israel, Tuhan Allah kita, Tuhan itu Esa. / Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu dan dengan segenap kekuatanmu.' / Dan hukum yang kedua ialah: 'Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri.' Tidak ada hukum lain yang lebih utama dari pada kedua hukum ini" (Mrk. 12: 29-31).



Dalam kitab suci Al-Qur'an, Allah Swt. memerintahkan kaum Muslim untuk menyeru kepada kaum Nasrani (dan Yahudi—Ahli Kitab):

“Katakanlah: ‘Hai Ahli Kitab, marilah berpegang kepada suatu kalimat yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah’. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: ‘Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)’” (QS Ali Imran [3]: 64).

Ungkapan *tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun* berkaitan dengan keesaan Allah, sedangkan *tiada yang kita sembah kecuali Allah* berhubungan dengan mengasihi Allah. Oleh sebab itu, semua ungkapan tersebut berhubungan dengan Hukum yang Terutama dan Terbesar. Menurut salah satu tafsir paling tua dan otoritatif atas Al-Qur'an, ungkapan *tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah* bermakna “bahwa tidak seorang pun dari kita boleh mematuhi pihak lain dalam hal ketidakpatuhan (maksiat) kepada Allah”. Ini berhubungan dengan Hukum Kedua karena keadilan dan kebebasan beragama merupakan bagian penting dari mengasihi sesama.

Oleh sebab itu, dalam rangka menaati seruan Al-Qur'an, kami kaum Muslim mengundang kaum Nasrani untuk berkumpul bersama berdasarkan kesamaan di antara kita, yang juga merupakan hal terpenting bagi iman dan amal kita: Dua Hukum tentang kasih.

* * *



Dengan Nama Allah, yang Maha Pengasih, Penyayang,
Semoga salawat dan salam tersampaikan kepada Nabi Muhammad

KATA BERSAMA ANTARA KAMI DAN KALIAN

Dengan Nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang

“Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah dengan mereka dengan jalan yang baik. Sungguh, Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui orang-orang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.”

(QS Al-Nahl [16]: 125)

(I) KASIH KEPADA ALLAH

KASIH KEPADA ALLAH DALAM ISLAM

Kesaksian Iman

Inti pernyataan iman dalam Islam terdiri dari dua kesaksian (syahadat), yang menyatakan bahwa *Tidak ada Tuhan kecuali Allah (La ilaha illa Allah)* dan *Muhammad adalah utusan Allah (Muhammad utusan Allah)*. Dua kesaksian ini merupakan hal yang paling mendasar dalam Islam. Orang yang menyatakan kesaksian tersebut adalah seorang Muslim, sedangkan orang yang menolaknya bukanlah seorang Muslim. Lebih dari itu, Nabi Muhammad saw. bersabda bahwa zikir terbaik adalah *La ilaha illa Allah* (Tidak ada Tuhan kecuali Allah).

Hal Terbaik yang Pernah Dikatakan Semua Nabi

Tentang zikir terbaik tersebut, Nabi Muhammad saw. juga berkata:

“Hal terbaik yang pernah saya ucapkan—diri saya sendiri dan nabi-nabi sebelum saya—adalah: *Tidak ada Tuhan kecuali Allah, Dia Maha*



*Esa, tiada sekutu bagi-Nya, Bagi-Nya kerajaan dan pujian, dan Dia berkuasa atas segala sesuatu.”**

Kalimat-kalimat sesudah syahadat pertama di dalam doa tersebut semuanya diambil dari Al-Qur’an; masing-masing menjelaskan cara mengasihi Allah dan cara berbakti kepada-Nya.

Ungkapan *Dia itu Esa*, mengingatkan kaum Muslim bahwa hati mereka harus dipersembahkan kepada Allah saja, karena Allah berkata dalam Al-Qur’an: *Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati di dalam rongga dadanya* (QS Al-Ahzab [33]: 4). Allah itu mutlak dan oleh karena itu ketaatan kepada-Nya harus sungguh-sungguh tulus dan murni.

Ungkapan *Tiada sekutu bagi-Nya*, mengingatkan kaum Muslim bahwa mereka harus mengasihi Allah sepenuhnya, tanpa pesaing di dalam jiwa mereka, karena Allah berkata dalam Al-Qur’an:

“Di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah” (QS Al-Baqarah [2]: 165).

... menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah (QS Az-Zumar [39]: 23).

Ungkapan *Bagi-Nya kerajaan* mengingatkan kaum Muslim bahwa pikiran atau pengertian mereka harus secara menyeluruh dipersembahkan kepada Allah, karena kerajaan Allah meliputi segala ciptaan atau eksistensi dan segala sesuatu yang dapat dipahami pikiran. Dan segala sesuatu ada di tangan Allah, karena Allah berkata dalam Al-Qur’an: *Maha suci (Allah) yang di tangan-Nya kerajaan dan Dia Mahakuasa atas tiap-tiap sesuatu* (QS Al-Mulk [67]: 1).

Ungkapan *Bagi-Nya pujian* mengingatkan kaum Muslim bahwa mereka harus bersyukur kepada Allah dan mempercayai-Nya dengan semua kecenderungan dan emosi mereka. Allah mengatakan dalam Al-Qur’an:

“Dan sungguh, jika kamu tanyakan kepada mereka: ‘Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?’ tentu mereka akan menjawab: ‘Allah,’ maka betapakah mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar). Allah melapangkan rezeki bagi siapa yang dikehendaki-Nya di antara hamba-hamba-Nya dan Dia (pula) yang menyempitkan baginya. Sungguh, Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. Dan sungguh, jika kamu menanyakan

* *La ilaha illa Allah. Wahdahu la syarikalah. Lahu al-mulku wa lahu al-hamd. Wa huwa ‘ala kulli syai’in qadir.*



kepada mereka: ‘Siapakah yang menurunkan air dari langit lalu menghidupkan dengan air itu bumi sesudah matinya?’ tentu mereka akan menjawab: ‘Allah,’ Katakanlah: ‘Segala puji bagi Allah,’ tetapi kebanyakan mereka tidak memahaminya)” (Al-‘Ankabut [29]: 61–63).

Atas semua rahmat ini, manusia harus selalu bersyukur.

“Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air hujan dari langit, kemudian Dia mengeluarkan dengan air hujan itu berbagai buah-buahan menjadi rezeki untukmu; dan Dia telah menundukkan bahtera bagimu supaya bahtera itu, berlayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu sungai-sungai. Dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu matahari dan bulan yang terus-menerus beredar (dalam orbitnya); dan telah menundukkan bagimu malam dan siang. Dan Dia telah memberikan kepadamu (keperluanmu) dan segala apa yang kamu mohonkan kepadanya. Dan jika kamu menghitung ni‘mat Allah, tidaklah dapat kamu menghinggakannya. Sungguh manusia itu, sangat zalim dan sangat mengingkari (ni‘mat Allah)” (QS Ibrahim [14]: 32–34).

Al-Fatihah—surat terbesar dalam Al-Qur’an—diawali pujian kepada Allah:

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih, Penyayang / Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. / Maha Pengasih dan Maha Penyayang. / Yang menguasai Hari Pembalasan. / Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami minta pertolongan. / Tunjukilah kami jalan yang lurus. / Yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau berikan nikmat kepada mereka, bukan jalan orang-orang yang dimurkai, dan bukan pula orang-orang yang sesat (Al-Fatihah [1]: 1–7).

Surat Al-Fatihah, yang diucapkan setidaknya-tidaknya 17 kali setiap hari oleh kaum Muslim dalam shalat wajib, mengingatkan kami tentang pujian dan rasa syukur yang layak bagi Allah karena sifat-Nya yang Maha Pengasih dan Penyayang, tidak hanya karena kasih dan sayang-Nya kepada kami selama hidup tetapi akhirnya, pada Hari Pembalasan ketika ini menjadi hal terpenting dan ketika kami berharap dosa-dosa kami diampuni. Itulah sebabnya, surat itu diakhiri dengan doa untuk memohon karunia dan tuntunan, sehingga kami mendapatkan—yang dimulai dengan pujian dan rasa syukur—keselamatan dan kasih, karena Allah berkata dalam Al-Qur’an:



“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, kelak Allah Yang Maha Pemurah akan menanamkan dalam (hati) mereka rasa kasih sayang” (QS Maryam [19]: 96).

Ungkapan *Dia berkuasa atas segala sesuatu*, mengingatkan kaum Muslim bahwa mereka harus sadar akan kemahakuasaan Allah dan oleh karena itu, merasa takut akan Allah. Allah berkata dalam Al-Qur’an:

“...bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa. Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sungguh Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik” (Al-Baqarah [2]: 194–195).

“...dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya” (Al-Baqarah [2]: 196).

Dengan takwa kepada Allah, tindakan, keperkasaan, dan kekuatan kaum Muslim harus dipersembahkan seluruhnya bagi Allah. Allah berkata dalam Al-Qur’an:

“Ketahuilah, bahwa Allah bersama orang-orang yang taqwa” (At-Taubah [9]: 36).

“Hai orang-orang beriman, apakah sebabnya bila dikatakan kepadamu: ‘Berangkatlah (untuk berperang) pada jalan Allah’ kamu merasa berat dan ingin tinggal di tempatmu? Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia sebagai ganti kehidupan di akhirat? Padahal kenikmatan hidup di dunia ini (dibandingkan dengan kehidupan) di akhirat hanyalah sedikit. Jika kamu tidak berangkat untuk berperang, niscaya Allah menyiksa kamu dengan siksa yang pedih dan digantinya (kamu) dengan kaum yang lain, dan kamu tidak akan dapat memberi kemudharatan kepada-Nya sedikit pun. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu” (QS At-Taubah [9]: 38–39).

Ungkapan *Bagi-Nya kerajaan dan pujian dan Dia berkuasa atas segala sesuatu*, ketika diartikan secara menyeluruh, mengingatkan kaum Muslim bahwa sebagaimana segala sesuatu memuji (bertasbih) pada Allah, maka segala sesuatu yang ada di dalam jiwa mereka harus dipersembahkan bagi Allah:

“Bertasbih kepada Allah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi; hanya Allahlah yang mempunyai semua kerajaan dan semua



pujian, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu” (QS At-Taghabun [64]: 1).

Sungguh, segala sesuatu yang ada di dalam jiwa manusia diketahui oleh Allah, dan bertanggung jawab kepada Allah:

“Dia mengetahui apa yang ada di langit dan di bumi dan mengetahui apa yang kamu rahasiakan dan yang kamu nyatakan. Dan Allah Maha Mengetahui segala isi hati” (At-Taghabun [64]: 4).

Seperti yang kita lihat dari semua paparan di atas, dalam Al-Qur’an jiwa dilukiskan memiliki tiga kemampuan dasar: pikiran atau inteligensi, yang dirancang untuk mengerti kebenaran; kehendak, dirancang untuk kebebasan memilih; dan perasaan, dirancang untuk mencintai yang baik dan indah. Dengan kata lain, kita dapat mengatakan bahwa jiwa manusia mengetahui dengan cara mengerti kebenaran, menghendaki kebaikan, dan melalui emosi yang murni dan bersih, merasakan kasih untuk Allah. Selanjutnya di dalam surat yang sama di dalam Al-Qur’an (yang dikutip di atas), Allah memerintahkan manusia untuk takut (bertakwa) kepada-Nya, dan untuk mendengarkan (agar mengerti kebenaran), untuk taat (menghendaki yang baik), dan untuk berbagi/bersedekah (berbagi kasih dan kebajikan), yang menurut firman-Nya adalah lebih baik bagi jiwa kita. Dengan melibatkan segala unsur di dalam jiwa kita—fakultas pengetahuan, kehendak, dan kasih—kita dapat disucikan dan akhirnya mencapai keberhasilan utama:

“Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu. Dan barangsiapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung” (QS Al-Taghabun [64]: 16).

Ringkasnya, jika seluruh ungkapan *Dia Maha Esa, tiada sekutu bagi-Nya, Bagi-Nya kerajaan dan pujian, dan Dia berkuasa atas segala sesuatu* ditambahkan kepada syahadat *Tidak ada Tuhan kecuali Allah*, hal itu mengingatkan kaum Muslim bahwa hati dan jiwa mereka, dan semua kemampuan serta kekuatan jiwa (atau seluruh hati dan jiwa mereka) harus secara total dipersembahkan kepada Allah. Karena itulah Allah berkata kepada Nabi Muhammad saw. dalam Al-Qur’an:

“Katakanlah: sesungguhnya salatku, ibadatku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada Allah).”



Katakanlah: “Apakah aku akan mencari Tuhan selain Allah, padahal Dia adalah Tuhan bagi segala sesuatu. Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain...” (Al-An’am [6]: 162–164).

Ayat-ayat ini mencontohkan keberserahan Nabi Muhammad saw. yang menyeluruh dan sepenuhnya kepada Allah. Karena itu, di dalam Al-Qur’an, Allah memerintahkan kaum Muslim yang hendak mencintai Allah untuk mengikuti teladan ini agar beroleh balasan cinta dari Allah.

“Katakanlah: ‘Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.’ Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS Ali Imran [3]: 31).

Mencintai Allah dalam Islam, sebab itu, merupakan bagian dari ketaatan menyeluruh dan sepenuhnya kepada Allah—bukan hanya semacam emosi yang cepat berlalu dan terpisah berdiri sendiri. Seperti dipaparkan di atas, Allah memerintahkan di dalam Al-Qur’an: *Katakanlah: Sesungguhnya salatku, ibadatku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya.* Panggilan hati dan jiwa untuk sepenuhnya taat dan mendekat pada Allah itu sama sekali bukan sekadar persoalan emosi atau suasana hati saja, tetapi merupakan curahan rahmat dan kasih sayang Allah yang aktif dan meliputi segala sesuatu. Hal itu mensyaratkan cinta di mana hati spiritual yang paling dalam dan keseluruhan jiwa—dengan fakultas inteligensi, kehendak, dan perasaannya—aktif berpartisipasi melalui ibadah kepada Allah.

Tidak Ada Satu pun yang Lebih Baik

Kita sudah memaparkan bagaimana doa penuh berkah: *Tidak ada Tuhan kecuali Allah. Dia Maha Esa. Tiada sekutu bagi-Nya. Bagi-Nya kerajaan dan pujian. Dia berkuasa atas segala sesuatu* merupakan doa pujian terbaik yang pernah diucapkan semua nabi—mengeksplisitkan apa yang implisit di dalam zikir terbaik (*La ilaha illah Allah*: Tidak ada Tuhan kecuali Allah) dengan menunjukkan apa yang diwajibkan dan diperlukan dalam hal ketaatan. Dapat dikatakan bahwa zikir tersebut merupakan sebuah doa yang suci—semacam perluasan (ekstensi) dari syahadat (Tidak ada Tuhan kecuali Allah)—ritual repetitif yang dapat menghadirkan, dengan rahmat Allah, beberapa sikap ketaatan yang disyaratkannya, yaitu mencintai dan menaati Allah dengan



sepenuh hati, seluruh jiwa, seluruh pikiran, seluruh kehendak, dan seluruh perasaan seseorang. Sebab itu, Nabi Muhammad saw. memerintahkan pelantunan zikir ini:

Barangsiapa mengucapkan: *La ilaha illa Allah. Wahdahu la syarikalah. Lahu al-mulku wa lahu al-hamd. Wa huwa 'ala kulli syai'in qadir* ('Tidak ada Tuhan selain Allah, Dia Esa, Dia tidak memiliki sekutu, Dia yang memerintah dan Dia adalah pujian dan Dia berkuasa atas segala sesuatu') seratus kali sehari, maka pahalanya setara dengan memerdekakan sepuluh budak, dituliskan baginya seratus kebaikan, dihapuskan seratus kejahatan, dan beroleh perlindungan dari iblis sepanjang hari. Dan tidak ada yang lebih baik dari itu, kecuali ia melakukannya lebih dari itu.

Dengan kata lain, zikir tersebut tidak hanya mensyaratkan dan menyiratkan bahwa kaum Muslim harus sungguh-sungguh taat kepada Allah dan mengasihi Dia dengan sepenuh hati dan seluruh jiwa mereka dan segala sesuatu yang ada di dalam diri mereka, tetapi juga menyediakan cara, seperti syahadat (pengakuan iman)—dengan sering mengulanginya—agar mereka dapat menghayati cinta ini dengan seluruh eksistensi mereka.

Allah mengatakan dalam salah satu surat paling awal dalam Al-Qur'an: *Sebutlah nama Tuhanmu dan berbaktilah kepada-Nya dengan ketekunan* (QS Al-Muzzammil [73]: 8).

KASIH KEPADA ALLAH ADALAH HUKUM YANG TERUTAMA DAN TERBESAR DI DALAM ALKITAB

Shema dalam Kitab Ulangan (6: 4–5), suatu bagian penting dalam Perjanjian Lama dan liturgi Yahudi, mengatakan:

Dengarlah, hai orang Israel: Tuhan itu Allah kita, Tuhan itu esa / Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu.

Demikian juga, dalam Perjanjian Baru, ketika Yesus Kristus, Sang Mesias, ditanya mengenai Hukum yang Terbesar, Ia menjawab:

Ketika orang-orang Farisi mendengar, bahwa Yesus telah membuat orang-orang Saduki itu bungkam, berkumpullah mereka / dan seorang dari mereka, seorang ahli Taurat, bertanya untuk mencobai Dia: / "Guru, hukum manakah yang terutama dalam hukum Taurat?" / Jawab Yesus kepadanya: "Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu, dan dengan segenap akal budimu.



/ Itulah hukum yang terutama dan yang pertama. / Dan hukum yang kedua, yang sama dengan itu, ialah: Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri. / Pada kedua hukum inilah tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi” (Mat. 22: 34–40).

Lalu seorang ahli Taurat, yang mendengar Yesus dan orang-orang Saduki bersoal jawab dan tahu bahwa Yesus memberi jawab yang tepat kepada orang-orang itu, datang kepada-Nya dan bertanya: “Hukum manakah yang paling utama?” / Jawab Yesus: “Hukum yang terutama ialah: Dengarlah, hai orang Israel, Tuhan Allah kita, Tuhan itu esa. / Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu dan dengan segenap kekuatanmu. / Dan hukum yang kedua ialah: Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri. Tidak ada hukum lain yang lebih utama daripada kedua hukum ini” (Mrk. 12: 28–31).

Firman untuk sepenuhnya mengasihi Allah, dengan demikian, adalah Hukum yang Pertama dan yang Terutama dari Alkitab. Memang, hal tersebut dapat ditemukan di banyak bagian lain di seluruh Alkitab termasuk: Ulangan 4: 29, 10: 12, 11: 13 (juga bagian dari Shema), 13: 3, 26: 16, 30: 2, 30: 6, 30: 10; Yosua 22: 5; Markus 12: 32–33 dan Lukas 10: 27–28.

Walaupun begitu, di berbagai bagian Alkitab, dinyatakan dengan bentuk dan versi yang sedikit berbeda. Sebagai contoh, dalam Matius 22: 37 (*Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu*), kata Yunani untuk “hati” adalah *kardia*, kata untuk “jiwa” adalah *psyche*, dan kata untuk “pikiran” ialah *dianoia*. Versi dalam Markus 12: 30 (*Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu dan dengan segenap kekuatanmu*), kata “kekuatan” ditambahkan untuk tiga hal yang disebutkan sebelumnya, menerjemahkan kata Yunani *ischus*.

Kata-kata ahli Taurat dalam Lukas 10: 27 (ditegaskan oleh Yesus Kristus dalam Lukas 10: 28) berisi empat istilah yang sama seperti Markus 12: 30. Kata-kata ahli Taurat dalam Markus 12: 32 (yang disetujui oleh Yesus Kristus dalam Markus 12: 34) berisi tiga istilah tersebut: *kardia* (“hati”), *dianoia* (“pikiran”), dan *ischus* (“kekuatan”).

Dalam Shema di Ulangan 6: 4–5,

“Dengarlah, hai orang Israel: Tuhan itu Allah kita, Tuhan itu esa / Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu.”



Dalam bahasa Ibrani, kata untuk “hati” adalah *lev*, kata untuk “jiwa” adalah *nefesh*, dan kata untuk “kekuatan” adalah *me’od*.

Dalam Yosua 22: 5, bangsa Israel diperintahkan oleh Yosua untuk mengasihi Allah dan taat kepadanya:

“Hanya, lakukanlah dengan sangat setia perintah dan hukum, yang diperintahkan kepadamu oleh Musa, hamba Tuhan itu, yakni mengasihi Tuhan, Allahmu, hidup menurut segala jalan yang ditunjukkan-Nya, tetap mengikuti perintah-Nya, berpaut pada-Nya dan berbakti kepada-Nya dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu” (Yos. 22: 5).

Dengan demikian, apa yang sama-sama dimiliki semua versi ini—walaupun ada perbedaan antara bahasa Ibrani Perjanjian Lama, kata-kata asli Yesus Kristus dalam bahasa Aram, dan bahasa Yunani yang awalnya digunakan untuk Perjanjian Baru—adalah perintah untuk sepenuhnya mengasihi Allah dengan hati dan jiwa seseorang dan untuk sepenuhnya taat kepada-Nya. Ini adalah Hukum yang Pertama dan Terutama untuk manusia.

Dengan menyoroti apa yang kita lihat sebagai sesuatu yang penting disiratkan dan diungkapkan oleh perkataan Nabi Muhammad saw.:

“Hal terbaik yang pernah saya ucapkan—diri saya sendiri dan nabi-nabi sebelum saya—adalah Tidak ada Tuhan kecuali Allah, Dia Maha Esa, tiada sekutu bagi-Nya, bagi-Nya kerajaan dan pujian, dan Dia berkuasa atas segala sesuatu.”

Kita sekarang mungkin mengerti ungkapan *“Hal terbaik yang pernah saya ucapkan—diri saya sendiri, dan nabi-nabi sebelum saya”* bermakna menyamakan zikir-terbaik *“Tidak ada Tuhan kecuali Allah, Dia Maha Esa, tiada sekutu bagi-Nya, bagi-Nya kerajaan dan pujian, dan Dia berkuasa atas segala sesuatu”* secara paralel dengan *“Hukum yang Terutama dan Terbesar”* untuk mengasihi Allah, dengan seluruh hati dan jiwa seseorang, seperti yang ditemukan di berbagai bagian di dalam Alkitab. Dengan kata lain, Nabi Muhammad saw. bisa dikatakan, melalui inspirasi wahyu, menyatakan kembali dan menyinggung Hukum Alkitab yang Terutama. Allah tahu yang terbaik, tetapi kita melihat kesamaan mereka dalam maknanya. Lebih dari itu, kita tahu (silakan lihat di catatan akhir), bahwa kedua ungkapan itu memiliki persamaan lain yang luar biasa: muncul dalam beberapa versi dan bentuk yang sedikit berbeda dalam konteks yang berbeda, tetapi semuanya menekankan keutamaan dari kasih dan ketaatan total kepada Allah.



(II) KASIH KEPADA SESAMA

KASIH KEPADA SESAMA DALAM ISLAM

Ada banyak perintah dalam Islam mengenai perlu dan pentingnya kasih (*love*)—dan belas kasihan (*mercy*)—kepada sesama. Kasih kepada sesama adalah bagian yang penting dan integral dalam iman kepada Allah dan kasih kepada Allah karena dalam Islam tanpa kasih kepada sesama, tidak ada iman yang benar kepada Allah dan tidak ada kebenaran. Nabi Muhammad saw. bersabda:

“Tidak ada seorang pun dari kamu memiliki iman hingga kamu mengasihi saudaramu sebagaimana kamu mengasihi dirimu sendiri.”

Walaupun demikian, empati dan simpati kepada sesama—dan bahkan doa formal—tidaklah cukup. Mereka harus disertai kemurahan dan pengorbanan diri. Allah mengatakan dalam Al-Qur’an:

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa” (Al-Baqarah [2]: 177).

“Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan, maka sungguh Allah mengetahuinya” (Ali Imran [3]: 92).

Tanpa bersedia memberikan kepada sesama apa yang kita sendiri kasihi, kita tidak benar-benar mengasihi Allah atau sesama.



KASIH KEPADA SESAMA DALAM ALKITAB

Kita sudah menyebutkan kata-kata Yesus Kristus tentang hal yang sangat penting, menempati urutan kedua setelah kasih kepada Allah, yaitu kasih kepada sesama:

Itulah hukum yang terutama dan yang pertama. / Dan hukum yang kedua, yang sama dengan itu, ialah: 'Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri.' / Pada kedua hukum inilah tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi (Mat. 22: 38–40).

Dan hukum yang kedua ialah: 'Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri.' Tidak ada hukum lain yang lebih utama daripada kedua hukum ini. (Mrk. 12: 31)

Perlu dicatat bahwa hukum ini juga dapat ditemukan di Perjanjian Lama:

Janganlah engkau membenci saudaramu di dalam hatimu, tetapi engkau harus berterus terang menegur orang sesamamu dan janganlah engkau mendatangkan dosa kepada dirimu karena dia. / Janganlah engkau menuntut balas, dan janganlah menaruh dendam terhadap orang-orang sebangsamu, melainkan kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri; Akulah Tuhan. (Im. 19: 17–18)

Jadi, Hukum Kedua, seperti Hukum Pertama, menuntut kemurahan dan pengorbanan diri, dan pada kedua hukum inilah tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi.

(III) KATA BERSAMA ANTARA KAMI DAN KALIAN

Sebuah Persamaan

Walaupun Islam dan Kristianitas jelas merupakan agama yang berbeda—dan walaupun mustahil memperkecil beberapa perbedaan formal di antara keduanya—jelas bahwa Kedua Hukum yang Terutama adalah sebuah wilayah bersama dan sebuah mata rantai antara Al-Qur'an, Taurat, dan Perjanjian Baru. Hal yang mengawali Dua Hukum utama itu dalam Taurat dan Perjanjian Baru, dan yang menjadi sumber mereka, adalah Keesaan Allah— bahwa hanya ada satu Allah. Shema dalam Taurat, dimulai:

Dengarlah, hai orang Israel: Tuhan itu Allah kita, Tuhan itu esa.
(Ul. 6: 4)



Demikian juga, Yesus mengatakan:

“Hukum yang terutama ialah: Dengarlah, hai orang Israel, Tuhan Allah kita, Tuhan itu esa.” (Mrk. 12: 29)

Demikian juga, Allah mengatakan dalam Al-Qur’an:

Katakanlah (ya Muhammad): Dialah Allah yang Mahaesa. / Allah tempat bergantung. (QS Al-Ikhlâs [112]: 1–2)

Oleh karena itu, keesaan Allah, mencintai Dia, dan mengasihi sesama membentuk sebuah landasan bersama bagi Islam dan Kristianitas (dan Yahudi).

Yesus mengatakan:

“Pada kedua hukum inilah tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi.” (Mat. 22: 40)

Lebih dari itu, Allah menegaskan dalam Al-Qur’an bahwa Nabi Muhammad saw. sesungguhnya tidak membawa hal yang sama sekali baru secara fundamental dan mendasar:

Tidaklah ada yang dikatakan (oleh orang-orang kafir) kepadamu itu selain apa yang sesungguhnya telah dikatakan kepada rasul-rasul sebelum kamu. (QS Fussilat [41]: 43)

Katakanlah: “Aku bukanlah rasul yang pertama di antara rasul-rasul dan aku tidak mengetahui apa yang akan diperbuat terhadapku dan tidak (pula) terhadapmu. Aku tidak lain hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan.” (QS Al-Ahqaf [46]: 9)

Oleh sebab itu, juga Allah di dalam Al-Qur’an menegaskan bahwa kebenaran kekal yang sama tentang keesaan Allah, perlunya kasih, dan ketaatan total kepada Allah (berarti juga menolak illah palsu), dan perlunya mencintai sesama manusia (berarti mencintai keadilan), mendasari semua agama yang benar:

Sungguh Kami telah mengutus rasul kepada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): “Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah thaghut itu”, maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatan baginya. Maka, berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul). (An-Nahl [16]: 36)



Sungguh, Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. (Al-Hadid [57]: 25)

Sampai pada sebuah Persamaan!

Di dalam Aluran, Allah Swt. menyuruh kaum Muslim untuk menyeru kepada kaum Nasrani (dan Yahudi—Ahli Kitab):

Katakanlah: “Hai Ahli Kitab, marilah berpegang kepada suatu kalimat yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah”. Jika mereka berpaling, maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).” (Ali Imran [3]: 64)

Jelas, zikir *tiada sekutu bagi-Nya* berhubungan dengan keesaan Allah. Jelas juga, tidak menyembah yang lain selain Allah terkait dengan ketaatan total kepada Allah dan dari sanalah lahir Hukum yang Pertama dan Terutama. Menurut salah satu tafsir Al-Qur’an yang paling tua dan otoritatif, *Jami’ Al-Bayan fi Ta’wil Al-Qur’an* karya Al-Thabari (w. 310 H/923 M)—bahwa *janganlah sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah*, berarti ‘bahwa tidak seorang pun dari kita boleh mematuhi yang lain dalam hal ketidaktaatan kepada Allah; juga tidak memuliakan mereka dengan bersujud sebagaimana mereka bersujud kepada Allah.’ Dengan kata lain, kaum Muslim, Nasrani, dan Yahudi harus bebas mengikuti perintah Allah kepada mereka, dan tidak harus ‘sujud di hadapan raja-raja dan semacamnya. Allah berkata di surat lain di Al-Qur’an: *Tidak ada paksaan dalam agama* (Al-Baqarah [2]: 256). Ini jelas berhubungan dengan Hukum yang Kedua dan dengan mengasihani sesama di mana keadilan dan kebebasan beragama merupakan sebuah bagian penting. Allah berkata dalam Al-Qur’an:

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tiada memerangi kamu, karena agamamu dan tiada pula mengusir kamu dari negerimu. Sungguh Allah mengasihani orang-orang yang berlaku adil. (QS Al-Mumtahanah [60]: 8)

Kami kaum Muslim mengundang kaum Nasrani untuk mengingat kata-kata Yesus di dalam Injil (Mrk. 12: 29–31):



“...Tuhan Allah kita, Tuhan itu esa. / Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu dan dengan segenap kekuatanmu. / Dan hukum yang kedua ialah: Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri. Tidak ada hukum lain yang lebih utama daripada kedua hukum ini.”

Sebagai kaum Muslim, kami mengatakan kepada kaum Nasrani bahwa kami tidak melawan mereka dan bahwa Islam tidak melawan mereka—selama mereka tidak berperang melawan Muslim karena agama mereka, menindas mereka, dan mengusir mereka keluar dari rumah mereka (sesuai dengan ayat Al-Qur’an QS Al-Mumtahanah [60]: 8 yang dikutip di atas). Lebih dari itu, Allah berkata di Al-Qur’an:

“Mereka itu tiada sama. Di antara Ahli Kitab, ada golongan yang lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah di waktu malam sedang mereka sujud. / Mereka beriman kepada Allah dan hari kemudian dan menyuruh yang-mar’uf dan melarang yang-mungkar, lagi bersegera mengerjakan kebaikan dan mereka itu termasuk orang-orang yang salih. / Apa-apa kebaikan yang mereka perbuat, niscaya tiadalah dikurangkan pahalanya dan Allah Maha Mengetahui orang-orang yang bertakwa.” (QS Ali Imran [3]: 113–115)

Apakah Kekristenan melawan kaum Muslim? Dalam Injil Yesus Kristus berkata:

Siapa tidak bersama Aku, ia melawan Aku dan siapa tidak menggumpulkan bersama Aku, ia mencerai-beraikan. (Mat. 12: 30)

Barangsiapa tidak melawan kita, ia ada di pihak kita. (Mrk. 9: 40)

Barangsiapa tidak melawan kamu, ia ada di pihak kamu. (Luk. 9: 50)

Menurut *Blessed Theophylact: Explanation of the New Testament*, pernyataan ini tidak bertentangan karena pernyataan pertama (dalam teks Yunani yang sebenarnya dari Perjanjian Baru) berkenaan dengan iblis, sedang pernyataan kedua dan ketiga berkenaan dengan orang yang mengakui Yesus, tetapi bukan kaum Nasrani. Kaum Muslim mengakui Yesus Kristus sebagai Mesias, tidak dengan cara yang sama dengan kaum Nasrani (tetapi di kalangan kaum Nasrani sendiri tidak pernah bersepakat satu sama lain mengenai asal Yesus Kristus), tetapi dengan cara berikut ini:



Al-Masih, Isa anak Maryam, hanya rasul Allah dan kalimat-Nya, disampaikan-Nya kalimat itu kepada Maryam beserta roh dari-Nya. (QS Al-Nisa [4]: 171)

Kami mengundang kaum Nasrani untuk menganggap kaum Muslim tidak melawan dan oleh sebab itu, kami bersama mereka, sesuai dengan kata-kata Yesus Kristus di atas.

Akhirnya, sebagai kaum Muslim, dan dalam ketaatan kepada Al-Qur'an, kami meminta kaum Nasrani untuk bergabung bersama kami dalam hal penting yang sama dalam kedua agama kita bahwa:

Tiada yang kita sembah kecuali Allah dan tiada kita mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun dan tiada sebagian kita mengangkat sebagian yang lain menjadi Tuhan selain Allah.... (QS Ali Imran [3]: 64)

Biarkanlah dasar yang sama ini menjadi basis dari semua dialog antaragama di masa datang di antara kita, karena dasar kita yang sama adalah tempat di mana tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi (Mat. 22:40). Allah di dalam Al-Qur'an mengatakan:

Katakanlah: Kami telah beriman kepada Allah dan (Kitab) yang diturunkan kepada kami dan apa-apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub dan anak-anaknya, (begitu juga kepada kitab) yang diturunkan kepada Musa dan Isa, dan apa-apa yang diturunkan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Tiadalah kami perbedakan seorang juga di antara mereka itu, dan kami patuh kepada Allah. / Maka jika mereka beriman seperti keimanan kamu, sesungguhnya mereka mendapat petunjuk; tetapi jika mereka berpaling (tiada beriman seperti keimananmu), maka hanya mereka dalam perpecahan (dengan kamu); maka engkau akan dipelihara Allah dari kejahatan mereka, dan Dia Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui. (Al-Baqarah, 2: 136-137)

Antara Kami dan Kamu

Menemukan dasar yang sama antara kaum Muslim dan kaum Nasrani tidak hanya berkaitan dengan dialog bersama secara sopan di antara pemimpin agama. Kristianitas dan Islam adalah agama terbesar dan kedua terbesar di dunia dan dalam sejarah. Kaum Nasrani dan kaum Muslim tercatat berjumlah lebih dari sepertiga dan lebih dari seperlima dari umat manusia secara berturut-turut. Digabung bersama, mereka berjumlah lebih dari 55% populasi dunia, sehingga hubungan antara komunitas kedua agama menjadi faktor



terpenting untuk menyumbang perdamaian yang berarti di seluruh dunia. Bila kaum Muslim dan kaum Nasrani tidak berdamai, dunia tidak bisa berdamai. Dengan persenjataan dunia modern yang mengerikan, sementara kaum Muslim dan Nasrani yang hidup bersinggungan di mana-mana seperti yang belum pernah terjadi sebelumnya, tidak ada pihak yang dapat secara unilateral memenangkan sebuah konflik di antara lebih dari setengah penghuni dunia. Oleh karena itu, masa depan kita bersama ada dalam masalah. Kelangsungan hidup dunia sendiri mungkin ada dalam masalah.

Dan bagi mereka yang walaupun begitu menikmati konflik dan kehancuran untuk kepentingan mereka sendiri atau mengetahui bahwa akhirnya mereka bertahan untuk mendapatkan keuntungan melalui hal itu, kami katakan bahwa semua jiwa kekal kita sendiri juga ada dalam masalah bila kita gagal secara tulus melakukan segala usaha untuk berdamai dan berkumpul bersama dalam harmoni. Allah mengatakan dalam Al-Qur'an:

Sesungguhnya Allah menyuruh melakukan keadilan dan berbuat kebajikan serta memberi karib kerabat, dan melarang berbuat yang keji dan yang mungkar dan kazhaliman. Dia mengajarkan kepadamu, mudah-mudahan kamu mendapat peringatan. (Al-Nahl [16]: 90)

Yesus Kristus berkata:

Berbahagialah orang yang membawa damai.... (Mat. 5: 9)

Apa gunanya seorang memperoleh seluruh dunia tetapi kehilangan nyawanya? (Mat. 16: 26)

Jadi, perbedaan kita tidak boleh menyebabkan kebencian dan perselisihan di antara kita. Marilah kita hidup bersama satu sama lain hanya dalam kebenaran dan kebaikan. Marilah kita saling menghormati, jujur, adil, dan baik terhadap satu sama lain dan hidup dalam kedamaian yang tulus, harmonis, dan niat baik bersama. Allah berkata dalam Al-Qur'an:

Kami telah menurunkan Kitab kepada engkau (ya Muhammad) dengan (membawa) kebenaran yang membenarkan Kitab yang di hadapannya serta mengawasinya, sebab itu hukumlah antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau turut hawa-nafsu mereka, (dan berpaling) dari kebenaran yang telah datang kepada engkau. Kami adakan untuk tiap-tiap umat di antara kamu satu syari'at (peraturan) dan satu jalan. Kalau Allah menghendaki, niscaya Ia jadikan kamu umat yang satu, tetapi ia hendak mencoba kamu tentang apa yang diberikannya kepadamu, sebab itu berlombalah kamu (memperbuat) kebaikan.



Kepada Allah tempat kembalimu sekalian, lalu Allah mengabarkan kepadamu, tentang apa-apa yang telah kamu perselisihkan.
(QS Al-Maidah [5]: 48)

*Wassalamu 'alaikum,
Pax Vobiscum.
© 2007 M., 1428 H.*

The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan.

www.acommonword.org
www.acommonword.com

PENDAHULUAN

Waleed El-Ansary
dan David K. Linnan

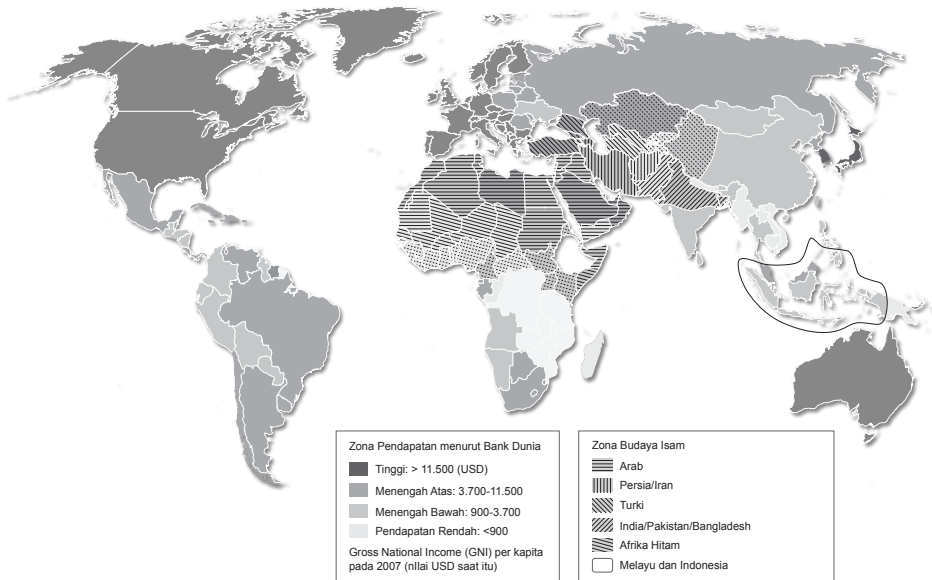
Pada Oktober 2007, 137 sarjana dan intelektual Muslim terkemuka dari seluruh penjuru dunia yang mewakili setiap kelompok, mazhab, dan aliran pemikiran—termasuk tokoh-tokoh seperti Mufti Besar dari Mesir, Suriah, Yordania, Oman, Bosnia, Rusia, dan Istanbul—menulis surat terbuka kepada para pemimpin gereja dan denominasi Kristen dari seluruh dunia dengan judul “A Common Word Between Us and You” (“Kata Bersama antara Kami dan Kalian”). Prakarsa ini muncul dalam rangka mengembangkan perdamaian yang bermakna, dengan melibatkan komunitas-komunitas Muslim dan Kristen yang mewakili lebih dari separuh penduduk bumi untuk bersepakat tentang mencintai Tuhan dan mencintai sesama manusia sebagai keyakinan bersama. Bagaimana semua ini dapat dimungkinkan?

Tema prakarsa ini diambil dari ayat Al-Qur’an yang menyeru umat Muslim untuk menyampaikan ajakan kepada umat Kristen (dan kepada umat Yahudi—yang dikenal dalam Al-Qur’an sebagai “Ahli Kitab”): “*Katakanlah: ‘Hai Ahli Kitab, marilah datang kepada suatu kata bersama di antara kami dan kalian: bahwa kita hanya menyembah Allah, dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun, dan jangan kita menjadikan yang lain sebagai tuhan-tuhan di samping Allah’*” (QS 3: 64). Sesungguhnya, prakarsa ini merupakan tindak lanjut dari surat terbuka



lain yang muncul satu tahun sebelumnya yang ditujukan kepada Yang Mulia Paus Benedictus XVI, yang dimaksudkan sebagai kritik terhadap kekeliruan faktual dalam kuliah kontroversial Paus di Regensburg pada 2006, yang dinilai sebagai serangan kepada Islam sebagai sebuah agama yang membenarkan kekerasan, dan hal ini bertentangan dengan seruan untuk menghentikan intoleransi religius.¹

Tanggapan dari pihak Kristianitas terhadap *Kata Bersama* sungguh mengesankan—baik dari kalangan para petinggi Katolik, Protestan, maupun Kristen Ortodoks.² Momen ini merupakan momen dialog teologis terpenting antara Kristen dan Islam di dunia, yang memberi kerangka untuk membicarakan isu-isu terpenting di antara dua komunitas dunia ini. Prakarsa awal dan tanggapan yang berkembang di tingkat pimpinan tertinggi komunitas-komunitas agama ini menyimpulkan bahwa ada hal-hal keliru yang harus dibicarakan dan kemudian diubah.



Gambar 1.1 Zona pendapatan menurut Bank Dunia dan Zona Budaya Islam. Wilayah-wilayah budaya yang bercampur ditunjukkan oleh garis-garis putus dan terdapat di Afrika (Guinea, Sierra Leone, Liberia, Pantai Gading, Gana, Nigeria, Kamerun, Afrika Tengah, Uganda, Kenya, dan Tanzania), dan juga terdapat di Asia (Kazakhstan, Cina, dan India).

Sumber: Sayyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Value for Humanity* (San Francisco: Harper San Francisco, 2002); World Bank.



Apakah Dunia Islam itu?

Sebagai titik tolak, pertama-tama kita perlu menjelaskan apa yang dimaksud *Dunia Islam*. Banyak orang Barat menyamakan Islam dan peradabannya dengan wilayah Arab karena Arab merupakan tempat kelahiran Islam dan tempat dunia Islam yang telah mereka ketahui selama berabad-abad. Akan tetapi, sesungguhnya hanya 20% dari populasi Muslim dunia yang merupakan bangsa Arab, seperti tampak di peta. Dunia Arab sebagai embrio budaya Islam meliputi berbagai etnis sejumlah 250 juta orang, yang disatukan lebih secara linguistik daripada secara etnis. Meskipun bahasa Arab merupakan bahasa suci Islam (bukan bahasa liturgis seperti bahasa Latin pada abad Pertengahan di Barat), 80% kaum Muslim tidak menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa sehari-hari.

Wilayah kedua dari kebudayaan Islam adalah wilayah Persia yang sekarang ini meliputi Iran, Afganistan, dan Tajikistan. Wilayah ini mewakili kelompok etnis terbesar kedua, bagian dari bangsa Aria atau bangsa Indo-Irania-Eropa, yang memeluk agama Islam dan berperan penting dalam membentuk peradaban Islam klasik tanpa menjadi bangsa Arab. Bahasa yang dominan di wilayah ini adalah bahasa Persia, meskipun terdapat berbagai dialek yang berbeda, sebagaimana juga ditemukan perbedaan dialek dalam bahasa Inggris antara di Inggris atau Texas. Walaupun sekarang ini kawasan Persia umumnya dikenal sebagai wilayah Syiah sedangkan kawasan Arab sebagai wilayah Sunni, anggapan ini hanya benar sebagian dan tidak sepenuhnya tepat. Situasinya sama sekali berbeda pada masa lalu, karena banyak warga Arab di wilayah timur merupakan orang Syiah pada abad ke-10 sedangkan mayoritas orang Persia merupakan pengikut Sunni hingga abad ke-16. Kedua mazhab ini adalah interpretasi resmi terhadap doktrin Islam, yang perbedaan utamanya lebih menyangkut kepemimpinan politis daripada menyangkut keimanan atau praktik keagamaan.³ Saat ini, wilayah ini meliputi 110 juta jiwa.

Wilayah ketiga dari budaya Islam adalah Afrika, tempat Islam mulai tersebar pada abad ke-7, dengan berdirinya kerajaan-kerajaan yang kuat di Ghana pada abad ke-11 dan di Mali pada abad ke-14. Meski Swahili mungkin merupakan bahasa Islam terpenting di wilayah ini, masih banyak wilayah yang memiliki bahasa-bahasa yang berbeda, berlainan dengan dunia Arab dan Persia yang didominasi satu bahasa. Wilayah sub-Sahara budaya Islam ini mewakili sekitar 200 juta jiwa.

Wilayah keempat adalah Turki, yang mencakup masyarakat yang berbicara dengan bahasa-bahasa Altaik, dengan bahasa Turki sebagai bahasa utama. Wilayah ini sekarang meliputi Turki dan sebagian besar negara-negara Asia Tengah, yang terbentang dari Balkan hingga Siberia, dengan rentang geografis



terluas di dunia Islam. Meskipun Turki berbeda secara etnis dari Persia, secara kultur keduanya sangat dekat, dan mencakup sekitar 170 juta jiwa.

Wilayah kelima adalah subkontinen India, yang merupakan wilayah terpadat di dunia Islam dengan jumlah sekitar setengah miliar. Wilayah ini mencakup Pakistan, Bangladesh, dan juga kaum Muslim India, Nepal, dan Srilanka. Secara etnis, penduduk wilayah ini tergolong homogen, namun secara kultural dan linguistik cukup beragam, dengan bahasa-bahasa lokal seperti bahasa Sindhi, Gujarati, Punjabi, dan Bengali yang cukup banyak digunakan, dan bahasa Urdu sebagai bahasa resmi Pakistan, meskipun bahasa Persi pernah menjadi bahasa akademis dan sastra yang digunakan oleh umat Islam India selama hampir seribu tahun.

Wilayah keenam meliputi wilayah Melayu di Asia Tenggara, yang mencakup Malaysia, Indonesia (negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia), Brunei, dan kelompok-kelompok minoritas di Thailand, Filipina, Kamboja, dan Vietnam. Islam Melayu sangat dipengaruhi oleh ajaran sufi, suatu dimensi esoteris Islam yang mencerminkan aspek feminin dan bersahaja yang sejalan dengan karakteristik utama penduduknya. Kenyataannya, Sufisme memainkan peran utama dalam penyebaran Islam di dunia Melayu pada abad kelima belas, yang mewarnai kehidupan intelektual dan spiritual sekitar 240 juta jiwa, setara dengan pengaruh di wilayah Afrika dan India.

Di samping enam wilayah utama ini, terdapat juga wilayah-wilayah yang lebih kecil yang patut dipertimbangkan, misalnya adalah umat Islam di Cina yang jumlahnya sekitar seratus juta orang. Demikian juga masyarakat Islam baru di Eropa dan Amerika Serikat yang memainkan peran penting sebagai jembatan antara Islam dan Barat. Sebab itu, buku ini menghadirkan suara generasi baru sarjana Muslim Barat yang telah belajar di perguruan tinggi ternama di Barat, dan yang mengetahui pemikiran Barat secara mendalam. Mereka juga bagian dari umat Islam yang mengamalkan tradisi intelektual Islam. Dengan demikian, dunia Islam mencakup wilayah yang jauh lebih luas dari sekadar wilayah Arab atau Timur Tengah yang tengah bergejolak, tetapi sayangnya pengetahuan Barat tentang Islam dan umat Islam jauh dari memadai. Oleh karena itu, buku ini diharapkan memberi pengetahuan yang cukup untuk mendorong interaksi lebih dekat antara Barat dan Islam.

Peta itu juga mengilustrasikan perbedaan pendapatan negara-negara di dunia Islam dengan pengelompokan berdasarkan standar pendapatan versi Bank Dunia. Gambaran ini menunjukkan perlunya kerja sama untuk mengatasi tantangan global terkait dengan isu ekonomi dan lingkungan, dengan kerangka acuan *Kata Bersama* ini. Meskipun di Timur Tengah terdapat beberapa negara kaya karena minyak dan hasil alam, terdapat pula negara-negara Muslim di wilayah-wilayah termiskin di dunia, seperti negara-



negara Afrika sub-Sahara. Dapat dikatakan bahwa sebagian besar dunia Islam terdiri atas negara-negara yang masuk kategori berpendapatan rendah hingga menengah versi Bank Dunia.

Kata Bersama dalam Teori dan Praktik

Buku ini adalah buku pertama yang mengkaji *Kata Bersama* yang membicarakan titik temu religius (dimulai dari *cinta kepada Tuhan*) berdasarkan studi komparatif tentang isu-isu vertikal—teologi, mistisisme dan metafisika. Pada saat yang sama, ia menyoroti isu-isu ‘horizontal’—soal kepemimpinan dan perkembangan hukum (yang menekankan *cinta kepada sesama*) dalam konteks tantangan-tantangan internasional seperti isu pembangunan, lingkungan hidup, dan hak-hak asasi manusia. Dua fokus kajian ini merupakan teori dan aplikasi dari “*Kata Bersama*”, yang hendak melampaui pendekatan konvensional dalam dialog antaragama dan etika, dengan lebih terlibat secara praktis dalam tantangan internasional bersama.

Teori

Buku ini dibuka dengan pengantar dan ajakan dari para pemuka Islam dan Kristen. Ali Jum’ah berbicara sebagai Mufti Besar Mesir dan salah satu tokoh penting Sunni di dunia Islam. Ia menyoroti motivasi di balik “*Kata Bersama*” dalam konteks globalisasi, dan mendorong inisiatif praktis yang harus diusahakan bersama oleh kaum Muslim dan Kristen. Prakarsa ini tidak hendak mengompromikan prinsip-prinsip agama, seperti yang dikhawatirkan sebagian orang, sehingga perlu dibahas secara teoretik di buku ini. Ia juga menekankan peran para pemimpin agama dalam menghadapi tantangan bersama dan bagaimana aplikasinya.

Seyyed Hossein Nasr berbicara sebagai seorang sarjana Muslim ternama yang hidup di Barat, mewakili kelompok Syiah dengan latar belakang budaya Persia. Ia membahas teori “*Kata Bersama*” dalam pengertian *theoria* atau visi yang orisinal. Selanjutnya, ia mendiskusikan langkah-langkah praktis untuk merealisasikan visi ini pada tingkat dan melalui *praksis*. Ia menekankan bahwa keduanya penting untuk menghadapi tantangan bersama berupa pandangan dunia (*worldview*) yang terdesakralisasi dan aplikasinya. Ini menghasilkan interkoneksi antara teori dan aplikasi pada tataran yang terdalam.

William O. Gregg berbicara sebagai Uskup Gereja Episkopal AS dan mantan ketua Komisi Tetap Hubungan Ekumenis. Ia memulai telaahnya dengan tiga gambaran—satu dari sumber Muslim, satu dari sumber Kristen, dan satu lagi dari alam—untuk melukiskan pelbagai kesempatan



dan kemungkinan yang bisa ditawarkan oleh “*Kata Bersama*”. Untuk itu, ia menjelaskan beberapa masalah utama di ranah skriptural, teologis, dan praktis di buku ini.

Komaruddin Hidayat berbicara mengenai arti pentingnya prakarsa *Kata Bersama*, yaitu memunculkan kesadaran kaum Muslim untuk melakukan dialog teologis yang sebelumnya lebih banyak diprakarsai oleh pihak Kristen. Prakarsa tersebut diharapkan merambah lebih dalam ke pro-eksistensi yang lebih substantif. Pro-eksistensi substantif berpijak pada keyakinan keberlangsungan hidup bagi semua makhluk Tuhan yang memiliki kebutuhan dasar sama terhadap kehendak untuk hidup, rasa aman, pangan, sandang, dan tempat tinggal, apa pun kepercayaan, ras, suku, gender, dan latar belakang sosialnya.

Frans Magnis-Suseno menjelaskan kondisi hubungan antaragama yang berjalan sendiri-sendiri, sehingga pada umumnya saling menganggap pihak lain sebagai saingan, bersikap curiga, dan menimbulkan permusuhan. Perlahan, kesadaran untuk membuka diri muncul, dimulai dari Konsili Vatikan II (1962–1965). Di Indonesia sendiri, kesadaran untuk berdialog dengan agama lain pun mulai tumbuh dengan diselenggarakannya pertemuan antara pimpinan umat agama di daerah dalam rangka Muspida, meskipun pertemuan tersebut masih terkesan kaku dan formal. Dari dialog-dialog yang kemudian semakin berkembang dan terbuka, terdapat hal yang tidak dapat dipaksakan. Meskipun begitu, dialog tetap diperlukan untuk membangun pemahaman bahwa di ranah teologi, kita dapat berbeda pendapat dan kita saling menghormati, tetapi tidak mungkin lebih.

Andreas Y. Yewangoe menyatakan bahwa dunia diliputi ketegangan yang cukup nyata antara Barat dengan Islam. Ketegangan tersebut sedikit banyak mengandung unsur-unsur persaingan ekonomi dan politik yang dalam tahun-tahun mendatang mungkin akan makin naik. Satu hal yang patut disebutkan, ketidakharmonisan antara keduanya bersumber dari ketidakadilan global (*global injustice*). Dalam hal ini, andil Amerika Serikat dan Eropa sebagai pelaku ketidakadilan global cukup besar. Ia menyoroti kekayaan dunia yang hanya dinikmati oleh 20% penduduk dunia di belahan bumi utara, sedangkan sisanya yang hanya sedikit dibagi-bagi di belahan selatan yang justru penduduknya jauh lebih banyak. Maka, panggilan para penganut agama-agama (apa pun agama mereka) adalah ikut serta memperjuangkan agar ketidakadilan global ini dihapuskan. Negara-negara besar yang kaya mempunyai kewajiban moral untuk mengubah paradigma berpikir mereka yang selama ini hanya *western-oriented* kepada *human-oriented*.

Inti buku ini, pada sisi teori, mengupas isu-isu vertikal—teologi, mistisisme, dan metafisika komparatif. Ibrahim Kalin berpendapat dalam



kapasitas personalnya sebagai pemikir filsafat Islam sekaligus sebagai juru bicara *Kata Bersama*. Ia berpendapat bahwa dialog teologis Kristen-Muslim masih kurang dipelajari dan belum memiliki teori yang mapan, sehingga rasionalitas komunikatif yang mendasari interaksi teologis yang hendak dipenuhi oleh “*Kata Bersama*” ini masih lemah. Meskipun suatu teologi perbandingan agama yang komprehensif mungkin belum menjadi kebutuhan sebelum era modern, kini hal itu telah menjadi kebutuhan. Karena itu, Kalin mengkaji bagaimana rintangan dialog seperti itu dapat diatasi.

Salah satu isu kunci yang disoroti Kalin adalah perbedaan umat Islam dan Kristen dalam menyikapi abad Pencerahan Eropa dan modernitas sekuler. Hal ini pada gilirannya juga menyebabkan pelbagai perbedaan mendasar menyangkut cara pihak Kristen dan Muslim berinteraksi dan berdiskusi tentang isu-isu krusial seperti akal, kebebasan, hak asasi manusia, dan kebebasan beragama. Menurutnya, prakarsa *Kata Bersama* telah membuka babak baru hubungan Muslim dan Kristen dalam membicarakan isu-isu historis, teologis, dan politik yang melatarinya. Perdebatan-perbedaan yang berkembang seputar isu-isu tersebut justru menandai dimulainya suatu dialog teologis Kristen dan Muslim yang serius.

Daniel Madigan berbicara sebagai seorang pastor Yesuit yang menjabat sebagai konsultor Komisi Vatikan untuk Relasi Religius dengan Kaum Muslim, sebagai bagian dari Dewan Pontifikal bagi Dialog Antaragama. Ia mencatat bahwa persoalan-persoalan teologis yang sangat penting sering justru tidak dibicarakan dalam dialog resmi antaragama. Dialog semacam itu menurutnya sangat esensial dan tidaklah mustahil. Secara analogis, ia menampilkan ilustrasi menarik bahwa orang luar sering malah dapat memberikan gambaran yang segar dan tidak terduga kepada penduduk setempat tentang kota mereka sendiri. Dalam pertukaran ide secara intens ini, ia mengharapkan pelbagai kemungkinan baru untuk pembelajaran dan pemahaman timbal balik dalam konteks *Kata Bersama*. Namun, ia memperingatkan bahwa perbedaan tajam dalam wacana teologis seputar nabi dan kitab suci, misalnya yang membandingkan Yesus—yang juga dihormati oleh kaum Muslim sebagai Mesias yang bakal hadir kembali sebelum kiamat—dengan Muhammad, atau membandingkan Injil dengan Al-Qur’an, bisa berakhir di jalan buntu.

Oleh sebab itu, Madigan mengusulkan suatu bahasa bersama (*common language*) sehingga makna-makna—bukan sekadar ucapan-ucapan—dapat sama-sama dipahami, bahkan seandainya hal itu berujung pada kesepakatan untuk tidak sepakat. Dengan cara ini, tidak mesti ada semacam kompromi antara pihak Kristen dan Muslim dalam dialog teologis yang mensyaratkan pertukaran kesepakatan minimal (*lowest common denominator*) tentang sifat Yesus Kristus dan Al-Qur’an. Menurutnya, diskusi teologis yang berangkat



dari pemahaman tentang keilahian Kristus merupakan titik tolak yang lebih menjanjikan. Ulasan-ulasan tentang metafisika komparatif bergerak dari pemikiran ini menuju teologi perbandingan agama yang melengkapi analisis Kalin. Pandangan-pandangan ini tampaknya mencerminkan doktrin Islam bahwa ketiga agama Abrahamik (Islam, Kristen, dan Yahudi) berpusat pada Tuhan yang sama. Sebab itu, tiap-tiap pihak akan beroleh manfaat dari saling mendengarkan lebih dekat ketika berbicara tentang Tuhan.

Azyumardi Azra menuliskan bahwa konflik dan kekerasan antaragama di Indonesia yang dimulai sejak abad ke-16 didasari oleh keyakinan bahwa mereka memiliki kewajiban keagamaan untuk mendapatkan penganut sebanyak-banyaknya serta keyakinan agama masing-masing sebagai satu-satunya jalan keselamatan. Inilah yang dinamakan balapan di antara Islam dan Kristen. Namun di masa setelah Orde Baru, konflik dan kekerasan antaragama sering lebih banyak bersumber dari masalah-masalah politik, ekonomi, demografis, dan lain-lainnya yang tidak terselesaikan. Akumulasi masalah yang tidak terpecahkan ini meledak pada masa pasca-Soeharto, masa ketika berbagai *social discontent* yang selama ini terpendam kemudian meletup, seolah-olah nyaris tidak terkendalikan lagi.

Dilihat dari konteks argumen tersebut, bisa dipahami jika konflik dan kekerasan antaragama sering disebut sebagai konflik “antarumat”, bukan konflik “antaragama”. Hal ini dikarenakan agama, dalam hal ini Islam dan Kristen, sama-sama mengajarkan “*salâm*” (kedamaian) dan “kasih”. Sebaliknya yang terjadi, konflik “antarumat”, yaitu manusia-manusia yang memeluk agama berbeda, yang karena bermacam-macam alasan, motif, atau faktor politik, ekonomi, dan sebagainya, saling menghancurkan dengan menggunakan simbol-simbol agama dan legitimasi teologis agama masing-masing. Berbagai kondisi yang tidak menguntungkan ini, pada satu sisi, membuat agama menjadi semakin penting. Agama, *by nature*, memberikan bukan hanya ajaran-ajaran tentang keimanan dan ibadah. Lebih dari itu, juga memberikan kesempatan bagi para pemeluknya untuk mendapatkan kedamaian dan kenyamanan ruhani. Yang tidak kurang pentingnya, agama juga dapat berfungsi secara efektif sebagai ikatan pemersatu dan solidaritas. Agama dalam konteks terakhir ini, dengan demikian, terasa semakin dibutuhkan, menjadi pegangan di tengah situasi yang serba guncang dan tidak menentu.

Martin Lukito Sinaga menuliskan, sejak sidang raya DGD di Evanston (1954) dan Konsili Vatikan II gereja Katolik di Roma (1965), telah pula ditegaskan bahwa dialog adalah cara terbaik umat Kristiani berjumpa dengan agama-agama dunia lainnya. Dalam dialog, ada kesediaan mendengarkan seruan atau pesan iman sesama, lalu mempelajarinya dan rela mengubah pandangan teologis terhadap agama yang lain. Untuk itu, memang pengenalan



Catatan

1. Untuk teks pidato Paus di Regensburg, lihat <http://www.zenit.org/article-16955-?l=english>. Untuk komentar terhadap pidato tersebut, lihat <http://www.newsweek.com/id/45693>. Tentang motif dan ekspektasi dari *Kata Bersama*, lihat Prince Ghazi bin Muhammad, "A Common Word Between Us and You: Theological Motivations and Expecxtations", <http://www.acommorword.com/en/Ghazi-Biser-Speech.pdf>.
2. Untuk kajian yang lebih lengkap tentang sejarah *Kata Bersama*, respons-responsnya, dan pengaruhnya, lihat Joseph Lombard, "The Uncommonality of 'A Common Word'", *Crown Paper*, <http://www.brandeis.edu/crown/publications/cp/CP3.pdf>. Untuk melihat tayangan diskusi langsung dari banyak isu yang ada, lihat *video streaming* dari konferensi yang melatarbelakangi konsep buku ini, *Theory and Application of A Common Word*, 26–27 Maret, 2009, <http://www.lfip.org/barnes/2009/videopage.htm>.
3. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, 65–76.
4. Lihat misalnya Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* dan Joseph Lombard, ed. *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*.
5. Lihat Ghazi bin Muhammad, *The Crisis of the Islamic World*.
6. Untuk tulisan singkat namun sangat baik untuk spektrum berikut, lihat Caner Dagli, *Jihad and the Islamic Law of War*, 57–67, <http://www.haqqani.org.es/Contenidos/jihad.pdf>.
7. *Ibid.* hal. 60–61. Lihat juga John Esposito dan Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam: What Over a Billion Muslims Really Think*.



**SAMBUTAN
PARA PEMUKA AGAMA**

“KATA BERSAMA ANTARA KAMI DAN KALIAN”: MOTIF DAN IMPLIKASI

HE Syekh Ali Jum‘ah

Dahulu, seruan kepada dialog antaragama tidak mendapat tempat dalam lingkup antarnegara. Seruan semacam itu—jika pernah disampaikan—diterima dengan pandangan meremehkan dan dilupakan karena merebaknya keterpisahan komunitas-komunitas di dunia sehingga menyebabkan hambatan komunikasi, dan karena ketidakmampuan manusia untuk menyadari pentingnya dialog ini, walaupun ada perspektif religius yang mendukung hal tersebut. Akan tetapi, saat ini dialog itu tampaknya menjadi penting dengan munculnya kelompok ekstremis baik dari Timur maupun Barat, yang telah menggeser arah masa depan kemanusiaan menuju teori konflik peradaban dan sekaligus memecah belah dunia ke dalam kelompok-kelompok yang bermusuhan. Dialog telah menjadi kebutuhan intelektual dan pragmatis untuk mencegah tergelincirnya manusia kepada barbarisme, terutama saat ini ketika kita hidup sebagai sesama manusia di dalam sebuah dunia yang batas-batasnya telah dibuka oleh komunikasi, transportasi, dan teknologi baru. Setiap orang saling terhubung, dan ide-ide mengalir dari mana-mana. Kita hidup di dalam dunia yang disebut “desa kecil” atau “desa global” yang di dalamnya tiap-tiap aksi di mana pun kini membawa efek global, entah positif maupun negatif. Karena itu, tidak ada lagi kemungkinan untuk isolasi



atau pemisahan dari yang lain. Tak ada pilihan selain hidup bersama di dunia ini. Jadi, apa yang harus dilakukan? Kita harus terlibat dalam dialog, dengan membangun landasan-landasannya seperti yang dikehendaki Allah yang Maha Tinggi.

Dialog merupakan salah satu eksplorasi dalam pencarian penjelasan dan kejelasan, yang merupakan salah satu dasar penting dari dialog. Ketika duduk bersama orang lain, saya ingin mengetahui siapa orang itu. Saya ingin mencari tahu apa yang serupa dari kami berdua. Saya ingin memperbaiki beberapa kesalahpahaman saya, yang muncul baik akibat sejarah dan peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalamnya, atau akibat membaca buku-buku yang ditulis oleh mereka yang mengkritik pihak lain sehingga membawa kemungkinan besar kesalahpahaman atau niat buruk. Saya ingin mengetahui kebenarannya. Ketika kita menyatukan bahasa dan istilah-istilahnya, banyak perbedaan akan memudar. Ibn Hazm (994–1064 M), seorang ahli hukum dan teolog Andalusia, mengatakan bahwa jika istilah-istilah dalam setiap ranah ditata kembali dan disepakati, tiga perempat perbedaan di antara umat manusia akan perlahan-lahan menghilang. Kita akan menyadari bahwa wilayah yang menyatukan pihak lain dan diri kita jauh lebih luas daripada wilayah yang membedakan. Itulah fokus inisiatif *Kata Bersama*. Hal terbesar yang kita miliki bersama adalah cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama.

Saya rasa, tidak berlebihan kalau saya mengatakan bahwa inisiatif *Kata Bersama* telah menjadi dialog terpenting antara umat Islam dan Kristen di dunia saat ini. Inisiatif ini disampaikan pertama kali pada 13 Oktober 2007 sebagai sebuah surat terbuka yang ditandatangani oleh 138 sarjana dan ilmuwan Muslim kepada para pemimpin gereja dan komunitas Kristen di seluruh dunia, mulai dari Paus Benediktus XVI. Esensi surat ini, sebagaimana dinyatakan dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan Alkitab, adalah bahwa umat Islam dan Kristiani sama-sama memiliki nilai-nilai terpenting, yaitu cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama. Dengan berdasar pada kesamaan ini, surat tersebut menyerukan perdamaian dan cinta di antara umat Kristiani dan Muslim di seluruh dunia.

Sejak diterbitkan pada 2007, tokoh-tokoh terkemuka Kristen, termasuk Paus, Dr. Rowan Williams, Uskup Agung Canterbury, dan Mark Hanson (Uskup Ketua Gereja Lutheran Evangelis di Amerika) telah memberikan reaksi yang positif.

Pada November 2007, lebih dari 300 pemimpin evangelis Amerika memberikan tanggapan dalam sebuah surat terbuka yang diterbitkan pada *The New York Times*. Selama 2008, jumlah sarjana Muslim yang menandatangani inisiatif ini mencapai 300, selain juga 460 institusi dan organisasi Islam. Dialog ini memunculkan inisiatif-inisiatif sosial lain yang dilakukan di negara-negara



seperti India, Bangladesh, Amerika Serikat, Kanada, dan Inggris. Dan kami mendengar dari laporan-laporan tidak resmi tentang adanya upaya-upaya lain yang dilakukan di berbagai tempat yang memandang inisiatif ini sebagai titik tolak. Konferensi-konferensi telah diselenggarakan di Universitas Yale, Universitas Cambridge, dan Lambeth Palace, dan inisiatif ini juga didiskusikan dalam pertemuan-pertemuan global seperti Forum Ekonomi Dunia pada musim semi 2008. Inisiatif ini juga menjadi topik diskusi dalam Forum Katolik-Muslim tahunan di Vatikan pada November 2008.

Ada sejumlah kegiatan pada 2009, termasuk peluncuran sebuah film dokumenter, beberapa terbitan seperti *A Common Word and the Future of Christian-Muslim Religion*,¹ sebuah konferensi politik penting di Universitas Georgetown di Washington D.C., dan konferensi besar keagamaan di Malaysia. Ada pula pertemuan-pertemuan tingkat tinggi antara umat Islam dan gereja-gereja Ortodoks, dan antara umat Islam dan Dewan Gereja se-Dunia (*World Council of Churches*). Saat ini ada laman web banyak bahasa yang meliputi daftar buku-buku yang direkomendasikan tentang Islam dan Kristianitas, Konferensi Pers Teologi Muslim di Spanyol, Institut Perdamaian Muslim-Kristen berbasis di Eropa yang akan mengafirmasi *Kata Bersama* dalam pernyataannya, dan masih banyak lagi. Saya kira inisiatif *Kata Bersama*, puji syukur kepada Allah, telah mencapai keberhasilan yang tidak terduga. Dan kami berharap, dengan kehendak Allah, inisiatif ini akan diterima dan tersebar secara tak terduga di tahun-tahun berikutnya.

Alasan yang menginspirasi kami untuk bertindak, sejujurnya, adalah perdamaian. Kami bermaksud menyebarkan perdamaian dan harmoni di antara umat Kristen dan Muslim di seluruh dunia, bukan lewat pemerintah atau perjanjian, tetapi pada tataran yang lebih luas diterima, dengan memanfaatkan keberadaan para pemimpin populer yang mempunyai pengaruh dan dampak besar. Dengan hal ini, maksud saya adalah para tokoh agama.

Kami sepenuhnya sadar bahwa usaha-usaha untuk mencapai perdamaian membutuhkan komponen lainnya: pengetahuan. Berdasarkan hal ini, kita telah berusaha menyebarkan pengetahuan yang perlu dan tepat tentang agama kita untuk meluruskan anggapan Barat tentang Islam sehingga dapat menghalau kegelapan dan kegaduhan yang mengelilinginya.

Saya mempertimbangkan ada beberapa hal yang mendorong kepada teori konflik peradaban antara Muslim dan umat Kristen sejak jatuhnya Uni Soviet pada 1990. Hal ini mencakup masalah Yerusalem dan Palestina, kemarahan atas kebijakan luar negeri Amerika (terutama dalam kaitannya dengan perang di Irak dan Afganistan), terorisme, fundamentalisme, dan propaganda yang disebarkan para fundamentalis (dari kedua pihak), karya misionaris, dan peran media dalam membentuk stereotip pihak lain. Menurut temuan-temuan



jajak pendapat terbesar dunia tentang populasi agama-agama dalam sejarah (juga diterbitkan dalam bentuk ringkas dalam sebuah buku yang ditulis John Esposito dan Dalia Mogahed dari organisasi Gallup),² 60% umat Kristen memiliki prasangka buruk terhadap umat Islam, sementara 30% Muslim juga memiliki prasangka buruk terhadap umat Kristen.

Setelah menyampaikan apa yang telah menginspirasi kami, izinkan saya menyebutkan hal-hal yang tidak menjadi motif bagi kami dalam kaitannya dengan kecurigaan-kecurigaan yang tersebar di internet. Tujuan inisiatif *Kata Bersama* bukanlah untuk mengakali umat Kristen, memaksakan keyakinan Islam kepada mereka, atau meyakinkan mereka untuk memeluk agama kami, sebagaimana diduga secara keliru oleh beberapa orang. *Kata Bersama* tidak dimaksudkan untuk mereduksi agama kita kepada kesatuan artifisial berdasarkan dua prinsip itu (cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama), tetapi inisiatif ini hanyalah suatu upaya untuk menciptakan landasan esensial bersama yang secara mendalam berakar pada tradisi Ibrahimiyah yang sama agar dapat mengakhiri keraguan dan kecurigaan di antara kita yang menjadi batu sandungan di jalan kita untuk saling menghargai.

Tujuannya adalah untuk mengafirmasi bahwa agama merupakan bagian dari solusi, dan bukan bagian dari masalah. Kebenarannya adalah bahwa kedua prinsip itu (cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama) berfungsi sebagai standar perilaku bersama tentang apa yang kita harapkan dari pihak lain dan bagaimana kita sendiri harus bersikap. Inti dari *Kata Bersama* bukanlah untuk menyangkal apa yang diyakini oleh umat Kristen dan menyatakan kembali bahwa Allah menciptakan kita dari cinta-Nya. Dalam Islam, cinta Tuhan kepada hamba-Nya mendahului cinta hamba kepada Tuhan. Kami merasa bahwa hal ini merupakan sesuatu yang tidak perlu lagi kami sampaikan karena sudah jelas bahwa Tuhan ada sebelum semua manusia dan makhluk. Hal tersebut juga jelas dalam ungkapan *Bismillah al-Rahman al-Rahim* (Dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang) yang mengawali surat-surat Al-Qur'an dan yang dengannya Muslim mengawali semua aktivitas. Dan Allah mengatakan dalam sebuah hadits qudsi, "Aku adalah Yang Maha Pengasih (*ar-Rahman*), Aku ciptakan rahim (*rahm*) dan memberinya sebagian dari nama-Ku," yang mengindikasikan bahwa Allah menciptakan semesta alam melalui cinta-Nya.

Hal ini jelas dalam Al-Qur'an pada permulaan surat Al-Rahman (Yang Maha Pengasih) yang di dalamnya Allah berfirman, "*Yang Maha Pengasih. Ia mengajarkan Al-Qur'an. Ia menciptakan manusia. Ia mengajarkan manusia berbicara.*" Dengan kata lain, nama *al-Rahman* (Yang Maha Pengasih) itu pasti dipahami dalam hubungannya dengan isinya yang mengandung makna-makna ini, yaitu bahwa Allah mencipta dengan cinta-Nya. Dan nama Yang

INISIATIF “KATA BERSAMA”: TEORI DAN PRAKTIK

Seyyed Hossein Nasr

Meskipun masih relatif muda, inisiatif *Kata Bersama* (*al-kalimat al-sawā'* atau *Common Word*) telah menorehkan catatan sejarah yang signifikan. Inisiatif ini dimulai sebelas tahun lalu melalui upaya Pangeran Ghazi bin Muhammad bin Talal yang bekerja sama dengan sejumlah ulama terkemuka, untuk menciptakan suasana baru berdasarkan saling pengertian antara Islam dan Kristen, dan berdasarkan konsep *Kata Bersama* yang dirujuk dalam Al-Qur'an. Inisiatif ini mengantarkan kepada surat yang kini terkenal dan ditandatangani oleh ratusan sarjana Muslim terkemuka dari seluruh dunia, dari pelbagai aliran yuridis dan teologi yang berbeda. Surat itu menyerukan adanya perjumpaan kita dalam kerangka rohani yang didukung oleh prinsip cinta kepada Tuhan dan kepada sesama, yang oleh umat Kristen maupun Muslim dianggap sangat suci. Surat tersebut ditujukan pertama-tama kepada Paus Benedictus XVI, dan juga kepada para pemimpin gereja-gereja Kristen besar lainnya, Gereja Ortodoks, Protestan, dan Timur. Aksi ini sendiri bersifat historis, baik karena belum pernah ada seruan seperti itu yang secara resmi didukung oleh beragam suara Muslim yang otoritatif dari begitu banyak aliran dan perspektif, maupun juga karena tanggapan antusias dari para pemimpin berbagai gereja Kristen yang berbeda.



Langkah pertama dalam usaha ini melahirkan konferensi dan pertemuan penting bertema inisiatif *Kata Bersama* di Universitas Yale dan Universitas Cambridge, dan kemudian pada pertemuan penting di Vatikan pada November 2011. Pertemuan-pertemuan ini diikuti dengan suatu kajian akademis yang lebih terbatas di Universitas South Carolina di Columbia, yang mengarah ke pertemuan penting di Universitas Georgetown di Washinton D.C., sebuah universitas Katolik terkemuka di ibukota Amerika Serikat, tempat keputusan-keputusan sering diambil dan memengaruhi kehidupan banyak umat Kristen dan Muslim, serta relasi mereka di seluruh dunia.

Ini merupakan gambaran sejarah yang singkat, namun sarat makna karena berhubungan dengan isu sentral saat ini. Inilah saatnya untuk mempertimbangkan apa yang telah kita pelajari sejauh ini dari inisiatif ini. Inilah saatnya untuk meninjau kembali *theoria*, yang dalam arti Latin bermakna visi dan bukan hanya teori seperti yang biasa dipahami dalam bahasa Inggris, dari inisiatif ini, dan apa langkah-langkah praktis yang dapat diambil dari sekarang untuk merealisasikan *theoria* ini pada tataran dan melalui *praksis*.

Sejak awal *theoria* kita bukanlah penciptaan, tetapi lebih merupakan penemuan landasan bersama di antara kita. Saya katakan penemuan dan bukan penciptaan, karena landasan bersama ini sudah selalu ada dalam realitas batin iman kita, diciptakan oleh Tuhan sesuai dengan kodrat insan yang beriman, dan yang tidak hanya didasarkan pada ciptaan manusia demi kegunaan. Selain itu, *theoria* ini didasarkan bukan pada penyangkalan beberapa bagian ajaran agama kita demi menciptakan pemahaman manusiawi bersama, bukan dengan mengesampingkan apa yang sakral bagi kita demi tujuan duniawi dan persamaan sepele yang menyenangkan. Akan tetapi, *theoria* ini didasarkan pada terobosan yang melampaui tatanan formal menuju “Rumah Damai” yang melampaui perbedaan formal, dan dalam terang kenyataan itu, demi mendapatkan pemahaman yang lebih simpatik tentang mengapa ada pelbagai perbedaan yang tak terjembatani di antara kita di wilayah formal.

Inisiatif *Kata Bersama* telah membuat banyak orang yang terlibat di dalamnya menyadari bahwa kita memiliki pelbagai perbedaan yang tak dapat dihilangkan pada tingkat dogma teologis, bentuk ritual lahiriah, dan lain-lain. Pertama-tama, kita diingatkan, jika mungkin lupa atau tidak menyadari, bahwa ada kelompok eksklusivis yang sangat menentang inisiatif ini di dalam kedua agama. Beberapa di antara mereka merasa bahagia dalam eksklusivisme religiusnya. Mereka menyembah Tuhan menurut ajaran agama mereka sendiri tanpa mau atau mampu mempertimbangkan permasalahan sekitar pluralisme agama, tetapi juga tanpa bersikap bermusuhan terhadap penganut agama lain. Kita harus menghormati sikap mereka, iman mereka, dan kesalehan mereka.



Bukan hak kita untuk menghakimi mereka. Akan tetapi, ada juga kaum eksklusivis yang eksklusivismenya mengantarkan kepada pengutukan, agresi, dan bahkan kekerasan terhadap pihak lain. Dalam bentuknya yang ekstrem, eksklusivisme ini dapat mengakibatkan pengeboman orang-orang yang tak berdosa dan menimpa orang-orang yang tak bersalah secara horizontal maupun vertikal.

Kami diingatkan bahwa ada kelompok di kedua agama ini yang mengidentifikasi agamanya bukan sebagai pesan murni Allah, melainkan lebih sebagai sebetuk nasionalisme, imperialisme kultural, identitas etnis dan suku, dan juga kepentingan politik. Kita dihadapkan pada situasi ketika banyak pengikut salah satu agama dengan mudah mengkritik tindakan pengikut agama-agama lain, tetapi sangat sulit mengkritik mereka yang seagama dengannya. Mereka mengabaikan pesan universal tentang kerukunan dengan pihak lain dan cinta kepada sesama. Mereka malah menabur benih kebencian, sembari mengklaim mencintai dan menaati Allah, seolah-olah perintah tertinggi yang disebutkan Kristus tidak meliputi cinta kepada Allah dan cinta kepada sesama, dan juga seolah-olah Al-Qur'an tidak mengajarkan kebenaran yang sama dalam bahasa yang lain.

Itulah realitas kesulitan kita saat ini. Kemudian, ada pula perbedaan-perbedaan teologis, hukum, kultural, dan sejarah yang tidak dapat dipertemukan. Kita telah belajar melalui banyak diskusi bahwa umat Islam tidak akan dapat meyakinkan umat Kristen untuk mengesampingkan doktrin Trinitas, atau umat Kristen membujuk umat Islam untuk meninggalkan konsep Al-Qur'an tentang Allah yang “tidak punya anak dan tidak pula diperanakkan.” Sepanjang pertemuan-pertemuan kita, kaum Muslim telah mendengar presentasi Kristen yang didasarkan sepenuhnya pada pandangan Kristus-sentris, dan begitu pula kaum Muslim berkukuh pada perspektif teosentris. Perbedaan dalam memahami wahyu juga amat jelas, bahwa ada jurang yang memisahkan makna wahyu dalam Islam sebagai realitas universal yang membentang dari Adam hingga Muhammad, dan partikularisme yang diasosiasikan oleh umat Kristen dengan kehadiran sosok Kristus, yang bagi sebagian besar umat Kristen tetap dianggap sebagai peristiwa yang unik dalam sejarah manusia.

Kita lebih jauh menyadari pemahaman makna firman Allah yang berbeda dalam tradisi-tradisi agama kita. Atas pertanyaan apa yang dimaksud sebagai firman Allah, umat Kristen akan menjawab tanpa ragu bahwa Kristus adalah firman-Nya dan sebagian besar akan menolak Al-Qur'an sebagai firman-Nya. Bagi umat Islam, jawabannya adalah realitas batin para nabi Allah dan kitab-kitab suci yang diwahyukan-Nya, khususnya Al-Qur'an. Gelar Musa dalam Islam adalah Kalam Allah atau Kalamullah, dan disebut juga sebagai *kalimī*



Allah—dari sinilah muncul istilah *kalimī*, yang kadang digunakan oleh kaum Muslim untuk menyebut orang Yahudi. Tetapi, gelar Kalamullah ini tentu dapat diperluas juga untuk Kristus, yang salah satu nama-Nya dalam Islam adalah *rūh Allāh* (Roh Allah). Namun, bagi umat Muslim, perwujudan konkret dan sentral dari firman Allah dalam kehidupan mereka, yang sebenarnya firman itu sendiri, adalah Al-Qur'an, yang sering disebut juga sebagai *kalām Allāh* atau firman Allah. Tentu saja orang Kristen juga mengacu pada Alkitab sebagai firman Allah, tetapi secara teknis, setidak-tidaknya, Injil merupakan kumpulan kata-kata dari firman Allah, dan hanya merupakan firman Allah jika firman Allah itu dianggap sebagai Allah.

Dalam banyak kesempatan diskusi, jelas bahwa persepsi Islam tentang hukum Ilahi atau *al-syari'ah* berbeda dari konsepsi hukum kanonik Katolik. Hukum ini juga tidak identik dengan persepsi Kristen tentang hukum Ilahi yang hanya berkaitan dengan dunia rohani dan wilayah etika, tetapi tidak berhubungan dengan hukum positif. Mengenai hal ini, ada kedekatan yang lebih besar dari pandangan Islam dengan gagasan Yahudi *halakhah* daripada dengan konsep Kristen. Banyak perbedaan antara pandangan-pandangan agama kita dalam kehidupan publik, dan seluruh persoalan tentang perbedaan antara yang sakral dan yang profan, dan hubungan antara agama dan dunia (sekuler) berasal dari pelbagai pemahaman kita yang beragam tentang makna hukum Ilahi dan wilayah aplikasinya.

Kita bahkan menemukan perbedaan-perbedaan penting yang berasal dari persamaan yang diklaim oleh kedua agama, yaitu tentang klaim bahwa pesan (agama) masing-masing bukan ditujukan kepada suatu kelompok atau bangsa tertentu, tetapi untuk seluruh umat manusia. Isu persaingan untuk mendapatkan pengikut, laki-laki dan perempuan, tidak bisa diabaikan dalam dialog kita. Seluruh persoalan aktivitas misi gereja-gereja Kristen Barat yang didukung sarana ekonomi yang unggul dan dukungan politik yang lebih besar jika dibandingkan dengan apa yang ada di kalangan umat Islam, juga respons beragam kaum Muslim atas semangat misi Kristen, tetap menjadi sumber perselisihan yang kuat di antara kita. Ini merupakan masalah yang tidak akan lenyap melalui sikap diplomatis manis semata-mata. Hal tersebut mendatangkan tantangan besar bagi kita semua yang berusaha menciptakan harmoni dan pemahaman yang lebih mendalam. Dalam kasus ini dan berhadapan dengan beberapa masalah teologis, inisiatif kita dapat memainkan peran untuk menghadirkan respons-respons yang tepat dari kedua belah pihak, baik umat Kristen maupun Muslim, terhadap tantangan ini. Inisiatif ini dapat membantu membawa perubahan bagi dinamika situasi saat ini, yang telah menyebabkan, dan terus menimbulkan, begitu banyak kepahitan, permusuhan, dan kadang-kadang perselisihan luar biasa di tanah-tanah yang



terpisah jauh seperti Nigeria dan Filipina. Tentu kita dapat setidaknya-tidaknya mencoba memahami motivasi-motivasi dari tindakan dan reaksi di wilayah ini yang terus menyulitkan terwujudnya harmoni dalam banyak hal di antara kita.

Orang bisa terus menyebutkan dan mengutip perbedaan-perbedaan yang bisa menimbulkan hambatan besar untuk bekerja sama dalam kerangka inisiatif *Kata Bersama*. Akan tetapi, hal itu tentu bukan merupakan realitas seluruh masalah ini. Ada perbedaan ini dan itu yang tidak disebutkan, yang membentuk sebagian dari interaksi agama-agama kita sekarang ini dan, faktanya, interaksi agama-agama secara umum. Meski demikian, ada juga kenyataan besar tentang kesepakatan kita ihwal apa yang paling penting dalam pandangan kita, yang dimulai dari iman pada satu Allah yang melampaui semua perbedaan formulasi teologis positif tentang kodrat Realitas Ilahi. Baik Muslim maupun umat Kristen percaya kepada Allah yang transenden, yang berada di atas dan melampaui semua perubahan dan kejadian, yang menciptakan, mengasihi, dan memiliki rahmat bagi seluruh makhluk-Nya, yang kehendak-Nya menguasai segala sesuatu, yang Maha Baik, Maha Pemurah, dan yang membenci kejahatan, yang bagaimanapun juga ada, dalam ciptaan-Nya untuk alasan-alasan metafisik dan teologis, yang oleh para pujangga kita—Santo Thomas dan Meister Eckharts, Ghazzālī dan Ibn Arabi—telah dijelaskan secara sangat dalam dan kaya selama berabad-abad. Bagi kita, Kristen dan Muslim, walaupun Allah adalah mutlak Allah, Dasar Keberadaan, *Urgrund*, *al-Haqq*, atau *Huwa*, tetapi Dia juga adalah Pribadi yang menyapa kita dan yang kita bisa sapa sebagai *Engkau*. Jika bagi kedua agama kita, Allah adalah realitas terbesar, dan, pada akhirnya, bahkan satu-satunya Realitas, bagaimana mungkin keyakinan kita yang sama kepada-Nya tidak menjadi sumber terbesar persamaan kita itu, yang tak satu perselisihan pun di dunia ini dapat membatalkannya?

Kita sama-sama percaya pada karunia iman yang objeknya tidak hanya Allah, tetapi juga wahyu-wahyu-Nya serta dunia spiritual dan ilahi. Kita hidup dengan kesadaran akan realitas jiwa dan keabadiannya, dan dengan pengetahuan tentang tanggung jawab yang kita miliki untuk tindakan-tindakan kita di hadapan Allah, dan karenanya konsekuensi tindakan kita bagi jiwa kita bahkan setelah kita mati dikubur. Dan meskipun terdapat beberapa perbedaan, betapa miripnya eskatologi-eskatologi kita. Keduanya begitu mirip sehingga karya terbesar dalam sastra Barat mengenai pandangan Kristen tentang neraka, api penyucian, dan surga, *The Divine Comedy*, karya penyair besar Kristen Dante, dapat menggambarkan struktur eskatologisnya dari sebuah karya Muslim tentang peristiwa *mir'aj* (kenaikan ke langit di malam hari) Nabi Muhammad.



Sebagai umat Kristen dan Muslim, kita sama-sama mempercayai watak etis dalam kehidupan manusia di bumi ini. Kita memegang teguh realitas keadilan ilahi dan juga mengupayakan keadilan dalam tatanan sosial. Sambil menyadari sentralitas kasih, rahmat, dan kebaikan Tuhan yang mengikat realitas dalam hidup kita dan dalam kehidupan semua makhluk, kita juga mengimani pentingnya nilai keadilan dan tanggung jawab kita untuk bertindak adil dalam kehidupan individual dan sosial kita. Di samping itu, selama berabad-abad agama-agama kita mengajarkan kepada kita bahwa hidup adalah suci, diberikan oleh Tuhan, dan bukan sekadar hasil peristiwa kosmik yang serba kebetulan. Dalam konteks hidup bermasyarakat yang dipengaruhi ajaran-ajaran agama kita, hukum-hukum yang berkaitan dengan kehidupan manusia didasarkan pada keyakinan kita yang sama tentang kesucian hidup, yang mencakup kesucian keluarga, yang sama-sama kita berusaha pertahankan.

Pada tingkat praktik keagamaan, kita sama-sama berdoa dan melakukan ritus-ritus sakral dan ritual-ritual yang ditentukan secara ilahi. Aspek-aspek formal ritus-ritus ini berbeda namun secara batiniah merujuk kepada realitas religius yang sama. Ya, kita sama-sama bersembahyang dan berdoa kepada Tuhan yang sama, entah apa pun yang mungkin dikatakan oleh sebagian masyarakat kita. Sebenarnya kita menyadari kesamaan ini ketika secara tulus sebagai Muslim dan umat Kristen kita berdoa bersama. Dalam hal-hal itu, secara eksistensial kita merasa bahwa rahmat yang mengalir dalam doa-doa melalui diri kita itu adalah rahmat ilahi, walaupun wewangiannya mungkin berbeda dalam bentuk-bentuk Kristiani dan Islami. Dapatkah kita di lubuk hati terdalam mengklaim bahwa Allah hanya mendengarkan doa kita, tetapi tidak sudi mendengarkan doa dari pihak lain?

Jelaslah betapa luas dan dalamnya “landasan bersama” yang dapat mempertemukan kita ketika kita mengkaji secara mendalam semua keserupaan itu dan banyak hal lainnya, termasuk pengetahuan metafisik, realitas kehidupan spiritual, nilai-nilai kebajikan yang dalam agama kita perlu kita tumbuhkan di dalam jiwa, dan keburukan yang diperintahkan agar kita jauhi. Betapa dekat sebenarnya kaum Muslim dan umat Kristen satu sama lain apabila dibandingkan dengan mereka yang sama sekali menyangkal realitas yang suci dan semua implikasi darinya. Umat Kristen dan Muslim sebenarnya lebih dekat satu sama lain daripada relasi kita dengan orang-orang sebangsa, budaya, masyarakat, atau etnis yang menolak kebenaran dasar yang kita pegang bersama dengan teguh ini. *Theoria* inisiatif *Kata Bersama* tiada lain adalah visi tentang landasan yang sama ini tanpa harus jatuh ke dalam reduksionisme, dan yang menghormati penuh tradisi-tradisi suci masing-masing.

IKHTIAR MENEMUKAN LANDASAN YANG SAMA: KATA *BERSAMA* DAN UPAYA SALING MEMAHAMI

William O. Gregg

Saya mengawali dengan tiga gambaran. Yang pertama gambaran dari alam; kedua, dari sebuah sumber Kristen; dan ketiga, dari sumber Islam. Ketiga gambaran ini bersifat ikonik menyangkut kesempatan dan kemungkinan yang ditawarkan oleh prakarsa *Kata Bersama*.

Setiap tahun ada migrasi sekawanan paus *Humpback* di Samudra Pasifik yang membuat mereka berkumpul bersama untuk sementara waktu. Selama masa kebersamaan ini, mereka menyanyikan lagu tertentu di kumpulan itu satu sama lain. Para ahli ilmu samudra menemukan bahwa selama waktu bersama ini, lagu-lagu tertentu yang beragam ini dimodifikasi oleh apa yang didengar oleh setiap ikan paus dari yang lain. Ada pertukaran suara dan adaptasi terhadap lagu-lagu yang dinyanyikan. Ketika paus-paus itu kembali ke kawanan semula, mereka mengajarkan lagu baru itu kepada kawanannya. Mereka menyanyikan lagu itu selama setahun hingga masa migrasi berikutnya, dan sampai mereka mendapatkan lagu yang baru lagi.¹

Kawanan paus ini mengajarkan kepada kita bahwa menyanyikan dan berbagi lagu kita adalah sesuatu yang alamiah. Mereka mengajarkan kepada kita bahwa ketika kita menyanyikan masing-masing lagu kita kepada yang lain, dan masing-masing mendengarkan, lagu-lagu kita akan saling menyentuh dan saling memodifikasi, dan pada gilirannya,



mentransformasi kita. Kawan paus mengajarkan kepada kita bahwa proses itu terjadi tiada henti.

Gambaran kedua adalah dari sumber Kristiani, seorang Amerika keturunan Afrika, Howard Thurman. Sajaknya berjudul “I Will Sing a New Song” (“Aku akan Menyanyikan Lagu Baru”)²:

Aku akan menyanyikan sebuah lagu baru...

Aku harus belajar lagu baru itu untuk keperluan-keperluan baru,

Aku harus membuat kata-kata baru yang lahir dari pertumbuhan

serba baru

Dari hidupku, dari pikiranku, dan dari jiwaku.

Aku harus siap untuk melodi-melodi baru

Yang belum pernah kukenal sebelumnya,

Yang oleh semua yang ada dalam diriku bisa mengangkat suaraku

kepada Allah.

Betapa aku menyukai kenangan lama dengan melodi yang usang,

Betapa aku segan akan konflik keras harmoni baru yang belum dicoba.

Ajarilah aku, Bapaku, agar aku dapat belajar dengan kebebasan

dan semangat Yesus,

Nada baru yang segar, melodi yang belum pernah dicoba,

Untuk memenuhi keperluan esok hari yang belum terjadi.

Thurman menangkap gambaran di dalam menyanyikan lagu baru dan meletakkannya di wilayah teologis. Ia membuat hubungan-hubungan yang penting antara kebutuhan akan lagu baru, tantangan-tantangan perubahan, kebutuhan-kebutuhan hari ini, dan menghayati serta menyanyikan lagu baru itu dalam konteks hubungan dengan Allah. Sajak Thurman juga merupakan sebuah komitmen yang menarik. Sajak itu merupakan sebuah sajak penolakan terhadap godaan pada hal-hal yang sudah diketahui dan yang menyenangkan, serta belajar memeluk apa yang tidak diketahui dan yang tidak menyenangkan. Secara teologis, dia mengetahui bahwa lagu baru tidak bisa dipelajari dan dinyanyikan tanpa pertolongan Allah. Dalam konteks Kristianinya, ia berdoa: “...Aku dapat belajar dengan kebebasan dan semangat Yesus // Nada baru yang segar // melodi yang belum pernah dicoba // Untuk memenuhi keperluan esok hari yang belum terjadi.”³

Di jantung lagu tersebut dan kemampuan kita untuk menyanyikannya dengan penuh iman, ada Allah yang berada bersama kita dan untuk kita. Allah memberi kita kecakapan, kekuatan, dan keberanian untuk hidup dengan iman, bergerak maju di jalan-jalan baru menuju sumber-sumber air yang belum ditemukan, menuju esok hari yang belum terjadi dan belum diketahui.



Jalan-jalan tempat kita hidup dan bergerak maju itu adalah jalan-jalan tempat kita menyanyikan lagu baru, jalan-jalan tempat kita mewujudkan kasih kita kepada Allah dan kepada sesama, serta pujian dan devosi kita kepada Allah.

Seperti kawanan paus *Humpback* dan Thurman, Allah telah memanggil kita kepada sebuah kesempatan baru dan membukakan bagi kita kemungkinan-kemungkinan baru melalui saudara-saudara Muslim yang telah menawarkan inisiatif *Kata Bersama*. Tantangannya adalah untuk melihat sekali lagi, mendengar sekali lagi, dan lagi, lagu lama di dalam kedua keyakinan kita, dan untuk belajar menyanyikan lagu-lagu itu yang Tuhan berikan kepada kita dalam teori dan aplikasi. Dalam bernyanyi seperti itu, cinta Allah kepada kita dan cinta kita kepada Allah dan kepada sesama akan tumbuh dan semakin mendalam seiring dengan kerja sama kita dalam berbagai perbedaan dan persamaan, sehingga dunia ini menjadi tempat keadilan, kedamaian, belas kasih, dan bela rasa.

Gambaran ketiga adalah dari seorang sarjana dan penulis muda Muslim, dan pendiri *Interfaith Youth Core* di Amerika Serikat, Eboo Patel. Dalam wawancara baru-baru ini, ketika ditanya tentang prinsip-prinsip *Interfaith Youth Core*, ia mengatakan bahwa ada empat langkah utama dalam kegiatan mereka: “(Pertama,) kami mencoba membudayakan ide kerja sama antaragama. Langkah kedua, kami mengajarkan sebuah lagu yang berbeda. Jadi, kami menyanyikan lagu kerja sama antaragama, lagu tentang pluralisme agama, lagu Marthin Luther King (Jr.) yang belajar dari Gandhi, lagu King yang berbaris bersama dengan (Abraham) Heschel, lagu tentang gerakan pembebasan Afrika Selatan yang menjadi gerakan multiagama. Langkah ketiga, mengajarkan lagu tersebut kepada paduan suara dan memastikan bahwa mereka menyanyikannya. Sekarang Anda telah menambahkan suara Anda pada suara (dunia ini), dan semoga Anda akan menyanyikan sebuah lagu yang berbeda di dunia ini. Daripada sekadar mendengarkan suara-suara para ekstremis agama, para fanatis, dan para ateis agresif, sekarang ada suara dan lagu tentang para pluralis agama. Keempat, mengajarkan para anggota paduan suara Anda untuk memulai paduan suara mereka sendiri. Kami tidak berusaha tumbuh pesat sebagai sebuah organisasi; kami berusaha mengisahkan sebuah cerita; memberi inspirasi kepada kaum muda untuk mengisahkan kembali cerita itu, dan kemudian berbuat sesuatu tentangnya.”⁴

Saya juga memikirkan kisah Abraham dan Sarah (Kej. 17–25). Apa yang mengejutkan saya adalah bahwa *Kata Bersama* mengundang kita untuk menempuh perjalanan yang serupa dengan Allah. Kita tidak tahu pasti ke mana kita akan pergi, bagaimana kita menuju ke sana, atau kapan kita akan sampai. Kabar baiknya adalah, sebagaimana Abraham dan Sarah, semakin banyak dari kita yang mendengar panggilan tersebut dan berkata, “Ya, ya,



kita akan ikut dalam perjalanan itu. Ya, kita akan mempelajari lagu baru itu. Ya, kita akan mengajarkannya kepada sesama kita. Ya, dengan bantuan Allah, kita akan melangkah maju bersama-sama dalam kasih menuju *esok hari yang belum terjadi*.”

Kata Bersama adalah sebuah dokumen tunggal yang penting bagi zaman ini, bukan hanya di dunia religius, tetapi juga di dunia secara umum. Publikasinya menandai pergeseran substantif dalam konteks hubungan antara agama Islam dan Kristen, dan jika dilanjutkan dengan Yahudi.⁵ Hal itu menunjukkan bahwa jika kita mampu membingkai permasalahan dengan baik, realistis, dan positif, dokumen itu akan menjadi instrumen yang kuat bagi transformasi, kreativitas, dan kemungkinan-kemungkinan baru. Dampak yang tidak diharapkan dari pidato Paus Benedictus XVI pada 13 Oktober 2006, di Regensburg, Jerman, karena respons bijak dan kreatif dari perwakilan luas para sarjana Muslim dari berbagai wilayah, berbuah rahmat dan undangan, yang membuka berbagai kemungkinan dan kesempatan yang luas dan sangat besar. Sebagai seorang Kristen dan Uskup Gereja Episkopal, saya sepekat dengan Dr. Rowan Williams, Uskup Agung Canterbury, dalam bersyukur kepada Allah dan berterima kasih kepada kelompok pertama sarjana Muslim yang dengan murah hati dan indah mengirimkan surat pertama mereka kepada Uskup Roma dan setahun kemudian menawarkan *Kata Bersama*, dan kepada mereka yang ikut menandatangani.

Kebermaknaan dan kekuatan *Kata Bersama* terletak pada metodologi dan isinya. Tanpa mengabaikan atau meminimalkan perbedaan-perbedaan nyata menyangkut pengalaman, pemahaman, dan teologi, pilihan metodologis landasan bersama sebagai titik awal, dan khususnya *Kata Bersama* kita, yaitu cinta, sudah merupakan sebuah aksi kasih dan kesetiaan tersendiri yang memiliki kekuatan besar untuk menghubungkan.

Metodologi konstruktif *Kata Bersama* membuka kemungkinan-kemungkinan yang membawa kita bersama kepada jalan yang meningkatkan kemampuan kita untuk bekerja dan hidup bersama di dunia ini. Pendekatan ini juga mengembangkan dan memperkuat pemahaman diri kita sebagai umat Kristen dan Muslim melalui partisipasi terus-menerus dalam dialog untuk mencari kesepahaman, mengembangkan sikap saling menghormati, dan membuat kita saling mengapresiasi secara lebih luas dan mendalam. Pengalaman kita yang sama tentang Allah dan keimanan kita kepada Allah yang menyatukan kita di dalam cinta, merupakan sebuah pesan esensial dari kitab suci Al-Qur'an, kitab suci Yahudi, dan kitab suci Kristen.

Dari kitab suci dan tradisi teologi baik Islam maupun Kristen, jelaslah bahwa pemahaman tentang manusia seperti apa kita ini dan bagaimana kita harus hidup di dunia ini, berakar pada pengalaman dan pemahaman kita



Sebab kasih Allah itu lebih luas
 daripada ukuran pikiran manusia
 dan hati Dia yang Kekal
 adalah hati terbaik yang paling indah.
 Jika kasih kita bisa lebih setia
 kita akan menaati Dia dalam sabda-Nya
 dan hidup kita menjadi puji syukur
 atas kebaikan Tuhan.¹⁴

Catatan

1. Lihat secara umum, Salvatore Cerchio dkk., “Temporal and Geographical Variation in Songs of Humpback Whales, *Megaptera Novaeangliae*: Synchronous Change in Hawaiian and Mexican Breeding Assemblages”, *Animal Behavior* 62 dan http://www.whaletrust.org/whales/whale_song.shtml.
2. Howard Thurman, *Meditation from the Heart*, 206–7.
3. *Ibid.*, 207.
4. Rose Marie Berger, “Radical Possibility”, *Sojourners*.
5. H.R.H. Pangeran Ghazi bin Muhammad, “A Common Word Between Us and You: Theological Motives and Expectations.”
6. “A Common Word Between Us and You”, 2.
7. Williams.
8. *Loving God and Neighbour in Word and Deed: Implications for Muslims and Christians*, (New Haven, Connecticut, 24–31 Juli 2008).
9. *A Common Word and Future Muslim-Christian Engagement* (Cambridge, 12–15 Oktober 2008).
10. Ghazi bin Muhammad.
11. “Final Declaration of the Catholic-Muslim Forum”, (disampaikan dalam The Catholic-Muslim Forum, Roma, Italia, 4–6 November 2008).
12. Ini lebih dari pembedaan teknis. Dalam konteks tersebut, ini menyangkut soal respek dan integritas intelektual. Teologi, yang dipahami secara benar, hanya dapat dilakukan dari dalam tradisi iman, seperti yang secara jelas dinyatakan dalam definisi teologi yang dikemukakan oleh teolog Anglikan, John Macquarrie, “Teologi dapat didefinisikan sebagai studi yang, melalui partisipasi dan refleksi atas iman religius, berusaha mengekspresikan isi iman ini dengan bahasa yang paling jelas dan paling koheren yang tersedia.” *Principles of Christian Theology*, 1. Studi agama, sebagai kontras, adalah studi yang serius dan disiplin tentang isi dan praktik suatu agama dari luar, oleh seseorang yang bukan pemeluk agama itu. Dengan demikian, seorang Kristen dapat mempelajari *teologi* Kristiani, tetapi hanya dapat melakukan *studi agama* jika dia mempelajari doktrin dan praktik agama Islam. Hal yang sama berlaku untuk seorang Muslim, yang mempelajari *teologi* Islam, namun mempelajari *studi agama* tentang Kristianitas.
13. John Macquarrie, “Christ and the Saviour Figures”, dalam *Jesus Christ in Modern Thought*. Dalam bab ini, Macquarrie menulis esai teologis yang dalam dan menantang tentang perkataan Yesus dalam Injil keempat, “Tidak ada seorang pun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku.” Di dalam inti argumennya terdapat pembedaan penting antara klaim-klaim dan keyakinan teologis “eksklusif”



dan “definitif” dalam iman Kristiani, dalam konteks agama-agama dunia. Dalam konteks *Kata Bersama*, Macquarrie secara menarik mengesampingkan problem pelik eksklusivitas yang sering menghalangi pembicaraan kreatif dan transformatif antara berbagai agama, khususnya dari konteks Kristen. Dengan pemahaman yang benar tentang pembedaannya itu, orang dapat menjaga imannya dengan integritas dan sekaligus melibatkan orang-orang dari agama-agama lain dengan keterbukaan, penerimaan, dan respek, sehingga kemungkinan untuk hidup bersama, berdasar pada kata bersama, cinta, dapat sungguh-sungguh terjadi.

14. “There’s a Wideness in God’s Mercy”, *The Hymnal* 1982.

“KATA BERSAMA”: DARI KO-EKSISTENSI KE PRO-EKSISTENSI

Komaruddin Hidayat

Kata Bersama: Menggagas Dunia yang lebih Damai

Lebih dari satu dasawarsa silam, tepatnya 13 Oktober 2006, muncul sebuah surat terbuka yang ditandatangani oleh 138 ulama dan cendekiawan Muslim guna merespons pidato Paus Benediktus XVI yang berpotensi menimbulkan kesalahpahaman bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan kekerasan. Satu tahun kemudian, surat terbuka tersebut bergulir meluas dan membentuk komitmen perlunya merumuskan prakarsa *Kata Bersama*. Prakarsa tersebut ditandatangani oleh kalangan ulama dan cendekiawan Muslim dari berbagai negara dan latar belakang mazhab, termasuk Mufti Besar Mesir, ulama Syiah Iran, dan Prof. Dr. Nazaruddin Umar, Wakil Menteri Agama RI saat itu. *Kata Bersama* ini dapat dikatakan sebagai sebuah deklarasi dan komitmen definitif terbesar yang pernah ada di dunia Islam tentang pentingnya membangun dialog antaragama. Prakarsa berskala nasional atau regional sudah sering dilakukan namun secara internasional baru mendapatkan momentum pada prakarsa ini. Istilah “*Kata Bersama*” (*kalimat sawa*) diambil dari ayat Al-Qur’an yang menyeru kaum Ahli Kitab (Kristen dan Yahudi) agar memiliki *kata bersama* dengan kaum Muslim tentang menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya.



Arti penting prakarsa ini adalah munculnya kesadaran kaum Muslim untuk melakukan dialog teologis yang sebelumnya lebih banyak diprakarsai oleh pihak Kristen. Meski tidak tersurat dalam deklarasi itu namun tersirat di dalam benak para pemimpin, ulama, dan cendekiawan Muslim betapa kian kuatnya ketegangan relasi Islam-Kristen dan stigmatisasi Islam di Barat pascainsiden kartun Nabi Muhammad di Denmark dan serangan 11 September 2001 di New York. Terlebih lagi, muncul berbagai tindakan kelompok teroris yang mengatasnamakan Islam dalam penyerangan berdarah di daratan Eropa akhir-akhir ini. Prakarsa *Kata Bersama*, karena itu, sangat penting untuk membuktikan bahwa tindakan teror tersebut tidak berakar dari tradisi Islam, sebagaimana Kristen, yang menyerukan damai. Sejarah agama yang merekam berbagai kekerasan dan peristiwa berdarah itu terjadi karena dipicu oleh kepentingan kekuasaan yang mencari pembenaran dari agama.

Islam adalah agama rahmat bagi alam semesta (*rahmatan lil-'alamin*), bukan hanya rahmat bagi orang Islam. Istilah *rahmatan lil-'alamin* yang digunakan Islam sesungguhnya memproyeksikan Sunnatullah perkembangan dunia menuju “kampung global” (*global village*) dengan terbukanya sekat-sekat geopolitik, agama, dan sosial-budaya akibat arus deras perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi transportasi dan informasi. Globalisasi ini dirasakan terlalu cepat sehingga menimbulkan kepanikan-kepanikan bagi mereka yang menikmati “zona aman” dalam sekat-sekat tersebut. Sisi positifnya, globalisasi mampu mendorong kesetaraan akses, partisipasi, kontrol terhadap kekuasaan dan kesejahteraan. Globalisasi membuka ruang bagi komitmen nilai-nilai universal seperti deklarasi universal hak-hak asasi manusia dan terbentuknya rezim HAM internasional di bawah Perserikatan Bangsa-Bangsa guna memastikan pelaksanaannya. Sisi buruknya, globalisasi justru memuluskan jalan bagi hasrat kekuasaan dan dominasi kelompok kuat terhadap kelompok-kelompok lain dengan menelikung nilai-nilai tersebut. Ditambah lagi, para penikmat “zona aman” bersikeras menolak nilai-nilai tersebut dengan dalih relativisme budaya (*cultural relativism*) dan pertimbangan nilai-nilai khas agama. Pada tingkat komunitas, globalisasi berpeluang meng-*universal*-kan sentimen-sentimen primordialisme, agama khususnya, yang pada gilirannya meningkatkan ketegangan pada level nasional dan lokal. Ekspose media terhadap kasus Palestina, misalnya, telah membangkitkan kembali sentimen Islam-Barat pascakolonialisasi. Dibumbui lagi dengan kompleksitas isu imigran di Eropa yang berujung pada merebaknya sentimen Islam-Kristen. Sentimen tersebut mengalir ke berbagai pelosok dunia melalui media dan mulai menimbulkan gesekan dan ketegangan yang mungkin saja disebabkan oleh masalah-masalah sosial lainnya, seperti ketimpangan ekonomi dan politik.



Pada aspek di atas, prakarsa *Kata Bersama* menemukan urgensi dan signifikansinya di tingkat internasional guna menyebarkan pesan universal para pemimpin kedua agama tentang komitmen untuk mengembalikan akar kedua agama tersebut pada ajaran “mengasihi Tuhan dan mengasihi sesama manusia”. Pesan ini sangat penting karena masa depan dunia bergantung pada perdamaian antara kaum Muslim dan Nasrani sebagai dua kelompok terbesar di dunia. *Kata Bersama* berpijak pada isu sentral tentang ketuhanan yang bersumber dari Surat Ali Imran (3): 64 dan implikasinya terhadap sesama manusia yang ditegaskan oleh hadits Nabi Muhammad saw. bahwa: “*Tidak seorang pun dari kamu memiliki keimanan sampai kamu mengasihi sesamamu sebagaimana kamu mengasihi dirimu sendiri.*” Prakarsa ini membutuhkan komitmen semua pihak dalam segala lapisan dan skala—internasional, regional, nasional, dan lokal—tentang bagaimana menggeser tradisi klaim kebenaran yang berposisi biner (*biner opposition truth claim*) yang menjangkiti umat beragama.

Selama berabad-abad diyakini bahwa kebenaran suatu agama harus dijustifikasi dengan kesalahan agama lain. Secara internal, kebenaran mazhab Islam yang dianutnya membutuhkan “pengorbanan” kesalahan mazhab lain. Selama berabad-abad agama ditegakkan dengan batin yang penuh prasangka dan kebencian terhadap konstruksi “kesalahan” agama atau mazhab lain. *Kata Bersama*, karena itu, harus mampu meyakinkan umat bahwa kebenaran agama ada pada inti ajaran itu sendiri. Jika masing-masing umat mampu mengembangkan cara berkeyakinan semacam itu, maka perbedaan konsep ketuhanan merupakan soal perbedaan itu sendiri, tanpa perlu melekatinya dengan stigma secara berlebihan. Bukankah Allah berfirman bahwa “*bagiku agamaku dan bagimu agamamu*” (QS Al-Kafirun [109]: 6). Oleh sebab itu, beragama adalah sebuah pilihan yang sadar dan bebas. Pandangan ini tidak serta-merta membentuk relativisme agama yang menyamakan kebenaran semua agama. Setidak-tidaknya, dalam relasi horizontal, kebenaran agama itu berbeda, tetapi perbedaan itu perlu dipahami dan dihormati sebagai perbedaan semata.

Kata Bersama: Menelisik Kerapuhan Toleransi Ko-Eksistensi

Pada level internasional prakarsa *Kata Bersama* telah demikian meyakinkan jika memperhatikan para penandatangannya, baik dari pihak Islam maupun Kristen. Prakarsa tersebut harus diupayakan berproses secara regional, nasional, dan lokal di mana ketegangan dan konflik antara dua komunitas ini terjadi dan saling menghancurkan. Di tengah arus globalisasi dan



heteroginisasi ruang sosial, umat beragama masih banyak yang berpikir secara monokultur dan monoagama. Faktanya, sangat sulit menemukan suatu masyarakat yang benar-benar homogen dan monokultur, setidaknya-tidaknya secara virtual. Teknologi informatika telah menghadirkan keragaman dan keberagaman, bahkan di sudut desa terpencil yang penduduknya tampak seragam.

Bikhu Parekh menegaskan bahwa mustahil manusia dapat “mensterilkan” identitasnya secara eksklusif dalam konteks yang plural dan multikultural saat ini: identitas kesukuan dan agama dihadap-hadapkan dengan nasionalisme dan universalisme nilai kemanusiaan. Jika pun tidak secara faktual, keragaman dan keberagaman virtual yang dihadirkan media (elektronik) memberi sentuhan “multikultural dan plural” bagi pemirsanya. Hanya saja, wawasan saja tidak cukup membentuk kesadaran multikulturalisme dan pluralisme yang mengandung “tuntunan dan tuntutan” pengakuan terhadap keragaman dan keberagaman dalam konteks kebersamaan. Orang sering lupa bahwa pembicaraan tentang multikulturalisme dan pluralisme harus dikaitkan dengan konteks “kebersamaan” yang secara politis muncul dalam konsep negara-bangsa (*nation-state*). Pluralisme dalam konteks negara-bangsa yang majemuk perlu dipahami sebagai kesadaran politis yang memberi “ruang dan kebijakan publik” secara setara kepada semua agama tanpa perlu terjebak dalam relativisme agama. Secara sosial, pluralisme merupakan kerangka relasi inklusif yang membutuhkan tidak hanya toleransi pasif tetapi keterlibatan aktif yang membentuk sikap inklusif dengan menghormati perbedaan dan memperbanyak aspek-aspek persamaan prinsip berbagai agama. Upaya tersebut perlu dilakukan agar dapat tercipta dunia yang damai yang menjamin setiap orang untuk mencapai kesempurnaan spiritualitasnya.

Indonesia dapat menjadi semacam “laboratorium” bagaimana *Kata Bersama* berproses. Indonesia adalah sebuah negara-bangsa paling majemuk dalam hal budaya dan agama yang mampu bertahan selama lebih dari 70 tahun dan diharapkan dapat selamanya demikian. Eksperimen relasi antaragama, terutama Islam-Kristen, berjalan dengan *trial and error*, baik yang diprakarsai oleh negara maupun masyarakat sipil di berbagai tingkat. Sebagaimana diuraikan oleh Romo Magnis (Franz Magnis-Suseno SJ), dalam buku ini), bahwa Indonesia adalah sebuah negara-bangsa yang dibentuk dari kemajemukan etnis dan agama serta kompleksitas historis dan psikologis yang dikotomis “pribumi-penjajah” yang kerap direduksi menjadi Islam-Kristen. Kolonialisasi Barat menjadi trauma yang menyebar dalam hubungan keduanya yang hingga kini sering meletupkan sentimen anti-Barat yang juga terbaca sebagai sentimen anti-Kristen. Meski kemerdekaan merupakan

PENGANTAR KATA BERSAMA

Franz Magnis-Suseno, SJ

Dialog antarumat beragama di Indonesia sejak beberapa tahun bukan lagi sesuatu yang baru. Padahal, 70 tahun lalu di seluruh dunia, dialog semacam itu tidak dikenal sama sekali. Suatu kekecualian termasyhur terjadi 450 tahun lalu di Istana Mughal Akbar Agung, penguasa atas sebagian besar wilayah India waktu itu. Ia mengumpulkan ulama-ulama Sunni dan Syiah, beberapa Romo Yesuit dan tokoh-tokoh Hindu dan Sikh untuk membahas secara beradab hubungan dan kesamaan antara agama-agama mereka masing-masing.

Tetapi selain itu, agama-agama berjalan sendiri-sendiri dan pada umumnya saling menganggap pihak lain sebagai saingan, jadi dengan sikap curiga, kalau tidak dengan permusuhan. Dalam gereja Katolik, suatu dobrakan baru terjadi 50 tahun lalu, dalam Konsili Vatikan II (1962–65). Dalam konsili itu Paus Johannes XXIII mengumpulkan semua (3000-an) uskup gereja Katolik dari seluruh dunia untuk “membuka jendela” gereja terhadap dunia. Di antara sekian hasil amat penting konsili itu, ada dua dokumen yang mendobrak kepicikan lama gereja secara radikal. Yang pertama, *Dignitatis Humanae*, yang memberi dukungan penuh pada kebebasan beragama. Dalam dokumen kedua, *Nostrae Aetate*, gereja Katolik untuk pertama kali dalam hampir 2000 tahun sejarahnya secara resmi berbicara tentang agama-agama lain—dan membicarakannya



secara positif. Konsili tersebut mengakui bahwa dalam agama-agama lain ada yang “kudus” dan “benar” dan mendesak umat Katolik untuk menghargai nilai-nilai dalam agama-agama itu. Secara khusus, agama Islam dan Yahudi dipuji. Gereja Katolik secara mendadak menyadari secara terbuka sesuatu yang sebenarnya sudah lama menjadi pengalamannya, bahwa di agama-agama luar Kristiani ada unsur-unsur yang baik.

Di Indonesia, “dialog antarumat beragama” tidak dimulai seakan-akan sebagai sesuatu yang resmi dan kaku, melainkan dari keprihatinan bersama beberapa intelektual dan tokoh agama terhadap perkembangan bangsa. Itu pun sebelum Konsili Vatikan II. Antara para politisi Katolik, Protestan, dan Islam sudah sejak sebelum kemerdekaan terbangun hubungan pribadi dan saling menghormati yang baik karena mereka bersatu dalam perjuangan demi pembebasan dari penjajahan Belanda. Kemudian khususnya antara Partai Katolik dan Masyumi (partai Islam terbesar), begitu pula antara PMKRI (Perhimpunan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia) dan HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) telah terbangun hubungan yang baik, di mana yang terakhir bertahan sampai hari ini, antara lain dalam Kelompok Cipayung.

Tetapi selain itu, hubungan antara umat Katolik dan Islam nyaris tidak ada. Masing-masing berjalan sendiri-sendiri, dan pada umumnya mereka saling mencurigai. Namun, sejak 1970-an pelan-pelan terjadi perubahan. Pemerintah Orde Baru pun berjasa karena mengadakan secara teratur pertemuan-pertemuan antara pimpinan umat agama-agama di daerah dalam rangka Muspida. Meskipun pertemuan-pertemuan ini kaku dan mengikuti agenda pemerintah, tetapi sekurang-kurangnya para pemimpin umat mulai mengenal satu sama lain.

Dobran paling penting ke arah dialog terjadi di kalangan intelektual. Di tahun 1970-an, sebagian besar kaum intelektual Indonesia—yang semula mendukung Soeharto—tidak lagi terpesona oleh Orde Baru. Pelanggaran hak-hak asasi manusia, korupsi yang berkaitan dengan “Cendana” (jalan letak rumah Soeharto dan keluarganya) dan otoritarianisme pemerintahan mendorong kaum intelektual Indonesia lintas agama untuk memikirkan masa depan bangsa. Di kalangan Katolik, sekelompok kecil romo-romo, termasuk mendiang Rm. Mangunwijaya dan Rm. Danuwinata S.J., prihatin dengan kesenjangan hasil pembangunan. Keadilan sosial kelihatan semakin jauh. Mereka juga menyadari bahwa kalau umat Kristiani sebagai umat minoritas mau aman di Indonesia, dia harus membangun hubungan berdasarkan saling percaya dengan *mainstream* Islam. Jadi, gereja Katolik harus keluar dari sebuah perspektif yang melawankan “kaum nasionalis” terhadap “kaum Islam” di mana umat-umat minoritas mencari perlindungan dengan mendukung “kaum nasionalis”. Di lain pihak, dari sudut Islam muncul semakin banyak



tokoh intelektual yang sadar bahwa Islam Indonesia harus membuka diri terhadap cita-cita positif modernitas, khususnya pluralisme. Dua tokoh raksasa intelektual Islam Indonesia terbuka itu adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrachman Wahid yang memelopori intensifikasi komunikasi dengan kaum intelektual Kristiani.

Yang menarik bahwa justru pada era 1990-an di mana ketegangan antara umat Kristiani dan Islam bertambah—ada kaitan juga dengan kebijakan “balikan” Islami Soeharto—hubungan antara tokoh-tokoh dan pimpinan Katolik dan Islam *mainstream* bertambah erat. Pertama antara Katolik dan Nadlatul Ulama (NU), tetapi kemudian juga, di zaman kepemimpinan Amien Rais, antara Muhammadiyah dan Katolik. Hubungan ini justru semakin erat waktu perang saudara antara Kristen dan Muslim di Maluku dan Poso. Begitu pula permulaan teror di Indonesia—1999 bom di Istiqlal di Jakarta, lalu bom-bom Natal 2000 (30 bom meledak di antara Batam, Medan, dan Lombok) yang membunuh 17 orang (termasuk seorang anggota Banser NU yang menjaga gereja di Jombang, dan terkena bom waktu dia hendak membawa bom itu ke luar gereja), dan melukai lebih dari 100 orang; teror itu tak pernah diselidiki polisi. Kiranya jelas juga bahwa 30 peledakan bom di suatu wilayah seluas 2.000 km² dalam waktu 90 menit mengandaikan kemampuan logistik yang jauh melampaui segenap sel teroris—jadi, hanya bisa dilakukan dengan dukungan dari organisasi yang mempunyai jaringan komando nasional dan pandai menyediakan serta menangani bahan peledak. Peristiwa itu justru mempererat hubungan Katolik (dan Protestan) dengan pelbagai tokoh Muslim, termasuk beberapa tokoh yang umumnya dianggap “keras”.

Sekarang, 13 tahun sesudah Indonesia kembali ke alam demokrasi, dan meskipun intoleransi dalam masyarakat cenderung bertambah serta ada pelbagai golongan garis keras, namun komunikasi dan dialog antara Katolik (dan Protestan) dengan pelbagai kalangan Muslim semakin erat. Kenyataan ini luar biasa dan boleh kita syukuri serta amat penting baik bagi hubungan antara umat beragama di Indonesia pada umumnya, maupun bagi Negara Kesatuan Republik Indonesia itu sendiri.

Tetapi, di antara pelbagai kekurangan dialog antaragama ini, ada satu yang tidak boleh kita biarkan terus. Dialog itu mengenai hubungan di antara kita, mengenai tantangan-tantangan yang dihadapi kehidupan bangsa, tetapi hampir belum sama sekali mengenai keyakinan iman kita masing-masing. Dialog yang sungguh-sungguh masuk ke dalam teologi nyaris belum ada. Tetapi, di tingkat itu pun dialog perlu. Betul, seperti pernah dikatakan Abdurrachman Wahid, kita tidak dapat berdialog tentang hal-hal akidah. Tentang bahwa umat Kristiani meyakini “Nabi Isa” sebagai pengejawantahan Allah itu sendiri, dan bahwa Al-Qur’an adalah wahyu Allah terakhir yang



membatalkan wahyu-wahyu sebelumnya. Kita bisa barangkali, apabila situasi mengizinkannya, melakukan *sharing*—jadi, saling berbagi makna iman bagi kita sendiri, tetapi kita tidak dapat berdialog. Kita harus mengakui bahwa di situ kita berbeda pendapat dan kita saling menghormati, tetapi tidak mungkin lebih.

Akan tetapi, itu tidak berarti bahwa suatu dialog teologis sungguh-sungguh tidak mungkin. Kita dapat berdialog tentang hakikat dan sikap Allah: apabila Allah adalah cinta, atau belas kasihan, apa implikasinya? Tentang surga dan neraka, tentang apa yang dikehendaki Allah kita perbuat dengan hidup kita. Tentang martabat manusia ciptaan istimewa Allah dan bahwa kita harus saling menghormati dalam keutuhan. Kita bahkan dapat berdialog tentang misi/dakwah.

Nah, di sini, *Kata Bersama* dari 138 teolog dan intelektual Muslim yang dibahas dalam buku ini menjadi amat penting. Yang mereka lakukan, dan yang mereka tawarkan kepada para pimpinan dan teolog Kristiani, adalah tak kurang sebuah dialog teologis yang mendalam. Fakta saja bahwa 138 tokoh Muslim dari seluruh dunia Islam berhasil diajak menandatangani surat ini dan dengan demikian bersedia menawarkan persahabatan kepada dunia Kristiani merupakan sesuatu yang luar biasa. Mereka mendobrak ke luar dari kerangka-kerangka lama—yang masih luas ada di kedua belah pihak—di mana Islam dan Kristianitas saling memandang sebagai pesaing. Lebih daripada itu, mereka menyapa para pemimpin dunia Kristiani sebagai saudara. Surat ini memperlihatkan kepercayaan para penulis tersebut ke dalam keterbukaan pada agama Kristiani. Tugas memang raksasa: agar dalam dunia yang tersobek-sobek oleh segala macam konflik itu kaum Muslim dan kaum Kristiani bersama-sama membuka kesempatan bagi perdamaian. Harapan itu bukan bayang-bayang kosong. Makin kaum Muslim dan kaum Kristiani berhasil membangun hubungan positif, dalam saling percaya, di antara mereka, makin besar sumbangan mereka terhadap perdamaian dunia.

Kata Bersama berargumentasi secara teologis. Kerja sama demi perdamaian di dunia agar kita usahakan *di hadapan Allah*. Sekaligus para penulis Muslim menerima saudara-saudara Kristiani sebagai orang yang juga beriman di hadapan Allah. Dalam hubungan ini, kita membaca kalimat kalian yang amat berarti: “Kami tidak melawan Anda!”, suatu kalimat yang juga menantang kami kaum Kristiani: bersediakah kami mengatakan bahwa “kami tidak anti-Islam”?

KATA BERSAMA: HARAPAN BARU

Andreas A. Yewangoe

Relasi Kristen-Islam yang Tidak Selalu Mulus

Relasi lintas agama, khususnya Kristen-Islam di dalam sejarah dunia tidak selamanya mulus. Kedua agama yang mempunyai akar yang sama ini (bersama agama Yahudi biasa disebut agama-agama Abrahamik), selalu saja berada dalam ketegangan, kalau bukan konflik. Sebaliknya, ketegangan Kristen/Islam dengan agama-agama non-Abrahamik (Hindu, Buddha, dan lain-lain) hampir tidak ada atau setidak-tidaknya tidak sering. Kita bisa menyebutkan sekian banyak contoh di dalam sejarah. Tetapi, yang sangat mencolok adalah Perang Salib yang sangat panjang di abad-abad Pertengahan, dan yang sampai sekarang masih menimbulkan trauma di kalangan penganut dua agama besar itu. Itulah sebabnya, ketika terjadi serangan 11 September 2001 terhadap “Menara Kembar” di New York, serta-merta Presiden George W. Bush Jr. memakai istilah *crusade*, yang pada gilirannya menimbulkan iritasi di negara-negara Timur Tengah dan dunia Islam pada umumnya. Ucapan itu seakan-akan membangunkan kembali ingatan mengerikan selama peperangan tersebut. Dengan mengucapkan itu, Bush seolah-olah hendak mendeklarasikan sebuah peperangan baru di dalam jiwa Perang Salib itu. Tidak aneh kalau belakangan timbul reaksi berantai, baik di dunia Barat maupun di dunia Islam.



Masuknya imigran-imigran Muslim dari Turki, Maroko, Tunisia, Pakistan, Aljazair, dan negara-negara Islam lainnya di Eropa, yang semula diundang untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan “kotor” (Bld. “*gast arbeider*”), belakangan lalu dianggap dan/atau menimbulkan persoalan. Tentu ada juga yang datang secara spontan dari negara-negara yang dahulu merupakan koloni negeri-negeri Barat. Timbullah saling curiga di antara penduduk asli dan para pendatang tersebut. Bahkan, anggota Parlemen (Tweede Kamer) Geert Wilders di Negeri Belanda, melalui partainya, Partij van Vrijheid (PVV = Partai Kebebasan) menjadikan pembersihan Eropa dari imigran Islam sebagai program utamanya. Ia mempropagandakan niatnya itu ke mana-mana, sering secara vulgar. Ia bahkan memproduksi film *Fitna* guna membuktikan bahwa Islam tidak lebih baik dari Nazi Hitler dengan *Mein Kampf*-nya. Karena sumber nilai dan tindak laku Islam adalah Al-Qur’an, maka ia berencana menyobek kitab suci tersebut di dalam film itu. Pembunuhan Theo van Gogh di Negeri Belanda oleh seorang pemuda Muslim dari Maroko juga memperlihatkan bahwa apa yang disebut penghinaan terhadap Islam tidak bisa diterima begitu saja. Pemuda itu, konon tidak terlalu islami dalam kehidupan sehari-hari, tiba-tiba menjadi murka ketika Islam dihinakan. Melihat kecenderungan menaikinya rasa saling curiga ini, Kanselerin Merkel (Jerman) pernah mengatakan bahwa program integrasi bangsa telah gagal. Para imigran yang telah mencapai generasi ketiga dianggap telah gagal membaaur dengan masyarakat Eropa. Di Prancis, negara dengan penduduk Muslim terbesar di Eropa, rasa saling curiga juga kian bertumbuh. Berbagai aturan dan UU yang misalnya melarang penonjolan simbol-simbol agama di tempat-tempat umum dengan segera dilihat sebagai “serangan” terhadap komunitas Muslim. Di Amerika Serikat, penolakan terhadap Islam juga terasa, apalagi sejak peristiwa 11 September 2001 itu, dan secara ekstrem diperagakan oleh orang-orang seperti Pendeta Terry Jones di Florida yang menyerukan rencana pembakaran Al-Qur’an. Kendati jemaatnya kecil saja di antara sekian banyak gereja-gereja besar di negeri Paman Sam itu, ulahnya itu menggegerkan seluruh dunia, tidak terkecuali di Indonesia. Ketika di Denmark beberapa tahun lalu karikatur Nabi Muhammad disiarkan di dalam surat-surat kabar, barang-barang produksi negeri itu diboikot di seluruh dunia Muslim. Kejadian paling mutakhir adalah aksi pembunuhan yang dilakukan oleh Anders Behring Breivik (32 tahun) di Norwegia terhadap 77 orang di Pulau Utoeyu dan Oslo. Ia yang mengaku penganut “Kristen fundamentalis” juga mau membersihkan Eropa dari Islam. Ia menyayangkan Partai Buruh yang sekarang berkuasa terlalu longgar mengizinkan kaum imigran, terutama Muslim, membanjiri Norwegia. Ia mengambil sikap anti terhadap kenyataan multikulturisme di



Eropa. Ia mau kembali ke keadaan Eropa ketika Kristianitas merupakan satu-satunya agama yang dianut seluruh penduduk.

Alhasil, ketegangan-ketegangan baik yang nyata (terang-terangan) maupun laten di antara penganut kedua agama itu cukup terasa. Ketegangan yang tidak selalu tepat disifatkan sebagai antara “Barat” dan “Islam”, sedikit banyak juga mengandung unsur-unsur persaingan ekonomi dan politik, yang dalam tahun-tahun mendatang mungkin akan makin naik.

Surat Kiriman

Di tengah berbagai ketegangan ini, kita menyaksikan sepucuk surat kiriman, atau surat terbuka yang ditandatangani oleh 138 tokoh muslim dari seluruh dunia. Surat itu ditujukan kepada para pemimpin gereja-gereja Kristen dan Katolik sedunia dari berbagai denominasi. Surat itu tentu saja melegakan. Ia laksana air sejuk di tengah sikap saling curiga itu.

Sebenarnya, berbagai upaya pendekatan antara Kristen dan Muslim di aras dunia berupa antara lain dialog-dialog sudah pernah dilakukan pada era 1970-an, bahkan sebelumnya. Dari Indonesia misalnya, Menteri Agama di era rezim Orde Baru, Prof. Dr. Mukti Ali mengadakan dan menghadiri diskusi-diskusi seperti itu. Beliau dan rekannya dari pihak Kristen, Prof. Dr. Ihromi, pernah menghadiri dialog lintas agama di Broumana (Lebanon). Maka, pendekatan dialogis seperti ini bukan lagi sesuatu yang baru.

Namun, surat kiriman itu unik karena diprakarsai oleh Dewan Gereja-Gereja se-Dunia dan pihak Muslim, sedangkan dialog-dialog sebelumnya dilakukan oleh Dewan Gereja-Gereja se-Dunia yang bermarkas di Geneva. Keunikan lain adalah surat ini dikirim pascaperistiwa 11 September 2001.

Kata kunci *Common Word* (diterjemahkan sebagai *Kata Bersama*) yang terdapat di dalam surat itu merupakan kutipan dari Al-Qur'an:

“Katakanlah, ‘Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah.’ Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: ‘Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).’” (QS Ali Imran [3]: 64).

Memang konteks ayat ini adalah pemberitaan mengenai keesaan Allah, kepercayaan yang sangat berbeda dengan kepercayaan dunia sekitarnya yang politeistik pada waktu itu. Belakangan, khususnya terhadap Kristianitas, ada



semacam kecurigaan berkaitan dengan ajaran Trinitas yang disangka sebagai penyembahan terhadap Allah, Yesus Kristus, dan Maria. Tentu kita tidak bermaksud memasuki suatu diskusi teologis yang rumit dan tidak mudah di sini. Tetapi, setidaknya-tidaknya harus diakui bahwa inilah salah satu kendala di dalam relasi Kristen-Islam, di samping pemahaman Kristen mengenai ketuhanan Yesus dan peristiwa penyaliban serta kebangkitannya. Kalau kita berkuat pada perbedaan-perbedaan itu, sampai kapan pun kita tidak akan pernah bertemu.

Karena itu, menurut saya, tepatlah pendekatan surat ini yang melihat *Kata Bersama (Common Word)* itu pada Kasih (*Love*): kasih kepada Allah dan kasih kepada sesama. Baik di dalam Al-Qur'an maupun di dalam Alkitab (sebagaimana diindikasikan oleh surat ini), terdapat sekian banyak ayat yang mengacu dan menekankan kasih kepada Allah dan sesama. Bahkan setiap ucapan di dalam Al-Qur'an dimulai dengan menyebutkan Nama Allah Yang Pengasih dan Penyayang (*al-Rahman* dan *al-Rahim*). Maka menyembah kepada Allah adalah sesuatu yang mutlak (QS Al-Ahzab [33]: 4). Kasih kepada Allah di dalam Islam, dengan demikian, merupakan devosi total dan lengkap kepada Allah. Kasih itu bukan sekadar emosi yang parsial. Formula yang membawa berkat ini, demikian dikatakan dalam surat itu, pada dirinya adalah suatu seruan yang kudus.

Di dalam Alkitab, kitab suci umat Kristen, kasih kepada Allah adalah perintah yang pertama dan terbesar. Setiap saat diucapkan di dalam liturgia Yahudi:

“Dengarlah (Sema), hai orang Israel, Tuhan itu Allah kita, Tuhan itu esa! Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap kekuatanmu.” (Ul. 6: 4–5)

Tentu saja ini adalah Pengakuan Iman Yahudi, tetapi sejak pertama ketika gereja Kristen mengambil alih kitab suci Yahudi (*Tenach*) sebagai kitab sucinya sendiri, maka pengakuan iman ini pun menjadi pengakuan iman gereja juga. Di dalam Alkitab Perjanjian Baru, pengakuan ini diucapkan oleh Yesus Kristus. Yesus Kristus mengatakan:


“Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu, dan dengan segenap akal budimu.”
(Mat. 22: 34–40, Mrk. 12: 28–31)

Itulah hukum yang terutama dan yang pertama. Itulah pengakuan yang diikrarkan oleh gereja-gereja sepanjang masa dan di segala tempat, termasuk di Indonesia. Di dalam dokumen “Pemahaman Bersama Iman Kristen” (PBIK) yang diterima oleh gereja-gereja di Indonesia (khususnya yang tergabung di



Catatan

1. PGI, *Dokumen Keesaan Gereja*, (Jakarta, 2010), h. 104.
2. (London, 2010).



Bagian I

TEOLOGI

ISLAM, KRISTEN, PENCERAHAN: KATA *BERSAMA* DAN HUBUNGAN ISLAM-KRISTEN

Ibrahim Kalin

Relasi Muslim-Kristen telah terbentuk oleh pengalaman sejarah, teologi, dan politik mereka yang berbeda. Pada periode klasik dan modern, kaum Muslim dan Kristiani telah saling berinteraksi dalam berbagai bidang seperti teologi, tafsir, filsafat, ilmu pengetahuan, seni, dan politik. Akan tetapi, pengalaman-pengalaman historis, keistimewaan teologis, dan perkembangan politik mereka sangat berbeda dan memunculkan sejarah yang berbeda pula. Pemikiran Yahudi, Kristen, dan Muslim pramodern memiliki ruang intelektual serupa, yang doktrin-doktrin utamanya berupa monoteisme Ibrahim diungkapkan dan dijelaskan dalam kosakata filosofis pemikiran Yunani, meskipun bentuk-bentuk wacana filosofis dan teologis non-Yunani mempunyai sejarahnya sendiri sebelum jatuhnya filsafat Yunani. Sebagaimana akan saya bahas di bawah ini, ruang kosmologi, sains, filsafat, dan bahkan spiritualitas yang serupa ini digantikan oleh petualangan-petualangan baru modernitas Eropa dan Pencerahan pada abad ke-17, yang membawa pada perbedaan lebih jauh di antara kedua tradisi tersebut. Meskipun literatur tentang polemik umat Muslim dan Kristen pada tiga abad pertama perkembangan Islam banyak ditemui, tema hubungan umat Muslim-Kristen masih belum benar-



benar berkembang dan kurang mampu mengembangkan wacana teologi komparatif yang kukuh.

Kesenjangan religius dan teologis yang kian melebar antara umat Muslim dan Kristen pada abad-abad selanjutnya disebabkan oleh kombinasi faktor-faktor keagamaan, komunal, dan politik. Walaupun komunitas Kristen menikmati kebebasan beragama dan integrasi sosial di negara-negara Islam, sesekali mereka juga menghadapi situasi yang bermusuhan. Contoh yang mencolok adalah Khalifah Abbasiyah al-Mutawakkil (861 M) yang—berbeda dengan para pendahulunya—justru mengakhiri bencana *mihnah*, yang bermula dari perdebatan di antara para teolog tentang apakah Al-Qur'an itu diciptakan (*makhluk*) atau bukan. Namun, perselisihan teologis itu kemudian berubah menjadi perseteruan politis dan perlakuan tidak adil atas pihak yang menentang ide keterciptaan Al-Qur'an. Ketika al-Mutawakkil mengakhiri perdebatan teologis ini dan mengabsahkan pandangan teologi yang lebih toleran, ia mengambil kebijakan keras terhadap umat Kristen (dan kaum Syiah) dan menetapkan pelbagai pembatasan ketat terhadap pemeluk Kristen, termasuk menyingkirkan mereka dari kantor pemerintah dan memerintahkan menggunakan pakaian khas. Contoh lain adalah penguasa Dinasti Fatimiah, Hakim bi-Amrillah, yang memerintahkan penghancuran Gereja Makam Kudus pada 1009, sebuah insiden yang membuat Paus Urbanus II mendeklarasikan permulaan Perang Salib pada 1095. Penghancuran gereja tertua dan salah satu gereja paling suci ini mengejutkan baik pihak Kristen maupun Islam. Beberapa tahun kemudian, Hakim bi-Amrillah berubah pandangan dan membangun kembali gereja itu dengan dana pribadinya.

Masa-masa hilangnya toleransi religius dan ketegangan komunal ini untungnya diimbangi oleh pengalaman perpaduan sosial dan harmoni komunal yang meluas di beberapa kota dan provinsi seperti Baghdad, Andalusia, Istanbul, Kairo, dan Isfahan. Beberapa aliran pemikiran Muslim, khususnya para Sufi, mendukung semacam universalisme spiritual dan perluasan cakrawala batas-batas agama, walaupun teologi komparatif yang utuh bukan menjadi kebutuhan mendesak sebelum era modern. Kini, situasinya sangat berbeda dan pengakuan atas pluralisme agama merupakan realitas yang mendesak. Walaupun demikian, umat Muslim dan Kristen masih saja belum berhasil mencapai tingkat rasionalitas komunikatif yang cukup kuat sebagai dasar interaksi teologis. Pada kebanyakan kasus, interaksi-interaksi itu berakhir dengan definisi teologi yang sangat sempit dan menggunakannya sebagai alat untuk menciptakan identitas-identitas yang berlawanan. Perbedaan-perbedaan di ranah manusiawi diangkat ke tataran pemahaman akan Yang Ilahi.



Prakarsa *Kata Bersama* mencoba mengisi kekosongan dialog teologis ini. Dalam konteks ini, ide tersebut merupakan salah satu usaha terpenting untuk mengembangkan wacana dialogis dan peran kepeloporan antara Islam dan Kristen pada tahun-tahun belakangan ini. Dengan mengakui cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama sebagai dasar dialog yang bermakna dan serius, *Kata Bersama* menyatakan bahwa *ada* dasar bagi dialog teologis antara umat Muslim dan Kristen.¹ Tulisan ini juga berpendapat bahwa perbedaan-perbedaan teologis, termasuk bagaimana umat Muslim dan Kristen merumuskan pandangan mereka tentang Tuhan, menuntut keterlibatan dan interaksi yang serius.² Perintah *cinta kepada Tuhan* menghubungkan manusia dengan Tuhan, sedangkan *cinta kepada sesama* menyangkut hubungan sesama manusia dengan cinta dan bela rasa. Yang juga penting diperhatikan adalah fakta bahwa *Kata Bersama* menyandarkan klaim-klaimnya pada Al-Qur'an dan Alkitab sehingga mengungkapkan "hasrat untuk saling berjumpa, bukan sekadar 'di batas-batas terluar' dari identitas historis kita, tetapi berbicara dari apa yang paling pokok dan menentukan bagi kita."³

Dalam hal ini, *Kata Bersama* merupakan panggilan untuk mengakui tradisi Yahudi-Kristen-Islam. Pengakuan atas tradisi itu, bagaimanapun juga, merupakan hal yang baru dan kurang dipelajari dalam tradisi Yahudi-Kristen ketika istilah ini mulai luas digunakan setelah Konsili Vatikan II. Hingga saat itu, istilah tersebut tidak pernah dikenal, dan karena sejarah Kristen-Yahudi yang kelam, istilah itu bahkan dianggap sebagai *oxymoron* (suatu istilah yang unsur-unsur di dalamnya saling pertentangan).⁴ "*Kata Bersama*" tidak membuat kasus khusus untuk tradisi Islam-Kristen atau mengajukan ide tradisi bersama dari tiga agama Abrahami ini, meskipun sumber-sumber Islam memiliki banyak sekali referensi tentang Ibrahim sebagai figur yang mempersatukan tradisi ketiga agama tersebut.⁵ Sebaliknya, tulisan ini mengajak terciptanya dialog yang mengikat antara Islam dan Kristen, sambil mengakui adanya pelbagai perbedaan historis dan teologis antara kedua tradisi itu.⁶ Daftar mengesankan dari para penandatanganan Muslim di satu sisi, dan besarnya tanggapan positif umat Kristen terhadap "*Kata Bersama*" di sisi lain, membuktikan kemungkinan munculnya sebuah arah baru dalam hubungan Islam-Kristen di abad ke-21.⁷

Kata Bersama menjanjikan peta jalan baru dalam relasi Muslim-Kristen dengan tetap menghormati klaim ortodoksi dan autentisitas kedua tradisi serta mempertahankan cakrawala pemikiran yang terbuka. Dengan merujuk pada perintah untuk mencintai Allah dan sesama, *Kata Bersama* mengundang para penganut Islam, Kristen, dan mereka yang berhati untuk mendalami perintah Al-Qur'an: "berlomba-lomba dalam kebaikan bersama (*al-khairāt*)" (QS Al-Maidah [5]: 84). Visi universal dan ekumenisme spiritual inilah—bukan



warisan konflik dari modernitas—yang seharusnya menentukan masa depan relasi umat Muslim-Kristen.

Tulisan ini memiliki argumen dua sisi. Di satu sisi, saya menyarankan umat Muslim dan Kristen untuk saling berbicara dalam konteks teologis dan historis yang telah ditawarkan oleh masing-masing. Pada tataran ini, perbedaan-perbedaan tradisional antara kitab suci Islam dan Kristen menampilkan sejarah yang berhadap-hadapan, dan ini merupakan tema yang kurang dipelajari, yang membentuk pilar-pilar utama dalam dialog keagamaan ini. Alih-alih mengulang pola lama itu, kedua tradisi ini kini perlu mempertimbangkan sejarah ini guna menanggapi pelbagai tantangan spiritual dan politis yang menghadang para pemeluknya dan dunia pada umumnya.

Di sisi lain, saya juga berargumen bahwa landasan konseptual bagi dialog Islam-Kristen yang kini tengah berlangsung—sebagaimana dalam semua wacana antaragama—sangat ditentukan oleh pandangan modern tentang kebenaran, pluralisme epistemis, dan peran manusia. Metode-metode yang berbeda antara Islam dan Kristen dalam menanggapi modernitas dan Pencerahan mencerminkan, dalam berbagai cara, perbedaan-perbedaan filosofis dan teologis yang membedakan tradisi intelektual Islam dan Kristen pada era modern. Walaupun keduanya memang telah memiliki perbedaan-perbedaan teologis dan historis dalam konteks abad Pertengahan-Tradisional, perbedaan-perbedaan itu menjadi kian menonjol pada era pasca-Pencerahan. Saya tetap berpendapat bahwa pembacaan kritis atas warisan Pencerahan berperan penting dalam memetakan wacana baru dialog Islam-Kristen di abad ke-21. Meskipun pelbagai perbedaan tradisional antara teologi Islam dan Kristen dalam hal Trinitas, Salib, dan kenabian Muhammad serta masalah-masalah teologis dan kitab suci tetap tak tersentuh dan tak terselesaikan, masalah-masalah yang disodorkan oleh era Pencerahan ihwal kebenaran, akal, diri, keyakinan, dan ilmu pengetahuan menyajikan tantangan-tantangan baru. Sikap dan tanggapan yang hendak dikembangkan oleh kedua tradisi ini menyangkut isu-isu filosofis dan spiritual penting dari era modern akhir juga bakal membentuk masa depan dialog keduanya.

Saya hendak menganalisis kedua aspek dalam pemikiran umat Muslim-Kristen ini dengan merujuk pada sejarah dan filsafat kontemporer. Namun, ada pula unsur ketiga yang berhubungan dengan aspek ekonomi-politik dari hubungan Muslim-Kristen di abad ke-21. Dokumen *Kata Bersama* telah menyinggung masalah ini ketika mengatakan, “Gabungan penganut Islam dan Kristen melampaui separuh penduduk dunia. Tanpa perdamaian dan keadilan antara dua komunitas ini, tak akan ada perdamaian dunia yang sesungguhnya.”⁸ Perlu digarisbawahi bahwa isu-isu seputar keterlibatan politik, peperangan, kemiskinan, kesenjangan ekonomi, migrasi, hak-hak minoritas,



dan aktivitas misi (dakwah) menyebabkan munculnya dan bertahannya banyak masalah yang tidak terpecahkan dan ketegangan komunal antara pemeluk Kristen dan Islam di Barat dan negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Semua masalah ini membentuk sikap-sikap keagamaan tertentu dan menciptakan ruang bagi kecurigaan dan kesalahpahaman.

Sebuah kelompok yang beranggota lebih dari 300 pemuka Kristen Protestan-Evangelis menanggapi *Kata Bersama* dengan mempertimbangkan fakta ini. Mereka mengingatkan, “meski ketegangan, perselisihan, dan bahkan perang yang menempatkan umat Muslim dan Kristen pada posisi yang berlawanan sejatinya bukanlah menyangkut hal keagamaan, hal-hal tersebut secara tak terbantahkan tetap memiliki dimensi keagamaan. Jika kita dapat menciptakan perdamaian religius antara kedua penganut agama ini, perdamaian dunia tentu akan lebih mudah diwujudkan.”⁹ Dr. Rowan Williams, Uskup Agung Canterbury, menggarisbawahi pentingnya hal:

Perdamaian di seluruh dunia sangat terkait erat dengan kemampuan semua pemeluk agama dan kepercayaan di mana pun untuk hidup dalam damai, keadilan, rasa saling menghormati, dan cinta. Kami percaya bahwa hanya dengan komitmen akan perspektif transenden yang ditunjukkan dalam surat Anda, dan yang juga menjadi perhatian kami, kita akan menemukan sumber-sumber bagi keterlibatan yang radikal, transformatif, dan tanpa kekerasan guna menjawab kebutuhan mendesak dunia dan rasa kemanusiaan kita bersama.¹⁰

Sebagaimana terindikasi dari kedua tanggapan di atas, dialog tulus umat Islam-Kristen pasti melampaui ranah teologi, dan menjangkau ranah sosial dan politik. Sebagaimana yang terjadi di masa lalu, aspek ekonomi-politik dari hubungan umat Muslim-Kristen saat ini sama pentingnya dengan teologi bagi keberhasilan dialog dan inisiatif keterlibatan itu. Akan tetapi, hal ini membutuhkan sejumlah kriteria lain. Dialog Muslim-Kristen tidak akan mengakar jika rasa saling percaya dan kepercayaan diri tidak terbangun di antara kedua komunitas ini di seluruh dunia. Mengingat besar dan kompleksnya masalah-masalah pelik umat Muslim-Kristen dari berbagai aliran yang berbeda di abad ke-21 ini, diperlukan lebih dari sekadar teologi dan landasan skriptural dari kitab suci untuk memecahkan pelbagai masalah dunia kita dewasa ini.

Menciptakan keselarasan religius dan kultural diakui merupakan tugas yang sulit di mana pun di muka bumi ini. Ini berlaku terutama jika mempertimbangkan masalah relasi jangka panjang yang labil antara Islam dan Kristen. Perkembangan pesat Islam dalam sejarah dunia di abad ke-7, ketika Kristianitas di Timur dan di Eropa tengah mencoba bertahan, memunculkan



rasa persaingan dan situasi terdesak di kalangan Kristen Eropa.¹¹ Klaim Islam yang mengembalikan monoteisme Ibrahimi dan penolakan terhadap Trinitas Kristen dipandang sebagai tantangan teologis.¹² Ada pula unsur-unsur teologis lain yang memicu keresahan dan kemarahan para pemeluk Kristen Timur dan teolog Bizantium terhadap Islam. Para pemeluk Kristen yang menjumpai Islam mampu melihat bahwa Al-Qur'an menyediakan ruang yang cukup luas bagi pembahasan agama Yahudi dan Kristianitas beserta klaim-klaim teologis dan historisnya.¹³ Nabi Muhammad berbicara tentang nabi-nabi sebelumnya yang juga diakui oleh Yahudi dan Kristen sebagai saudara-saudara mereka, dan menganggap misinya sebagai penyempurnaan misi mereka. Selain teologi, Islam juga memperkenalkan status legal baru bagi umat Yahudi dan Kristen dengan memanggil mereka sebagai *ahl al-kitāb*, yang tentu memiliki unsur dasar yang sama dengan kaum Muslim. Dalam semua kasus ini, keyakinan umat Muslim yang baru ini mengundang umat Yahudi dan Kristen, sebagai sesama keturunan Ibrahim, untuk berdialog secara serius tentang isu-isu kunci keagamaan dan historis.¹⁴

Landasan yang sama tidak meniscayakan keseragaman, dan tentu saja perbedaan-perbedaan teologis penting antara Islam dan Kristen perlu dibahas demi terciptanya dialog dan keterlibatan yang tulus. Pandangan Kristen tentang Kristus sebagai Putra Allah dan Jurus Selamat yang menderita tentu saja berbeda dengan pandangan Islam tentang pembebasan dosa dan eskatologi. Berlawanan dengan konsep keselamatan dalam Islam, Paus Benediktus XVI, misalnya, menyatakan bahwa "iman kepada Yesus Kristus merupakan satu-satunya penyelamat, dan ketakterpisahan Kristus dan Gereja adalah landasannya."¹⁵ Bagi umat Muslim, Yesus merupakan satu di antara jajaran para nabi, dan mereka meyakini sebagai salah satu nabi utama. Sementara Al-Qur'an menyebut Yesus sebagai Firman dan Roh Tuhan (QS al-Nisa' [4]: 71), Islam tidak menyematkan atribut ilahi kepadanya. Tentang Maria, ia disebutkan di dalam Al-Qur'an lebih banyak daripada di dalam Alkitab, bahkan namanya menghiasai mihrab berbagai mesjid di seluruh dunia. Al-Qur'an menampilkan Maria sebagai perempuan yang paling diberkati di antara semua perempuan (QS Ali Imrah [3]: 43) dan sebagai teladan dalam kerendahhatian, kesucian, dan pengabdian pada Tuhan. Sebaliknya, Kristianitas menolak Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan, dan Nabi Muhammad dicerna oleh kelompok sekuler dan religius di Barat.¹⁶ Pelbagai perbedaan teologis dan tekstual dari kitab suci ini berasal dari sumber-sumber kanonik Islam. Karya-karya polemis, dari pihak Kristen dan Muslim, telah membahas isu-isu secara panjang lebar selama abad Pertengahan.¹⁷ Pandangan sekilas atas interaksi umat Muslim dan Kristen (Timur) ini meneguhkan peran menentukan dari isu-isu tersebut, dan pelbagai interprestasinya di



Modernisasi bukan hanya mengandung pandangan baru tentang kebebasan, kesetaraan, sains, konstitusionalisme, dan sebagainya, tetapi juga mengandung dominasi dan imperialisme Barat. Gerakan antimodernis yang dipimpin oleh para ulama, Sufi, pemimpin lokal, dan lain-lain, ditujukan kepada dominasi asing dan juga tirani lokal. Penolakan mereka, oleh karena itu, tidak dapat dinafikan sebagai sekadar “kelompok tidak jelas dan para penghambat.”⁶³

Mengklaim modernitas atas nama agama telah memunculkan bermacam versi modernisme religius yang serupa di dunia Islam dan Kristen. Namun, hal itu tidak membawa kedua tradisi ini semakin dekat secara intelektual dan politis. Mereka hanya mengonfirmasi bahwa sikap-sikap terhadap modernitas, yang dibentuk oleh sejarah Pencerahan sejak abad ke-18, ikut membentuk persepsi yang saling menguntungkan antara umat Kristen dan Islam di era modern. Teologi komparatif kritis mengisyaratkan ortodoksi, tradisi, dan autentisitas di satu sisi dan wawasan terbuka di sisi lain. Tetapi, dalam kasus relasi Muslim-Kristen, hal itu juga melibatkan penyelidikan kritis atas sejarah dan warisan Pencerahan di abad ke-21.

Catatan

Saya sampaikan terima kasih kepada Seyyed Hossein Nasr, H.R.H. Pangeran Ghazi bin Talal bin Muhammad, John Borelli, Waleed El-Ansary, dan David Linnan atas komentar-komentar mereka yang sangat berguna pada rancangan awal tulisan ini.

1. Lihat *A Common Word Between Us and You*. <http://www.acommonword.com>.
2. *Ibid.*
3. Roman Williams, the Archbishop of A Canterbury, “A Common Word for the Common Good,” *A Common Word Between Us and You*, 128.
4. Lihat, Wolfgang Huber, “The Judeo-Christian Tradition,” *The Cultural Values of Europe*. 43–58.
5. ‘Ali ibn Sahl Rabban Al-Tabbari (w. 870 M.) mengatakan bahwa “Rasulullah saw., menyerukan pada kesatuan Tuhan dan pada hal yang sama yang termasuk dalam keyakinan Ibrahim dan semua Rasul, AS”. Lihat N.A. Newman (penerjemah), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries*, 568–657.
6. Lihat *A Common Word Between Us and You*.
7. Untuk tanggapan-tanggapan Katolik, Protestan, Ortodoks, dan yang lain terhadap *Common Word*, lihat *ibid.*
8. *Ibid.*, <http://www.acommonword.com/lib/downloads/fullpageadbold18.pdf>.
9. *Ibid.*, 84–5.
10. *Ibid.*, 124.
11. Ibrahim Kalin, “Sources of Tolerance and Intolerance in Islam: The Case of the People of the Book,” *Religious Tolerance in World Religions*, 240–43.
12. *Ibid.*, 243–49.
13. *Ibid.*, 240.
14. Namun, memberi perlindungan hukum kepada umat Yahudi dan Kristen tidak menunjukkan kelemahan teologis. Untuk para ahli kitab dalam Al-Qur’an dan



- sumber-sumber tafsir awal, lihat *ibid.* Untuk keterikatan Al-Qur'an pada Kristen, lihat juga Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*.
15. Joseph Cardinal Ratzinger, terjemahan Henry Taylor, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, 53.
 16. Dalam pidatonya untuk Paus Benediktus XVI dan Forum Umat Muslim-Katolik pada 6 November 2008, Seyyed Hossein Nasr memberi kesimpulan yang luar biasa tentang poin-poin utama dari konvergensi dan divergensi tradisi-tradisi Islam dan Kristen. Lihat "We and You: Let Us Meet in God's Love" (Pidato yang disampaikan pada Konferensi Forum Umat Katolik-Muslim, Kota Vatikan, 6 November 2008), http://acommonword.com/en/attachments/107_NASr-speech-to-Pope.pdf. Lihat juga Sayyid Hossein Nasr, "Comments on a Few Theological Issues in Islamic-Christian Dialogue," dalam *Christian-Muslim Encounters*, 457–67; "Islamic-Christian Dialogues: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome," *Muslim World* (1998), 218–37.
 17. Jacques Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Contexts*, 181–91.
 18. Ibn Ishaq, "Sirat Rasul Allah," *The Life of Muhammad*, 79–81.
 19. Ibn Hisham, *al-Sirat al-Nabawiyah*, 144.
 20. Lihat 'Ali ibn Sahl Rabban Al-Tabari, *Tarikh al-Umam wa'l-Muluk*, 303–4.
 21. Ibn Hisham, *al-Sirat al-Nabawiyah*, 179.
 22. Ibn Ishaq, "Sirat Rasul Allah," *The Life of Muhammad*, 83.
 23. Ibn Hisham, *al-Sirat al-Nabawiyah*, 182.
 24. 'Ali ibn Sahl Rabban Al-Tabari, *Tarikh al-Umam wa'l-Muluk*, 309.
 25. Banyak rujukan tentang Najasyi dalam sumber-sumber tafsir membenarkan pandangan positifnya tentang umat Muslim. Ibn 'Abbas, salah seorang ahli tafsir Al-Qur'an awal, meyakini bahwa Al-Maidah 5: 82–84 ditujukan untuk Najasyi. Ayat itu mengatakan, "...Dan sesungguhnya kamu dapati bahwa yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang beriman ialah orang-orang yang berkata: 'Sesungguhnya kami orang Nasrani'. Yang demikian itu karena di antara mereka itu terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri." Lihat Ibn Kathir, *Tafsir* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006), 521. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zadal-Masir fi 'Ilm al-Tafsir*, 401.
 26. Al-Jahiz, *al-Radd 'ala al-Nashara* dalam *Rasa'il al-Jahiz al-Rasa'il al-Kalamiyyah*, ed. 'Ali bu-Malham, 260. Al-Jahiz menyebutkan alasan-alasan lain: Kristen itu banyak ditemui di kalangan bangsa Arab, perdagangan mendukung hubungan mereka, dan umat Kristen memiliki budaya yang lebih maju. Untuk terjemahan Inggris parsial tentang tulisan al-Jahiz, lihat Al-Jahiz, *al-Radd 'ala' Nasara*, dalam *The Early Christian-Muslim Dialogue*, terjemahan. N.A. Newman, 699–709.
 27. Ibn Taimiyah, *al-Jawab al-Sahih li Man Baddala Din al-Masih*, Ed. 'Ali b. Hasan b. Nasir al-Alma'i, Jilid I, 162. Cf. Ibn Hisham, *al-Sirat al-Nabawiyah*, 250.
 28. Lihat Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, 22.
 29. Ibn Katsir, *Tafsir*, 239–40.
 30. Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an* 2, 280.
 31. Nadia Maria El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, 39–54.
 32. Untuk pandangan mendukung dari Muslim tentang Bizantium melawan Persia, lihat El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, 24–33. Lihat juga Ahmad M. H. Shboul, "Byzantium and the Arabs; The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature" dalam *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, ed. Michael Bonner, 235–60.



33. *Syarh Risālat al-Mashā'ir*, ed. Sayid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 207.
34. Sekitar awal abad ke-9, seorang Spanyol bernama Alvaros sedang mengeluhkan popularitas budaya Islam yang menanjak: "Teman-teman Kristenku mengagumi puisi-puisi dan roman-roman bangsa Arab: mereka mengkaji karya-karya ahli teologi dan filsafat pengikut Muhammad, bukan untuk membuktikan kepaluannya, tapi untuk menguasai gaya bahasa Arab yang benar dan anggun. Di manakah saat ini kita dapat temukan orang awam yang membaca tulisan-tulisan Latin tentang kitab suci? Siapa yang akan mempelajari Injil, rasul-rasul, dan para sahabat Yesus? Celaka! Umat muda Kristen yang paling hebat bakatnya tidak memiliki pengetahuan tentang sastra atau bahasa selain Arab; mereka mempelajari buku-buku Arab dengan penuh semangat; mereka mengumpulkan koleksi pustaka Arab dengan biaya besar, dan di mana-mana mereka menyanyikan pujian-pujian cerita-cerita Arab." Alvaro, "Indiculus luminosus," dalam *Medieval Islam* karya Gustva von Grunebaum, 57.
35. Untuk cerita pengalaman *convivencia* di Andalusia yang mudah dipahami, lihat Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Islam*.
36. Lihat Ibrahim Kalin, "Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11th" dalam *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*, ed. Joseph Lumbard, 149–85.
37. Jürgen Habermas, *The Divided West*, ed. dan terjemahan Ciaran Cronin, 35.
38. Charles Taylor, "What is Human Agency?" dalam *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, 15–44. Lihat juga Charles Taylor, "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein" dalam *Philosophical Arguments*, 61–78.
39. *Ibid.*
40. Cf. Louis Dupre. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 46.
41. Peter Berger, Bridget Berger, dan Hansfried Kellner, *The Homeless Mind*, 213.
42. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, 208. Lihat juga Thomas Nagel, *The View from Nowhere*.
43. Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, 137.
44. Saya telah membahas masalah ini dalam konteks ontologi berpusat pada wujud dan epistemologi nonsubjektivis dari Mulla Sadra. Lihat Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*.
45. Lihat Ibrahim Kalin, "Knowing the Self and the Non-Self: Toward a Philosophy of Non-Subjectivism," *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 43 (2008), 93–106.
46. Cardinal Ratzinger. *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, terjemahan Henry Taylor, 72.
47. *Ibid.*, 211.
48. Jan Assmann, "The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism," *Representations* 56, (1996), 48.
49. Dalam masalah ini, klaim Paus Benediktus berikut sangat dipertanyakan: "Yet even Islam, with all the greatness it represents, is always in danger of losing balance, letting violence have a place and letting religion slide away into mere outward observance and ritualism" (Namun, bahkan Islam, dengan segala keagungan yang diwakilinya, selalu terancam akan kehilangan keseimbangan, membiarkan kekerasan terjadi dan membiarkan agama tergelincir menjadi sekadar ibadah dan ritualisme yang



- ditampilkan). Cardinal Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, terjemahan Henry Taylor, 204.
50. Lihat Ibrahim Kalin, "Islam and Peace: A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition," *Islamic Studies* 44, 327–62.
 51. Talal Asad, *Formation of the Secular*, 192.
 52. Dikutip dalam *ibid.*, 207.
 53. David Colb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, 17.
 54. Cardinal Joseph Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics: New Essay in Ecclesiology*, 223.
 55. Ibrahim Kalin, "Seeking Common Grounds between Muslims and Christians," 7-22.
 56. Cf. Jonathan Israel. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, 663–96.
 57. Dalam salah satu penggunaan awal kata *deisme*, kami menemukan John Dryden mendefinisikannya sebagai "pendapat mereka yang mengakui satu Allah, tanpa menerima agama apa pun yang diwahyukan", dalam John Dryden, Prakata *Religio Laici*, oleh John Dryden (1682), dalam "Deism," dalam *Encyclopedia of Religion*, Ed. 2. 4, 2251.
 58. Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*, 104.
 59. Untuk pembahasan tentang aliran Metodis dalam konteks Pencerahan, baca Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, 116–30.
 60. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, terjemahan. J Sibree, 422.
 61. William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, 87.
 62. Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, 153–54.
 63. Cf. Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, 71.

KERAMAHAN TEOLOGIS: PRAKTIK TEOLOGI DALAM KEHADIRAN “PIHAK LAIN”

Daniel A. Madigan

Penerbitan inisiatif *Kata Bersama* telah sekali lagi mengangkat soal seberapa mungkin terjadi dialog teologis antara umat Muslim dan Kristen. Suara-suara yang mengklaim otoritas muncul di kedua sisi argumen dan kedua komunitas. Baru-baru ini, kita mendapat contoh surat Paus Benediktus XVI kepada politikus Italia sayap kanan Marcello Pera—yang ironisnya adalah seorang yang menyatakan diri ateis, dengan bukunya berjudul *Why We Must Call Ourselves Christians!* Dalam mengomentari buku unik ini, Paus menulis bahwa dialog antaragama dalam arti terbatas, atau dengan istilah yang lebih baik, dalam arti *sempit*, tentang kata itu, tidaklah mungkin.¹

Sebagaimana Paus Benediktus XVI, banyak kelompok Muslim yang terlibat dan memulai dialog itu lebih memilih ide dialog antarbudaya atau antarperadaban. Sebut saja, inisiatif seorang tokoh Iran yang mengadakan Dialog Peradaban,² atau kebijakan Universitas Al-Azhar yang menyelenggarakan dialog tahunan dengan Vatikan.³ Di dalam dialog-dialog tersebut, isu-isu teologis sama sekali tidak dibahas, dan diskusi lebih difokuskan pada perdamaian, rasa saling menghormati, dan hak asasi manusia. Mungkin ada kecurigaan pada diri sebagian dari para ahli tersebut bahwa dialog teologis merupakan sebetulnya negosiasi ketika masing-masing pihak secara bertahap mengajukan beberapa



klaimnya agar tercapai kesepakatan. Model yang mereka pikirkan mungkin, di sisi umat Kristen, berupa perjanjian-perjanjian untuk saling mendukung seperti pernyataan kesepakatan antara kaum Lutheran dan Katolik Roma dalam soal justifikasi; atau di sisi umat Muslim, pernyataan konsensus seperti Pesan Amman pada 2004,⁴ atau Seruan Mekah pada 2008.⁵

Paus Benediktus XVI, dalam taraf tertentu, pantas merasa skeptis soal dialog antaragama yang hanya “dalam arti sempit”. Tidak ada ruang antaragama yang riil, yakni tanah tak bertuan yang terletak di antara agama-agama, yang di dalamnya komitmen iman dikecualikan atau diabaikan. Dalam dialog, kita berbicara dari dalam komunitas dan komitmen kita serta tetap menghargai komitmen pihak lain. Yang lebih penting, seperti ditulis Paus Paulus VI pada 1964, “Sebelum berbicara, kita harus berusaha keras untuk mendengarkan bukan hanya apa yang dikatakan (orang), tapi yang lebih khusus lagi apa yang tersimpan di hati mereka untuk disampaikan.”⁶ Jadi, dialog bukanlah, seperti ditakutkan beberapa orang, sebuah negosiasi tentang agama hibrid yang baru, tetapi lebih dimaksudkan sebagai memandang secara serius orang lain sebagai orang beriman. Dengan demikian, tulisan saya dimulai dengan keyakinan, berdasarkan pengalaman, bahwa dialog teologis antara umat Muslim dan Kristen bukan hanya mungkin, tetapi juga sangat penting, meski menghadapi sejumlah kendala. Tidak ada dasar yang kuat bagi dialog-dialog politik dan kultural, selain sebagai upaya untuk saling memandang orang lain sebagai orang beriman secara sungguh-sungguh.

Memang, terlalu terlambat bagi gereja Katolik untuk mengatakan bahwa dialog teologis tidak mungkin. Pada Konsili Vatikan II (1962–1965), baik di dalam dokumen *Nostra Aetate*⁷ tentang sikap gereja terhadap para pemeluk agama lain dan di dalam *Lumen Gentium*,⁸ pernyataan serius gereja tentang identitas gereja, kita telah membuat deklarasi teologis yang positif tentang iman dan kesalehan umat Muslim—jadi, bukan tentang Islam saja.⁹ Kita telah menegaskan, baik saat Konsili maupun sesudahnya, bahwa:

“Rencana penyelamatan Allah juga meliputi mereka yang mengakui Sang Pencipta. Yang terpenting di antaranya, ada umat [Muslim], yang dengan mengakui keyakinan akan iman Abraham, bersama-sama kita juga menyembah Allah yang satu dan Maha Pengasih, yang pada akhir zaman akan menghakimi umat manusia.”¹⁰

Bagi saya, orang tidak dapat mengatakan bahwa kita bersama-sama menyembah Allah yang satu dan kemudian mengatakan bahwa kita tidak dapat berbicara bersama-sama tentang Allah itu atau tentang kekaguman yang Allah bangkitkan di dalam diri kita. Pada akhirnya, hal inilah yang persis dimaksudkan dengan dialog teologis itu.



Saya menyadari sepenuhnya bahwa dialog teologis—bahkan jika itu dilakukan demi meningkatkan pemahaman akan perbedaan-perbedaan di antara kita—tidak akan menyelesaikan semua masalah yang memicu ketegangan dan konflik antara umat Muslim dan Kristen. Sebenarnya jarang sekali masalah-masalah teologis menjadi penyebab sesungguhnya dari perselisihan di antara kita. Bagaimanapun juga, membicarakan dialog agama tanpa menyertakan teologi, menurut saya, justru mustahil. Hal ini terutama penting dalam konteks Barat, yang mempunyai kecenderungan, atau bahkan godaan, untuk memandang umat Muslim terutama dalam kategori sosial dan politis tanpa mengakui sentralitas komitmen keagamaan mereka.

Agama Lain?

Di Timur Tengah—walaupun tidak selalu terjadi di wilayah lain yang mayoritas berpenduduk Muslim seperti, misalnya, Pakistan—umat Kristen sangat menyadari bahwa Islam bukanlah “agama lain” yang eksotis. Tetapi, Islam merupakan suatu pembacaan post-Kristen dan baru atas tradisi Yahudi-Kristiani. Oleh karena itu, dialog akan berbeda secara kualitatif dengan apa yang mungkin terjadi dalam konteks situasi yang lebih plural, atau setidaknya tidaknya dalam konteks situasi ketika Islam dan Kristen tidak memiliki sejarah panjang hidup berdampingan. Perlu dipahami bahwa dialog teologis kami dengan umat Muslim bukan sekadar kajian santun tentang iman dan adat istiadat eksotis tentang bangsa asing—seperti, misalnya, dengan umat Hindu, Buddha, atau Jaina. Akan tetapi, dialog kita terkadang melibatkan ketidaksepakatan tajam tentang bagaimana membaca dan memahami sejarah keterlibatan Allah dengan umat manusia, sejak penciptaan Adam dan Hawa, melalui Nuh, Ibrahim, Ishak, Ismail, Musa, Daud, Salomo, hingga Yesus, dan masa selanjutnya—sebuah sejarah yang kita, bersama umat Yahudi, pandang sebagai sejarah kita.

Fakta bahwa kita terhubung dengan sejarah yang sama memunculkan pertanyaan apakah layak, dan sejauh mana, bagi umat Kristen untuk memandang Islam sebagai agama yang lain—yang “berbeda”. Islam dulu dan sekarang tidak menampilkan diri sebagai agama baru. Islam lebih menganggap dirinya sebagai perwujudan kembali dari agama asali yang telah ada sejak awal, di mana Yahudi dan Kristen adalah juga contoh—bahkan jika Al-Qur’an menyatakan bahwa kedua agama ini perlu dibersihkan dari unsur-unsur tambahan dari luar. Benar, Islam dapat dianggap sebagai gerakan reformasi di dunia Yahudi-Kristen pada zamannya, sebuah gerakan yang mengusulkan pembacaan ulang secara substansial atas tradisi Abrahamis, Musais, dan Kristiani yang telah berkembang dalam literatur dan praktik biblis dan



post-biblis. Bagi umat Muslim yang beriman, Islam bukan sekadar gerakan reformasi manusia, tetapi merupakan reformasi dari Allah—pertama-tama sebagai restorasi atas apa yang telah dirusak oleh agama warga Mekah atas peribadatan Abraham yang asli, dan kedua, sebagai peringatan kepada umat Kristen dan Yahudi bahwa cara mereka memahami dan meyakini wahyu Allah yang diberikan kepada mereka sungguh bercacat (QS 5: 66, 4: 171, 9: 30–31).

Karena masalah inilah, iman umat Muslim memiliki klaim yang sangat khusus tentang perhatian teologis Kristen dan Yahudi. Kebanyakan umat Yahudi telah menerima gagasan bahwa Kristen, dengan pembacaan alternatifnya yang radikal atas tradisi Alkitab dan sosok Yesus dari Nasaret, tidak akan lenyap. Demikian pula kami umat Kristen telah menerima gagasan bukan hanya bahwa agama Islam tidak akan musnah, tetapi juga bahwa Islam bakal terus menjadi penantang kami seputar pemaknaan hidup Yesus, dan kami agar mampu mengungkapkan iman kami secara lebih jelas.

Secara historis, dialog teologis di antara ketiga tradisi ini telah menjadi wacana tentang batas-batas—mendefinisikan, mempersoalkan, dan mengawasi batas-batas yang memisahkan kita.¹¹ Akan tetapi, baru-baru ini kita menyaksikan munculnya jenis wacana lain antara umat Kristen dan Yahudi—wacana yang dengan hati-hati, mungkin terlalu sopan, mengakui bahwa kami berdua berada di ruang teologis yang sama. Dengan kata lain, diskusi tentang Allah yang kami berdua lakukan masing-masing bukanlah bahasa yang asing satu sama lain. Saya beruntung menyaksikan hal serupa mulai terjadi di berbagai forum antara umat Muslim dan Kristen, terutama di kalangan mahasiswa dan kolega Muslim saya di Universitas Gregoriana, Roma, dan Universitas Ankara, Turki, tetapi juga di seminar tahunan “Building Bridges” yang digagas oleh Dr. Rowan Williams, Uskup Agung Canterbury, serta dalam pertemanan dan percakapan yang berkembang di antara mereka.

Kata Bersama berangkat dari pengakuan implisit adanya iman bersama, karena dokumen ini didasarkan atas keyakinan bahwa kita mungkin mencari satu kata bersama tentang Allah dan tentang apa yang terjadi antara Allah dan umat manusia. Kita dapat berpuas diri hanya dengan *Kata Bersama* yang minimal—beberapa kesepakatan tentang prinsip etis—tetapi perintah ilahi dalam Al-Qur’an (QS An-Nisa’ [3]: 64) meminta kita untuk sampai pada *Kata Bersama* tentang hal terpenting dari semuanya, yakni soal menyembah hanya Allah:

“Katakanlah, ‘Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan



sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah'. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: 'Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).'" (QS Ali Imran [3]: 64)

Pada titik inilah saya ingin memperkenalkan gambaran keramahan timbal balik. Wacana seputar negosiasi-batas membuka jalan kepada penerimaan, yang pada awalnya mungkin sebatas toleransi atas keberadaan pihak lain di ruang refleksi iman yang disebut teologi. Kita ingin para tamu baru kita ini bersikap baik, duduk manis, menyimak, dan tidak menyela pembicaraan kita dengan mengajukan keberatan atau pertanyaan. Namun, dengan sikap santun dan ramah, kita perlahan-lahan mulai memperhatikan tamu kita. Kita mulai belajar berbicara dengan bahasa teologis mereka sehingga kita dapat mengomunikasikan posisi kita secara lebih jelas. Sedikit demi sedikit tamu kita belajar untuk bercakap dengan bahasa kita, dan akhirnya sama-sama membentuk percakapan dengan bahasa yang saling dimengerti. Ketika komunikasi ini sudah bersifat timbal balik, akan muncul hal-hal baru. Jadi, kita bergerak dari *teologi dalam kehadiran pihak lain* menuju *teologi bersama pihak lain*.

Tetapi, masih ada tahap selanjutnya. Risiko semua teologi—di sini didefinisikan sebagai wacana sistematis tentang Allah—adalah bahwa wacana dan sistem menjadi lebih penting dari *Theos*, Allah. Risiko dialog teologis adalah ketika dialog itu berubah menjadi pembelaan atas sistem wacana kita, alih-alih menjadi jalan pembuka kepada Allah. Ruang teologi sejatinya milik Allah, bukan milik sistem kita. Apabila kita bersedia mengakui bahwa kita bukan tuan rumah, tetapi kita sebagai sesama tamu di ruang Allah, maka hal-hal baru dalam teologi bisa hadir. Para pengamat boleh jadi mengkhawatirkan proses ini biasanya mengarah kepada soal relativisme. Tetapi, menurut saya, ada perbedaan signifikan antara teologi yang relasional dan teologi yang relatif. Relativisme mengasumsikan bahwa kita memiliki kebenaran-kebenaran yang berbeda, dan hal itu sah-sah saja. Teologi relasional mengakui bahwa dalam proses mencari kebenaran, saya juga berhubungan dengan para pencari kebenaran yang lain, dengan keyakinan yang tidak—atau belum—sama dengan keyakinan saya.

Namun, kita perlu bergerak maju dari di sini. Mari kita lebih dahulu secara singkat menguji kategori dialog teologis kita dan beberapa titik perselisihan yang mewarnai relasi kita.



umat Muslim tentu saja melibatkan upaya bagaimana menemukan ekspresi yang berbeda, atau apa yang disebut oleh Rahner sebagai “formulasi yang lebih terbatas” dari yang biasa kita gunakan ketika bicara di antara kita sendiri.²⁷ Tujuan perumusan baru dan lebih hati-hati ini bukan dalam rangka menyembunyikan kebenaran tentang apa yang kita imani. Akan tetapi, hal itu ditempuh supaya iman kita lebih bisa diterima oleh kalangan yang selama berabad-abad menganggapnya sebagai tak terpahami, bahkan memalukan. Hal ini tidak perlu dianggap sebagai paksaan bagi kita, tetapi lebih sebagai kesempatan untuk mengeksplorasi kembali iman kita. Orang mengatakan bahwa kedatangan tamu memberi kesempatan untuk mengeksplorasi kampung halaman sendiri dengan cara yang mungkin tidak biasa dan tidak terduga. Hal yang sama, bagi saya, berlaku juga secara teologis.

Ketika mengajar kelas campuran, saya menemukan bahwa isu-isu dipersoalkan para mahasiswa Muslim sesungguhnya juga membingungkan para mahasiswa Kristen, meskipun kelompok terakhir ini terkadang ragu mengungkapkannya. Karena itu, bagi saya, upaya untuk mengembangkan suatu teologi yang tepat bagi dialog kita dan yang responsif terhadap umat Muslim pada akhirnya bakal menguntungkan komunitas Kristiani sendiri. Namun, lebih dari itu, ini merupakan tanda bahwa menyambut kedatangan umat Muslim memasuki wilayah teologis kita merupakan hal yang wajar. Pertanyaan-pertanyaan mereka mungkin mengejutkan pada mulanya bagi mereka yang terbiasa dengan cara pikir dan ungkapan yang baku. Kita secara bertahap menemukan bahwa pertanyaan-pertanyaan itu tidaklah asing dan mandul, namun bisa menjadi alami dan kreatif. Tidak semua yang alami itu mudah, tentu saja. Tanyakanlah kepada setiap perempuan yang melahirkan. Juga dalam dialog kita, ketika para penanya dan pertanyaan-pertanyaan mereka disambut dengan ramah, sesuatu yang baru akan lahir.

Catatan

1. Marcello Pera, *Perche Dobbiamo Dirci Cristiani*. Prakata surat Paus tersedia di http://www.marcellopera.it/index_en.php?page=english_zoom.php&sct=4&cnt=138.
2. Lihat secara umum, Michael Rubin, “Dialog of Civilization’—A First-Hand Account”, *Middle Eastern Quarterly*, 7: 1.
3. Lihat secara umum, “Final Declaration of Annual Meeting of the Joint Committee for Dialogue of the Permanent Committee of al-Azhar for Dialogue Among the Monotheistic Religions and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue” (Vatican) (Cairo, 25–26 Februari 2008), http://www.ilvelino.it/archivio/documenti/allegato_documento_355.pdf.
4. Pesan Amman, <http://www.ammanmessage.com/>.
5. Seruan Mekah, <http://www.saudiembassy.net/announcement/announcement09260806.aspx>.



6. Paus Paulus VI, *Ecclesiam Suam*, 87.
7. Paus Paulus VI, *Nostra Aetate*.
8. Konsili Vatikan II, *Lumen Gentium*.
9. Penting dicatat adanya keraguan yang ditunjukkan Konsili dalam membicarakan Islam secara keseluruhan atau unsur-unsur intinya, seperti Muhammad dan Al-Qur'an. Keduanya akan dibiarkan dalam keheningan. Untuk diskusi atas masalah ini, lihat Daniel. A. Madigan, "Nostra Aetate and the Questions It Chose to Leave Open".
10. Konsili Vatikan II, *Lumen Gentium*.
11. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*.
12. Lihat, misalnya, Daniel A. Madigan, "People of the Word: Reading Yohanes's Prologue with a Muslim", *Review and Expositor*.
13. Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, 43–4.
14. Lihat Daniel A. Madigan, "Mary and Muhammad: Bearers of the Word", *Australasian Catholic Record* 80, 417–27. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*.
15. Lihat Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque* dan Samir K. Samir dan Jorgen S. Nielson, ed. *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period, 750–1258*. Lihat David Thomas, *Early Muslim Polemic Against Christianity: Abu Isa al-Warraq's "Against the Incarnation"*, 37–59. Lihat juga David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu 'Isa al-Warraq's "Against the Trinity"*, 1–66.
16. Lihat, misalnya, John Hick, "Islam and Christian Monotheism," dalam Dan Cohn-Sherbok, ed., *Islam in a World of Diverse Faiths*, 1–17.
17. Pertimbangan, misalnya, orasi Petrus dalam Kis. 2: 14–36.
18. Yoh. 1: 1–3.
19. Lihat, misalnya, Hans Küng, *Christianity and the World Religions*.
20. Lihat secara umum Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*.
21. Al-Qur'an 6: 25; 8: 31; 16: 24; 23: 83; 25: 5; 27: 68; 46: 17; 68: 15; 83: 13.
22. Lihat Daniel A. Madigan, "People of the World", *Review and Expositor* 104.1, 81–95. Lihat juga Daniel A. Madigan, "Gottest Botschaft an die Welt: Christen und Muslime, Jesus und der Koran", *Communio* 32.1, 100–12. Versi bahasa Inggris yang agak diperluas muncul sebagai "God's Word to the World: Jesus and the Qur'an, Incarnation and Recitation", dalam *Godhead Here in Hiding: Incarnation and the History of Human Suffering*, Terence Merrigan dan Frederik Glorieux, ed. (Leuven: Peeters, segera).
23. Terjemahan-terjemahan standar kita tidak selalu dapat menangkap struktur cerminan sesungguhnya dari kalimat Yohanes (*logos-theos/theos-logos*), karena menjadi ambigu dalam bahasa Inggris. Terjemahan *The Revised English Bible* menangkap kerumitan itu dan mempertahankan urutan bagian kedua kalimat Yohanes menjadi, "What God was, the Word was".
24. Lihat, misalnya, Karl Rahner, "The Oneness and Threefoldness of God in Discussion with Islam", dalam *Theological Investigation, Volume XVIII: God and Revelation*, 105–21. Lihat juga Nicholas Lash, *Believing Three Ways in One God: A Reading of the Apostle's Creed*, 30–33.
25. Rahner, "The Oneness and Threefoldness of God in Discussion with Islam", 119.
26. *Ibid.*, 120.
27. *Ibid.*

BALAPAN ISLAMISASI DAN KRISTENISASI: DAMPAK ATAS HUBUNGAN ANTARAGAMA

Azyumardi Azra

Konflik dan kekerasan religio-komunal di Indonesia bukanlah sesuatu hal baru; meski konflik bernuansa agama—baik intra maupun antaragama—kelihatan meningkat sejak berakhirnya masa pemerintahan Presiden Soeharto pada 1998, jelas tidak perlu dan tidak bisa dibesar-besarkan, apalagi kalau faktor-faktor penyebabnya hanya dikaitkan dengan agama. Penyebab konflik dan kekerasan intra dan antaragama sangat kompleks; terkait banyak juga dengan kegagalan dalam penegakan hukum, kesenjangan ekonomi, dan kesejahteraan di antara rakyat; manipulasi politik baik di tingkat nasional maupun lokal, disorientasi sosial-kultural di kalangan masyarakat dan perkembangan tertentu pada tingkat global, khususnya menyangkut “kebangkitan agama” yang disertai dengan semangat penyebaran agama secara agresif.

Meski demikian, harus diakui motif agama telah menjadi salah satu faktor penting dalam konflik dan kekerasan bernuansa agama di antara umat beragama. Konflik itu bahkan sudah terjadi sejak masa kedatangan Islam dan Kristiani ke Indonesia, khususnya abad ke-16 dan seterusnya. Bahwa banyak pendukung kedua agama terlibat dalam konflik dan kekerasan, tidaklah mengherankan, karena masing-masing pihak meyakini mereka memiliki kewajiban keagamaan untuk mendapatkan penganut sebanyak-banyaknya. Kedua agama ini merupakan agama



yang wajib disebarikan kepada semua manusia; Kristiani sejak awalnya adalah agama misi eukemene; dan Islam adalah agama dakwah. Banyak kalangan penganut kedua agama meyakini agama masing-masing sebagai satu-satunya jalan keselamatan.

Balapan Keagamaan

Konflik dan kekerasan antaragama sepanjang sejarah sering disebut sebagian orang sebagai konflik antaragama. Jika dilihat secara selintas dan *superficial*, kesan dan anggapan itu seolah-olah didukung oleh teori yang pernah dikemukakan sarjana Belanda, BJO Schrieke (1955 & 1957) tentang “*the race between Islam dan Christianity*”, balapan di antara Islam dan Kristiani untuk mengembangkan agama masing-masing (Azra, 2000a).

Mengacu kepada pengalaman Portugis, menurut Schrieke, ekspansi bangsa Portugis di Kepulauan Nusantara mesti dipandang sebagai rangkaian dari balapan yang menghasilkan Perang Salib di Eropa dan Timur Tengah. Paduan antara semangat petualangan dan kekayaan, serta ambisi pada kejayaan yang bergabung dengan semangat keagamaan menyala-nyala adalah kekuatan pendorong yang menggerakkan ekspansi Portugis ke berbagai penjuru dunia. Berikutan dengan pengusiran orang-orang Moor [Muslim] dari Semenanjung Iberia, Portugis menyerbu dan menduduki Ceuta di pantai utara Afrika, terus melanjutkan penaklukan di sepanjang pantai barat Afrika, mengelilingi Tanjung Harapan di Afrika Selatan, terus menuju India dan Kepulauan Nusantara.

Schrieke sangat menekankan apa yang dia sebut sebagai “*crusading spirit*” lebih daripada faktor-faktor lain dalam kalimat-kalimat berikut:

Semangat keagamaan—yang bertumbuh dalam tradisi Perang Salib dan pengingat akan pergulatan menyakitkan dengan bangsa Moor di Semenanjung Iberia—tentu saja tetap bertahan sebagai motivasi utama. Elemen keagamaan juga tetap menjadi faktor penting dalam politik Spanyol pada masa-masa berikutnya. Bagi warga Semenanjung Iberia, kaum Muslim (Mohammedan) adalah bangsa Moor, sebuah sasaran kebencian (Schrieke, 1955: I, 38).

Meski teori Schrieke ini telah dikritik banyak sarjana lain karena mengandung kelemahan-kelemahan tertentu, tetapi nuansa “balapan” untuk mendapatkan pemeluk dan pengaruh lebih besar dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Indonesia tetap saja relevan dan dalam batas tertentu dapat dipandang cukup bisa menjelaskan akar-akar konflik dan kekerasan antaragama.



Balapan di antara kedua agama—tepatnya di antara para pemeluk Islam dan Kristiani—harus diakui merupakan potensi yang laten. Secara historis, seperti argumen Reid, balapan keagamaan terjadi dan meningkat karena tidak terdapatnya modus vivendi yang stabil di antara kekuatan-kekuatan yang secara langsung atau tidak langsung dipandang mewakili Kristiani seperti Portugis, Spanyol, dan kemudian Belanda dengan kekuasaan Muslim, seperti Kesultanan Melaka dan Kesultanan Aceh di kawasan Barat Indonesia, serta Kesultanan Tidore dan Kesultanan Ternate di kawasan Timur Indonesia.

Balapan antaragama itu di kawasan barat Indonesia bermula pada 1492 dengan “penemuan” Christopher Columbus atas apa yang disebut sebagai “Dunia Baru”. Enam tahun berikut, pada 18 Mei 1498, Vasco da Gama, pelayar Portugis, sampai di Lautan India, dan berlabuh di Kalikut, Malabar, India. Kedatangannya segera menciptakan “adu domba” (*head on collision*) di antara kaum Kristiani dengan Muslimin. Pada satu pihak, terdapat kaum Muslimin yang selama berabad-abad mendominasi perdagangan di Lautan India, yang secara otomatis memandang kedatangan Portugis bukan hanya sebagai ancaman perdagangan, tetapi sekaligus sebagai pihak yang bertujuan mengkristenkan masyarakat lokal. Pada pihak lain, Portugis memandang kaum Muslim sebagai “musuh alamiah”; dan karena itu sejak tahun-tahun awal 1500 Portugis mulai menyerang kapal-kapal dagang Muslim di Lautan India yang dimiliki sultan-sultan Mamluk, Turki Usmani, Yaman, sampai kepada sultan-sultan Aceh.

Ekspansi Portugis di kawasan Lautan India mencapai puncaknya ketika mereka berhasil menundukkan Kesultanan Melaka pada 1511. Inilah awal dari balapan dan pertarungan berdarah Portugis melawan kekuatan-kekuatan Muslim Nusantara, karena ternyata penaklukan Portugis atas Melaka juga disertai kegiatan misionaris yang amat bersemangat. Dan lawan terberat Portugis tidak lain adalah sultan-sultan Aceh yang menyerang Portugis di Melaka sebanyak enam kali (1537, 1539, 1547, 1568, 1573, dan 1575), tetapi tidak berhasil mengusir mereka. Namun, Sultan Ali Al-Mughayat Syah (berkuasa 1511–30) berhasil mengusir Portugis dari kubu mereka di Pasai pada 1524.

Pada saat yang sama, pertarungan juga terjadi di laut lepas Lautan India, ketika armada-armada Portugis berusaha merampok kapal-kapal Aceh, yang akhirnya mendorong Sultan ‘Ala’ al-Din Ri’ayat Syah (naik takhta 1537) meminta bantuan militer kepada Sultan Sulaiman al-Qanuni dari Turki Usmani.

Medan balapan agama juga terjadi di kawasan timur Kepulauan Nusantara. Seperti disimpulkan Reid dan Meilink-Roelofs, kedatangan orang-orang Kristiani Portugis dan Spanyol ke Maluku sejak 1511 dan 1522 telah



meningkatkan balapan keagamaan di antara kaum Muslimin dan Kristiani (Azra, 2000a; Meilink-Roelofs, 1962: 159; Reid, 1993: 147). Tetapi, dengan segera konflik menjadi segitiga antara Kesultanan Ternate di bawah pimpinan Sultan Hairun yang kemudian digantikan putranya Sultan Babullah, yang terkenal sebagai penguasa tertangguh Kesultanan Ternate melawan Portugis dan Spanyol, sementara kedua kekuatan Eropa ini juga terlibat dalam konflik di antara mereka sendiri.

Sultan Babullah (1570–1583) tidak hanya berhasil mengusir Portugis, tetapi juga menciptakan momentum bagi Islamisasi di Maluku secara keseluruhan. Namun, dengan berakhirnya kekuasaan Sultan Babullah dan datangnya Belanda pada 1600, struktur kekuasaan *indigenous* lokal pun lenyap, yang pada gilirannya hanya memperkuat loyalitas keislaman karena meningkatnya rasa terancam terhadap Belanda dan sebaliknya, meningkatnya loyalitas Kristianitas karena munculnya perasaan adanya “proteksi” dari Belanda terhadap mereka. Pengerasan loyalitas ini semakin meningkat karena tradisi sosio-kultural yang terpilah-pilah, tidak *unified* (cf. Putuhena, 1996; Kotta, 1996).

Pada pihak lain, harapan Portugis dan juga Spanyol bagi konversi massal ke dalam agama Kristiani di Maluku tidak terwujud. Seperti disimpulkan de Graaf (1970: 55), konversi massal itu adalah harapan yang sia-sia belaka. Bahkan Misionaris Besar Asia, Francis Xavier yang berada di Maluku pada 1546–7 tidak berhasil melonggarkan genggamannya Islam.

Islamisasi dan Belanda

Meski terjadi balapan di antara Islamisasi dan Kristenisasi sepanjang abad 15 dan 16, ekspansi Islam terlihat berhasil memenangkan mayoritas penduduk Nusantara. Islamisasi umumnya berlangsung melalui proses indigenisasi dan vernakularisasi intensif dan ekstensif. Karena itulah Kepulauan Nusantara merupakan kawasan Muslim yang paling kurang mengalami Arabisasi (*the least Arabized*). Penyebaran Islam di Indonesia pada umumnya berlangsung melalui proses yang sering disebut sebagai *penetration pacifique* (penyebaran secara damai), pertama kali melalui introduksi Islam oleh para guru sufi pengembara yang datang dari Timur Tengah sejak abad-abad 8 dan 9; konversi massal selanjutnya terjadi berkat usaha para guru sufi yang mengembara dari satu tempat ke tempat lain. Proses semacam ini, pada gilirannya, memberikan warna yang cukup khas bagi Islam di Indonesia, yakni Islam yang akomodatif dan inklusif, kalau tidak bisa dikatakan cenderung sinkretik dengan sistem kepercayaan lokal.



Perbenturan kaum Muslim dengan kekuatan-kekuatan kolonial Eropa, sejak dari Portugis, Spanyol, sampai Belanda meningkatkan eksklusivisme Islam. Kedatangan Belanda yang mencakup juga para misionaris Kristen sebaliknya turut mendorong terjadinya konsolidasi dan bahkan intensifikasi identitas Islam. Steenbrink (1995) mengungkapkan dengan baik sekali tentang konflik, mispersepsi, bias, dan sebagainya, yang berkembang di kalangan penguasa kolonial Belanda dan misionaris Kristen terhadap Islam. Semua ini, bisa diduga, tidak kondusif bagi penciptaan kehidupan keagamaan yang rukun, harmonis, saling respek, dan penuh toleransi.

Eksklusivisme Islam—yang menolak akomodasi dengan sistem kepercayaan lokal tadi—meningkat pula seiring dengan kemunculan gelombang-gelombang upaya-upaya pembaruan tradisi Islam di kawasan ini sejak paruh kedua abad ke-17. Melalui ulama semacam Nur al-Din al-Raniri, Abd al-Ra'uf al-Sinkili, Muhammad Arsyad al-Banjari, atau gerakan radikal semacam Gerakan Padri di Minangkabau, Islam di Indonesia semakin cenderung bersifat skripturalistik (Azra, 2004).

Tetapi penting dicatat, sebagaimana argumen Steenbrink (1995), kemunculan organisasi-organisasi modern Islam, khususnya Muhammadiyah, pada awal abad 20, berusaha membangun dan memelihara hubungan baik dengan pihak-pihak non-Muslim, terutama Kristen, walaupun mereka tetap menyimpan kecurigaan mendalam terhadap misi Kristen yang mendapat perlakuan istimewa dari pemerintah kolonial Belanda.

Momentum bagi pengembangan pemikiran kerukunan antaragama dalam Islam dengan agama-agama lain di Indonesia dapat dilacak lebih jauh dengan kemunculan organisasi-organisasi intelektual Muslim. Jong Islamieten Bond (JIB), yang didirikan pada awal Januari 1925, misalnya, di dalam statuten tentang asas dan tujuannya menyatakan, antara lain, organisasi ini juga bertujuan menumbuhkan toleransi yang positif terhadap orang-orang lain yang berbeda agama. Pada pihak lain, JIB juga berusaha untuk menumbuhkan simpati terhadap umat Islam itu sendiri. Organisasi “pelanjut” JIB, yakni Studenten Islam Studieclub (SIS) juga menekankan perspektif kerukunan antarumat beragama ini dengan menerima anggota (mahasiswa), tanpa memandang kebangsaan (suku) dan keyakinan (agama)-nya. Tetapi, penting dicatat, sejauh pengembangan toleransi beragama, baik JIB dan SIS sangat menekankan perlakuan yang adil dari pemerintah kolonial terhadap masing-masing kelompok umat beragama. Kedua organisasi ini mengecam sikap diskriminatif Belanda terhadap umat Islam, sementara memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan kepada umat Kristiani.

KATA BERSAMA DAN TEOLOGI KRISTEN/GEREJA INDONESIA

Martin Lukito Sinaga

Pencanangan “*Kata Bersama*” oleh ratusan tokoh muslim pada 13 Oktober 2007 lalu mengubah peta perjumpaan sejadat antara Islam dan Kristen. Dokumen itu menyerukan bahwa sesungguhnya antara Islam dan Kristen terdapat kesamaan hakiki dalam pengalaman imannya, yaitu kasih kepada Allah dan sesama manusia. Kesamaan mendasar tadi didaku sebagai *Kalam Bersama* atau *Kata Bersama* (*Common Word*) antara kedua agama tersebut. Karena inti kedua agama tersebut tertaut dengan kalam yang sama tersebut, maka baik Islam maupun Kristen kini diundang untuk selanjutnya menyiangi dunia agar damai dan keadilan sungguh nyata dalam hidup bersama.

Pada 28 Juni 2011 lalu, di ruang “Ecumenical Centre” Geneva-Swiss, panggilan iman yang dimotori oleh Pangeran Ghazi bin Muhamad ini seolah mendapat gaungnya dari 3 lembaga Kristiani dunia. Dewan Kepausan untuk Dialog Antaragama (dari gereja Katolik), Dewan Gereja-Gereja se-Dunia/DGD (dari gereja Protestan), dan Aliansi Evangelical/Injili se-Dunia meluncurkan dokumen iman tentang “*Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendation for Conduct*” (lengkapnya lihat artikel saya “Kode Etik Perjumpaan Antaragama”, *Kompas*, 14 Juli 2011). Dokumen ini semacam Kode Etik perjumpaan antaragama; umat



Kristiani dihimbau untuk bersikap etis dalam bersaksi dan mengomunikasikan imannya kepada umat beriman yang berbeda.

Sejak sidang raya DGD di Evanston (1954) dan Konsili Vatikan 2 gereja Katolik di Roma (1965), telah pula ditegaskan bahwa dialog adalah cara terbaik umat Kristiani berjumpa dengan agama-agama dunia lainnya. Dalam dialog, ada kesediaan mendengarkan seruan atau pesan iman sesama, lalu mempelajarinya dan rela mengubah pandangan teologis terhadap agama yang lain. Untuk itu, memang pengenalan yang tepat tentang iman yang berbeda sungguh dibutuhkan, agar dengannya sikap superior atau berprasangka dapat meluruh. Bahkan dengan dialog amat dimungkinkan kerja sama konkret antaragama.

Dengan demikian, ada unsur pengujian atas teologi Kristiani terkait sikap dan lakunya di hadapan umat berbeda iman. Dialog, dengan demikian, mendatangkan sikap baru berhubungan dengan agama lain. Maka, kehadiran Kristianitas ialah berkongsi atau berbagi harapan (bukan terutama membawa masuk umat beriman lain atau mengalihkannya menjadi Kristen); dan itu dilakukan karena karya Allah yang hendak diikuti oleh kaum Kristiani ialah karya kasih kepada dunia ini.

Pada titik ini, secara esensial, apa yang ditetapkan barusan sebagai Kode Etik perjumpaan antaragama mirip dengan apa yang diikhtiarkan oleh dokumen *Kata Bersama (Common Word)* tersebut. Kalam Kristiani pada intinya juga ialah tentang kasih ilahi dan pelayanan kepada sesama; gereja-gereja menjadi saksi akan kalam ini dan melanjutkannya melalui tindakan menyangi dunia agar kedamaian dan keadilan sungguh nyata.

Situasi Hidup Berteologi Kristianitas Indonesia

Tetapi tentu, setelah melihat percakapan di aras global tadi, kita harus terus menghubungkan *Kata Bersama* ataupun Kode Etik tadi dengan proses berteologi di Indonesia. Dan kita bertanya: sejauh manakah ada dalam tubuh Kristianitas Indonesia proses terbuka pada agama yang lain, yang membuatnya dapat menerima adanya kesamaan kalam antara Islam dan Kristen? Apakah teologi yang tumbuh dari konteks Indonesia tidak berlawanan dengan semangat “*Kata Bersama*” tersebut?

Tidak mudah menjawab pertanyaan ini.

Kalau kita amati Kristianitas di negeri ini, pada umumnya tematik pergulatannya berkisar pada problem kalam atau misiologi yang lama, yang secara simbolik tampak pada judul dan isi buku seorang misionaris Belanda bernama C. Kruyt, *Keluar dari Agama Suku, Masuk ke Agama Kristen* (Bld: *Von Heiden tot Christen*, ditulis tahun 1925). Pergulatannya menandai problem



awal Kristianitas di Indonesia: yaitu konteks agama lokal yang diberi label kafir/magis, dan bagaimana proses peralihan ke agama yang baru (Kristen), dan dalam konteks baru (modernitas pendidikan dan kesehatan).

Pietisme adalah aliran teologi yang melatarbelakangi kalam tadi (dan bahkan seluruh Kristianitas Indonesia amat dipengaruhi). Ia adalah corak rohani yang menekankan kesalehan pribadi dan penghayatan iman sebagai segi-segi iman Kristen yang perlu diperhatikan di samping ajaran yang benar. Kesalehan pribadi yang menjadi tekanan dan penampakan Kristianitas tersebut mengakibatkan penekanan utamanya ada pada sang individu. Dengan penekanan pada iman pribadi tersebut, maka yang di luarnya (baca: yang di luar pengalaman hidup Kristiani) akan dilihat bermasalah. Tentu masalah ini akan dihadapi secara tegas oleh gerakan pietisme itu: pekabaran Injil harus dilakukan untuk memperkenalkan Kristus kepada bangsa-bangsa kafir tadi.

Dalam praktiknya di Indonesia, pietisme ini bekerja dengan semacam tuntunan rohani seperti dicatat di bawah ini (Th. van den End, *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an–Sekarang*, BPK Gunung Mulia, 1989):

“Kamu tidak memerlukan akal manusia ... tetapi dosa dan penebusan harus bagimu menjadi pusat segala-galanya ... Kepada kamu dipesan untuk atas nama Allah memberitahukan kepada orang-orang bahwa mereka telah melanggar kehendak ilahi, bahwa mereka adalah orang-orang berdosa yang celaka, yang berada dalam perhambaan maut serta kebinasaan kekal; bahwa oleh karena itu mereka membutuhkan seorang Juru Selamat dan Penebus; bahwa Ia ini tersedia; bahwa Ia telah mempersembahkan kurban perdamaian yang sempurna di Golgota dan kini rindu sekali akan menyelamatkan mereka. Kamu harus menjelaskan kepada mereka bagaimana orang dapat turut diselamatkan dan mendapat kepastian mengenai kebahagiaan kekal, yaitu dengan sungguh-sungguh bertobat dan percaya. Kamu harus memperlihatkan kepada mereka kekuatan kehidupan baru di dalam Kristus dan harapan akan kemuliaan yang akan datang.”

Bahkan, kalau catatan beranjak ke era yang lebih kemudian—seputar tahun-tahun kemerdekaan 1945, di masa nasionalisme—maka kesan utama tentang Kristianitas ialah ia masih berporos pada pietisme abad 19 di atas dan menghidupinya dalam panji-panji kolonialisme (ada bahkan yang mengatakan: misi Kristen adalah anak tiri kolonialisme); sebagai komunitas baru yang mengecap pendidikan modern, maka para wakil-wakilnya (Kasimo, Ratu Langie, Amir Syarifudin, Gunung Mulia) mulai merambah ke jalan sekularisasi sosial politik, walaupun tematik bergerejanya—di mana mereka adalah kader-kadernya—tetap seputar alih agama itu. Gerry van Klinken



yang menulis mengenai mereka (dalam bukunya, *Minorities, Modernity and the Emerging nation, Christian in Indonesia, A Biographical Approach*, KITLV, 2003) menyimpulkan bahwa “sejarah Kristianitas di Indonesia sering ditelaah sebagai sejarah konversi, dan tampaknya memang demikian.”

Dalam kasus para nasionalis-Kristen di atas, jenis konversinya memang sedikit baru, kata Klinken, “*Ini memungkinkan mereka untuk bergerak dari posisi marginal kepada rasa tanggung jawab. Pada saat yang sama, ini menegaskan status mereka sebagai migran yang tanpa rumah. Konversi ini merupakan bagian dari proses borjuasi mereka*” (h. 238). Artinya, proses menjadi Kristen memang telah membuka mata sebagian mereka ke arah tanggung jawab sosial dan nasionalisme, walau hal itu juga dilakukan karena orang-orang yang masuk Kristen tadi telah sekaligus memasuki kelas sosial baru, para borjuasi Nusantara.

Dan kalau pun tema Kristianitas kita kejar sampai ke fase selanjutnya (seputar 1965-an, di era “gelap” kudeta politik dalam sejarah Republik Indonesia ini), maka isunya masih tetap pada tema konversi—walau kini dengan konteks Islam yang makin kuat. Riset Robert Hefner tentang umat Kristen di sekitar Tengger (Jawa Timur) memberi kita catatan yang menarik (“Of faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Jawa”, dalam bukunya *Conversion to Christianity*, Univ. California, 1993). Orang Kristen Tengger bercirikan kaum terdidik yang keluar dari masyarakat tradisionalnya, sedikit banyak bersaing dengan pedagang Islam yang masuk ke Tengger, dan mereka adalah keturunan anggota Partai Komunis Indonesia yang telah mengalami kegetiran hidup. Ada memang sekadar nuansa teologis di sini, yaitu personalitas iman, di mana ikatan kampung yang selama ini menentukan telah mulai melemah dan digantikan oleh pilihan pribadi kepada agama. Kristianitas dialami secara pribadi, dan punya arti praktis, yaitu dorongan untuk memikirkan masa depan baru di luar konteks tradisionalnya.

Jadi, jika kita kembali ke pertanyaan di atas, maka memang tidak mudah menemukan adanya sokongan teologi Kristen Indonesia atas *Kata Bersama* itu. Sebabnya ialah tingkat pengalaman Kristianitas di negeri ini—kalau boleh saya menyimpulkan—lebih pada pergulatan menyintas (*survival*), menjaga agar komunitas gerejawi ini berlangsung terus, sambil melanjutkan sikap teologi pietisme para misionaris kala itu, yaitu mendulang jiwa-jiwa di tengah perubahan sosial akibat modernisme yang tengah terjadi di Nusantara ini.

Ke Arah Kata Bersama

Tetapi, tentu ada proses yang lain di dalam tubuh gereja (dan teologi) Indonesia yang secara tidak langsung dapat menjadi dasar mendukung *Kata*



Bersama tersebut. Pada 1950, sejumlah warga Kristen Indonesia memutuskan untuk bersama-sama menempuh sejarah baru, sejarah yang disebut gerakan keesaan gereja (gerakan ekumene). Melaluinya, gereja di Indonesia hendak disapih dari ketergantungannya pada pandangan teologis para misionaris dan dana dari lembaga misi Eropa. Hendak pula diruntuhkan *ghetto-ghetto* gereja yang selama ini membentenginya dari lingkungan tempat ia berjejas. Setelah itu memang sejarah gereja Indonesia berubah menjadi sejarah bersama mencari akar dalam konteks Indonesia.

Maka, dalam niat bersama-sama memasuki konteks Indonesia itu, melalui lembaga PGI (Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia) pada 1984 secara dramatis gereja-gereja di Indonesia membuka dan mengizinkan adanya 2 arus menetap dalam perkembangan dirinya: arus iman Kristen selaku *dasar* hidupnya, dan Pancasila selaku *asas* dalam ia berkarya dalam masyarakat dan bangsa Indonesia. Keputusan ini sungguh mendalam: ini adalah keputusan teologis karena gereja di Indonesia melihat bahwa pada Pancasila (khususnya melalui sila “Ketuhanan yang Maha Esa”) terbuka koridor keterlibatan agama Kristen untuk berpartisipasi pada proyek bersama berbangsa. Dalam Pancasila, ada tali temali yang kokoh antara agama-agama dan hidup bersama-sama selaku satu bangsa dan negara.

Maka, sesungguhnya gereja di Indonesia memasuki arus *river of no return* di sini. Karena ia percaya bahwa Tuhan mengantarkannya bersama-sama dengan agama-agama yang lain menjadi bagian dari bangsa ini—melalui koridor yang dibuka oleh Pancasila tadi—maka pada gilirannya gereja pun mengizinkan dimensi kemajemukan, kebangsaan, atau keindonesiaan memasuki dirinya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa ada berbagai arus yang diterima Kristianitas Indonesia dalam identitas dirinya. Di satu pihak, ia mengaitkan diri dengan sumber kepercayaannya (iman Kristen), lalu terbuka pada kemajemukan agama dan kepercayaan, dan pada pihak lain, ia terus-menerus mengakarkan dirinya pada Indonesia (konteks kebangsaannya).

Pada titik inilah Kristianitas Indonesia sungguh-sungguh berteologi kontekstual: bahwa kebenaran atau sikap iman muncul setelah warisan teologi (makna kitab suci) dipertemukan dengan kenyataan konkret kehidupan, di mana kemajemukan dan keindonesiaan secara nyata ada. Di sini sikap membakukan iman ajaran, dan sikap baru pembaharuan gereja bisa berlangsung nyata. Dan teologi (yang berfungsi merumuskan iman) juga ikut terbuka: teologi para misionaris yang umumnya mendorong alih agama di atas diubah menjadi teologi yang ramah akan kemajemukan agama.

Sejarahwan Th. Van den End (dalam artikelnya “The Nineteenth Century as a Category in Indonesian Religious History”, pada *Journal for the History of*

PEREMPUAN DAN TRANSFORMASI DALAM TRADISI AGAMA

Siti Ruhaini Dzuhayatin dan
Farsijana Adeney-Risakotta

Tulisan ini merupakan bagian dari rangkaian tulisan lain yang dihimpun dari perbincangan *Common Word* atau dalam bahasa Arab disebut “*Kalimaatun Sawa*” yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan istilah “*Kata Bersama*”. Pengertian ini diberikan secara khusus untuk merefleksikan mendalam interpretasi dari pembacaan kitab suci secara dialogis di antara seorang Muslim dan seorang Kristiani di kawasan Timur Tengah, Amerika Serikat, dan Indonesia. Perbincangan tentang perempuan dan tradisi agama difokuskan pada bagaimana ajaran agama, yaitu Islam dan Kristen, turut memengaruhi pandangan dan praktik perempuan terhadap dirinya sendiri maupun masyarakat terhadap perempuan. Tulisan ini sengaja menyajikan dua tradisi agama besar, yaitu Kristen dan Islam, dalam satu bahasan yang disarikan dari pengalaman dan pergulatan dua perempuan dari tradisi masing-masing guna memperoleh gambaran yang autentik tentang persamaan dan perbedaan yang selama ini cenderung dikaji secara terpisah. Upaya ini tidak dimaksudkan untuk memaksakan kesamaan-kesamaan secara tendensius tetapi lebih menekankan pada kesalingpahaman terhadap persamaan dan perbedaan secara proporsional yang terkait dengan ajaran, doktrin bahkan dengan idealisme sosiologis yang melatarinya. Kedua agama, Kristen dan Islam, lahir dalam konteks



yang cukup berbeda yang memungkinkan pandangan dan penurunan wahyu dalam kaitan dengan perempuan tampil berbeda pula. Walaupun demikian, kedekatan tradisi yang mengalir dalam ajaran Kristen dan Islam merupakan berkat dari Allah untuk masing-masing umat agar bisa belajar saling memahami dan menghormati demi keberkatan dari iman dalam kehidupan di muka bumi ini. Kami masing-masing akan menunjukkan persamaan dan perbedaan dalam tradisi masing-masing ketika “perempuan” diperbincangkan dari perspektif kedua tradisi agama tersebut.

Perempuan adalah salah satu dari realitas agama karena menjadi subjek yang paling sering diperbincangkan dalam paparan ajaran keagamaan selain masalah pluralisme agama.¹ Perbincangan tersebut semakin menguat pada awal abad ke-19 berseiring dengan proses modernisasi dan demokratisasi yang berbasis pada kesetaraan manusia dalam mendapatkan hak-haknya. Dunia modern telah merentas berbagai “sekat sosial-budaya” seperti ras, agama, etnis, kelas, jenis kelamin, gender, dan bahkan pada kelompok difabel. Secara budaya, modernitas menggeser supremasi feodalisme, patriarki, matriarki, dan bentuk-bentuk chauvinisme dan eksklusivitas kelompok lainnya serta memperjuangkan terus persamaan akses, partisipasi, dan keterjangkauan manfaat untuk kesejahteraan bersama.

Pada awalnya, perbincangan tentang perempuan lebih diarahkan pada masalah-masalah praktis seperti akses dan partisipasi dalam pendidikan yang menjadi basis tumbuhnya kesadaran tentang kesetaraan pada aspek-aspek kehidupan lain seperti hak memilih dalam politik, keterlibatan publik dan ekonomi.² Istilah yang khas dalam perbincangan awal gerakan feminisme gelombang pertama ini ada pada kata “emansipasi”. Sementara itu, pembahasan tentang pembebasan perempuan dimulai bersamaan dengan pergerakan masyarakat sipil pada 1960-an di Amerika Serikat (Saulnier & Christine Flynn, 1996). Sekalipun demikian, pembahasan tentang agama belum mendapat perhatian baik dalam pergerakan feminis gelombang pertama dan kedua yang mengasumsikan bahwa atas nama agama, budaya dan nilai-nilai patriarkis dilestarikan sehingga melemahkan hak-hak perempuan (Adeney-Risakotta, 2012). Namun, pada akhirnya perempuan menyadari bahwa tidak mungkin mengabaikan aspek agama yang selalu terkait dengan isu perempuan yang melahirkan feminisme gelombang ketiga yang berbasis agama (Gross, 1996: 36).

Keterlibatan perempuan dalam diskursus agama pada awal 1990-an membawa perspektif baru dalam melihat tradisi agama, bukan semata-mata dipahami sebagai “kebenaran terberi” (*the given truth*) terlebih persentuhannya dengan kekhasan budaya yang memiliki keterbatasan ruang dan waktu dalam memaknai ajaran-ajaran fundamental termasuk masalah perempuan. Dalam



tradisi Kristen, Elizabeth Stanton, misalnya, menyusun Bibel Perempuan (*the Woman's Bible*) dalam upaya menemukenali pertautan antara ajaran fundamental Kristen dan budaya yang mendasari pemahamannya.³ Buku ini tidak dimaksudkan sebagai tantangan atau alternatif bagi kitab suci yang telah ada namun dimaksudkan sebagai rangkuman berbagai pandangan perempuan terhadap tradisi Kristen. Dalam tradisi Islam, diskursus tentang Islam, perempuan, dan modernitas terjadi pada masa kebangkitan rasionalisme di Timur Tengah pada awal abad ke-20 atau akhir abad ke-19. Dua karya yang dipandang sebagai pionir dalam diskursus Islam dan perempuan adalah salah satu makalah Sayyid Ahmad Khan dalam karya *Maqalat-i Sar Sayyid*⁴ dan karya Qasim Amin yang berjudul *Tahrir al-Mar'ah*' (Pembebasan Perempuan).⁵ Di samping itu, para ulama modernis seperti Muhammad Abduh dan Maulavi Ali juga menyerukan pandangan baru tentang perempuan yang sejalan dengan proses modernisasi (Moaddel & Talattof, 2000: 145–163).

Sejak saat itu perbincangan atau diskursus tentang perempuan dalam tradisi agama semakin berkembang dalam proses modernisasi yang mendorong terbentuknya masyarakat demokratis, berdaulat dalam negara bangsa, hak asasi manusia, dan bahkan pada diskursus mutakhir tentang pluralisme dan multikulturalisme. Keterlibatan perempuan semakin intensif, terutama setelah mereka memiliki akses yang relatif sama dengan laki-laki dalam pendidikan agama, baik dalam tradisi Kristen maupun tradisi Islam sebagai agama besar dunia. Reinterpretasi peran dan posisi perempuan terutama dilakukan untuk meningkatkan kualitas kehidupan perempuan sebagai manusia. Keterlibatan perempuan tidak semata-mata dipandang sebagai suatu tekanan yang diterima di luar dirinya karena posisinya yang subordinat, tetapi karena ia mampu membuat pilihan berdasarkan otonomi individualnya. Dalam aktualisasi dirinya, perempuan melakukannya berdasarkan pilihan sadar dalam keputusan sendiri. Tak pelak, kesadaran ini menyebabkan transformasi pandangan dan tindakan dari perempuan terhadap dirinya sendiri maupun sebaliknya dari masyarakat kepadanya.

Di Indonesia, peran agama sangat besar dalam kehidupan umatnya. Agama yang mengarahkan orientasi manusia terhadap jalan keselamatan yang dilaluinya ternyata berpengaruh bagi umat dalam menerapkan pandangan-pandangan ini sebagai penuntun kehidupan sehari-hari. Ajaran agama menjadi pegangan moral, etika yang memotivasi umat untuk terus membentuk dirinya menurut jalan Allah. Dalam agama, sumber ajaran adalah kitab suci yang diyakini sebagai firman Tuhan melalui “sosok terpilih” yang dalam ajaran Islam diwahyukan pada Nabi Muhammad Rasulullah dan dalam ajaran Kristen melalui Yesus Kristus.



Ajaran agama tersebut dikembangkan secara sosiologis dalam mengatur kehidupan umat atau jemaat melalui persentuhan budaya yang menghasilkan kekayaan budaya masing-masing agama, termasuk masalah kehidupan laki-laki dan perempuan. Baik Kristen maupun Islam mengakui keragaman manifestasi tradisi agama sebagai kekayaan.

Dalam tradisi Islam, Al-Qur'an sebagai kompilasi firman-firman Allah yang diwahyukan pada Nabi Muhammad merupakan sumber utama ajaran ibadah (ritual), moral dan nilai-nilai kemanusiaan. Hadits (perkataan) dan Sunnah (cara hidup) Nabi Muhammad merupakan pendamping Al-Qur'an yang berfungsi sebagai penjelas dari ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat global dan universal. Pada masa kenabian kedua sumber ini dipandang mencukupi. Namun, setelah Nabi wafat dan Islam berkembang di berbagai wilayah, termasuk Persia di sebelah timur dan Cordoba di bagian Barat, kebutuhan kontekstualisasi dan adaptasi pada budaya setempat dilakukan oleh para ulama melalui karya-karya yang membentuk pemikiran keagamaan yang disebut tafsir terhadap Al-Qur'an, kritik periwayatan Hadits dan Sunnah serta pemikiran norma dan hukum yang disebut "Fiqh" (Fikih). Tradisi Islam berkembang membangun peradaban umat yang merupakan cerminan Islam sebagai rahmat alam semesta (*rahmatan lil 'alamiin*).⁶

Dalam Kristianitas, sumber ajaran Kristen sebagai tuntunan moral, etika, dan iman adalah Yesus Kristus. Yesus Kristus adalah Firman Allah yang dilahirkan dalam rupa dan hidup sebagai manusia untuk membawanya menuju keselamatan menurut Allah. Penggambaran tentang kehidupan Yesus di dunia hampir tidak bisa terwakili, begitu sempurna dalam caranya mengasihi, mengampuni, dan merahmati dengan kemurahan-Nya kepada sesama manusia sehingga diimani Gereja mula-mula sebagai representasi dari Allah sendiri ke dalam dunia. Gereja terus berubah menuju pada jalan Allah dalam mengembangkan pelayanan kepada manusia dan dunia sebagaimana dijelaskan baik pada Pengakuan Iman orang-orang percaya maupun pada masing-masing tata Gereja. Keragaman dalam Kristianitas juga merupakan titik berangkat bagi pergerakan ekumenis yang memungkinkan gereja-gereja bisa saling menerima, memperbarui ajarannya dan menyempurnakan dirinya menurut jalan kehidupan dari Yesus Kristus sebagai penyelamat dunia. Pengakuan Iman orang-orang percaya pertama kali dihasilkan oleh pertemuan para Rasul di Yerusalem kira-kira lima tahun sesudah kebangkitan Yesus Kristus seperti ditulis dalam I Korintus 15: 3-7.⁷ Beberapa Pengakuan Iman yang penting lainnya adalah Pengakuan Iman Nicea yang dirumuskan pada pertemuan ekumenis pertama tahun 325 di Nicea dan Pengakuan Iman Rasuli yang dihasilkan oleh gereja-gereja pada abad ke-4 pada pertemuan raya gereja-gereja (sinode) di Milan.⁸



Sebagai sistematikanya, kami bersepakat memulainya dari *pertama*, menjelaskan latar belakang konteks yang melahirkan kitab suci masing-masing, baik Alkitab dan Al-Qur'an. Mengerti konteks akan sangat membantu kami untuk menjelaskan bagaimana perempuan dimunculkan dalam ajaran Kitab suci yang dilahirkan pada waktu dan tempat yang berbeda-beda. Mendekati kitab suci dengan perspektif historis membantu kami untuk menjelaskan tentang pergeseran pandangan dan praktik dari ajaran yang terkait dengan perempuan. *Kedua*, kami akan mengamati pergeseran berbagai pengungkapan tentang perempuan dalam Alkitab baik yang digambarkan pada Kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, dan di dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, kami akan menyajikan berbagai kontestasi diskursif tentang pergeseran hakikat kodrati dan konstruksi budaya terkait dengan peran, status laki-laki dan perempuan dalam komunitas agama. Tidak terhindarkan adalah silang pendapat tentang kepemimpinan perempuan dalam berbagai ibadah atau ritual yang masih hangat diperbincangkan, baik dalam Islam, Kristen Protestan, dan Kristen Katolik. *Keempat*, kami akan menutup perbincangan ini dengan implikasi sosiologis dari proses pembacaan aspek-aspek teologi seperti digambarkan di atas dalam konteks Indonesia yang majemuk, terutama dari budaya dan kelas sosial yang memberi dampak terhadap transformasi peran, status gender baik laki-laki dan perempuan.

1. Pewahyuan, Kitab Suci, dan Tradisi lainnya

Dari aspek pewahyuan, baik jemaat Kristen maupun umat Islam menyakini bahwa keduanya merupakan wahyu dari Tuhan. Islam merupakan istilah agama yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad, yang diberi wahyu dan, sekaligus, sebagai rasul yang diperintahkan untuk menyampaikan atau menyebarkan kepada orang lain yang kemudian disebut *umah*. Istilah "Islam" banyak ditemukan dalam kitab suci Al-Qur'an dan sabda Nabi Muhammad. Istilah "Islam" berakar dari kata bahasa Arab '*aslama*' yang berarti jalan keselamatan. Sedangkan istilah "Muslim" digunakan untuk menunjukkan orang Islam atau orang yang berada di jalan keselamatan. Namun, masih terdapat perbedaan pandangan apakah bahasa Arab sama atau berbeda dengan bahasa Al-Qur'an. Dalam perkembangannya, perdebatan ini berimplikasi pada perdebatan tentang ajaran universalitas ajaran Islam yang fundamental serta partikularitas kultural dari tradisi Arab yang tidak terhindarkan ketika menyangkut ajaran-ajaran yang terkait masalah sosial-budaya. Sebab, Islam tidak turun di ruang budaya yang hampa.

Sementara itu, istilah "Kristen" diterjemahkan dari "*Christian*" (bahasa Inggris) yang diambil dari bahasa Yunani, "*Christos*", yang artinya sepadan



dengan “*messiah*” dalam bahasa Ibrani, yang berarti seorang pemimpin yang dikirim dari Allah (Walls: 55). Dalam tradisi Yahudi, penantian Messiah dihubungkan dengan janji kedatangan seorang raja yang dikirimkan dari Allah. Seorang raja yang membawa keselamatan dan perdamaian. Tetapi, penggunaan kata “*Christo*” dalam Alkitab seperti dicatat pada Kisah Para Rasul 2: 26 terkait dengan kumpulan orang beriman yang mempercayai bahwa janji keselamatan dari Allah digenapi dalam Yesus Kristus untuk menghapus dosa manusia yang telah terjadi sejak penciptaan Adam. Yesus Kristus dalam kesatuannya dengan Allah adalah sekaligus Allah yang hidup dalam penderitaan dan bangkit bersama kefanaan manusia untuk menghadirkan perdamaian di dunia. Peristiwa Pentakosta, yaitu penurunan roh Allah sesudah Yesus Kristus naik ke surga, ternyata telah mengumpulkan orang-orang dari berbagai etnis dan bangsa di Yerusalem. Kisah Para Rasul 2: 1–13 mencatat orang-orang itu berbahasa Partia, Media, Elam, Mesopotamia, Yudia, Kapadokia, Pontus, Asia, Firdgia, Pamfilia, Mesir, Libia, Kirene, Roma, Kreta, Arab, baik yang beragama Yahudi maupun tidak.

Di Indonesia, baik umat Islam maupun Kristen menggunakan istilah Arab yaitu *Al-Kitab* dalam Kristen dan *Kitabullah* dalam Islam untuk menamakan buku pedoman yang disucikan. *Al* berarti semua dari atau di atas semua, dan *kitab* berarti buku. *Al-Kitab* berarti “di atas dari semua buku”. Penamaan Alkitab dalam pengertian sebagai buku di atas segala buku dibangun dari pemaknaan tentang fungsi Alkitab sebagai bukan saja ajaran, suara Allah kepada manusia melainkan sekaligus menunjukkan cara penyelamatan Allah kepada manusia, melalui kehidupan Kristus di dunia. Dalam tradisi Kristiani di Timur Tengah sebutan lengkap Al-Kitab adalah Al-Kitab Al-Muqaddas. Di Indonesia penulisan Al-Kitab digabungkan menjadi Alkitab. Selanjutnya, kami akan menggunakan cara penulisan di Indonesia yaitu Alkitab. Alkitab digunakan untuk kitab suci yang dalam bahasa Inggris disebut “*Bible*”, baik untuk Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Alkitab mencatat tentang pekerjaan gereja mula-mula yang meneruskan pelayanan keselamatan dari Yesus Kristus dengan melayani masyarakat terpinggirkan, mewartakan keadilan, dan perlindungan hak orang kecil. Gereja melakukan pelayanan cinta kasih kepada sesama, yang dipinggirkan oleh negara sebagaimana tertulis dalam hukum kasih (Matius 22: 39–40). Pelayanan gereja dilakukan tidak membedakan antara Yahudi dan non-Yahudi, hamba atau orang bebas, maupun lelaki dan perempuan karena semuanya satu dalam Kristus Yesus (Galatia 3: 28). Revolusi terbesar dalam sejarah gereja yang berdampak pada dunia adalah ketika Alkitab yang sebelumnya hanya ditulis dengan tangan di dalam bahasa Ibrani, Yunani, dan Latin, pada 1450-an Alkitab dicetak secara massal oleh Johannes Gutenberg yang menemukan sistem percetakan.



Alkitab Gutenberg ini yang memungkinkan orang-orang dari berbagai etnis dan bangsa di dunia bisa membaca Alkitab. Peristiwa ini juga memengaruhi kehidupan gereja di abad ke-16 sehingga memunculkan gerakan Reformasi yang dipelopori oleh Martin Luther. Reformasi Protestanisme di Eropa pada saat itu mendasarkan diri pada tiga doktrin tentang keselamatan yang diberikan Allah kepada manusia bisa terjadi karena firman yang langsung didengar oleh manusia dari Allah (*sola scriptura*), diterima sebagai anugerah (*sola gracia*), dan diimani dalam hidup sehari-hari (*sola fide*).

Dalam tradisi Islam, Yesus Kristus disebut Isa Al-Masih yang berarti Isa atau Yesus di atas semua yang dikirim Allah sebagai pembawa keselamatan. Dalam Al-Qur'an penyebutan Nasrani kepada pengikut Isa Al-Masih menunjukkan lokasi di mana Yesus (al-Masih) diturunkan diungkapkan dengan kata "الناصرة". Hal ini juga ditegaskan oleh sumber-sumber dari Yahudi yang menjelaskan bahwa tempat turun al-Masih adalah Nazaret, bukan Betlehem (بيت لحم), sebagai tempat turun al-Masih seperti dicatat sendiri dalam Injil Yohanes pasal 1 ayat 46. Namun, berbeda dengan yang diungkapkan oleh orang-orang Nasrani sendiri yang mengatakan bahwa Yesus turun di Betlehem seperti dicatat dalam Injil Matius 2: 1.⁹ Dilahirkan dari seorang perawan bernama Maryam, Isa Al-Masih digambarkan dalam Al-Qur'an sebagai nabi yang menerima pewahyuan dengan melakukan mukjizat-mukjizat yang menunjukkan kedekatannya dengan Allah dan hanya Yesus Kristus dari nabi-nabi yang tidak tergoa setan (Mahmoud Ayoub: 2007). Seperti halnya, pengikut agama Yahudi, orang-orang Nasrani dalam Al-Qur'an disebut orang-orang yang mempunyai Buku Suci (ahli kitab).

Lebih jauh, Al-Qur'an menggunakan kata "*walad*" yang berarti "keturunan" atau "anak" kepada Isa Al-Masih untuk membedakan dari anak Allah (Ayoub: 2007, 118). Selanjutnya, Al-Qur'an menjelaskan bahwa Allah meniup napas kehidupan-Nya kepada Yesus sehingga Ia hidup (Al. 3: 45–48). Cerita kelahiran Isa Al-Masih dimulai dengan cerita tentang kelahiran Yahya atas doa Zakaria dan istrinya yang bisa mengandung di usia uzur. Yahya dilahirkan sebagai jalan pembuka sebelum kedatangan Isa Al-Masih. Kemudian Maryam yang belum bersuami bertemu dengan malaikat yang mengatakan bahwa ia dipilih Allah menjadi pelayan Allah untuk mengandung Isa Al-Masih (Al. 19: 20). Maryam menjauhkan diri dari kota dan melahirkan Yesus di bawah pohon palem. Dalam cara Allah, Yesus diciptakan sama dengan cara penciptaan Adam dari debu dan Allah meniupkan napas kehidupannya sampai Ia hidup, tetapi hanya Isa Al-Masih yang suci sehingga bisa menyembuhkan orang sakit dan melakukan mukjizat-mukjizat selama pelayanan-Nya di dunia (Al. 3: 49).

Berbeda dari tradisi Kristiani, Islam mengajarkan kelahiran manusia tanpa dosa asal dengan memberikan tempat yang paling utama dalam



doktrinnya tentang keesaan Allah. Sekalipun keesaan Allah merupakan ajaran dalam agama Kristen, tetapi Mahmoud Ayoub mengatakan Kristen diingatkan tentang Allah sebagai Allah dan Islam dikuatkan bahwa kebenaran adalah Allah (Ayub: 2005, 131). Maksudnya, Islam memperingatkan bahwa menyembah Yesus yang sejajar dengan Allah adalah tanda penyembahan berhala. “*Tauhid*” yang berarti keesaan Allah adalah janji iman (syahadat) yang diucapkan setiap orang Islam sebagai bagian pertama dari lima rukun Islam. Keempat rukun lainnya terkait dengan ibadah *mahdhah*, yaitu shalat lima waktu, puasa selama bulan Ramadhan, pemberian zakat, dan haji.

Sejak Islam diturunkan Allah, Islam telah melakukan transformasi sosial budaya menuju tatanan yang lebih adil bagi setiap orang baik laki-laki dan perempuan, orang merdeka dan budak, orang Arab dan Ajam (bukan Arab), serta kulit putih dan kulit hitam karena Islam adalah rahmat bagi alam semesta dan umat manusia.¹⁰ Tidak jarang ajaran tersebut bertentangan sama sekali dengan tradisi Arab sebelumnya atau yang sering disebut Jahiliyah (masa kebodohan dan kegelapan) atau melakukan perubahan yang bersifat gradual dan bertahap. Wahyu yang berupa ajaran-ajaran pokok Islam ditulis secara verbatim (apa adanya) oleh para sahabat dekat Rasulullah dan di bawah pengawasan beliau serta dikodifikasikan dalam suatu kitab yang disebut *al-Qur’anul Karim* (Al-Qur’an yang mulia).¹¹ Di samping itu, ada kitab Hadits atau Sunnah yang secara harfiah merupakan kitab yang berisi perkataan, perilaku, dan perbuatan Rasulullah yang berfungsi menjelaskan ayat-ayat Al-Qur’an dalam bahasa yang lebih rinci dan detail sehingga mampu menjadi acuan ibadah, perilaku, dan perbuatan umat Islam.

Umat Islam cenderung lebih bersifat homogen dalam hal penyebutan kitab suci sebagai Al-Qur’an serta bahasa yang digunakan. Bahasa Al-Qur’an dan Hadits juga digunakan sebagai bahasa ibadah yang diyakini tidak berubah sejak masa Rasulullah sampai saat ini dengan mekanisme kontrol yang ketat dari berbagai pihak, baik secara individu maupun kelompok. Bahkan, masih terdapat tradisi menghafalkan seluruh isi Al-Qur’an yang turut menjaga konsistensi terhadap isi Al-Qur’an. Namun demikian, umat Islam membolehkan menerjemahkan dalam berbagai bahasa di luar bahasa Arab bagi mereka yang memiliki kendala mempelajari bahasa Arab. Walaupun dalam keyakinan mayoritas umat Muslim, status terjemahan Al-Qur’an tidak sama dengan Al-Qur’an dalam bahasa aslinya.

Proses kanonisasi Alkitab dan kodifikasi Al-Qur’an hampir sama. Kata kanon berasal dari bahasa Yunani “*kanon*” atau bahasa Latin “*canon*” yang berarti garis, model, dan ukuran hukum. *Kanon* berarti sudah ditutup dalam peraturan gereja tentang ajaran-ajaran yang resmi yang harus akan membimbing umat sebagai sumber ajaran perilaku, moral, dan keselamatan



dari gereja.¹² Kanonisasi dalam tradisi Kristiani adalah keputusan bersama yang diprakarsai oleh Konstantin ketika masih menjabat sebagai Kaisar Roma Timur demi menyatukan baik kitab suci Yahudi maupun tulisan-tulisan yang beredar pada zaman gereja mula-mula, yaitu sekitar pra-Konsili Nicea yang dikenal sebagai permulaan Kristianitas sebelum 325 M. Proses kanonisasi dilakukan dengan menyatukan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru sebagai Alkitab yang merupakan kumpulan tulisan-tulisan terpilih yang ditetapkan sebagai naskah suci, diseleksi oleh Gereja, dan dikanonkan sebagai dokumen resmi dan sumber ajaran Kristen. Tradisi Kristen mengakui kitab suci Yahudi dan menerimanya sebagai Perjanjian Lama. Istilah Perjanjian Lama dicatat dalam tradisi Kristen sebagai dasar dari pengajaran dan pelayanan Yesus Kristus yang meneruskan rencana penyelamatan Allah yang sudah dimulai dari bangsa Yahudi ke seluruh umat manusia. Proses kanonisasi terhadap tulisan-tulisan suci Yahudi sudah berlangsung kira-kira tahun 200 SM yang menghasilkan Torah dan kitab-kitab lain ditulis para nabi termasuk penjelasan sejarah kehidupan orang Israel. Tradisi Kristiani menggunakan kitab Perjanjian Lama dengan membaca langsung dan merenungkan keseluruhannya. Sementara dalam tradisi Yahudi, pembacaan dan perenungan difokuskan hanya pada Talmud sebagai buku yang dipergunakan untuk menafsir kitab Torah. Kanonisasi tradisi Kristiani bahkan sudah terjadi sebagaimana dicatat dalam Kisah Para Rasul 15, Galatia 2: 11, terkait dengan pelaksanaan Konsili Pertama Gereja awal yang berlangsung di Yerusalem pada tahun 50. Keputusan Konsili ini adalah menetapkan penerimaan orang-orang Kristen baru dari latar belakang non-Yahudi tanpa diwajibkan melakukan sunat (Adeney-Risakotta, 2012).

Proses serupa juga terjadi pada Al-Qur'an meski dalam konteks yang berbeda. Menurut berbagai riwayat disebutkan bahwa Rasulullah secara pribadi meneliti catatan dan bacaan para sahabatnya serta mengklasifikasikan Al-Qur'an dalam 30 juz, 114 surat. Setelah beliau wafat, kumpulan surat dan ayat-ayat tersebut dibukukan secara resmi yang disebut dengan *Mushaf Usmani* di bawah Khalifah Usman bin Affan. Pembukuan tersebut dimaksudkan untuk menjaga autentisitas dan guna menghindari perselisihan, pengubahan, baik penambahan maupun pengurangan seiring dengan semakin meluasnya wilayah geografis umat Muslim pada masa setelah Rasulullah.¹³ Khalifah merupakan jabatan pengganti Rasulullah yang terkait dengan kepemimpinan sosial politik umat Muslim, bukan sebagai nabi sebab umat Muslim meyakini bahwa Nabi Muhammad merupakan nabi terakhir. Segala bentuk verbalisasi pewahyuan dianggap telah sempurna. Dengan demikian, Al-Qur'an merupakan simbolisasi berakhirnya pewahyuan secara verbal meski wahyu dalam bentuk lain tidak berhenti, yang dalam Islam disebut dengan ayat-ayat



kauniyyah seperti hukum alam dan kelangsungan kehidupan makhluk hidup sampai akhir zaman.

Upaya kanonisasi Alkitab dan kodifikasi Al-Qur'an sebagai upaya menjaga autentisitas sumber ajaran agama ketika wilayahnya semakin berkembang sekaligus menegaskan perbedaan ajaran masing-masing dari ajaran lainnya. Dalam tradisi Kristen, proses kanonisasi yang terjadi tidak sendirinya menghilangkan keragaman ajaran yang ada dalam setiap buku-buku yang termuat dalam Alkitab. Misalkan ada perbedaan jumlah buku Perjanjian Lama yang diterima oleh Protestan (39 buku), Katolik (46 buku) dan Kristen Ortodok (51 buku). Sedangkan baik Protestan, Katolik dan Kristen Ortodok menerima sama banyak Perjanjian Baru sejumlah 27 buku.¹⁴ Masing-masing buku-buku sendiri mempunyai sejarah yang panjang sehingga dapat menghadirkan dirinya dalam keadaan saat ini. Misalkan kanonisasi tulisan-tulisan Yahudi tentang penciptaan dikumpulkan dengan memperhatikan keragaman menurut aliran/mazhab dalam menulis tentang cara penciptaan dunia secara berbeda-beda. Penulis dibedakan tidak saja dalam penyebutan tetapi juga kategorinya. Mereka adalah penulis Y yaitu Yahwis, penulis E yaitu Elohis, penulis P yaitu penulis Priest, penulis Deuteronomis yang menulis dokumen-dokumen aturan berjemaah, penulis nabi-nabi, penulis kitab-kitab sastra kebijakan, dan sebagainya. Keragaman dalam pewahyuan yang dilakukan oleh masing-masing penulis sudah terbentuk sebelum kanonisasi Alkitab dilakukan. Perjanjian Lama berisi buku-buku tentang hukum Musa yang disebut Taurat, buku-buku para nabi (Nevi'im), Ketuvim yang adalah tulisan-tulisan berisi kebijakan, dan buku-buku sejarah seperti Kitab Ruth.

Sementara dalam komunitas Muslim yang juga beragam, terutama Islam Sunni dan Islam Syiah, meyakini secara sama bahwa Al-Qur'an terdiri dari 30 juz, 114 surat, dan 6236 ayat. Perbedaan terjadi pada kitab-kitab hadits yang dikoleksi dan dikodifikasi setelah Rasulullah wafat. Pemahaman terhadap kitab-kitab hadits lebih rumit dan kompleks, baik dari segi penuturnya (perawi), muatan dan redaksi yang berbeda antara satu sahabat dengan yang lain, waktu penuturan, kompetensi penuturnya, baik secara intelektual, karakter maupun perilakunya.¹⁵ Dalam tradisi Islam, mazhab-mazhab tidak terjadi pada kodifikasi Al-Qur'an sebagai sumber tertinggi dalam hierarki ajaran Islam. Perbedaan dan keragaman terjadi pada sumber-sumber ajaran di bawahnya, yakni pada tafsir Al-Qur'an dan syarah hadits dan fikih (yurisprudensi) yang merupakan kumpulan pemikiran para ulama terhadap kedua sumber utama ajaran Islam tersebut. Dalam perkembangan Islam setelah era para sahabat, muncul para ulama tafsir Al-Qur'an yang mengontekstualisasikan ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan ruang budaya dan rentang masa yang berbeda sehingga dikenal dengan tafsir Al-Qur'an dan syarah hadits abad Klasik, Pertengahan,



dan Modern.¹⁶ Penafsiran ini pada umumnya termasuk pengambilan hadits-hadits yang relevan serta analogi antara peristiwa yang menjadi konteks kesejarahan suatu ajaran dengan konteks kekinian dalam menjelaskan Al-Qur'an. Misalnya, hukum potong tangan sebagai hukum bangsa Arab yang diadopsi oleh Al-Qur'an sebagai hukuman pencurian digantikan dengan hukum kurungan. Penggantian tersebut tidak pada tujuan ajaran (*al qhayyah al syar'iyah*) yakni mencegah terulangnya pencurian, namun pada cara (*manhaj*) yang disesuaikan dengan kepastian kontekstual.¹⁷

Sumber-sumber ajaran di bawah Al-Qur'an inilah yang sangat kental dengan aspek-aspek kesejarahannya yang panjang dan khas, termasuk peristiwa kejadian manusia yang akan dibahas pada bab berikutnya. Selanjutnya, sumber hierarki ketiga tradisi Islam adalah Fikih yang merupakan pedoman-pedoman praktis bagi umat Muslim dalam melaksanakan ibadah dan perilaku hidup sosial sehari-hari yang dipandang sesuai dengan ajaran Islam. Proses ini tidak terlepas dari konteks budaya lokal di mana Fikih ditulis sehingga memunculkan mazhab-mazhab yang sampai saat ini masih tetap bertahan. Ada lima mazhab Fikih dalam Islam, yaitu empat mazhab dalam tradisi Sunni yaitu Hanafi, Maliki, Hambali, dan Syafii dan mazhab Syi'ah.¹⁸ Tafsir klasik dan pertengahan serta mazhab Fikih ini terbentuk pada abad Pertengahan sehingga sering kali menjadi objek kajian reinterpretasi tradisi Islam. Di Indonesia, Fikih dan Tafsir abad Pertengahan dipertahankan oleh kelompok tradisional dengan berbagai perubahan yang dilakukan dalam metode yang diwariskan oleh para ulama terdahulu. Sementara pemikiran modern yang tidak terikat dengan mazhab-mazhab tersebut dikembangkan oleh kelompok modernis yang mendapat pengaruh dari kalangan pembaharu di Mesir akhir abad ke-19.¹⁹

Kami telah berupaya untuk mengerti konteks baik Alkitab dan Al-Qur'an dari perspektif historis, sehingga tiba pada kesimpulan tentang bagaimana perempuan dimunculkan dalam ajaran kitab suci. Dalam perjalanan untuk mengertinya, kami menyadari tentang perbedaan dan kesamaan di antara tradisi Kristiani dan Islam. Tradisi Kristiani yang menekankan dosa asal manusia, kematian, dan kebangkitan Yesus Kristus yang diizinkan Allah supaya manusia dari-Nya memperoleh keselamatan. Sebaliknya, Islam mempercayai tentang kemurahan Allah dalam penciptaan manusia tanpa dosa asal, Isa Al-Masih sebagai nabi Allah yang tanpa melalui kebangkitan, diangkat kembali kepada Allah tanpa melalui kematian. Nabi Muhammad saw. adalah nabi terakhir dari Allah untuk membawa manusia kembali ke jalan keselamatan menuju Allah.

Sekalipun demikian, kedua tradisi ini, Kristiani dan Islam mengandung dua kesamaan. *Pertama*, kedua tradisi yaitu Islam dan Kristen mengakui Allah



adalah Allah yang melakukan mukjizat karena Ia adalah Allah. Mukjizat itu adalah Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sebagai nabi yang terakhir sebagaimana dipercayai oleh *umah* Islam. Sementara tradisi Kristiani mempercayai bahwa mukjizat Allah itu adalah Yesus Kristus yang dalam kesucian Allah menjadi manusia, bersama dalam penderitaan, mati, dan bangkit untuk menghadirkan perdamaian Allah dengan umat manusia. *Kedua*, adanya pengakuan bahwa Allah menggunakan perempuan, Maryam atau Maria sebagai perantara untuk menerima sekaligus meneruskan mukjizat sebagai karya suci Allah dengan melahirkan Isa Al-Masih yang melakukan berbagai mukjizat dalam pelayanannya di dunia.

Kesamaan tradisi pewahyuan yang menjelaskan cara Allah bekerja sama dengan perempuan dalam eksistensi seorang Ibu yang menurunkan Yesus Kristus, Isa Al-Masih, memberikan kedekatan kepada kami sebagai seorang perempuan Muslim dan Kristiani di Indonesia untuk mencoba menggali kekayaan dalam tradisi agama masing-masing. Penggalan ini dilakukan supaya terjadi interaksi dialektis di antara kami sebagai perempuan-perempuan Muslim dan Kristiani di Indonesia yang memberikan penghargaan mendalam kepada kitab suci sebagai korpus tertutup yang ternyata dalam konteks sosial budaya dan kurun waktu yang berbeda memberikan pengaruh substantif terhadap keberadaan laki-laki dan perempuan menurut kesadaran budaya yang melingkupinya.

2. Pewahyuan dan Implikasinya terhadap Perempuan dan Aspek Teologis Lainnya

Perbincangan tentang hakikat perempuan sangat sentral dalam kedua tradisi agama ini dan berimplikasi terhadap posisi perempuan dalam aspek ibadah (ritual) seperti masalah imam shalat dalam tradisi Islam dan imam gereja dalam tradisi Kristiani. Hakikat perempuan dalam tradisi dua agama ini bermuara pada kisah penciptaan yang hampir sama, yaitu penciptaan Adam dan pasangannya. Tradisi Kristen yang lebih dahulu berkembang dari tradisi Islam menggambarkan proses tersebut dalam Alkitab tentang penciptaan dan kejatuhan manusia dalam dosa. *Pertama*, tradisi Yahudi membangun ajaran tentang penciptaan dalam dua versi yang berbeda. Versi pertama seperti dijelaskan dalam Kitab Kejadian menggambarkan bahwa penciptaan manusia dimulai dari Allah menciptakan Adam sebagai seorang lelaki kemudian dari rusuknya diambilkan ruas untuk penciptaan Hawa (Kejadian 2: 21-23). Tulisan ini muncul dari kalangan penulis Y diperkirakan pada 950 M. *Kedua*, versi lain terkait dengan penciptaan manusia baik lelaki dan perempuan dilakukan dengan meniupkan napas Allah kepada manusia



(Kejadian 2:7). Tulisan ini adalah hasil penulis E pada 500 SM. Kedua bab dari Kitab Kejadian dibukukan untuk umat Yahudi yang ada di pembuangan. Pewahyuan dari Allah terkait dengan cerita penciptaan menjadi sangat penting karena perjumpaan bangsa Israel dengan tradisi-tradisi lain yang mempunyai cerita tentang penciptaan. Tradisi yang diterima dari ajaran yang dikembangkan oleh Rasul Paulus tentang dosa manusia sebagai akibat dari perempuan pertama, yaitu Hawa yang tertarik kepada bujukan ular (II Korintus 11: 3) sebenarnya diperbaharui sendiri dalam ajaran Paulus. Dalam kitab Roma 5: 12–21, Rasul Paulus bahkan tidak sedikit pun menyebutkan Hawa, melainkan hanya menyinggung Adam, zaman Adam sampai dengan zaman Musa sebab dosa sudah ada sebelum hukum Taurat ada (Roma 5: 13). Lebih lanjut dikatakan Rasul Paulus, “Tetapi hukum Taurat ditambahkan, supaya pelanggaran menjadi semakin banyak; dan di mana dosa bertambah banyak, di sana kasih karunia menjadi berlimpah-limpah oleh kebenaran untuk hidup yang kekal, oleh Yesus Kristus, Tuhan kita” (Roma 5: 20).

Dalam ajaran Islam, doktrin penciptaan terdapat dalam Al-Qur’an Surat an-Nisa ayat 1 bahwa Adam dan pasangannya (*zauj*) diciptakan dari dzat (esensi) yang sama. Namun, dalam Al-Qur’an tidak terdapat kisah tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Bahkan istilah Hawa pun tidak terdapat di dalam Al-Qur’an. Demikian pula pada cerita tentang kejatuhan manusia yang menggambarkan bahwa Adam dan pasangannya secara bersama terbuju oleh rayuan setan untuk memakan buah *khuldi*. Tidak terdapat cerita bahwa Hawa sebagai pihak yang bertanggung jawab terhadap kejatuhan tersebut. Namun, kesadaran umat Muslim terhadap kebenaran peristiwa penciptaan terjadi pada tiga dasawarsa terakhir dengan bergulirnya pemikiran kritis kaum perempuan sendiri. Selama berabad-abad lamanya, umat Muslim mempercayai peristiwa penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam serta peristiwa kejatuhan manusia dari surga karena kelemahan iman Hawa dari godaan setan. Di samping itu, tafsir terhadap kejadian manusia juga sering disandarkan pada hadits yang berbunyi: “Berhati-hatilah dengan urusan perempuan karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dan mudah patah.”²⁰

Dalam pandangan ulama Islam abad Klasik dan Pertengahan seperti Ibn Katsir, hadits tersebut digunakan sebagai landasan bagi pembedaan posisi laki-laki dan perempuan, baik pada aspek ibadah maupun urusan sosial.²¹ Namun, para ahli tafsir modern menjelaskan bahwa kisah kejadian dan kejatuhan manusia banyak terpengaruh dari cerita-cerita Israel (*Israiliyat*).²² Pembacaan umat Kristiani terhadap perubahan pandangan dalam tradisi Yahudi terlihat pada kecenderungan Perjanjian Lama yang membatasi status imam hanya untuk kaum laki-laki (Kel 28: 1; Bil 18: 1–7). Tetapi, kemudian



dimunculkan kenyataan lain tentang peranan kenabian, yaitu seorang yang berbicara atas nama Allah tidak pernah dibatasi untuk kaum laki-laki seperti terlihat pada peran Maryam, saudara perempuan Nabi Musa, yang merupakan nabiah pertama bangsa Israel (Kel 15: 20). Perempuan-perempuan lain dalam Perjanjian Lama, seperti Ribka, Rahab, Debora, Yael, Yudit, Ester masing-masing memiliki cara dan momen dalam mengekspresikan iman mereka. Debora adalah hakim dan nabi perempuan yang benar-benar *in charge* untuk bangsa Israel (Hak 4: 4). Debora memermalukan Barak dan kaum pria yang gentar mengambil tongkat kepemimpinan. Bahkan, ketika kepemimpinan ini dipercayai sebagai tugas perutusan dari Tuhan sendiri, Barak tidak berani berperang maju menghadapi musuh tanpa kehadiran dan arahan komando Debora (Hak 4: 8).

Di samping masalah tersebut, kodrat biologis perempuan yang mengalami menstruasi, mengandung, dan melahirkan diyakini berpengaruh pada keimanan, intelektualitas, serta kontrol emosi perempuan sehingga kepemimpinan diberikan pada laki-laki, baik pada aspek ibadah, keluarga, dan masyarakat. Dalam tradisi Islam, sampai saat ini kepemimpinan dalam ibadah, terutama shalat berjamaah yang terdiri dari laki-laki dan perempuan secara eksklusif diberikan pada laki-laki. Jika ditelusuri dalam Al-Qur'an, tidak ada satu ayat pun yang menyebut larangan perempuan menjadi imam shalat. Masalah imam shalat perempuan bagi laki-laki dewasa didasarkan pada dua hadits yang tampak bertentangan, yaitu hadits yang tidak membolehkan perempuan menjadi imam shalat laki-laki dan hadits yang membolehkan seorang perempuan bernama Ummu Waraqah menjadi imam bagi keluarga besarnya (*ahl*), termasuk laki-laki dewasa yang menjadi muadzin atau mengumandangkan adzan.²³

Berdasarkan penelitian saksama terhadap kedua hadits tersebut, Zaitunah Subhan menjelaskan bahwa hadits yang tidak membolehkan perempuan menjadi imam bagi laki-laki dewasa adalah riwayat Ibn Majah dan al-Baihaqi yang dalam kajian periwayatan hadits dikategorikan *dhaif* (lemah) dan tidak dapat digunakan sebagai rujukan yang bersifat umum. Sedangkan hadits yang membolehkan perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki dewasa adalah hadits riwayat hadits riwayat Abu Daud dan hadits Ahmad bin Hanbal yang dikategorikan *hasan li ghairihi* (baik bagi lainnya).²⁴ Dalam penelitian Al-Fatih Suryadilaga, hadits ini dimasukkan sebagai *shahih* (kuat) dari segi periwayatannya (*sanad*) dan maqbul (*diterima*) secara isi (*matan*).²⁵

Namun demikian, mayoritas ulama tafsir maupun ulama Fikih sampai saat ini masih meyakini ketidakbolehan imam shalat perempuan atas laki-laki. Muncul pendapat baru dari beberapa sarjana Islam modern yang mulai memperbincangkan kebolehan imam shalat berdasarkan pada hadits yang



lebih *hasan*, terutama ketika Amina Wadud menjadi imam dalam shalat di Amerika Serikat pada 2005. Pada aspek ibadah lain seperti puasa, berzakat, dan haji, perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki. Hanya saja perempuan tidak mengerjakan rangkaian ibadah tersebut, kecuali berdoa di luar shalat pada saat mengalami menstruasi dan nifas pasca melahirkan. Kebanyakan ulama memandang tidak beribadahnya perempuan pada masa itu sebagai “halangan” (*ma-ni*), namun ada pula yang memahami sebagai “pengecualian” (*ruksah*) yang meringankan. Aspek-aspek ini juga sering digunakan untuk membedakan kapasitas dan kodrat perempuan terhadap laki-laki, termasuk dalam masalah kepemimpinan.

Dalam tradisi Kristen juga terdapat perbedaan serupa antara gereja Protestan dan gereja Katolik tentang kepemimpinan perempuan yang didasarkan pada tafsir dari Alkitab. Garis pewahyuan tentang perempuan dalam gambaran Kitab Kejadian dan tradisi lain dalam tulisan-tulisan yang menonjolkan peran perempuan diterima oleh gereja mula-mula sebagai inspirasi tentang panggilan Allah kepada perempuan untuk melayani umat. Tetapi, dalam sejarah gereja, perempuan mulai diakui bukan hanya sebagai pelayan kepada orang miskin, tetapi juga sebagai seorang pemimpin gereja yang bisa melayani berbagai hal kepada jemaat baru sesudah abad ke-16. Reformasi yang dipimpin Martin Luther turut memengaruhi cara gereja dalam membangun kesetaraan pelayanan dan kepemimpinan yang bisa diemban baik oleh laki-laki dan perempuan. Pengakuan gereja mula-mula seperti tertulis dalam Galatia 3: 28 tentang ketiadaan perbedaan antara lelaki dan perempuan ternyata memerlukan waktu yang sangat panjang untuk melibatkan perempuan dalam kepemimpinan gereja sekalipun Alkitab juga mencatat peran perempuan dalam membangun gereja mula-mula.

Di Indonesia, semua gereja Protestan telah menahbiskan perempuan sebagai pendeta sekalipun penerimaan perempuan sebagai pendeta di tiap Gereja memerlukan waktu dan pergumulan yang tidak sedikit. Pendeta adalah jabatan yang diberikan oleh suatu gereja kepada seseorang sehingga bisa melayani seluruh warga jemaat, mulai dari anak-anak, remaja, orang dewasa, lansia tanpa pembedaan lelaki dan perempuan dengan memberikan ajaran gereja (katekisasi), pelayanan sakramen, pelayanan liturgi, pengembalaan, pernikahan, kematian, maupun berbagai bentuk ucapan syukur jemaat. Pergumulan pendeta perempuan pada gereja-gereja Protestan masih terus berlangsung karena adanya aturan yang tidak tertulis bahwa perempuan bisa memimpin gereja di tingkat jemaat tetapi bukan di tingkat sinode, yaitu badan kepemimpinan tertinggi di dalam gereja Protestan. Beberapa gereja telah memberi peluang kepada pendeta perempuan menjadi ketua sinode tetapi kesempatan ini masih langka karena belum semua Gereja menghasilkan



kebijakan yang memungkinkan perempuan bisa menjadi pimpinan tertinggi dalam struktur gereja. Perubahan yang sama juga terlihat pada Gereja Katolik sesudah Konsili Vatikan II yang memungkinkan jemaat bisa mengakses sendiri Alkitab dan juga berpengaruh terhadap peran perempuan dalam Gereja. Perempuan Katolik bisa diterima melayani jemaat selain sebagai pelayan konseling, juga berperan untuk menyampaikan khotbah. Tetapi, pelayanan sakramen hanya bisa dilakukan oleh seorang pastor yang menerima penahbisan.

Meski perbincangan terhadap landasan hukum kebolehan imam shalat perempuan dalam Islam sudah digulirkan, namun imam shalat Jumat berjamaah secara publik yang dilakukan Aminah Wadud masih memerlukan waktu yang cukup panjang untuk direalisasikan karena masih kuatnya pandangan kelompok konservatif yang berpegang teguh pada tradisi Islam klasik yang sarat budaya patriarki. Pandangan kelompok progresif yang membolehkan imam shalat telah diprakarsai oleh Aminah Wadud, Zaitunah Subhan, Al-Fatih Suryadilaga, Husein Muhammad, dan Wawan Gunawan.²⁶ Pergeseran pandangan tentang masalah ini terjadi di kalangan kelompok moderat Muhammadiyah yang pada 2010 melalui Musyawarah Nasional Majelis Tarjih membolehkan perempuan yang memenuhi kriteria mengimami laki-laki dewasa meski masih terbatas pada keluarganya, termasuk jika pengetahuan agama dan bacaan Al-Qur'an-nya lebih baik dari suaminya.²⁷ Di luar masalah imam shalat, perempuan boleh menjadi ulama yang menguasai ilmu dan ajaran Islam, menjadi imam sufi, memberikan pengajaran dan pengajaran tentang Islam, menuntut ilmu, memimpin doa jamaah, kelahiran, dan kematian. Aisyah istri Nabi Muhammad diriwayatkan sebagai perempuan cerdas yang menguasai setengah ilmu dan ajaran Islam sehingga banyak hadits diriwayatkan darinya.

Pada aspek ibadah yang lain, kedua agama ini memberikan peluang dan kewajiban yang seimbang. Rasul Paulus merupakan teolog Kristen pertama yang mencoba mengonsepsikan peran perempuan dan lelaki dalam jemaat yang terkait dengan peribadatan. Rasul Paulus tidak secara khusus mempersoalkan relasi antara lelaki dan perempuan. Sebagai komunitas agama baru, pandangan Rasul Paulus mendorong terbentuknya perilaku komunitas Kristiani yang berbeda dengan praktik masyarakat di sekitarnya. Rasul Paulus membangun basis etika tentang kewajiban, ketaatan, penghormatan, pengudusan sekaligus pembebasan berdasarkan kasih dalam hubungan antara lelaki dan perempuan seperti terlihat dalam keluarga, serta tanggung jawab bersama orang tua dalam membangun hubungan kasih dan penghormatan dengan anak dan sebaliknya. Keluarga diikat oleh kasih dalam Yesus Kristus, yang sama dengan ikatan Yesus Kristus dengan jemaat dan dunia (Efesus



5: 21–33). Baik lelaki, maupun perempuan dalam keluarga dan anak bisa bersama-sama bersekutu memuji, menyembah Allah dalam Kristus. Tulisan Rasul Paulus dalam I Korintus 11: 2–16 menjelaskan suatu realitas peribadatan Kristen yang berbeda dengan kebanyakan masyarakat Roma. Ketika mereka beribadah, perempuan Roma tidak menggunakan tutup kepala. Rasul Paulus menasihati jemaat baru di Korintus untuk membangun kebiasaan yang lain, yaitu perempuan menggunakan tutup kepala ketika beribadat (I Korintus 11: 5). Dasar teologi dari nasihat ini bukan kepada keindahan dan kemilikan tubuh tetapi pertama-tama karena pembebasan dari Allah terhadap jeratan dosa dalam tubuh manusia. Baik tubuh lelaki maupun perempuan keduanya telah dimerdokkan oleh Allah dalam Yesus Kristus. Sampai sekarang, dalam gereja-gereja tertentu, misalkan Kristen Ortodoks, perempuan menutup kepalanya ketika beribadah.

Dalam Islam, keseimbangan laki-laki dan perempuan dalam ibadah ditegaskan dalam Al-Qur'an dengan kalimat *al-mu'minin wal mu'minat* (kaum beriman laki-laki dan perempuan), *wa al-salihin wa al-salihat* (orang sloheh laki-laki dan perempuan), *wa al-muslimna wa al-muslimat* (orang Muslim dan Muslimat), dan yang lainnya. Aspek ibadah tersebut mencakup ikrar kesaksian (*syahadat*), shalat, puasa, zakat, dan menunaikan haji. Dalam shalat, utamanya, laki-laki dan perempuan diwajibkan menutup "aurat". Perbedaannya hanya pada masalah imam shalat sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Sedangkan masalah penutup "aurat", ada perbedaan pendapat dalam Islam tentang apakah pakaian shalat identik dengan pakaian sehari-hari. Ternyata, masalah pakaian juga bersifat kultural sebab Rasulullah menyuruh perempuan yang menggunakan cadar penutup muka untuk dibuka pada waktu shalat dan memerintahkan perempuan menutup kepala bagi mereka yang tidak memiliki kebiasaan berkerudung. Dari riwayat inilah fenomena "mukena", "telekung", atau "rukuk" dikenal di Asia Tenggara yang tidak memiliki budaya berkerudung secara rapat. Di samping memenuhi syarat beribadah, berpakaian tertutup juga digunakan sebagai pembeda kaum Muslimah dan perempuan Jahiliyah yang suka berdandan seronok dan memamerkan dada dan perhiasannya.²⁸

Aspek derivatif lain adalah posisi laki-laki sebagai wali dalam pernikahan yang belum juga tergantikan oleh perempuan. Larangan perempuan sebagai wali nikah tidak terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadits yang hanya menyebutkan bahwa "tidak ada pernikahan kecuali dengan wali".²⁹ Gambaran ulama abad Klasik dan abad Pertengahan, baik ulama tafsir maupun fikih tentang wali adalah laki-laki. Meski demikian, ditemukan suatu riwayat (*atsar*) dari Aisyah bahwa beliau pernah menjadi wali nikah dari anak perempuan saudara laki-laki yang pada waktu itu sedang bepergian cukup lama. Namun,



riwayat tersebut tidak cukup populer di kalangan umat Islam dan masih menjadikan wali laki-laki sebagai syarat keabsahan pernikahan dalam undang-undang perkawinan negara-negara Muslim, termasuk Indonesia.³⁰

Sebagai kesimpulan, pembahasan tentang keberlangsungan pewahyuan Allah kepada komunitas umat beragama, masing-masing Islam dan Kristiani, ternyata berpengaruh dalam pemunculan tafsir dan praktik yang lebih adil bagi perempuan. Sekalipun pewahyuan tentang kesetaraan lelaki dan perempuan seperti dinyatakan dalam Alkitab maupun Al-Qur'an masih memerlukan waktu yang panjang untuk diterapkan. Perubahan tatanan sosial politik masyarakat yang lebih adil terkait dengan upaya pencapaian nilai-nilai demokrasi yang menghormati keragaman, dan hak-hak asasi manusia terus berpengaruh terhadap penerimaan perempuan dalam pelayanan ibadah dan kepemimpinan di Gereja dan umat (*ummah*).

3. Peran dan Status Perempuan dalam Komunitas Agama

Pandangan terhadap hakikat perempuan pada tataran teologis memiliki pengaruh yang signifikan dalam menetapkan peran dan status perempuan pada konteks sosial yang lebih profan. Komunitas agama sebagai basis sosial agama memiliki kekhasan masing-masing.

Dalam tradisi Kristen, komunitas tersebut disatukan dalam institusi Gereja di mana berkumpul orang-orang beriman. Dalam Islam, komunitas beragama tersebut disebut *ummah*. Gereja dan *ummah* merupakan komunitas orang-orang beriman berkumpul. Pengertian asli dari kata “*igreja*” berasal dari kata *ekklesia* dalam bahasa Yunani yang berasal dari kata *ek* berarti keluar dan *kaleo* berarti memanggil. Arti *ekkelesia* adalah orang-orang yang dipanggil keluar untuk mengikuti jalan Allah melalui jalan keselamatan dalam Yesus Kristus. Kondisi awal dari *ekklesia*, yang biasanya disebut Gereja mula-mula, adalah orang-orang yang mengikuti Yesus Kristus; mereka yang pernah mendengar tentang pelayanan Kristus; mereka yang pernah hidup bersama dengan Yesus sebagai murid-muridnya; mereka yang pernah menganiaya pengikut Yesus karena menolak ajaran Kristus tetapi kemudian berubah menjadi pengikut Yesus seperti Rasul Paulus. Di samping *ekklesia*, Rasul Paulus jugalah yang menggerakkan Gereja mula-mula yang dimulai dari rumah. Rumah dalam bahasa Yunani kuno disebut “*oikos*”, tempat berdiam keluarga. Mempercayai Allah dalam Kristus Tuhan berarti membentuk satu keluarga yang tinggal di dunia yang sama, yang diciptakan-Nya. Sejarah keimanan dalam Kristus dimulai dari “*oikos*” sebelum akhirnya ke seluruh Asia dan seluruh dunia.³¹ Dalam Alkitab, pemberitaan Injil, Kabar Baik sebagai kesaksian bagi semua



bangsa, dijelaskan dalam kata asli Yunani, “*oikumene*” seperti dipakai dalam penulisan Kisah Para Rasul 17: 6; Matius 24: 14 (Adeney-Risakotta, 2012).

Hampir serupa dengan Gereja, dalam Islam, *ummah* dibentuk oleh Rasulullah bagi para pengikut setia yang menjadi sahabat beserta keluarganya, terutama pada peristiwa hijrah ke Madinah. Namun, Madinah bukan merupakan *prototype ummah* Islam yang eksklusif karena berkembang menjadi negara kota yang disebut *Madinat al-Munawwarah* yang inklusif dan demokratis dengan penduduk yang heterogen secara etnis seperti Arab dan Yahudi serta keragaman keyakinan seperti Kristen dan Yahudi.

Keterlibatan perempuan dalam *ummah* dan Gereja sangat eksplisit dinyatakan dalam kedua tradisi agama tersebut, baik pada masa pewahyuan maupun pada perkembangan sesudahnya. Pada aspek kesaksian kebenaran, Islam mencatat peran sentral perempuan. Khadijah, istri Rasulullah, merupakan orang pertama yang mempercayai peristiwa pewahyuan. Khadijah sebagai seorang saudagar sukses rela mengorbankan hartanya demi mendukung perjuangan Rasulullah dalam menyerukan ajaran Islam sebagai penerus ajaran-ajaran para nabi sebelumnya,³² termasuk Musa pembawa Taurat, Ibrahim penyeru kitab Zabur, Isa Al-Masih sebagai pengabar Injil.

Keberpihakan Al-Qur’an terhadap perempuan dapat ditelusuri dari figur teladan seperti Ibu Musa yang tegar memegang imannya dari Fira’un yang menisbahkan dirinya sebagai Tuhan, Maryam, ibunda Isa Al-Masih, atau Yesus yang tabah menegakkan kebenaran, Ratu Bilqis yang diabadikan Al-Qur’an sebagai pemimpin yang membawa kesejahteraan bagi umat manusia. Munculnya figur teladan perempuan merupakan bagian dari reformasi tradisi keagamaan Arab lama yang merugikan perempuan.³³ Bahkan, Al-Qur’an mendedikasikan dua surat yang secara khusus diperuntukkan bagi perempuan, yaitu Surat an-Nisa’ yang berarti perempuan terhormat dan Surat Maryam yang menjelaskan keteladanan ibunda Isa *Alaihissalam*.

Dalam Kristianitas, perempuan berperan meneruskan pewahyuan Allah dan juga terlibat aktif membentuk Gereja mula-mula seperti dijelaskan dengan sangat mendalam oleh Lukas, baik sebagai penulis Kitab Para Rasul maupun Injil Lukas. Lukas menempatkan perempuan dengan *pengalaman* pribadi yang terlibat karena mengerti kebutuhan spiritualnya untuk mencari kabar keselamatan dalam Yesus Kristus. Misalnya, Lukas menjelaskan Lidya, seorang pedagang kain ungu dari Kota Tiatira yang belum pernah mengerti tentang kabar suka cita dari Yesus Kristus, tetapi mengundang rasul Paulus untuk mampir di rumahnya supaya bisa mendengarnya (Kisah Para Rasul 16: 14). Lydia digambarkan memberikan banyak kekayaannya untuk meluaskan pemberitaan sukacita tentang Kristus, penyelamat dunia. Sebagai penulis Injil, Lukas menjelaskan kedekatan perempuan di sekitar kehidupan Yesus sejak



Kesimpulan

Diskursus perempuan yang berkembang dalam tradisi agama sangat dipengaruhi oleh spektrum pemikiran teologi yang berkembang, dari mulai kelompok ideologis tekstualis, konservatif hingga progresif. Di samping itu, kelompok perempuan progresif juga dihadapkan pada gerakan feminis sekuler yang cenderung menafikan agama serta keberadaan keluarga. Menyadari berbagai kontestasi tersebut, kelompok perempuan agama berupaya untuk tetap menggunakan argumentasi yang dibangun melalui berbagai doktrin dan ajaran yang ada dalam tradisi agama besar ini yang selama berabad-abad terpendam dalam apa yang disebut oleh Syafi'i Maarif sebagai lumpur-lumpur peradaban.

Nilai-nilai yang melandasi fondasi peradaban manusia adalah nilai-nilai yang membebaskan yang bersumber dan telah diturunkan oleh Allah kepada umat-Nya. Allah meneruskan pewahyuannya baik melalui tradisi Kristiani dan Islam untuk secara bersama membangun keadilan dan perdamaian di muka dunia. Permulaan dari pencapaian itu dimulai dengan menguak kembali tradisi Kristiani dan Islam yang memberikan tempat secara adil dan setara kepada perempuan. Pemberdayaan perempuan menuju kesetaraan gender bagi laki-laki dan perempuan melalui proses advokasi bukanlah bertujuan untuk menciptakan kemenangan perempuan atas laki-laki. Baik lelaki dan perempuan keduanya diciptakan oleh Allah untuk saling mengasihi untuk secara bersama mengubah ketidakadilan di dunia dan membawa perdamaian.

Pengalaman perempuan beragama di Indonesia dilakukan bersinggungan dengan kebijakan politik, ekonomi, dan sosial-budaya sungguh-sungguh dirahmati oleh Allah. Pemberdayaan *hermeneutik pengalaman* dalam melakukan advokasi terhadap hak-hak perempuan akan mendorong penguatan integritas sekaligus memperbaiki pemahaman berimannya dalam mempraktikkan ajaran keadilan di dalam hidup sehari-hari. Keberlangsungan kesejarahan perjuangan saat ini yang mengalir keluar dari perspektif sejarah baik dari tradisi Kristiani dan Islam untuk berhadapan dengan kebutuhan zaman sedang memberikan sumbangan besar kepada Indonesia maupun dunia.

Catatan

1. Lihat, Nawal al-Sāḍawi & Hibah Rauf Izzat, *Perempuan, Agama dan Moralitas: Antara Nalar Feminis dan Islam Revivalis*, terj. Ibnu Ruysdi (Erlangga, 2002); Jeanne Becher, *Perempuan, Agama dan Seksualitas: Studi tentang Pengaruh Berbagai Ajaran Agama Terhadap Perempuan*, terj. Indriani Bone (Jakarta: Gunung Mulia, 2004); M. Masyhur Amin, Masruchah, Abdurrahman Wahid, *Wanita dalam*



- Percakapan Antar Agama: Aktualisasinya dalam Pembangunan*, (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1992).
2. Lihat, Zaitunah Subhan, *Perempuan dan Politik dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004).
 3. Lihat, Elizabeth Stanton, *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective*, (USA: Dover Publications, 2003).
 4. Muhammad Abdullah Khan Khufishgi, (ed.), "Maqalat-i Sar Sayyid", (Articles of Sir Sayyid), Aligarh, India: National Printers, 1952.
 5. Lihat Muhammad Imarah, *Qasim Amin wa Tahrir al-Mar'ah*, (Kairo: Kitab al-Hilal, 1980).
 6. Lihat Hamka Haq, *Islam; Rahmah untuk Bangsa*, (Jakarta: Rakyat Merdeka Books, 2009), hlm. 53–60.
 7. Oscar Cullman, *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*, edited by A.J.B. Higgins, (Philadelphia: Westminster, 1966) hlm. 66.
 8. James Orr, "The Apostles's Creed", *International Standard Bible Encyclopedia*. <http://www.biblestudytools.com/encyclopedias/isbe/apostles-creed-the.html>. Akses 1 Oktober 2013.
 9. Irfan Abdul Hamid Fattah, *al-Naṣrāniyyah, Nasy'atuhâ al-Târikhiyyah wa Uṣûl 'Aqâ'idihâ*, (Aman: Dar Ummar, 2000 M/1420 H), hlm. 14.
 10. Mahmud Hamdi Zaquq, *al-'Aqidah al-Diniyyah wa Ahammiyatuhâ fi Hayâh al-Insân*, (Kairo: Majallah al-Azhar al-Majalliyah, 2002), hlm. 22.
 11. Lihat misalnya dalam Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah ma'a Mujiz li Târikh al-Khilâfah al-Rasyidah*, (Beirut: Dar alFikr al-Mu'ashir, 1991 M/1411 H). Lihat juga Ibrahim al-Abyari, *Târikh al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1991 M/1411 H).
 12. Lihat Lee Martin McDonald, *Formation of the Bible: The Story of Church's Canon*, (USA: Hendrickson Publisher, 2012).
 13. Fahd bin Abdirrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Jam'u al-Qur'an fi 'Ahd al-Khulafa' al-Râsyidin*, (Riyadh: Markaz al-Tafsir li al-Dirasat al-Qur'aniyyah, 2003 M/1424 H), hlm. 11–31.
 14. Lihat misalnya dalam Einar Thomassen (ed.) *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, (Museum Tusculanum Press, 2010).
 15. Perjalanan transmisi Hadits yang dimulai pada masa Nabi Muahammad saw. hingga masa penyusunannya secara sistematis memang mengalami perkembangan yang cukup kompleks. Lebih lengkapnya lihat Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadits wa al-Muhadditsun aw 'Inayah al-Ummah al-Islamiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Riyadh: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 1984 M/1404 H).
 16. Lihat misalnya dalam Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008). Lihat juga Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhû'i dan Cara Penerapannya*. terj. Rosihon Anwar, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), hlm. 23.
 17. Lihat Taufik Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1989). Lihat juga Abd Moqsith Ghozali dkk. *Metodologi Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009).
 18. Meskipun beberapa ulama masih mengategorikan Syi'ah dalam kelompok mazhab *mutakallimin* (teolog). Lihat lebih lengkapnya dalam Manna' Khalil al-Qaththan, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmiy*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996 M/1417 H). Lihat juga Abdurrahman al-Syarqawi, *Aimmah al-Fiqh al-Sabah*, (Beirut: Ddar



- al-Syuruq, 1991 M/1411 H). Lihat juga 'Abd al-Qahir ibn Thahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Msriq, 1970).
19. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, Cet. Ke-XIX, 1999), hlm. 112.
 20. Dalam uraian tafsirnya, mayoritas ulama Klasik, di antaranya al-Tabari, al-Zamakhshari, al-Alusi al-Qurthubi, dan al-Suyuthi memandang bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam. Lihat Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyi al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr Hijr, Juz 6, 2001), hlm. 341. Abi Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, (Riyadh: Maktabah al-Abikan, Juz 2, 1998), hlm. 5. Syihab al-Dîn al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, Juz 4, T.t), hlm. 209. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, Juz 6, 2006), hlm. 6. Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Durr al-Man'sûr fi Tafsîr bi al-Ma'sûr*, (Kairo: Dar Hijr, Juz 4, 2003), hlm. 209. Hal ini didasarkan oleh hadits Nabi Muhammad saw. riwayat al-Bukhari bab *al-Wuṣât bi al-Nisâ'* (Wasiat-Wasiat untuk Para Wanita), no. hadits 4890.
 21. Imad al-Dîn Abi Fida' Ismail ibn Kasir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, (Mesir: Muassasah Qurthubah, Juz 3, T.t.), hlm. 333.
 22. Lihat misalnya dalam Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, Vol. 2, 2001), hlm. 314. Bandingkan dengan Muhammad Hasbi ash-Shiddieqiy, *Tafsîr al-Qur'ân al-Majid al-Nur*, (Semarang: Pustaka Rizki Putera, Jilid 1, 1995), hlm. 752.
 23. Hal ini terutama dikemukakan oleh *fuqahâ'*. Lihat misalnya dalam Mansur al-Rifa'i 'Abid, *al-'Ibâdât fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Kairo: al-Dar al-Saqafiyah, 2001 M/1421 H), hlm. 56. Lihat juga fatwa salah satu ulama al-Azhar, Kairo Mesir, 'ah dalam rubrik *Women Issues* dalam www.ali-gomaa.com.
 24. Zaitunah Subhan, *Tafsîr Kebencian* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 130. Lihat juga dalam Zaitunah Subhan, *Kekeerasan Terhadap Perempuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004).
 25. Lihat lebih lengkapnya dalam M. Alfatih Suryadilaga, "Keabsahan Perempuan sebagai Imam Shalat bagi Perempuan (Analisa Sanad dan Matan)" dalam M. Shodiq, *Sunnah Nabi yang Tertindas*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003).
 26. Di samping dua penulis tentang argumentasi larangan dan kebolehan imam shalat perempuan bagi laki-laki dewasa, ada beberapa pemikir progresif dari Nahdlatul Ulama seperti Husein Muhammad dan Masdar Farid Mas'udi serta kalangan Muhammadiyah seperti Hamim Ilyas dan Wawan Gunawan sebagai penggagas draft "Fikih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah".
 27. Lihat perbaikan draft "Fikih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah" dalam Musyawarah Nasional ke-27 Majelis Tarjih Muhammadiyah menjelang Muktamar ke-46 di Malang pada tanggal 1-4 April 2010.
 28. Lihat M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2004).
 29. Abdul Wahhab Khallaf, *Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1990 M/1410 H), h. 59-63.
 30. Argumentasi mengenai kebolehan wanita menjadi wali bagi anaknya telah dibicarakan oleh sementara ulama yang merupakan pemahaman dari riwayat dari Nabi saw. dan QS Al-Baqarah [2]: 132 tentang ketidakbutuhan janda terhadap izin wali dalam pernikahan. Namun, mayoritas—jika bukan semuanya—beranggapan bahwa kebolehannya adalah khusus bagi perempuan yang telah dewasa dan



- sebelumnya telah menikah (janda). Lihat Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 84. Lihat juga dalam Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Nail al-Awtar*, (Berut: Dar al-Fikr, 1986), h. 240.
31. Farsijana Adeney-Risakotta, "Pendidikan Teologi Ekumenis, Perspektif Perempuan?" (hal. 81–105), *Mendesain Ulang Pendidikan Teologi. Buku Penghormatan untuk Pdt.E.Judowibowo Poerwowidagdo M.A., Ph.D.*, penyunting Jozef M.N. Hehanussa dan Budyanto, (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2012).
 32. Muhammad al-Ghazali dkk., *Al-Mar'ah fi al-Islam*, (Kairo: Akhbar al-Yawm, T,t), hlm. 18.
 33. Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, terj. ke bahasa Inggris oleh Mary Jo Lakeland, (New York: Basic Press, 1991), h. 33 dan 118.
 34. Posisi strategis para istri Nabi Muhammad tidak serta merta membuat mereka terlarut dalam tingginya kedudukan. Peran aktif mereka dalam perjuangan penyebaran agama Islam bersama sang pemimpin umat sangat kentara. Di antaranya dapat dilihat dalam Nabil Luqa Bibawi, *Zawjat al-Rasul bayn al-Haqiqah wa al-Iftira'*, (Kairo, 2004).
 35. Meskipun sebagian ahli hadits berargumen bahwa kata "*muslimatin*" adalah tambahan redaksi yang apabila kata tersebut dihadirkan, maka menurut kaidah ilmu Hadits, kualitas keabsahannya menjadi kurang (*dha'if*). Lihat misalnya hasil penelitian dari Nicky Alma Febriana Fauzi, *6 Hadits Dha'if tentang Keutamaan Menuntut Ilmu* dalam <http://almafebriana123.blogspot.com>, diakses 4 Oktober 2013.
 36. Inilah yang kemudian menjadi alasan urgensinya memahami latar di mana wahyu turun (*asbab al-nuzul*). Latar yang dimaksud bisa jadi dalam lingkup spesifik (mikro), maupun lebih umum dalam bingkai kultur Arab pada saat itu. Fungsinya jelas, yaitu penggalian hukum yang aplikatif, fleksibel, dan bermaslahah sepanjang zaman. Namun meskipun penting, bagi kelompok tradisional-skriptualis, kajian ini kurang mendapat respons yang berarti. Dalam arti dengan menjadikannya sebagai salah satu pisau analisis dalam menggali hukum yang terdapat dalam teks. Karena hal ini bertentangan dengan *manhaj* dasar yang dipegangnya, yaitu bahwa hukum adalah sebagaimana yang tertera dalam teks dan menolak hasil (berupa produk hukum) yang "seakan" tidak persis seperti yang termaktub dalam teks, namun memiliki substansi yang sama (*ma wara' a al-nass*).
 37. Nalar berpikir dalam memahami teks-teks keagamaan diuraikan sistematis oleh Abid Al-Jabiri. Dalam uraiannya, setidaknya terdapat tiga epistemologi dalam Islam: Bayani (kecenderungan terhadap pemahaman secara literal/skriptualis), Burhani (kecenderungan terhadap pemahaman rasional), dan Irfani (kecenderungan terhadap cara berpikir intuitif/raza/*dzauq*). Hal ini menjadi salah satu pijakan bagi pengklasifikasian metode pemahaman Al-Qur'an dan Hadits pada diskusi-diskusi selanjutnya. Lihat M. Abid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).
 38. Lebih lengkapnya lihat Fatima Mernissi, *The Harem Within*, (Doubleday, 1994). Bandingkan dengan Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
 39. Gagasan tentang pembacaan teks (Al-Qur'an maupun sunnah) dengan mempertimbangkan makna lahir dan batin mengalami perkembangan cukup berarti. Lihat misalnya Pengantar M. Amin Abdullah dalam Syafa'atun Almirzannah (ed.), *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam, Reader*, (Yogyakarta Lembaga



- Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011). Lihat juga Yudian Wahyudi, "Hermeneutika Kembali ke Al-Qur'an dan Sunnah menurut Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri, dan Nurcholish Madjid" dalam Syafa'atu Almizrana (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an Hadits, Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Buku 1, 2012), h. 127.
40. Farsijana Adeney-Risakotta, *Idem*.
 41. Lihat Frymer Frymer-Kensky, Tikva. *Reading the Women of the Bible*. New York: Schocken Books, 2002.
 42. Farsijana, Adeney-Risakotta, *Idem*.
 43. Sebagaimana diterangkan sebelumnya bahwa apabila kita merujuk pada pemahaman yang mengelompokkan Syi'ah dalam lingkup pembahasan teologi (ilmu kalam), maka munculnya adalah pasca wafatnya Nabi Muhammad (pertengahan abad ke-7 M). Adapun Imam Syafi'i, sebagai pimpinan mazhab al-Syafi'iyah, dilahirkan pada 767 M dan memiliki banyak pengikut hingga saat ini, terutama di Indonesia.
 44. Statistik Nasional pada www.megalallery.com.
 45. Laporan Fathiyah Wardah, "Komnas Perempuan: 60 Persen Korban KDRT Hadapi Kriminalisasi" dalam www.voaindonesia.com. diakses pada 4 Oktober 2013.
 46. Lihat dalam Susan Blackburn, *Women and The State in Modern Indonesia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), h. 8.
 47. Khoffah Indar Parawansa, "Institution Building: An Effort to Improve Indonesian Women's Role and Status" dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessel (ed.), *Women in Indonesia: Gender, Equity, and Development*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002), h. 68. Lihat juga Susan, Blackburn *Idem.*, h. 33.
 48. Lihat dalam Ibn Mandzur, *Lisan al-'Arab*, (Kairo, Dar al-Ma'arif, T.T).
 49. Memang kerentanan perempuan dalam perjuangan kesetaraan ini masih terus diuji dalam sejarah bangsa. Ideologi gender rezim militer Orde Baru yang mengokohkan relasi asimetris khas Jawa priayi menjadi tantangan tersendiri. Ideologi yang oleh Julia Suryakusuma sebagai Ibuisme menjadi dilema bagi kebanyakan perempuan dalam merentas kesenjangan gender. Julia Suryakusuma, "The State and Sexuality in New Order Era" dalam Laurie J. Sears (ed.), *Fantasizing The Feminine in Indonesia*, (Duke University Press, 1996), hlm. 92. Lebih problematik lagi ketika ideologi ini dimasukkan dalam organisasi perempuan, termasuk 'Aisyiyah dan Muslimat sebagai organisasi perempuan Islam arus utama. Buku tuntunan keluarga sakinah pada 'Aisyiyah dan buku tuntunan keluarga masalah sangat mencerminkan ideologi rezim tersebut yang secara signifikan mengabaikan peran politis dan ekonomis perempuan yang cukup signifikan di masa lalu.
 50. Mary Ann Tolbert, *Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics*, (Semeia 28, 1983), h. 117.
 51. Farsijana Risakotta, "Menguak Teologi Feminis Asia", (h. 13-32), Edisi, hlm 55 (Yogyakarta: Fakultas Teologi, Gema Duta Wacana, 1991).
 52. Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002).
 53. Proses demokratisasi memberi ruang diskursif isu perempuan dan pertautannya dengan feminisme. Analisis gender terhadap peran perempuan mampu mendekonstruksi keyakinan ibu rumah tangga sebagai peran kodrati menjadi peran yang dibentuk atau dikonstruksi secara sosial. Pengaruh dekonstruksi ini sangat luas dan memacu studi-studi agama yang cenderung stagnan.



Pemaknaan atas peran perempuan secara kritis telah mengubah wajah perjuangan perempuan. Feminisme mampu mengubah struktur yang tidak adil dengan menyeimbangkan antara hak-hak kesetaraan (*equality*) dan hasil-hasil yang diperoleh dari perjuangannya (*equity*). Farsijana Adeney-Risakotta, “Prolog: Perempuan Merefleksikan Diri”, *Perempuan dan Bencana. Pengalaman Yogyakarta*, penyunting Farsijana Adeney-Risakotta, Yogyakarta: Selendang Ungu Press, 2007. Namun, feminisme yang turut berpengaruh terhadap upaya untuk mendekonstruksi realitas yang tidak adil bagi perempuan dilihat bermanfaat dan sekaligus disikapi dengan kehati-hatian karena hasil perjuangan sering bersifat egosentris. Lusi Margiani dan Agus Fahri Husein, *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 2002). Lihat juga Susan Blackburn, *Women and The State in Modern Indonesia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) h. 84 dan 138. Feminis mengadopsi *hermeneutik kecurigaan* Paul Ricour sebagai alat kerjanya membangun kemampuan berpikir kritis perempuan dalam meneliti proses ketidakadilan yang terjadi (bandingkan Ruether, Rosemary Radford: 1984). Akan tetapi, apabila analisis kritis dilakukan tanpa mengerti pengalaman spiritualitas perempuan yang mendalam dengan menjelaskannya pada tingkat empirik, cenderung akan memerangkap perempuan yang terjebak membangun struktur ketidakadilan yang baru. Sekali perempuan membangun kecurigaan, semua perspektifnya menuju ke aspek mencurigai. Sisi ketidakadilan yang diperjuangkan oleh feminisme sering menyebabkan pegiat feminis tampil keras dan penuh kemarahan. Beverly Wildung Harrison, “The Power of Anger in the Work of Love” (p. 3–21), *Making the Connections*, edited by Carol S. Robb, Boston: Beacon Press, 1985. Ketidakpercayaan kepada struktur sosial dan keluarga menjadi bumerang bagi perjuangan mereka. Posisi keseimbangan lebih dipilih oleh gerakan perempuan berbasis agama, dalam Kristen dan Islam di Indonesia, terutama karena menyadari bahwa perjuangan feminis juga perlu dikritisi. Adeney-Risakotta juga berpandangan bahwa penggunaan *hermeneutik anugerah* yang digagaskan oleh Tikva Frymer-Kensky [lihat Tikva Frymer Frymer-Kensky, “Introduction: Reading the Women of the Bible” (p. xiii–xxvii), *Reading the Women of the Bible*, (New York: Schocken Books, 2002)] sebagai metodologi cenderung menjauhkan perempuan dari upayanya untuk merumuskan pengalaman imannya berdasarkan pergolakan konkret kehidupan manusia yang sebenarnya sehari-hari berjuang untuk membangun kesejahteraan dan perdamaian bagi keluarga, umat beragama, dan masyarakat luas di mana mereka dipanggil untuk mengabdikan pengetahuan, keterampilan, dan kebijakannya yang diberikan Allah (Adeney-Risakotta, 2012). Karena itu, melalui *hermeneutik pengalaman* ziarah iman bolak-balik untuk memahami pergolakan hati, jiwa, dan akal budi seorang perempuan menjawab tantangan zamannya akan menolong menghadirkan keseimbangan dalam melakukan perubahan yang memelihara ketidakadilan dan ketiadaan damai sejahtera dengan sedapat mungkin menjaga maksud keutuhan penyelamatan yang diridhai Allah kepada semua umat manusia (Matius 22: 39–40). Perubahan yang dibangun berdasarkan kesadaran dan pilihan akan menyebabkan terjadi pembaharuan yang membawa kepada keadilan bukan hanya untuk perempuan tetapi juga bagi orang lain. Dengan cara ini perempuan terbebas dari perangkap lingkaran balas dendam yang akan mengingkari perjuangannya sendiri terhadap kesetaraan manusia.


54. Lihat Jaser ‘Audah, *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Syar’iyyah bi Maqasidiha*, (Beirut: Dar al-Ilm lil Fikr al-Islamiy, 2008).



55. Lihat Riffat Hassan, “Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejarahnya di Hadapan Allah?”, *Ulumul Qur'an* No. 4, 1990, h. 48–55.
56. Lihat misalnya, Syamsul Anwar, “Masalah Wanita menjadi Pemimpin dalam Perspektif Fiqh Siyasah”, dalam *Al-Jamiah*, No. 56, 1994, h. 78; Syamsul Anwar, “Kepemimpinan Perempuan dalam Islam: Menggali Perspektif Syari’i dalam Terjemahan Muhammadiyah”, dalam *Perempuan, Agama dan Demokrasi*, M. Subkhi Ridho (ed.) (Yogyakarta: LSIP, 2007), h. 250 ; juga Din Syamsuddin, “Perempuan dan Politik: Perspektif Fiqh Siyasah”, dalam M Subkhi Ridho, *Perempuan, Agama* (2007) h. 165–166.
57. Pendapat ini didasarkan pada hadits riwayat Ibnu Majah:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعْزَلَ عَنِ الْحُرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا.

Para pakar hukum Islam (fuqaha) masih berbeda pendapat dalam hal ini, karena masih terdapat Hadits yang membolehkan ‘azl tanpa izin istri. Lihat misalnya dalam Muhyiddin Abu Zakariya Yahya ibn Syarf al-Nawawi, *Sahih Muslim Bi Syarh al-Nawawi*, (Kairo: Idarah Muhammad Abd al-Lathif, 1929 M/1347 H).



Bagian 2

SPIRITUALITAS

SPIRITUALITAS DAN AGAMA-AGAMA LAIN: MEDITASI ATAS DIMENSI BATIN “KATA BERSAMA”

Caner Dagli

Hubungan antara mistisisme dan *Kata Bersama* tidak segera tampak. Tidak ada sesuatu yang secara khusus bersifat mistis dapat ditemui di dalam dokumen antaragama yang historis ini, dan tujuan serta cara yang dipakai di dalamnya pun tidak misterius atau esoterik sama sekali. Memang, jika kita melihat teks *Kata Bersama* yang sesungguhnya, kita dapati bahwa sedikit sekali dukungan yang diberikan kepada tradisi intelektual Islam. Tidak ada teolog, filsuf, atau sufi yang dikutip sebagai ahli dalam teks itu. Tentu saja interpretasi umum Al-Qur'an dan Hadits yang diberikan itu disandarkan pada tradisi keilmuan, tetapi penalaran dalam dokumen itu diambil langsung dari sumber-sumber yang diwahyukan (terutama Al-Qur'an dan Alkitab), bukan dari tradisi intelektual yang berkembang dari kedua sumber tersebut.

Struktur seperti ini bukanlah kebetulan. Mereka yang menandatangani *Kata Bersama* meliputi kalangan ulama, intelektual, dan pemimpin dari seluruh dunia Islam. Menciptakan dokumen konsensus yang sesensitif *Kata Bersama* mustahil dilakukan seandainya hanya mengandalkan posisi intelektual dari sarjana atau orang suci mana pun, tak peduli seberapa besar pengaruhnya. Orang hanya perlu meneliti masalah otoritas di dunia Kristen, dan penalaran analogis (*qiyas*) yang mencapai titik temu dalam segala masalah di dunia Islam hanya mungkin ketika



dasarnya adalah Quran dan Sunnah Nabi Muhammad. Palamars, Aquinas, dan Luther, semuanya dianggap sebagai otoritatif atau terinspirasi oleh peradaban Kristen. Tetapi, hampir percuma untuk mengutip siapa pun dari mereka guna membuktikan sesuatu di dalam dokumen konsensus tadi demi mewakili seluruh, atau sebagian besar, dunia Kristen. Setelah Rasul Muhammad, satu-satunya figur yang mendekati universalitas dan otoritas keagamaannya adalah Ali bin Abi Thalib, khalifah keempat Sunni dan imam pertama Syi'ah. Namun, bahkan dalam hal ini, perselisihan atas status dan ajaran dari figur besar ini membuat ajarannya sulit disepakati bersama menyangkut masalah-masalah yang dirujuk dalam *Kata Bersama*.

Asal muasal "*Kata Bersama*" sendiri sempat kabur. Nyaris tak seorang pun yang tahu siapa yang membuat draftnya, meskipun akhirnya terkuak bahwa penulis utamanya adalah Pangeran Ghazi bin Muhammad dari Yordania.¹ Kebanyakan orang yang tertarik dengan masalah ini mengetahui bahwa Pangeran Ghazi dari Yordania dulu dan sekarang pun masih terus menjadi pusat perhatian di seputar inisiatif *Kata Bersama*, dan bahwa banyak ulama (seperti Habib Ali Al-Jufri) yang berpengaruh penting dalam penyusunan dokumen yang tersusun dari kata-kata indah itu. Tetapi, para juru bicara inisiatif ini, termasuk Pangeran Ghazi sendiri, menganggap *Kata Bersama* sebagai tulisan bersama. Proses pembuatan rancangannya sangat singkat, namun penandatanganannya bermakna penting. Dan hal ini, harus dikatakan, memang demikian. Banyak para penggiat kerja sama antaragama mengetahui betapa sering hal-hal yang indah dan baik ditulis, atau posisi politik dideklarasikan, tetapi semuanya tidak menghasilkan apa-apa. Suatu tulisan diterbitkan di suatu tempat dan kemudian tidak lagi diketahui asalnya. Faktor yang membuat *Kata Bersama* menjadi peristiwa baru dan monumental dalam sejarah agama-agama adalah reputasi sosok-sosok perempuan yang berdiri di belakangnya. Tetapi, penting kiranya jika pendukung utama *Kata Bersama* adalah kalangan Muslim yang memiliki kecenderungan mistik dan spiritual yang mendalam. Dan itulah satu dimensi dari dokumen ini yang akan saya bahas di sini.

Sufisme, atau Mistisisme Muslim

Kajian keilmuan dalam studi Islam, baik yang dilakukan oleh kaum Muslim atau bukan, telah lama memperdebatkan status ortodoksi dari dimensi mistik dan spiritual Islam yang disebut tasawuf atau sufisme. Di dunia Islam, sufisme terkadang dicaci karena dianggap sebagai bid'ah, suatu improvisasi ibadah yang terlarang di luar Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Oleh pihak luar, sufisme terkadang dianggap sebagai unsur asing dari Kristianitas atau



mistisisme Asia, atau sebagai gerakan dari intern-Islam yang secara intrinsik asing menurut standar Islam yang diterima umum. Di masa lalu, beberapa sarjana Barat menyebut Islam ortodoks atau Islam “tinggi” sebagai lawan bagi Islam heretodoks. Untuk tujuan esai ini, harus ditegaskan bahwa, dalam pandangan penulis, sufisme atau *irfan* (“gnosis”) atau *suluk* (“menempuh perjalanan [spiritual]”) atau *thariqah* (“jalan [spiritual]”) adalah sepenuhnya Islam. Sufisme itu tidak termasuk bid’ah. Pernyataan saya tersebut bisa dinilai tidak masuk akal jika orang hanya menggunakan asumsi usang bahwa Islam hanya menyangkut hukum yuridis dan teologis. Ringkasnya, ortodoksi Islam tidak didefinisikan sepenuhnya oleh kaum *fuqaha’* (yuris seperti Hanafi atau Syafi’i) atau kaum *mutakallimun* (teolog skolastik seperti Asy’ariyah dan Maturidiyah).

Salah satu cara yang membuat kita memahami kehendak sementara pihak untuk melakukan eksklusi ini adalah adanya asumsi usang dari kaum non-Muslim, dan bahkan sebagian Muslim sendiri, tentang orisinalitas Al-Qur’an itu sendiri. Menurut asumsi ini, Al-Qur’an harus dianggap, terutama, sebagai teks yang tidak orisinal. Banyak kajian kritis tentang Al-Qur’an secara nyaris konsisten menggunakan pendekatan yang mengindikasikan tuduhan akan ketidakaslian Al-Qur’an. Dengan demikian, cerita Qur’ani yang isinya serupa dengan Injil bakal dianggap sebagai pinjaman—bahkan, pinjaman yang diperlakukan secara buruk. Istilah-istilah penting tidak dipahami bagaimana penggunaannya dalam Al-Qur’an, tetapi lebih dipahami dari sisi etimologi semata. Misalnya, untuk mengetahui makna kata *shirat* (berarti “jalan”, seperti dalam ayat *Tunjukkan kami ke jalan yang lurus* dari Surat Al-Fatihah), orang terutama mempelajari sejarah kata, daripada mencoba memahami bagaimana kata tersebut digunakan di dalam Al-Qur’an. Asumsi ini secara ganjil menimbulkan beberapa tuduhan serupa terhadap Al-Qur’an, misalnya bahwa Rasul bukan penerima wahyu Tuhan, dan bahwa dia juga tidak mungkin membuat Al-Qur’an sendirian. Pelbagai teori modern tentang pinjaman istilah asing (di dalam Al-Qur’an) sering dikemas begitu canggih dan kompleks, yang secara etimologis didasarkan pada tuduhan terhadap Rasul bahwa ia memiliki pembimbing yang mengajarnya banyak hal yang kemudian diutarakan di dalam Al-Qur’an.

Lebih aneh lagi, kalangan yang menolak asal-usul, orisinalitas, dan kesetupaduan Al-Qur’an segera dapat menerima apa yang disebut sebagai Islam sejati atau Ortodoksi Islam—yang biasanya didefinisikan, dalam Islam Sunni, sebagai konsensus Syafi’i—Asy’ariyah (konsensus Hanafi—Maturidiyah juga tidak begitu berbeda) yang merupakan konsensus yuridis-teologis. Kalau ada kaum Muslim yang legalistis, merendahkan perempuan, suka berperang, dan otoriter, mereka dipandang sebagai bagian dari ortodoksi. Kalau ada



Muslim yang bersifat spiritual, penuh kasih, kreatif, damai, dan berpikir merdeka, orang mencari-cari penyebabnya dari luar tradisi Islam.

Maka, pada banyak pertemuan ketika ada Muslim yang menyuarakan dimensi spiritual dari tradisi Islam, muncul keberatan semacam ini: “Itu bagus, tetapi Anda menafsirkannya terlalu sufistik. Siapa yang sudi memperhatikan? Apakah itu representasi Islam yang sebenarnya?” Bandingkan dengan seorang Katolik yang menjelaskan spiritualitas dan moralitasnya sendiri kepada pihak lain dengan merujuk kepada kehidupan dan tulisan St. Fransiskus Assisi. Orang Katolik itu pasti bingung jika lawan bicaranya mempersoalkannya, “Itu bagus, tetapi Fransiskus itu seorang mistik dan spiritual. Siapa yang *sesungguhnya* ia wakili? Bagaimana dengan Katolisisme yang sebenarnya?”

Sesungguhnya, tidak ada dikotomi tajam antara ulama ortodoks dan kaum sufi. Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111 M) adalah seorang sufi sekaligus seorang ulama terkemuka di bidang hukum dan teologi. Jalaluddin Rumi (1207–1273 M) juga adalah ulama konvensional sebelum menjadi penyair dan sufi terkenal. Sadr al-Din al-Qunawi (w. 1274 M), murid terkenal Ibn al-‘Arabi (1165–1240 M), adalah seorang ahli hadits. Akhir-akhir ini, banyak pemuka Islam menjadi sufi, atau menganut tradisi sufisme. Di Turki, orang mengenang Syekh Naqsyabandi, Mehmet Zahid Kotku. Kotku bukan sekadar figur spiritual, tapi juga begawan politik.² Dia berperan sebagai guru spiritual bagi beberapa politikus terpenting dalam beberapa dekade terakhir di Turki. Di antara murid-muridnya (atau kelompok Iskandar Pasa) adalah Turgut Ozal, Korkut Ozal, Necmettin Erbakan, Abdullah Gül (Presiden Turki), dan Recep Tayyip Erdogan (PM Turki).³ Futhullah Güllen, pemimpin salah satu gerakan Islam terbesar di dunia, adalah penganut sufisme dan memengaruhi berbagai tulisannya, meskipun ia tidak menyebut diri sebagai sufi demi alasan tertentu.⁴

Baru-baru ini, mantan Mufti Besar Suriah, Ahmad Kufaro—putranya sekarang menggantikan posisi tersebut—juga seorang Syekh sufi. Baik Mufti Besar Mesir maupun Rektor Universitas Al-Azhar mendalami tradisi tasawuf. Salah satu rektor Al-Azhar termasyhur, ‘Abd al-Halim Mahmud, juga mengikuti tradisi sufisme (secara historis, sebagian besar ulama Azhari merupakan pengikut tarekat sufi). Ulama terkemuka saat ini seperti ‘Abdullah bin Bayyah (Aljazair), Ramadan Buthi (Suriah), dan Habib ‘Ali Al-Jufri (Yaman) juga merupakan bagian tradisi ini. Mereka lebih dikenal sebagai ulama dan da‘i—daripada sebagai sufi—dengan daya tarik yang besar, yang menempuh kehidupan spiritual dalam tasawuf. Meskipun banyak pengaruh asing, spiritualitas di kawasan Kaukasus terpengaruh kuat oleh sufisme, bukan hanya pada era Imam Syamil (1797–1871 M), tetapi selama masa Soviet hingga sekarang. Kehidupan religius subkontinen itu, meski ada peran besar fundamentalisme, masih dipengaruhi tradisi sufi.



Tasawuf tidak boleh dianggap sebagai unsur yang terpisah dan asing dari doktrin dan ajaran Islam. Inti tasawuf adalah psikologi spiritual, sebuah metode pendidikan jiwa yang didasarkan pada doktrin Islam. Bagi para sufi selama berabad-abad, sumber utama doktrin tetaplah Al-Qur'an. Hal ini jelas tetapi bagi sebagian pihak, mengejutkan. Jelas, karena bahkan inti dari tulisan-tulisan termasyhur dalam sejarah sufisme—seperti *al-Futuhat al-Makkiyyah* karya Ibn al-'Arabi dan syair-syair Jalal al-Din Rumi—adalah refleksi mendalam atas Al-Qur'an. Kompleksitas wacana Ibn al-'Arabi dan keindahan syair Rumi membuat kita mudah teralihkan dari kesadaran akan kehadiran Al-Qur'an di dalam tulisan-tulisan mereka. Tetapi, bagi mereka yang akrab dengan Al-Qur'an, tampak jelas bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama inspirasi keduanya. Melampaui sastra, inti dari tulisan-tulisan sufisme adalah murni Al-Qur'an. Doa dan zikir yang digunakan para Sufi sepenuhnya diambil dari Al-Qur'an dan Sunnah.

Namun, ada sementara asumsi bahwa fikih (hukum) dan kalam (teologi skolastik) lebih dekat dengan Al-Qur'an daripada sufisme, yang terasing dari pesan Al-Qur'an. Asumsi ini bertentangan dengan kenyataan. Faktanya, hanya sepersepuluh dari isi Al-Qur'an yang ditujukan untuk urusan hukum. Kalam, secara intrinsik, tidak bertujuan menafsirkan Al-Qur'an sebagai keseluruhan dan tidak pula menyediakan dasar kehidupan spiritual. Kalam dibangun demi melindungi pokok-pokok iman dan menjaga otoritas Tuhan dalam segala hal. Meskipun ada bias sehingga kalam beroleh posisi penting dalam kehidupan intelektual Islam, sangat sedikit Muslim yang menghayati kehidupan spiritual dengan merujuk pada ajaran teologi.

Sufisme dan “Kata Bersama”

Kembali kepada tema *Kata Bersama*, perlu dicatat bahwa terdapat sekelompok Muslim yang memiliki kepekaan khusus menyangkut relasi antaragama, yakni kaum Wahabi-Salafi atau Salafi saja (saya tidak menggunakan label ini secara peyoratif, tetapi label tersebut mewakili interpretasi khas dalam spektrum pemikiran Islam). Wahabi-Salafi umumnya menolak tasawuf, juga sebagian besar filsafat dan teologi, dengan pengecualian beberapa tokoh semacam Ibn Taimiyah (1263–1328 M). Penolakan umum terhadap tradisi intelektual juga meluas kepada penolakan terhadap mazhab-mazhab fikih (*madzahib*)—Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Alih-alih menganggap tradisi intelektual peradaban Islam klasik sebagai khazanah untuk dieksplorasi, mereka menganggap sebagian besar dari tradisi itu layaknya peniruan buta (taklid) terhadap orang buta atau persisnya, peniruan bodoh terhadap orang bodoh. Alih-alih memandang mazhab-mazhab hukum itu



sebagai tradisi interpretatif yang berupaya mencari pemahaman terbaik atas Al-Qur'an dan Sunnah, kaum Salafi menganggap mereka sebagai institusi-institusi yang secara intelektual keliru. Sebagai gantinya, mereka membangun otoritas penafsiran mereka sendiri atas Al-Qur'an dan Sunnah.

Sebagai ilustrasi: seorang Salafi bercerita bagaimana seorang muallaf mengalami kebingungan tentang perselisihan hukum yang ia baca di suatu buku. Imam Abu Hanifah mengatakan satu hal dan Imam Malik mengatakan yang lain. Karena putus asa menghadapi polemik itu, sang Salafi menjawab, "Lakukan saja apa yang *Rasul* katakan." Seakan-akan hal tersebut bukanlah sesuatu yang justru sedang coba dipahami oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Sikap Salafi adalah "Islam tanpa mazhab", yang juga bermakna, "Yang benar hanyalah *mazhab* kami". Kasus yang sama, bahkan lebih parah, juga terjadi pada sufisme.

Menghadapi kaum Salafi—minoritas yang tidak lebih dari 10% dari populasi umat Muslim—merupakan salah satu tantangan besar dalam menciptakan dokumen konsensus semacam *Kata Bersama* ini. Banyak refleksi terdalam tentang hubungan antaragama dan inti spiritual iman dapat ditemukan dalam tasawuf dan tradisi filsafat Islam pada umumnya.

Pada abad ke-15, Mufti Utama Kekaisaran Ottoman (Molla Fenari) merupakan seorang penulis dan pakar sufisme Ibn al-'Arabi, bahkan di negara itu Jalaluddin Rumi dianggap sebagai orang suci. Dalam situasi itu, orang dapat membayangkan suatu lingkungan politik dan kultural yang amat kondusif bagi ide-ide mistis. Jika situasi yang sama terjadi pada zaman ini, dokumen *Kata Bersama* dan sejenis tentu bisa disampaikan dengan lebih kuat, dengan memanfaatkan artikulasi ide-ide religius dari para Sufi, yang menarik baik bagi kaum intelektual maupun kaum awam.

Tetapi, sekarang situasi demikian tidak mungkin dapat diharapkan dari dokumen konsensus ini. Dari perspektif sufi, ini bukan masalah besar, karena sumber utama doktrin sufi adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an sendiri cukup jelas membahas masalah spiritualitas, mistisisme, dan status agama-agama lain. Sesungguhnya, apa yang ditawarkan oleh semua sufi besar adalah klarifikasi dan ajaran tentang doktrin Qur'ani. Namun, sebagai Muslim abad ke-21 yang tengah mencari makna Al-Qur'an, kita justru menolak sebuah sumber luar biasa tentang ajaran dan kejelasan apabila kita mengabaikan refleksi kaum Sufi sejak awal. Patutkah kita melakukannya?

Musa dan Gembala, atau Perspektif dan Problem

Rumi berkisah tentang perjumpaan Musa dengan seorang gembala.⁵ Gembala itu berdoa kepada Allah dengan cara, menurut Musa, tidak sepatasnya.



mereka kenal. Mereka juga semestinya berusaha memahami interpretasi intelektual yang lebih dalam dan rumit atas doktrin-doktrin yang problematis seperti Trinitas dan penebusan dosa. Di satu sisi, umat Muslim mengharapkan umat Kristen untuk memahami lebih dari sekadar tampilan luar hukum Islam guna memahami spirit dan cinta yang terkandung di dalam tradisi itu. Namun, di sisi lain, kaum Muslim mesti melakukan usaha serupa untuk mempertimbangkan klaim umat Kristen bahwa beriman kepada Trinitas bukanlah suatu pelanggaran monoteisme (syirik), dan bahwa penebusan dosa bukanlah pengelakan dari kewajiban moral. Islam mungkin lebih sering disalahpahami sebagai agama legalistik, sedang Kristianitas sering disalahpahami sebagai agama politeistik.

Perubahan sikap secara mendasar ini dapat membantu menciptakan suasana kondusif bagi dialog Islam-Kristen yang lebih terbuka dan saling menghormati. Namun, jiwa-jiwa di kedua pihak ini yang peka pada kebenaran agama-agama lain juga harus bisa menempatkan diri dan membaca situasi. Pernah terjadi seorang penganut agama tertentu menjadi korban kemarahan rekan-rekan seagamanya lantaran ia secara kurang bijaksana (meski tak bermaksud buruk) melontarkan pernyataan yang seolah-olah menghapus klaim-klaim unik agama mereka sendiri.¹¹ Walaupun kita berniat baik, tentu tidak masuk akal mengharapkan bahwa dengan sikap dan tindakan kasih yang besar, semua perbedaan dan konflik di antara kita akan mencair dan lenyap. Tetapi, tindakan-tindakan kecil pada saat yang tepat dan diungkapkan secara santun, serta dibarengi kesadaran akan dunia berikut seluk-beluknya, diharapkan mampu meningkatkan relasi antaragama dan situasi dunia pada umumnya.

Catatan

1. Lihat situs web resmi "A Common Word," <http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=faq#link7>.
2. Lihat Martin van Bruinessen dan Julia Day hoell, *Sufism and the "Modern" in Islam*, 54–55.
3. *Ibid.*
4. Lihat M. Fethullah Gullen: *Essays, Perspectives, Opinions*, 111–13.
5. Jalaluddin Rumi, *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, 2, 1720–1749. Satu versi tersedia di <http://www.dar-almasnavi.org/n.a-II-1720.html>.
6. E.F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, 121–24.
7. Untuk teks pidato, lihat http://acommonword.com/en/attachments/107_Nasr-speech-to-Pope.pdf.
8. Lihat tanggapan videonya di http://www.desiringgod.org/Blog/1032_a_common_wood_between_us/.
9. David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, 2–3.



10. *Ibid.*, 3.
11. Sebagai contoh, saya hadir ketika Dalai Lama dikunjungi beberapa Muslim di San Fransisco pada April 2006. Tiba-tiba, seorang ulama terkenal berseru, “Engkau adalah lautan cinta [atau pengetahuan],” yang membuat seorang ulama terkemuka lainnya yang hadir menggelengkan kepalanya sebagai tanda kecewa, meskipun ia sependapat tentang kedudukan spiritual Dalai Lama dan karyanya. Menurutnya, pernyataan seperti itu berisiko menurunkan marwah dan integritas Islam di mata umat Muslim yang kurang mengerti, kurang tertarik, atau kurang setuju pada Dalai Lama.

PATRIARCK BARTHOLOMEW DAN DIALOG ANTARAGAMA: PRINSIP SPRITUAL DAN INISIATIF PRAKTIS

John Chryssavgis

Dalam tanggapannya terhadap surat terbuka yang menyertai dokumen *Kata Bersama*¹, Patriark Ekumenis Bartholomew—setelah melakukan pembicaraan bersama (1986–1998) antara Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought di Yordania dan Orthodox Center of the Ecumenical Partriarchate di Swiss—menggariskan 7 nilai dasar dalam dialog Kristen-Muslim:

1. Agama-agama kita tidak ingin mengganggu *perdamaian dunia* dengan mendukung histeria militer yang dilakukan para pemimpin politik—berdasarkan pengamatannya.
2. Agama-agama kita tidak ingin mengesampingkan ajarannya tentang *kesatuan ras umat manusia* demi mendukung ideologi-ideologi perpecahan baru-baru ini.
3. Agama-agama kita tidak ingin mengganti seruannya tentang *perdamaian dan keadilan di dunia* dengan tuntutan peperangan.
4. Agama-agama kita ingin, lewat dialog antaragama, menyembuhkan luka-luka masa lalu, demi secara bersama-sama *membantu pihak yang lemah dan menderita*.
5. Agama-agama kita ingin bersama-sama menyebarkan *prinsip saling menghargai dan memahami* dalam kurikulum pendidikan, sehingga fanatisme buta dan intoleransi dapat dihapuskan secara bertahap.



6. Agama-agama kita ingin bekerja sama lewat dialog yang saling mendukung demi mempertahankan perdamaian, keadilan sosial, dan *hak-hak asasi manusia*, terlepas dari perbedaan agama, kebangsaan, ras, sosial, atau yang lain.
7. Agama-agama kita mendukung pemerintahan dan organisasi internasional untuk mencapai *kesadaran penuh* atas prinsip-prinsip fundamental ini.

Tulisan ini berupaya mengeksplorasi pelbagai dimensi dari 7 prinsip itu.

Gereja Ortodoks dan Dialog Antaragama

Tidak setiap pemimpin Kristen Ortodoks menanggapi dengan hangat surat terbuka itu, bahkan beberapa uskup merasa tidak senang dengan dokumen *Kata Bersama* itu. Karena itulah, inspirasi dari kalimat penutup Dr. Caner Dagli bahwa “*ide-ide* mistik dan spiritual (mungkin) tidak akan pernah menjadi kekuatan penggerak utama dalam hubungan antaragama yang sehat, tetapi orang-orang yang berorientasi mistik dan spiritual mungkin justru bisa melakukannya,”² menggugah saya, dengan upaya keras, untuk melukiskan sosok pemimpin spiritual yang melakukan hal semacam itu.

Patriark Ekumenis Bartholomew adalah Uskup Agung ke-270 pada Gereja Konstantinopel (di Istanbul) yang telah berusia 2000 tahun, merupakan “yang pertama di antara kolega” uskup-uskup Ortodoks di seluruh dunia, dan pemimpin spiritual bagi 300 juta umatnya. Patriark Bartholomew lahir pada 1940 di sebuah pulau kecil di lepas pantai Turki.³ Sejak penobatannya pada 1991, Patriark Ekumenis ini menjelaskan visinya: melanjutkan keterlibatan ekumenis dengan umat Kristen lain, memulai kesadaran dan gerakan melawan kerusakan ekologis, dan mengintensifkan dialog antaragama demi kehidupan bersama yang damai. Untuk alasan inilah, ia dijuluki “Patriark Hijau” oleh para visioner lingkungan seperti Al-Gore.⁴

Patriark Bartholomew sama-sama merasa nyaman baik ketika berkhotbah tentang tradisi spiritual Gereja Ortodoks maupun ketika mengangkat isu-isu sosiopolitik atau menyerukan respek kepada Islam dan perdamaian dunia. Ia telah berkelana lebih jauh dari semua Patriark Ortodoks sepanjang sejarah. Ia mendapatkan perhatian simpatik, meskipun kadang-kadang kontroversial, di media dan bahkan menyampaikan kuliah umum tentang hubungan Kristen-Muslim. Perannya sebagai pemimpin spiritual dunia Kristen Ortodoks dan figur lintas bangsa tentang signifikansi global menjadi makin penting saat ini. Ia telah bersama-sama mensponsori pelbagai konferensi perdamaian internasional—juga pertemuan tentang rasisme dan fundamentalisme—yang mengumpulkan umat Kristen, Muslim, dan Yahudi untuk menghasilkan kerja



sama yang lebih luas. Dalam urusan ini, ia pernah bicara di depan Parlemen Eropa, UNESCO, Forum Ekonomi Dunia, dan berbagai parlemen nasional. Ia bisa melakukan hal ini karena pandangan dan status profetiknyanya yang unik di dunia.⁵

Upaya Patriark ini dalam mempromosikan kebebasan beragama dan hak-hak asasi manusia, inisiatifnya untuk meningkatkan toleransi dan saling menghargai antarumat beragama di kalangan komunitas beragama di dunia, dan karyanya untuk perdamaian dunia dan konservasi lingkungan telah mengantarnya menerima Gold Medal dari Kongres AS (1997).⁶ “Membangun jembatan antara Timur dan Barat telah lama menjadi perhatian utama beliau,” tulis Konselor Universitas Leuven, dengan menambahkan, “Para pembangun jembatan seperti ini benar-benar sangat dibutuhkan.”⁷ Pada 1994, Patriark Bartholomew bergabung dengan Appeal to Conscience Foundation untuk mengorganisasi Konferensi Internasional tentang Perdamaian dan Toleransi yang diselenggarakan di Istanbul.⁸ Pada 2001, beberapa pekan setelah tragedi 11 September, Patriark Bartholomew memulai konferensi besar antaragama di Brussel, yang disponsori oleh Presiden Komisi Eropa.⁹ Patriark ini memainkan peran kunci dalam menciptakan Deklarasi Brussel yang menegaskan, dengan menggarisbawahi Deklarasi Berne 1992: “Perang atas nama agama adalah perang melawan agama.”¹⁰

Patriark Ekumenis Bartholomew mengetahui bagaimana rasanya berada di pengasingan. Wilayah takhtanya, yang dibentuk di abad ke-4 dan pernah memiliki wilayah otoritas seluas Vatikan, telah direduksi menjadi sebuah wilayah kecil, Phanar, di pojokan kumuh Kota Istanbul. Kebanyakan propertinya, yang diwariskan secara turun-temurun, disita oleh pemerintahan Turki. Banyak sekolahnya ditutup dan imam-imamnya dicerca kaum ekstremis, dan hampir setiap hari, sejumlah massa berdemo di luar Patriarki yang hendak mengusirnya dari Turki. Boneka berwajah Patriark sering dibakar oleh sekelompok Muslim fanatik. Para birokrat sipil mempermalukannya. Pemerintahan Turki umumnya mengambil kebijakan yang meremehkannya, dengan menolak mengakui status ekumenisnya sebagai pemimpin spiritual dari sebuah agama besar.

Namun, tak satu pun kekerasan ini mengurangi kasih Bartholomew kepada masyarakat Turki atau mengendorkan tekadnya sebagai penghubung Turki dengan Eropa. Bahkan, dukungannya atas upaya internasional untuk memperkuat ekonomi dan demokrasi Turki sering mengundang kritik dari kelompok konservatif Yunani. Ia menjadi pendukung kuat upaya Turki untuk berintegrasi dengan Uni Eropa dengan berkeliling ke Eropa untuk berpidato mendukung penggabungan itu. “Integrasi Turki ke Uni Eropa,” katanya di beberapa ibu kota, “bisa membawa simbol kuat tentang kerja sama Barat-Islam



yang saling menguntungkan serta mengakhiri wacana konflik peradaban.”¹¹ Dukungan pemimpin Kristen ternama itu melemahkan kelompok penentang integrasi negara mayoritas Muslim yang berpenduduk 70 juta jiwa itu. “Kami sangat yakin bahwa umat Kristen Ortodoks memiliki tanggung jawab khusus untuk membantu kesepakatan Timur-Barat,” tegas Bartholomew. “Sebab, seperti Republik Turki, kami berdiri di kedua dunia ini.”¹²

Akhirnya, dengan menyebutkan fakta sejarah bahwa umat Kristen Ortodoks mempunyai sejarah 550 tahun hidup damai berdampingan dengan umat Muslim di Timur Tengah, ia memulai serangkaian pertemuan dengan para pemimpin Muslim di seluruh negeri. Demi tujuan itu, ia melakukan perjalanan ke Libya, Suriah, Mesir, Iran, Yordania, Azerbaijan, Qatar, Kazakhstan, dan Bahrain guna menemui para tokoh politik dan agama, yang belum pernah dikunjungi satu pemimpin Kristen mana pun, dan mendapatkan kredibilitas lebih besar dari pemimpin Kristen terkemuka mana pun.¹³

Patriarki Ekumenis dan Dialog Antaragama

Patriarki Ekumenis selalu yakin atas peran dan tanggung jawab ekumenisnya yang besar. “Hidup di persilangan benua, peradaban, dan komunitas iman, Patriarki Ekumenis selalu memikul gagasan dan tanggung jawab dalam menjembatani umat Kristen, Muslim, dan Yahudi.”¹⁴

Dua lukisan simbolis menghiasi ruang masuk kantor pusat Patriarki Ekumenis, yang merepresentasikan momen-momen menentukan dalam sejarah kota yang kaya dan kompleks ini. Di sinilah umat Kristen Ortodoks, Muslim, dan pemeluk agama-agama lain telah hidup berdampingan selama berabad-abad. Satu lukisan menggambarkan St. Andreas, santo pelindung Patriarki itu; di sampingnya adalah Stakhis, uskup pertama Bizantium (38–54 M) yang terkadang disebut Konstantinopel atau Istanbul selama berabad-abad. Lukisan kedua menggambarkan Gennadios Scholarios (1405–1472 M), Patriark Ekumenis pertama pada era Ottoman. Patriark itu berdiri dengan tangan terbuka, menerima dokumen resmi dari Sultan Mehmet II (1432–1481 M) yang menjamin kesinambungan Gereja Ortodoks dan perlindungan tradisinya selama kekuasaan Ottoman. Ini adalah ikon sebuah awal sejarah koeksistensi yang panjang, meskipun kadang menggelisahkan, dengan hubungan antaragama yang tidak selalu mudah.

Selama kepemimpinannya, Bartholomew memberikan perhatian besar pada isu-isu diskriminasi rasial dan toleransi keagamaan di depan banyak orang di Eropa Barat dan Timur, Timur Tengah, Afrika, Australasia, dan Amerika. Ia juga telah menjadi tuan rumah dan mensponsori inisiatif-inisiatif internasional seperti:



1. Konferensi Perdamaian dan Toleransi, yang berkumpul pertama kali di Istanbul pada 1994 dan menerbitkan Deklarasi Bosphorus, yang menegaskan (berdasarkan Konferensi Berne pada 1992) bahwa “kejahatan yang dilakukan atas nama agama adalah kejahatan yang melawan agama”;
2. Konferensi Koeksistensi Damai antara Yahudi, Kristianitas, dan Islam di Brussel pada 2001, setelah peristiwa 11 September;
3. Sesi khusus di Berlin pada 2002 dalam peringatan 10 tahun awal mula Dialog Kristen-Muslim;
4. Konferensi tentang Agama, Perdamaian, dan Ideal Olympiade yang diadakan di Athena pada 2004, dalam rangka Olimpiade;
5. Konferensi Perdamaian dan Toleransi, yang sekali lagi diadakan di Istanbul pada 2005, yang menyatakan: “Sebagai para pemimpin spiritual dan anak-anak Abraham, kita wajib menghapuskan ketegangan-ketegangan etnis dan keagamaan” sambil “menganjurkan mereka yang mengkhawatirkan kekerasan terhadap komunitas agama dan etnis lain” dan “menolak kekerasan dan mengutuk keras dan tanpa syarat penggunaan kekerasan, pembersihan dan kejijaman etnis.”¹⁵

Pertemuan-pertemuan itu membuktikan kepeloporannya dari segi tujuan dan substansi historisnya, dengan membuka mata para peserta tentang keragaman budaya dan religius di dunia kita yang telah terfragmentasi dan tentang kompleksitas realitas global.

Prinsip-Prinsip Mistik Fundamental

Hak-Hak Asasi Manusia dan Toleransi Religius

Gereja Ortodoks telah lama mencari bahasa yang tepat untuk membahas intoleransi rasial dan religius di tengah perselisihan yang dimunculkan ideologi baru ini di negara-negara Eropa Timur selama waktu yang lama di abad ke-19. Pada 1872 sinode Pan-Ortodoks yang diselenggarakan di Gereja Patriarkal Konstantinopel mengeluarkan kecaman penuh atas dosa rasisme:

Kami menolak, menganjurkan, dan mengutuk rasisme, yaitu diskriminasi, peperangan, kebencian, dan perselisihan rasial¹⁶

Akan tetapi, Patriark menyadari bahwa masalah ini masih meracuni dunia kita.¹⁷ Jadi, bagi Patriark, eksploitasi simbol-simbol religius untuk mendorong nasionalisme agresif merupakan pengkhianatan atas universalitas iman. Kebebasan beragama adalah hak setiap orang, dan hal itu adalah anugerah terbesar ilahi, yang mencerminkan yang-ilahi secara sangat jelas di



Dalam ikon Ortodoks “Keramahan Abraham,” para ikonografer biasanya menggambarkan ketiga tamu itu pada tiga sisi, memberi ruang terbuka pada sisi yang keempat meja, yaitu di sisi yang paling dekat dengan mata yang memandang. Ikon ini karenanya berfungsi sebagai undangan terbuka bagi kita masing-masing. Akankah kita duduk semeja dengan orang-orang asing ini? Akankah kita melepas prasangka dan arogansi untuk memberikan tempat kita demi kelangsungan hidup dunia kita dan masa depan anak-anak kita? Akankah kita menyambut orang lain tanpa rasa terkekang dan kecurigaan? Ikon ini merupakan imaji yang mendalam perjumpaan dan kesatuan.

Para pemimpin religius dan intelektual mempunyai tanggung jawab khusus bukan untuk menyesatkan atau memprovokasi. Kebijakan mereka adalah faktor kunci interpretasi masyarakat atas kehendak Allah. Integritas mereka sangat penting dalam proses dialog.

Di pertengahan abad ke-14, Santo Gregorius Palamas (1296–1359 M), Uskup Agung Tesalonika, melakukan diskusi teologis dengan wakil-wakil ternama Islam. Salah satu pemimpin Muslim mengungkapkan harapan akan tiba saatnya bahwa saling memahami menjadi karakter para penganut kedua agama. Santo Gregorius setuju, dengan mengatakan harapannya bahwa saat itu akan tiba lebih cepat lagi. Doa tulus saya adalah saat itu terjadi sekarang. Sekarang, lebih dari kapan pun, adalah saat untuk dialog [perjumpaan mendalam dan terbuka].³⁴

Catatan

1. Dalam sebuah surat yang ditujukan kepada Y.M. Pangeran Ghazi bin Muhammad bin Talal dari Yordania (11 April 2008). Dari Arsip Patriarki Ekumenis. Bab ini esensinya didasarkan pada dan langsung mengutip dari bagian-bagian pada *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, New York: Doubleday, 2008 karya Patriark Ekumenis Bartholomew.
2. Lihat Caner Dagli, Bab 13, jilid ini.
3. Dalam diskusi yang menyertai tulisannya, Dr. Kalin menyebutkan kunjungan kepausan ke Turki pada 2006. Apa yang diakui beberapa orang adalah bahwa kunjungan Paus ke Istanbul merupakan tanggapan atas undangan resmi Sang Patriark Ekumenis; sesungguhnya, pengaturan waktu di akhir November dijadwalkan agar bersamaan dengan Perayaan Patronal Gereja Konstantinopel tanggal 30 November, yaitu perayaan St. Andreas Rasul.
4. Cain Burdeau, “Orthodox Patriarch Pleads for Environmental Action”, *USA Today*, 21 Oktober 2009, <http://content.usatoday.net/dist/custom/gci/InsidePage.aspx?cid=thenewsstar&sParam=31867547.story>.
5. Bartholomew, *supra* note 1, 195–96.
6. “Congress Bestows Medal on Orthodox Christian Leader”, *LA Times*, 22 Oktober 1997, <http://articles.latimes.com/1997/oct/22/news/mn-45441>.



7. John Silber, "Patriarch Bartholomew—A Passion for Peace", Patriark Ekumenis Konstantinopel, <http://www.patriarchate.org/patriarch/passion-for-peace>.
8. "The Bosphorus Declaration: Joint Declaration of the Conference on Peace and Tolerance", Patriark Ekumenis Konstantinopel, <http://www.patriarchate.org/documents/joint-declaration>.
9. Silber, *supra* note 7.
10. Bartholomew, *Encountering the Mystery*, xxxviii.
11. Silber, *supra* note 7. Patriark Ekumenis menolak (bahkan membenci) semua generalisasi tentang "konflik peradaban", hanya karena tesis itu secara keseluruhan terlalu menyederhanakan realitas-realitas Timur dan Barat, yang sebenarnya jauh lebih rumit, dan tidak monolitik (bahkan di dalamnya sendiri terpisah-pisah). Untuk alasan yang sama, Kristen dan Islam, juga bukan merupakan realitas yang monolitik. Dalam kaitannya dengan Kristen, perlu diingat bahwa terdapat badan utuh Gereja Kristen (Timur Ortodoks) yang tidak pernah mengalami penderitaan akibat Reformasi dan Pencerahan.
12. Silber, *supra* note 7.
13. *Ibid.*, xxxvii.
14. *Ibid.*, 175.
15. *Ibid.*, 176–77.
16. Dalam Communion: situs web Orthodox Peace Fellowship, "The Heresy of Racism", <http://incommunion.org/?p=263>.
17. Bartholomew, *supra* note 1, 136.
18. *Ibid.*, 137.
19. Roberts-Donaldson, terjemahan, "The Epistle of Macheset to Diognetus," 7.4, <http://www.earlychristianwritings.com/text/diognetus-roberts.html>.
20. Bartholomew, *supra* note 1, 137–38.
21. *Ibid.*, 182.
22. Ini jelas merupakan kebijakan Patriarki Ekumenis dan hal ini mendefinisikan keterbukaan dialog ekumenis dan hubungan antaragama.
23. Lihat R. Scott Appleby dan Martin Marty, "Fundamentalism", *Foreign Policy* 128 (Januari–Februari 2002) tentang beberapa kesalahpahaman masalah fundamentalisme.
24. Sebenarnya, jika kritikus menyalahkan agama (entah Islam atau Kristen) karena "secara inheren cacat", itu tidak cacat secara teologis tetapi lebih secara historis dan sosial. Al-Qur'an tidak lebih baik atau lebih buruk dari kitab-kitab suci lain yang tergantung pada interpretasi untuk menentukan toleransi atau intoleransinya.
25. Bartholomew, *supra* note 1, 183–84.
26. Sebagaimana disampaikan Dr. Michael Allen ketika memimpin sesi "Mysticism and A Common Word": "Dalam Gereja Kristen Ortodoks, kontras antara esoteris dan esoteris tidak setajam (seperti dalam Islam): mistisisme di satu sisi wajib bagi setiap umat Kristiani Ortodoks, jika tidak dalam praktik setidaknya dalam prinsip, sejauh teologi dogmatis dan teologi mistik terkait erat. Seorang Muslim masih tetap dapat menjadi seorang Muslim dan tetap tidak menjadi pengikut Ibn al-'Arabi atau Rumi; tetapi tidak ada umat Kristiani yang menjadi Kristen Ortodoks Timur tanpa menerima ajaran-ajaran Maximos Pengaku Iman atau Gregorius Palamas."
27. Bartholomew, *supra* note 1, 186.
28. *Ibid.*, 187.
29. Lihat M.R. Bawa Muhaiyaddeen, *Asma'ul-Husna: The 99 Beautiful Names of Allah*.



30. Lihat liturgi-liturgi St. Yohanes Krisostomus dan St. Basilius Agung. Khususnya, St. Basilius Agung menyebut Allah sebagai: “tanpa awal, tak terlihat, tak terpahami, tak tergambarkan, dan tak berubah.”
31. Lihat Caner Dagli, Bab 13.
32. Lihat Yohanes Krisostomus, *Homily VIII on 2 Corinthians*, <http://www.newadvent.org/fathers/220208.htm>.
33. Bartholomew, *supra* note 1, 189–90.
34. *Ibid.*, 221.

TASAWUF DAN ISLAM DI INDONESIA

Alwi Shihab

Mengenal Tasawuf

Para pelopor Islam pertama melakukan kegiatan dakwah Islam dengan tulus, semata-mata memenuhi panggilan tanggung jawab akan tersebarnya kebenaran dan kebaikan, dengan tanpa pamrih ekonomi maupun kekuasaan. Tak heran jika mereka berhasil mewariskan misi dakwah dari generasi ke generasi hingga Islam menjadi bagian dari identitas bangsa Indonesia. Hal ini berakibat munculnya kedengkian aliran-aliran tertentu yang berupaya mengaburkan kenyataan sejarah dengan tujuan agar umat Islam terpisah dari sumber-sumber asli agamanya.

Tasawuf, menurut hemat penulis, dan sebagaimana ditulis, dihayati, dan dikembangkan sebagai pengalaman spiritual oleh para ahlinya, adalah penerapan praktis dan perilaku Islam yang sebenarnya, yaitu Islam sebagai penyerahan diri secara total kepada Tuhan semesta alam. Tasawuf menempati posisi sentral di antara tiga aspek dasar Islam: tauhid, syariat, dan akhlak. Jika hakikat misi Islam adalah penyempurnaan akhlak dan moral, seperti dilukiskan dalam salah satu hadits Nabi saw., pelestarian tasawuf, baik dalam taraf teoretis maupun praktis, merupakan pelestarian nilai-nilai Islam itu sendiri.



Diperlukan kajian yang bertujuan menguraikan dan memperjelas pengaruh tasawuf dan peranannya dalam kehidupan masyarakat di Indonesia modern. Suatu kenyataan yang terancam akan tereduksi oleh kondisi kekinian dalam kehidupan sosial, keagamaan, dan politik. Kajian-kajian yang menggarap bidang yang sama dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, sejarah agama-agama di Indonesia sebelum Islam dan sejarah masuknya Islam di Indonesia serta proses Islamisasi di Nusantara; antara lain, dilakukan oleh Ibrahim Bukhori, Ismail Ya'kub, Rauf Syalabi, Akkeren, Clifford Geertz, dan lain-lain. *Kedua*, tokoh-tokoh dan pelopor tasawuf di Indonesia, antara lain Muhammad Naquib Al-Attas yang menulis *The Mysticism of Hamzah Fansuri* dan *Al-Raniry and the Wujudiah of the Seventieth Century*, Simuh yang menulis *Mistik Islam dan Kejawen*, serta Kamil Kartapradja yang menulis *Aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia*. Termasuk dalam kategori ini antara lain tulisan-tulisan tasawuf oleh Hamka dan Mohamad Rasjidi. *Ketiga*, tentang tarekat, yang umumnya masih tersebar dalam berbagai tulisan atau artikel. Barangkali studi Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, merupakan yang terbaik untuk saat ini.

Kiranya signifikansi topik yang menjadi fokus tulisan ini semakin jelas mengingat masalah ini belum digarap secara rinci, menyeluruh, dan mendalam dalam kajian-kajian sebelumnya. Terutama, dan ini yang lebih memperkuat motivasi penulis, karena lingkup pembahasan mencakup periode-periode awal datangnya Islam dan perkembangan kehidupan spiritual yang terpaut dengan agama Islam. Lebih dari itu, perhatian terfokus pula pada peranan tasawuf umumnya dan kecenderungan spiritual di Indonesia khususnya dalam segala aspek kehidupan. Suatu kontribusi yang cukup penting dalam rangka menghubungkan aspek teoretis spiritual dengan kehidupan praktik dalam masyarakat Indonesia modern. Melalui tulisan singkat ini, penulis menggarisbawahi empat topik penting yang mewarnai perkembangan tasawuf di Indonesia dan berharap dapat meluruskan pendapat dan kesimpulan orientalis dan para pakar yang cenderung mengurangi nilai peranan spiritualitas Islam. Ketiga topik tersebut terkait dengan sejarah masuknya Islam ke Indonesia, pernak-pernik kehidupan tasawuf di Indonesia, dan tasawuf falsafi di Indonesia.

Kehidupan Spiritual di Indonesia Sebelum Datangnya Islam

Pengaruh agama asli Indonesia terhadap agama-agama penganut adalah realitas yang tak dapat dimungkiri. Agama-agama Hindu, Buddha, Kristen, bahkan Islam tak mampu melepaskan diri sepenuhnya dari fenomena



tersebut. Menurut Seno Harbangan Siagian, setiap orang Indonesia bagaimanapun majunya, tetap terpengaruh oleh agama asli yang sedikit banyaknya melekat pada keyakinan barunya, baik dia seorang pengikut Hindu, Buddha, Islam, maupun Kristen.

Adalah sia-sia upaya menghilangkan dan menghapuskan pengaruh tersebut. Sebab, dari waktu ke waktu tetap saja ia menyusup ke dalam agama-agama pendatang. Hal ini akan terlihat jelas pada penyimpangan-penyimpangan dalam memahami dan menerapkan ajaran-ajaran Islam.

Agama asli Indonesia merupakan konsep-konsep kerohanian dalam masyarakat suku yang secara internal tumbuh, berkembang, dan mencapai kesempurnaannya sendiri tanpa imitasi atau pengaruh eksternal. Demikian menurut ahli agama-agama primitif, Prof. Rachmat Subagya.

Agama tersebut tidak jauh berbeda dengan agama-agama berhala yang melakukan pemujaan atas dasar pandangan bersahaja terhadap fenomena-fenomena alam. Para pengikut agama yang juga disebut animisme ini mempercayai adanya Ruh Tuhan yang mengalir dalam setiap makhluk. Kekuatan tubuh diyakini sebanding dengan kapasitas Ruh Tuhan yang mengalir di dalamnya, sehingga di antara mereka ada yang memuja dan mengultuskan leluhur atas dasar keyakinan bahwa ruh leluhur lebih kuat daripada ruh mereka sendiri. Bahkan, ada yang menyembah binatang buas, di samping karena rasa takut, juga atas kepercayaan bahwa rasa takut ini merupakan indikasi adanya Ruh Tuhan yang membuat tubuh binatang-binatang tersebut menakutkan.

Dalam sejarahnya, agama asli Indonesia mengalami pasang surut. Berbagai tantangan yang dihadapi menambah sulit baginya untuk tetap bertahan hidup, seperti persaingannya dengan agama-agama pendatang. Dalam perjalanan sejarahnya, terkadang ia menghadapi hambatan berat, terkadang pula mampu menyusup mencari jalan hidup. Kelemahan menghadapi agama-agama pendatang yang lebih unggul dalam hal kesempurnaan ajaran-ajaran, baik dari segi teologi, tata aturan sosial, maupun ideologi politiknya hampir membuatnya punah, terutama pada masa dominasi Islam (Kesultanan Demak) awal abad ke-16. Namun, pada masa-masa tertentu, tatkala kesultanan Islam mengalami kemunduran dan hadirnya penjajahan Belanda, ia kembali mendapat angin segar di bawah perlindungan pemerintahan lokal.

Candi Borobudur yang menjadi simbol kesinambungan pengaruh agama asli, mengindikasikan bahwa penentuan letak bangunannya didasarkan pada kewajiban dalam sistem kepercayaan animisme untuk membangun tempat ibadah di dataran tinggi. Pengaruh seni arsitekturnya dalam kehidupan spiritual Islam dapat diamati melalui bentuk bangunan masjid lama dan



lukisan-lukisannya. Contoh yang paling dekat adalah Masjid Agung Demak, Cirebon, dan Banten yang dibangun berdasarkan model tradisional Indonesia.

Beduk yang lazim digunakan untuk menentukan waktu mengajak orang-orang berkumpul melaksanakan ritual keagamaan, hingga kini masih tetap digunakan sebagai tanda waktu shalat sesaat sebelum azan dikumandangkan.

Akan tetapi, setelah Indonesia merdeka pada 1945, Undang-Undang Dasar membatasi agama-agama yang diakui secara resmi, seperti Hindu, Buddha, Islam, dan Kristen. Meski tidak disebutkan di dalam Undang-Undang Dasar, sehingga tampak seakan telah terhapus, sulit untuk mengatakan bahwa agama asli telah hilang sama sekali. Hal ini berpengaruh begitu kuatnya terhadap kepercayaan di dalam diri bangsa Indonesia. Suatu kenyataan yang mendorong sejarawan Prancis, B. Bousquet, memberikan pengamatan bahwa tidak mengherankan jika profil Muslim Indonesia terlihat seakan berpakaian Islam yang memiliki lubang-lubang kecil yang darinya dapat tercium kepercayaan asli Indonesia, mengingat kepercayaan animisme adalah agama pertama yang dianut masyarakat Indonesia-Melayu.

Agama yang kemudian dianut masyarakat Indonesia adalah Hindu-Buddha yang dibawa oleh para pedagang India yang berhasil menyebarkannya di Kepulauan Nusantara. Bahkan, kemudian berdiri kerajaan Buddha terbesar di Asia Tenggara, yakni Kerajaan Sriwijaya di Sumatra Selatan yang wilayah kekuasaannya meliputi Jawa, Sumatra, dan Melayu tempat terdapatnya Universitas “Nalanda”, yang terkenal memiliki reputasi dunia dalam Buddhisme dan dikunjungi cendekiawan dan mahasiswa dari Asia.

Hindu-Buddha mengalami perkembangan pesat hingga sejak abad ke-1 dan 2 H, di Sumatra dan Jawa lahir kerajaan-kerajaan yang memiliki keterkaitan dengan kedua agama itu. Peradaban Hindu-Indonesia tetap melaju dalam kemajuan selama kurang lebih tujuh abad. Pada periode ini lahir seni kreasi orang-orang Jawa-Indonesia yang berhasil membangun Candi Borobudur yang indah dan berdiri kukuh di Magelang, Jawa Tengah, hingga kini, sebagai karya monumental orang-orang Buddha di negeri ini.

Sejak dahulu bangsa Indonesia memiliki kecenderungan sinkretis, yaitu menggabungkan agama Hindu dan Buddha sebagai agama yang kemudian menjadi inspirasi berdirinya Kerajaan Majapahit (1293–1478 M). Sebagai contoh, Raja Kertanegara yang terkenal dari Kerajaan Singosari (1276–1292) disebut sebagai raja Shiwa Buddha. Kerajaan Majapahit merupakan sebuah kerajaan yang paling besar dalam sejarah Indonesia, bahkan kekuasaannya meluas hingga pulau-pulau di Filipina, Semenanjung Melayu, dan sebagian kecil Indo-Cina. Namun, dengan wafatnya raja terakhir, Hayam Wuruk, kerajaan mulai menderita kemunduran untuk kemudian hancur sama sekali.



Kedatangan orang-orang India tidak saja membawa agama Hindu dan Buddha, tetapi juga memperkenalkan aksara Sanskerta yang kemudian menjadi aksara Jawa kuno, “Kawi”. Seiring dengan tersebarnya Islam di seluruh penjuru Indonesia dengan berdirinya kesultanan-kesultanan Islam, orang-orang Hindu bertransmigrasi ke Pulau Bali dan kabarnya tak terdengar lagi kecuali pada akhir masa penjajahan Belanda, tatkala berdiri Sekolah Hindu, Tabanan, di pulau tersebut pada 1932. Bagaimanapun, keberadaan agama Hindu di Indonesia, terutama di Bali, mengalami percampuran dengan kepercayaan-kepercayaan lokal, bahkan dari segi nama pun beralih menjadi Hindu-Bali.

Agama Buddha merupakan minoritas dengan jumlah pengikut yang tidak lebih dari satu persen, atau setengah dari jumlah pengikut Hindu yang mencapai dua persen. Namun demikian, keberadaan bangunan dan candi-candi merupakan fakta tentang kemajuan pesat pada masa lampau yang pernah dicapai dalam sejarah Indonesia. Kenyataan tersebut telah menorehkan peranan agama ini dalam peradaban sejarah bangsa.

Masuknya Islam ke Indonesia

Pembahasan mengenai masuknya Islam ke Indonesia tidak dapat dipisahkan dari kehadiran tasawuf di Indonesia. Mencermati kenyataan bahwa Islam datang dengan cara damai tanpa kekuatan militer atau dukungan pemerintah, mengisyaratkan bahwa awal kedatangan Islam dianggap kurang begitu signifikan atau bukan ancaman bagi eksistensi yang ada. Situasi tersebut dapat dipahami karena individu-individu yang terlibat dalam kegiatan dakwah pertama tersebut tidak bertendensi apa pun, selain rasa tanggung jawab menunaikan kewajiban, sehingga nama-nama mereka berlalu begitu raja tertelan sejarah.


Meski berbagai pandangan yang dikemukakan berbeda, penentuan awal datangnya Islam dapat dikategorikan ke dalam dua perspektif. *Pertama*, pandangan yang mengasumsikan awal datangnya Islam pada abad ke-7 H/13 M. *Kedua*, pandangan yang menganut abad ke-1 H. Kedua versi tersebut akan diuraikan secara singkat dalam bagian berikut.

Beberapa tesis yang berpijak pada pandangan pertama, yakni Islam masuk pada abad ke-7 H. *Pertama*, tesis yang bertolak dari laporan Marcopolo yang berkunjung ke wilayah ini pada abad ke-13 M sebagai utusan Imperium Cina dan menegaskan adanya Kesultanan Islam Samudra Pasai. Dalam hal ini, Winstedt menegaskan: adalah sebuah pelabuhan dagang kecil yang terletak di Pantai Utara Sumatra yang pertama menganut Islam di Melayu. Sejak Marcopolo menemukan pedagang-pedagang Muslim Kromendul



yang berhasil mengislamkan penduduk Perlak, sebuah kota yang kemudian, seperti halnya kota-kota di sekitarnya, menjadi bagian dari Kerajaan Aceh. *Kedua*, Islam masuk ke wilayah Nusantara setelah jatuhnya Bagdad 656 H/1258 M ketika banyak ulama berhijrah ke Timur sebagai pelarian dari ancaman pembantaian Mongol. Penduduk wilayah Pantai Utara mengenal Islam berkat kedatangan mereka dan para pedagang Muslim yang datang mencari stabilitas dan keamanan. Tesis ini mendapat dukungan, antara lain, dari orientalis Snouck Hurgronje. *Ketiga*, masyarakat Islam sudah ada di wilayah ini setelah kedatangan tasawuf pada abad ke-7 H. Tesis ini diperkuat oleh orientalis Johns yang berargumentasi bahwa keberadaan tulisan-tulisan dan karya sufi dapat mempersatukan umat Islam setelah jatuhnya Bagdad untuk bangkit melaksanakan dakwah dan membawa petunjuk Islam. Mereka berhijrah melewati batas-batas negeri sendiri ke berbagai negeri lainnya membawa ajaran-ajaran dan misi Islam. Bukti terdekat mengenai kenyataan ini adalah perjalanan Ibn 'Arabi dan Al-Jili, demikian pula perjalanan kaum sufi di Jawa semisal Hamzah Fansuri dan Abd Raid Sinkel ke Malaka untuk menyiarkan Islam.

Namun demikian tesis-tesis di atas mendapat beberapa sanggahan sebagai berikut. *Pertama*, tidak ada indikasi, apalagi bukti bahwa Islam masuk ke wilayah ini saat kunjungan Marcopolo pada abad ke-13 M. Justru keberadaan pedagang-pedagang Muslim di tengah pergaulan penduduk setempat membuktikan bahwa Islam sudah masuk Indonesia jauh sebelum kunjungan Marcopolo. Dalam catatan hariannya, Marcopolo menulis, "Meski penduduk Sumatra pada umumnya masih menganut animisme dan menyembah berhala, mayoritas mereka yang hidup di kota-kota pantai sudah memeluk agama Muhammad melalui para pedagang dari Timur yang banyak melakukan transaksi dengan mereka." *Kedua*, keberadaan kesultanan Islam juga menunjukkan bahwa perkembangan Islam di wilayah ini telah berlangsung cukup panjang sebelumnya melalui beberapa periode. Perkembangan ini bisa digambarkan sebagai sebuah proses yang dimulai dengan kegiatan dakwah yang sekadar bertujuan memperkenalkan Islam, kemudian diikuti proses pembentukan pusat-pusat pengaruh yang berjalan sangat perlahan dan akhirnya membangun kesultanan apabila masyarakat siap menerima. Adalah wajar jika kedatangan suatu agama atau kepercayaan di suatu negeri tidak langsung mengalami kemajuan karena penyebarannya saja, sesuai perkembangan alami suatu agama berjalan cukup lamban, apalagi kemajuannya. *Ketiga*, tesis yang menghubungkan jatuhnya Bagdad dengan pelarian kaum Muslim dari ancaman pembantaian Mongol untuk menentukan awal datangnya Islam di Nusantara, sama sekali tidak didukung oleh argumentasi dan bukti kuat, sebab jauh sebelum itu sudah terdapat fenomena



Bagian 3

METAFISIKA

KATA BERSAMA: APA YANG SAMA?

Joseph Lombard

Dalam usianya yang masih relatif muda, inisiatif “*Kata Bersama*” terbukti menjadi salah satu gerakan antaragama yang paling menjanjikan bagi seluruh hubungan historis antara Kristen dan Islam. Inisiatif ini memulai serangkaian konferensi dalam hal mengarahkan institusi-institusi keagamaan dan akademis termasuk Vatikan, Lambeth Palace, Universitas Yale, dan Universitas Cambridge. Surat terbuka¹ ini telah menerima ratusan tanggapan yang arif dari para teolog, politikus, dan akademisi, dan melahirkan ratusan artikel dalam publikasi-publikasi ternama di seluruh dunia.² Surat terbuka ini, “Kata Bersama antara Kami dan Kalian”, juga merupakan stimulus utama Resolusi Wamp-Ellison, yang diadopsi dalam Dewan Perwakilan AS pada 23 September 2008,³ dan baru-baru ini telah memunculkan beberapa proposal bagi Resolusi PBB untuk mendeklarasikan minggu pengakuan antaragama sedunia. Selain itu, inisiatif ini juga merupakan inti Dialog Dunia C-1,⁴ yang ditujukan untuk melanjutkan misi C-100 Forum Ekonomi Dunia, dan diharapkan menjadi organisasi terdepan bagi penyelenggaraan dialog antara Islam dan Barat demi memajukan hubungan yang damai dan harmonis di antara keduanya.

Semua pencapaian ini pantas dipuji, dan orang berharap pencapaian ini akan memberikan lebih banyak kebaikan. Meskipun demikian,



sebagaimana dicatat banyak peserta dalam inisiatif “*Kata Bersama*”, beberapa dampak teologis yang muncul dari dialog umat Kristen-Muslim ini masih harus diperhatikan dalam perjalanan inisiatif ini. Seperti ditunjukkan oleh tanggapan World Council of Churches pada “*Kata Bersama*,” terdapat masalah-masalah teologis utama yang oleh inisiatif baru ini dimunculkan atau (bisa dikatakan) dibuka kembali.⁵ Di antaranya adalah masalah hubungan kita dengan Allah lewat pewahyuan. Seperti diungkapkan dalam tanggapan Dewan Gereja-Gereja Dunia:

... sementara baik umat Muslim maupun Kristiani sama-sama mengklaim bahwa mereka menerima wahyu dari Allah, apa maksudnya ketika umat Muslim mengklaim bahwa mereka memahami kehendak Allah yang diwahyukan dalam Al-Qur’an—yang disebut firman Allah yang menjadi kitab—dan apa maksudnya ketika umat Kristiani mengklaim bahwa mereka memahami diri Allah yang diwahyukan dalam diri Yesus Kristus—yang disebut Firman Allah yang telah menjadi manusia?⁶

Pernyataan-pernyataan semacam ini menunjukkan bahwa “*Kata Bersama* antara Kami dan Kalian,” meskipun sifatnya tidak teologis, memunculkan pertanyaan-pertanyaan fundamental teologis tentang hubungan antara Kristen dan Islam. Pertanyaan-pertanyaan ini mendapatkan bermacam-macam tanggapan sepanjang sejarahnya yang rumit. Akan tetapi, jika inisiatif “*Kata Bersama*” akan dilanjutkan, pertanyaan-pertanyaan seperti ini bisa tetap tidak terkaji untuk waktu yang lama. Pada titik tertentu, kita harus mengonfrontasikan masalah-masalah teologis, filosofis, dan metafisis yang lebih mendalam. Hal ini bukan untuk mengatakan bahwa kita harus sampai pada teologi baru radikal yang di dalamnya kita menerima prinsip-prinsip pengakuan iman satu sama lain. Sebaliknya, kita bisa memanfaatkan peluang yang disediakan oleh semangat baru dialog dan kerja sama ini untuk melihat potensi teologis baru yang mungkin diharapkan dapat berjalan. Kita semua terlalu sering menghadapi teologi orang lain dengan semangat polemik, yang mencari perpecahan, lebih daripada semangat iman, yang mencari pemahaman. Sikap-sikap ini menghalangi kita untuk memahami ajaran-ajaran utama yang ada pada inti tradisi masing-masing. Memahami tradisi-tradisi ini dalam semangat polemik dan pertentangan menghadirkan beberapa ilham teologis,⁷ tetapi itu juga menghalangi kaum Muslim dan Kristen untuk mempelajari apa yang benar-benar diyakini dan diajarkan oleh pihak lain. Pada gilirannya, ini menghalangi kita untuk mengambil inisiatif menyambut ajakan “berpikir secara baru tentang dasar-dasar keyakinan kita sendiri,” seperti yang telah disampaikan Uskup Agung Canterbury, Rowan Williams.⁸



Ada banyak isu teologis yang dapat dikaji ulang dengan semangat menghadirkan “kata bersama antara kami dan kalian” (Q 3: 64): kodrat Allah, kodrat kenabian, sifat pewahyuan, masalah Trinitas, dan Inkarnasi, di antaranya, seperti diindikasikan dalam tanggapan-tanggapan bijak atas “*Kata Bersama*” yang disampaikan Yale Divinity School, World Council of Churches, Uskup Agung Canterbury, dan National Council of Churches, dan masih banyak lagi yang lainnya.⁹ Tetapi, muncul satu pertanyaan yang bahkan lebih dalam lagi. Satu pertanyaan yang menjadi inti seluruh permasalahan itu dan yang menjadi dasar menyeluruh dari inisiatif ini: apa Firman Allah itu? Meskipun tidak disebutkan dalam “*Kata Bersama*,” pertanyaan ini langsung menarik perhatian karena dipakai dalam judul dokumen yang mendorong seluruh inisiatif ini.

Memang, tanggapan kita pada “Firman” inilah yang mendefinisikan siapa kita sebagai Muslim, sebagai umat Kristiani, atau sebagai umat Yahudi. Seperti disampaikan Nabi Muhammad, “superioritas Firman Allah atas kata-kata lainnya adalah seperti superioritas Allah atas makhluk-Nya.”¹⁰ Dan sebagaimana dikatakan dalam Kitab Amsal, “Semua firman Allah adalah murni. Ia adalah perisai bagi orang-orang yang berlindung pada-Nya” (Ams. 30: 5). Usaha kita menanggapi Firman Allah dengan iman adalah persamaan sesungguhnya yang kita miliki. Di satu sisi, menyatakan diri sebagai seorang Yahudi, Kristiani, atau Muslim berarti bergabung dengan pemazmur dalam bernyanyi untuk Tuhan, “Dasar firman-Mu adalah kebenaran dan segala hukum-hukum-Mu yang adil adalah untuk selama-lamanya” (Mzm. 119: 160). Tanggapan kita terhadap firman Allah-lah, baik lewat Al-Qur’an, Taurat, atau dalam pribadi Kristus, yang menjelaskan identitas kita, yang menjadi jalan bagi hidup kita untuk mencapai maknanya, dan yang menjadi jalan bagi kita mencapai keselamatan (Yoh. 6: 68; 1Ptr. 1: 23). Keyakinan ini dapat pula terjadi pada agama-agama lain (meskipun masing-masing dapat saja mengungkapkannya secara berbeda). Untuk tujuan tulisan ini, saya akan memfokuskan diri pada pemahaman Firman Allah dalam Islam dan Kristen.

Teologi dan Metafisika

Berusaha memahami Firman Allah adalah makna sebenarnya dari teologi dalam Islam. Istilah yang biasanya diterjemahkan sebagai teologi adalah *‘ilm al-kalam*, yang secara literal berarti “Pengetahuan tentang Firman”. Meskipun teologi berhubungan dengan kajian Firman Allah, baik dalam tradisi Islam maupun Kristen, fungsi teologi dalam mengkaji hakikat Firman menjadi terbatas jika dibandingkan dengan metafisika. Fungsi teologi sebagai disiplin ialah untuk memberikan representasi-representasi dogmatis kebenaran guna



menjawab keraguan dan keberatan sehingga memungkinkan iman benar-benar terwujud dalam pandangan dunia agama tertentu. Dalam hal ini, teologi adalah fenomena historis yang terbentuk oleh tantangan-tantangan dan masalah-masalah yang dilontarkan terhadap iman tertentu pada masa yang berbeda. Tanggapan pada pertanyaan-pertanyaan dan tantangan-tantangan ini berujung pada formulasi tertentu, yang kemudian mengambil bentuk dogma ketika konsensus tercapai.

Meskipun Firman Allah sendiri melampaui hal dunia bentuk dan materi, teologi berkaitan dengan dunia forma dan pada hakikatnya bersifat polemik dan apologetik (dalam arti klasik istilah tersebut). Teologi tidak hanya berusaha membela kebenaran begitu saja, tetapi dalam melakukannya pasti membela manifestasi tertentu atau literasi kebenaran yang telah disampaikan melalui pewahyuan. Jadi, saat memandang wahyu Firman Allah sebagai titik tolak, teologi selanjutnya menerjemahkan wahyu tertentu dalam bahasa yang dogmatik, yang sifatnya terbatas. Proses ini sering memunculkan kebingungan atas forma yang menyampaikan kebenaran (dogma teologis) dengan kebenaran absolut itu sendiri. Proses ini pada gilirannya membawa teologi menegaskan kembali oposisi eksternal antaragama dan bahkan antarteologi yang berbeda dalam agama yang sama, daripada mencari keterkaitan internal mereka.

Sebaliknya, metafisika berusaha mentransendensikan antagonisme antara forma dan formulasi dogmatis ketika dipahami sebagai ilmu tentang yang riil dan bukan sekadar cabang dari filsafat. Ketika melihat forma-forma ini, metafisika berusaha menekankan kebenaran absolut yang sebenarnya hendak disampaikan oleh forma-forma itu dari ungkapannya yang tentu bersifat relatif. Sebagian teolog, yang disebut ahli dogmatik atau semacamnya, berfokus pada penegasan kembali kebenaran ekspresi relatif mereka atau ekspresi relatif yang mereka warisi. Sementara itu, para ahli metafisika berusaha mencari kebenaran murni yang supraformal dan absolut, yang melampaui semua ekspresinya. Pada akhirnya, kebenaran itu absolut atau tiada. Jadi, ketika teologi (yaitu pembelaan formal) agama dipandang dari perspektif metafisik, banyak yang percaya bahwa teologi terlalu direlatifkan, dan karenanya dikompromikan. Namun, para ahli metafisika berusaha menegaskan kembali sehingga menghidupkan kembali forma dengan mengilustrasikan bagaimana ia berasal dari dan mengandung yang absolut supraformal itu, meski di dalam kerangka relatifnya sendiri.

Dipandang dari sisi teologi, perspektif dan doktrin eksternal keagamaan mau tak mau dipertentangkan dengan perspektif dan doktrin agama lain—yaitu dalam konteks ortodoksi eksternal lain. Tetapi, ketika dipandang secara metafisik, tidak ada yang disebut masalah ortodoksi ekstrinsik, tetapi yang ada adalah ortodoksi intrinsik sehingga kita berusaha memahami logika internal



dari setiap sistem doktrinal dan mengevaluasi kapasitasnya untuk dipakai sebagai sarana mengekspresikan seluruh kebenaran. Pendekatan seperti itu tentu saja tidak akan menyelesaikan semua perselisihan antara umat Kristiani dan Muslim. Akan tetapi, hal itu dapat membantu banyak umat untuk sampai pada pemahaman yang lebih mendalam atas kekayaan yang tersembunyi dalam tradisi mereka, dan karenanya sampai pula pada apresiasi yang lebih mendalam akan Kerahiman Ilahi dan Ketakterbatasan Allah. Meskipun teologi dogmatis sering mengklaim kitab suci untuk diri mereka sendiri, banyak aspek dari kitab suci yang mengajak kita untuk memandang jauh melampaui antagonisme formal ini. “Segala jalan Tuhan adalah kasih setia dan kebenaran bagi orang yang berpegang pada perjanjian-Nya dan peringatan-Nya” (Mzm. 25: 10). Sebagaimana Injil mengatakan, “Angin bertiup ke mana ia mau, dan engkau mendengar bunyinya, tetapi engkau tidak tahu dari mana ia datang atau ke mana ia pergi...” (Yoh. 3: 8). Ajakan ini pada gilirannya bisa membantu umat Kristiani dan Muslim bergerak dari wacana dan toleransi menuju pemahaman dan penerimaan, dengan memandang bahwa di rumah Allah ada banyak tempat tinggal (Yoh. 14: 2).

Meskipun Alkitab membuka peluang agar transendensi supraformal dari kontemplasi metafisik dapat memengaruhi forma artikulasi teologis, Al-Qur’an bersifat lebih tegas, dengan memberikan dasar-dasar bagi hermeneutika Al-Qur’an yang dengannya kitab-kitab suci pra-Al-Qur’an beserta teologi yang berasal darinya dapat dipahami dengan maksud untuk menemukan kebenaran-kebenaran yang diungkapkan atau disampaikan di dalamnya—kebenaran-kebenaran yang diafirmasi oleh Al-Qur’an. Dalam hal ini, Al-Qur’an mengatakan dalam sebuah ayat yang ditujukan kepada Nabi Muhammad, “Dan Kami telah turunkan kepadamu Kitab dengan kebenaran yang menegaskan Kitab sebelumnya dan yang mengujinya” (Q 5: 48). Beberapa ayat lain mengulang kembali pernyataan bahwa Al-Qur’an membenarkan wahyu-wahyu dan bahkan agama-agama terdahulu (misalnya, Q 2: 97; 3: 3; 10: 37; 35: 31; 46: 30).¹¹ Gagasan bahwa kitab-kitab suci pra-Al-Qur’an telah dibatalkan (diabrogasi), sebagaimana dinyatakan oleh sebagian umat Muslim,¹² tampaknya bertentangan dengan ayat-ayat seperti Al-Qur’an 5: 43: “Dan bagaimanakah mereka mengangkatmu (Muhammad) menjadi hakim mereka, padahal mereka mempunyai Taurat yang di dalamnya (ada) penghakiman Allah?” Dan Al-Qur’an 5: 68: “Katakanlah: ‘Hai Ahli Kitab, kalian tidak punya dasar sebelum kalian mempelajari Taurat dan Injil dan apa yang diwahyukan kepadamu dari Tuhanmu.’” Dalam konteks yang sama ini, Al-Qur’an 5: 47 berkata tentang umat Kristiani: “Dan biarlah orang-orang pengikut Injil menghakimi menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya.”



Tidak masuk akal jika Al-Qur'an membicarakan efektivitas penghakiman dengan Taurat dan Injil namun sekaligus menegaskan bahwa kitab-kitab itu kontradiktif atau terlalu kacau balau. Juga tidak masuk akal mengatakan bahwa agama-agama yang mengamalkan kitab-kitab suci ini sudah musnah, atau sudah usang ketika Al-Qur'an diturunkan, sebab metodologi yang ada dalam agama-agama itulah yang akan memberi kemampuan untuk menghakimi sesuai dengannya. Jika agama-agama terdahulu bersifat kontradiktif, mereka juga tidak memiliki efektivitas soteriologis, yang akan langsung bertentangan dengan Al-Qur'an 3: 113–14: *“Sebagian dari Ahli Kitab adalah golongan yang berlaku lurus, yang melantunkan ayat-ayat Allah pada waktu berjaga di malam hari, dengan membungkukkan badan. Mereka beriman kepada Allah dan Hari Akhir, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, bersegera dalam mengerjakan pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh.”*

Berdasarkan ayat-ayat ini dan banyak ayat lainnya,¹³ orang bisa sampai mengatakan bahwa tantangan yang dihadapi pada seorang Muslim oleh Al-Qur'an bukan sekadar untuk bersaksi akan keesaan Allah dan kebenaran wahyu Al-Qur'an dan untuk mengamalkannya, tetapi juga untuk bersaksi atas kebenaran dalam tradisi-tradisi keagamaan lain ketika mereka hidup sesuai dengan tradisinya sendiri—agar mampu memegang tulisan dari tradisinya sendiri sambil memahami relativitasnya di hadapan Yang Absolut. Prinsip ini bahkan dapat dipandang sebagaimana yang diserukan dalam ayat Al-Qur'an yang sering dikutip: *“Kami telah ... menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal”* (Q 49: 13). Sebagaimana Nabi Muhammad telah berkata, *“Para nabi adalah separuh bersaudara; ibu mereka berlainan, tetapi agama (din) mereka adalah satu.”*¹⁴

Firman yang Bukan Ciptaan

Ilmu Kalam (*ilm al'-kalam*) memang merupakan hal yang rumit. Pemahaman yang paling luas diterima tentang *kalam* (firman) dalam tradisi Islam Sunni adalah bahwa firman itu merupakan sifat-tak-berawal Allah yang ada bersama-sama dengan keberadaan atau esensi-Nya. Memahami bagaimana umat Muslim berdebat dalam permasalahan yang muncul dari sifat Allah yang tak bermula, Firman abadi yang tak tercipta yang bagaimanapun ada di dalam dunia yang dicipta, adalah salah satu aspek teologi Islam yang dapat membantu kaum Muslim lebih memahami doktrin Kristiani tentang Yesus.¹⁵

Sebagian Muslim yang menentang gagasan Firman Allah yang bukan ciptaan ini bahkan mengamati bahwa mengakui Firman Allah sebagai bukan ciptaan memberikan keyakinan atas pemahaman Yesus sebagai



Firman yang ada abadi bersama dengan Bapa. Hal ini benar terutama jika orang menekankan ekspresi “Sabda” yang ditemukan dalam Injil Yohanes daripada penekanan pada kata “Putra” yang ditemukan dalam Injil-Injil sinoptik (meskipun seperti yang akan kita lihat, bahkan aspek pandangan Al-Qur’an terhadap Yesus ini layak mendapat perhatian lebih besar). Sementara kebanyakan teolog Muslim menganggap bahwa Al-Qur’an sendiri abadi dan bukan ciptaan (Firman yang *inlibrate* [tertulis] seperti yang diungkapkan oleh beberapa orang¹⁶), para kritikus mungkin mempertanyakan apakah orang bisa merumuskan argumen melawan kodrat ganda Kristus—sungguh-sungguh Allah dan sungguh-sungguh manusia—yang dalam beberapa hal tidak mengarah kembali pada beberapa aspek tertentu pemahaman Islam tradisional atas Al-Qur’an sebagai kitab supratemporal yang tidak diciptakan.¹⁷ Kritik ini diantisipasi oleh Khalifah Abbasiyah, al-Ma’mun (786–833 M), seorang penentang kepercayaan bahwa Al-Qur’an tidak diciptakan, yang menulis bahwa mereka yang percaya bahwa Al-Qur’an tidak diciptakan adalah “seperti umat Kristiani ketika mereka mengklaim bahwa Yesus putra Maria tidak diciptakan karena ia adalah firman Allah.”¹⁸

Bagi para pendukung pandangan bahwa Al-Qur’an itu diciptakan, Al-Qur’an adalah kata-kata Allah tetapi jika dianggap abadi dan tak dicipta akan berarti merendahkan keesaan dan keunikan absolut Allah.¹⁹ Yang lain, khususnya Syi’ah Imamiyah, tidak akan mengatakan bahwa Al-Qur’an itu diciptakan (*makhluk*) karena pernyataan seperti itu akan membuat beberapa orang berpikir bahwa Al-Qur’an itu disusun atau terdiri atas beberapa bagian, tetapi mempertahankan bahwa Al-Qur’an itu muncul di dalam dimensi waktu (*muhdats*).²⁰ Masalah ini melibatkan jauh para pemikir Muslim sehingga banyak argumen Kristiani yang berkaitan dengan kodrat ganda Kristus sebagai sungguh-sungguh Allah dan sungguh-sungguh manusia (atau bukan) dimunculkan kembali, meski dengan cara yang berbeda, dalam banyak perdebatan Islam sehubungan dengan sifat Al-Qur’an sebagai Firman Allah yang abadi dan tak tercipta tetapi sekaligus temporal dan tercipta (atau tidak). Contohnya, pendapat Mu’tazilah yang disebutkan di atas mengasumsikan pendapat (*vis-à-vis* Asy’ari) yang serupa dengan heretik Arianisme (*vis-à-vis* Ortodoksi Kristen) sejauh kaum Arianis menganggap bahwa Yesus, meskipun tidak seperti ciptaan lainnya, bagaimanapun juga adalah makhluk ciptaan.²¹

Tiga ayat Al-Qur’an yang mendukung acuan tekstual penting bagi keyakinan Islam akan status kemakhlukan Al-Qur’an: “Sesungguhnya Al-Qur’an ini adalah bacaan yang sangat mulia, pada Lembaran Terjaga (Lauhul Mahfuzh) (Q 56: 77–78); “Bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al-Qur’an yang mulia, yang (tersimpan) dalam Lembaran Terjaga (Lauh Mahfuzh)” (Q 85: 21–22); dan “Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur’an dalam bahasa Arab



sehingga kamu bisa saling mengenal” (Q 49: 13). Dan ayat lainnya juga menyatakan:

Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu. Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan; hanya kepada Allah-lah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (Q 5:48)

Serupa dengan hal itu, Paulus menulis: “Ada rupa-rupa karunia, tetapi satu Roh. Dan ada rupa-rupa pelayanan, tetapi satu Tuhan. Dan ada berbagai-bagai perbuatan ajaib, tetapi Allah adalah satu yang mengerjakan semuanya dalam semua orang” (1Kor. 12: 4–6). Dalam kaitannya dengan ayat-ayat ini, mungkin kita dapat menemukan unsur-unsur tradisi kita yang mungkin membantu kita memahami Sabda Ilahi dengan cara yang melampaui batas-batas tradisi tertentu, dengan memahami bahwa Sabda itu abadi dan karenanya tak terbatas pada satu pewahyuan tertentu, atau bahwa Kerahiman Ilahi tidak akan dibatasi dalam satu tradisi agama tertentu. Sebab, satu hal yang umat Kristen dan Muslim dapat sepakat adalah bahwa Firman Ilahi itu, pada dasarnya, melampaui pengetahuan bahasa manusia. Oleh karenanya, pengetahuan tentang firman, ilmu kalam (teologi), pada akhirnya, merupakan sesuatu yang hanya mungkin kita capai dengan melampaui kata-kata kita dan diserap ke dalam Sabda Allah.

Catatan:

1. “A Common Word Between Us and You”, *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 14, No. 2, 16–38. Lihat juga “A Common Word Between Us and You”, situs web resmi *Kata Bersama*, <http://www.acomonword.com/index.php?lang=en&page=option1>.
2. Untuk penelitian tentang sejarah *Kata Bersama*, tanggapan-tanggapan terhadapnya, dan pengaruhnya, lihat Joseph Lumbard, “The Uncommonality of ‘A Common Word’”, *Crown Paper*. Juga dapat ditemui dalam Joseph Lumbard, “The Uncommonality of ‘A Common Word’”, Crown Center for Middle East Studies, <http://www.brandeis.edu/crown/publications/cp/CP3.pdf>.
3. *Concurrent Resolution Supporting Christian, Jewish, and Muslim Interfaith Dialogue that Promotes Peace, Understanding, Unity, and Religious Freedom*, HR Res. 374, Kongres ke-110, sesi ke-2, *Congressional Record* 154, No. 151, ed. harian (23 September 2008): H 8655–57. Juga tersedia secara online dalam “Latest Major Action: 9/23/2008”, situs web resmi *A Common Word*, <http://www.acomonword.com/index.php?page=newcontent&item=3>.
4. Alistair Macdonald-Radcliff dan Roland Schatz, ed., *C1 Annual Dialogue Report on Religion and Values: 2009*, <http://www.yale.edu/faith/downloads/070809%20C-1%20World%20Dialogue%202009%20Report.pdf>, 4–6.



5. World Council of Churches, "Learning to Explore Love Together", Oikoumene, http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p6/Learning_to_Explore_Love_Together.pdf.
6. *Ibid.*, 3.
7. Lihat Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*. Penulis memberikan contoh-contoh fertilisasi lintas-wilayah yang terjadi antara para teolog Muslim dan Kristen (bahkan ketika mereka saling bertentangan). Sebuah kajian yang "dilakukan dengan harapan bahwa umat Yahudi, Kristiani, dan Muslim saat ini mungkin terinspirasi untuk melakukan tugas yang mustahil mengubah konflik historis teologi Islam, Kristen, dan Yahudi menjadi sebuah praktik teologi komparatif, yang diharapkan akan lebih berhasil dalam mempromosikan dialog antaragama yang toleran daripada yang terbukti mungkin sejak saat ini dan seterusnya." *Ibid.*, 22.
8. Rowan Williams, "A Common Word Between Us and You", *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 14, No. 2: 41.
9. Lihat "Responses from Christian Leaders", situs web resmi *Kata Bersama*, <http://www.acomonword.com/index.php?lang=en&page=responses>. Karakter tanggapan-tanggapan ini layak dikaji dalam dan tentang dirinya sendiri. Ada sekitar 60 tanggapan yang berbeda.
10. Al-Tirmidhi, *al-Jami'*, *Kitab Fada'il Al-Qur'an*, 25. Kecuali dinyatakan lain, semua hadits dalam tulisan ini dikutip dari koleksi terbaru The Thesaurus Islamicus Foundation.
11. Beberapa ayat juga menyatakan bahwa Yesus mengonfirmasi ayat yang datang sebelumnya (Q 3: 50; 5: 46; 61: 6), dan Musa mengonfirmasi ayat yang hadir di tengah kaumnya (Q 2: 41; 2: 89; 2: 91; 4: 47).
12. Untuk diskusi tentang umat Muslim yang menganggap kitab-kitab terdahulu telah diselewengkan, lihat Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Bab 6.
13. Untuk kajian atas ayat-ayat ini, lihat Joseph Lumbard, "Koranic Inclusivism in an Age of Globalization", *Iqbal Review* 46, No. 2, 95–104. Juga tersedia pada <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct05/index.htm>.
14. *Sahih Bukhari*, *Kitab al-Anbiya'*, 48.
15. Lihat Wilfred Madelung, "The Origins of the Controversy Regarding the Creation of the Al-Qur'an", dalam *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, 504–25 (menunjukkan bahwa meskipun mayoritas besar umat Muslim Sunni menganggap bahwa Al-Qur'an bukanlah ciptaan, ada banyak variasi dalam bagaimana keyakinan ini dipahami); dan Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*. Lihat juga Abdullah bin Hamid Ali, "The Speech and Word of Allah (Kalam): In Light of Traditional Discussions", Masud, http://www.masud.co.uk/ISLAM/ust_abd/speech_word.htm (mengandung kajian singkat atas perspektif-perspektif di antara mereka yang menganggap Al-Qur'an bukanlah ciptaan).
16. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 244–64. Istilah "inlbrate" dalam konteks Al-Qur'an sebagai firman Allah tampaknya diperkenalkan oleh Harry A. Wolfson.
17. Beberapa telah memperhatikan bahwa penafsiran teologis teknis atas sifat-sifat ilahi dalam Islam, khususnya ihwal hubungan Allah dan tatanan makhluk, mungkin mulai dipikirkan melalui debat-debat dengan umat Kristiani. Lihat Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 58–64, 112–32; Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, 11–17.
18. Walter Melville Patton, *Ahmed Ibn hanbal and the Mihna*, 67.



19. Lihat J.R.T.M. Peter, *God's Created Speech* (untuk analisis pendapat Mu'tazilah berkaitan dengan Al-Qur'an).
20. Misalnya, Teolog Syi'ah al-Syaikh al-Mufid menulis, "Saya katakan Al-Qur'an adalah kalam dan wahyu Allah, dan itu diciptakan dalam waktu tertentu, sebagaimana Allah sendiri jelaskan. Tetapi, saya menolak mengatakan sepenuhnya bahwa Al-Qur'an itu ciptaan." Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (413–1022)*, 90. Perbedaan antara para teolog Sunni Asy'ari dan teolog Syi'ah Imamiyah berkaitan dengan karakter Al-Qur'an bermula dari pemahaman yang berbeda atas sifat ilahi kalam yang oleh Asy'ari dianggap sebagai sifat dari Esensi (Zat) Ilahi tetapi oleh Syi'ah Imamiyah dianggap sebagai tindakan Allah yang tidak dapat tidak terkondisi oleh beberapa akibat yang mungkin dimiliki sebuah tindakan. Jadi, menurut umat Syi'ah, kalam itu terjadi pada suatu masa dan menunjukkan kondisi-kondisi temporal. Sementara teolog Asy'ari menganggap karakter nonciptaan dari Al-Qur'an sebagai keyakinan fundamental atau bagian dari prinsip-prinsip agama (*ushul al-din*), umat Syiah Imamiyah tidak menganggap bahwa pendapat seseorang tentang masalah ini menentukan bagi iman. Diskusi mereka tentang masalah ini kemudian dianggap sebagai tanggapan atas pemikiran fundamental teologi Asy'ari tetapi tidak dianggap menentukan pemikiran fundamental dalam teologi Syi'ah. Untuk diskusi perspektif Syi'ah atas masalah ini, lihat Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-Khu'i, *The Prolegomena to the Al-Qur'an*, terjemahan Abdulaziz A. Sachedina, Bab 13.
21. Dengan mempertimbangkan konteks teologis dan historis yang sangat berbeda tempat kedua kelompok ini muncul, persamaan-persamaan itu hanya mungkin berupa perkiraan. Dalam contoh khusus ini, misalnya, kaum Arianis mempertahankan bahwa Yesus tetap ilahi, meskipun diciptakan, dan bahwa ia harus disembah—sesuatu yang mustahil dinyatakan oleh kaum Mu'tazilah.
22. Lihat, misalnya, Abu 'Abdallah M. b. Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* 10, 246.
23. Sahih Muslim, *Kitab al-Dhikr wa-l-Du'a'*, 15.
24. 'Abd Allah Yusuf al-Juday, *al-Aqidah al-Salafiyah fi Kalam Rabb al-Bariyyah*, 131.
25. Abu Hamid al-Ghazali, *Qawa'id al-'Aqa'id fi al-Tawhid* dalam *Rasa'il al-Ghazali* 162.
26. Terjemahan penulis dari teks Arab dalam Abu al-Muntaha al-Maghnisawi, *Imam Abu Hanifa's al-Fiqh al-Akbar Explained*, terjemahan. Abdur-Rahman ibn Yusuf, 89. Sementara penyebutan sifat *al-Fiqh al-Akbar* telah dipertanyakan baik oleh para sarjana Muslim juga non-Muslim, mayoritas sarjana itu menganggap bahwa penyebutan itu dibuat olehnya; lihat al-Maghnisawi, *Imam Abu Hanifa's al-Fiqh al-Akbar Explained*, 24–25.
27. Lihat A.S. Halkin, "The Hashwiyya," *Journal of the American Oriental Society* 54, No. 1 (1934), 1–28 (yang membahas hubungan Hashwiyyah dengan apa yang selanjutnya menjadi Islam Ortodoks).
28. 'Uthman b. Sa'id al-Darimi, *al-Radd 'ala al-Jahmiyyah*, 123.
29. Dikutip dalam A.J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, 20–21.
30. Sahih Bukhari, *Kitab Ahadith al-Anbiya'*, 50.
31. James S. Cutsinger, Bab 17, buku ini.
32. Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, 101.
33. Umat Muslim mungkin bereaksi keras atas penyebutan Allah sebagai "Bapa" atau "Bapa kami" dalam Kristianitas. Tetapi, seperti Al-Qur'an mengafirmasi kembali kitab-kitab suci sebelumnya, dan Perjanjian Baru terus-menerus menyebut Allah



- dengan cara ini, penyebutan itu tidak dapat sepenuhnya ditolak. Ketika “Allah Bapa” dipahami sebagai referensi kepada Allah sebagai Pencipta segala sesuatu dan Tuhan semuanya, hal itu dapat diterima dalam konteks Islam. Hal ini diisyaratkan dalam sabda Nabi Muhammad: “Manusia—semuanya—bergantung pada Allah, yang paling dicintai oleh Allah adalah mereka yang paling memberikan manfaat bagi mereka yang bergantung pada-Nya” (Sulayman b. Ahmad al-Tabarani, *al-Mu’jam al-Kabir* 10, 86; Abu Ya’la al-Tamimi, *Musnad Abi Ya’la*, Ed. Husayn Salim Asad, 65, 106, 194).
34. Untuk beberapa reaksi umat Muslim atas Injil Yohanes, lihat Mark Beaumont, “Muslim Readings of John’s Gospel in the ‘Abbasid Period”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, No. 2: 179–97.
 35. Cutsinger dengan benar menunjukkan bahwa akhir kalimat ini secara literal dalam bahasa Yunani berbunyi, “Firman itu adalah Allah,” dari “Allah”. Lihat James S. Cutsinger, “That Man Might Become God: Lectures on Christian Theology,” University of South Carolina, http://www.cutsinger.net/pdf/that_man_might_become_god.pdf, 129–30. Tetapi, kita di sini merujuk pada terjemahan standar “Firman itu adalah Allah” dalam konteks tradisional teologi Kristen.
 36. “The Nicene Creed”, Center for Reformed Theology and Apologetics, <http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=http://www.reformed.org/documents/nicene.html>.
 37. Tanpa penemuan arkeologis dramatis apa pun, akan sulit untuk membuktikan bahwa Al-Qur’an mengkritik bid’ah Kristen. Berbagai sarjana berpendapat bahwa Al-Qur’an menunjuk pada sekte-sekte tertentu Kristen seperti kelompok Ebionit, Nazaren, Elchasiat, atau Collyridian, di antaranya. Tetapi, hanya ada sedikit bukti linguistik dan historis yang mendukung spekulasi ini. Seperti diamati Tor Andrae, bukti historis yang ada menunjukkan bahwa umat Kristen berbahasa Arab yang mungkin pernah dikenal Muhammad dan komunitasnya bisa dikaitkan dengan kelompok Melkite, Yakobit, dan Nestorian di pinggiran Arab yang warisan kitab sucinya sebagian dalam bahasa Aram. Tor Andrae, *Les Origines de l’Islam et le christianisme*, terjemahan Jules Roche, terj. Jules Roche, 201–11.
 38. “The Nicene Creed”, Center for Reformed Theology and Apologetics, <http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=http://www.reformed.org/documents/nicene.html>.
 39. J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, 183.
 40. *Ibid.*, mengutip Gregorius dari Nazianus, *Oratio* 40, 41; PG 36:417b.
 41. “The Nicene Creed”, Center for Reformed Theology and Apologetics.
 42. Untuk pembahasan Trinitas dalam Al-Qur’an yang lebih jauh, lihat Sidney Griffith, “Syriacism in the Arabic Al-Qur’an: Who were “those who said ‘Allah is third of three’” according to Al-Ma’idah 73” dalam *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Al-Qur’an Presented to Haggai Ben-Shamma*, ed. Simon Hopkins, Sarah Stroumsa, dan Bruno Chiesa, 83–110. Untuk pembahasan Trinitas dalam pemikiran Islam lihat David Thomas, “The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era”, dalam *Islamic Interpretations of Christianity*, ed. Lloyd Ridgeon, 78–98; David Thomas, *Anti-Christian Polemics in Early Islam: Abu ‘Isa al-Warraq’s “Against the Trinity.”*
 43. Untuk pembahasan tentang berbagai cara bagaimana penyaliban dipahami dalam sumber-sumber klasik Islam, lihat Todd Lawson, *The Crucifixion and the Qur’an* dan Neil Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, 78–141.

BERBEDA UNTUK BERSEPAKAT: TANGGAPAN KRISTIANI TERHADAP “KATA BERSAMA”

James S. Cutsinger

Menaati pemisahan suci untuk menyadari kesatuan suci.
(Frithjof Schuon)

Ibn Ishaq, penulis biografi awal Nabi Muhammad, menawarkan suatu kisah menarik tentang apa yang mungkin pernah menjadi dialog antaragama pertama antara umat Kristen dan Muslim.¹ Kisah ini merupakan tradisi yang penting, karena membantu mengklarifikasi konteks beberapa ayat pembuka *surah* ketiga Al-Qur'an, “Ali ‘Imran”—sebuah konteks ketika umat Kristen diundang oleh umat Muslim kepada “kata bersama antara kami dan kalian” (Q 3: 64).

Dialog Antaragama pada Masa Nabi

*Yesus berkata kepada mereka, “Kata orang, siapakah Aku ini?”
Jawab mereka, “Seorang dari para nabi”* (Markus 8: 27–28).

Bayangkanlah suasanaanya: saat itu tahun 632 M—tahun ke-10 H.² Sekelompok perwakilan yang terdiri atas 60 orang Kristen, termasuk seorang uskup yang bernama Abu Haritsah bin ‘Alqamah, baru saja tiba di Madinah dari Kota Najran di Yaman, setelah melalui perjalanan berdebu selama 7 hari ke arah selatan. Seperti halnya suku-suku lain dari



sepanjang Jazirah Arab, mereka datang untuk membuat sebuah pakta dan perjanjian perdamaian dengan Nabi Islam. Muhammad menunjukkan kepada mereka keramahatmahan luar biasa, dengan murah hati mempersilakan para tamunya—meskipun ada keberatan dari beberapa sahabatnya—untuk beribadah menurut keyakinan mereka di dalam masjidnya. Diskusi-diskusi selanjutnya secara alamiah berganti menjadi pembicaraan tentang agama dan perbedaan-perbedaan teologis antara Kristianitas dan Islam, terutama perbedaan pemahaman mereka tentang Yesus.

Orang-orang Kristen mengatakan bahwa mereka bingung. Kalian umat Muslim setuju, bukan, bahwa putra Maria bukanlah orang biasa. Di sisi lain, kalian juga meyakini mukjizat-mukjizatnya, termasuk ketika menyembuhkan orang yang buta sejak lahir dan ketika membangkitkan orang mati (Q 3: 49), dan kalian menggambarkannya sebagai “al-Masih”, yang “terkemuka di dunia ini maupun di akhirat,” sebagai “salah satu yang dibawa dekat kepada Allah,” dan bahkan sebagai “firman” Allah sendiri (Q 3: 45–46). Apabila—dan yang juga kalian setuju—ibunya adalah seorang perawan (Q 3: 47), dan jika karenanya dia tidak memiliki ayah manusiawi, tidakkah itu berarti bahwa dia pastilah Putra Allah? Bukan, jawab Sang Nabi, sebab kenyataannya tidaklah berarti demikian, dan sebagai alasannya ia mengutip wahyu Al-Qur’an yang telah diturunkan kepadanya: “Sesungguhnya penciptaan Isa di sisi Allah adalah seperti penciptaan Adam. Allah menciptakannya dari debu, kemudian Allah berfirman kepadanya: “Jadilah”, maka jadilah dia. Inilah kebenaran dari Tuhanmu” (Q 3: 59–60). Logika Sang Nabi tersebut jelas. Adam tidak memiliki ayah maupun ibu, dan baik umat Kristen maupun Muslim tidak meyakini bahwa Adam lebih dari sekadar makhluk ciptaan Allah. Jadi, kenapa orang menyangka bahwa ketiadaan salah satu orangtua menjadi bukti keilahian?

Ya, logika tersebut terlihat cukup jelas. Tetapi, karena menyadari bahwa para tamu Kristennya barangkali memerlukan sesuatu yang lebih dari satu bukti ini untuk meyakinkan mereka, Nabi dikisahkan bahwa ia mesti mengajukan suatu ujian untuk menentukan yang mana dari kristologi-kristologi mereka yang berlainan tersebut adalah yang benar. Ia mengajak mereka untuk ikut dalam *mubahalalah*, sebuah ritus kuno yang menempatkan pihak-pihak yang berselisih untuk membuktikan keyakinannya masing-masing dengan “memohon kutukan Allah bagi pihak yang berbohong” (Q 3: 61). Diceritakan bahwa umat Kristen pada awalnya menerima tantangan ini, tetapi ketika waktunya tiba untuk kontes itu, mereka gentar ketika mendapati Nabi Muhammad telah kembali bersama putrinya Fatimah, suaminya, ‘Ali, dan anak-anak mereka, Hasan dan Husain, yang semuanya didekapnya dalam jubahnya, seakan-akan berkata: Lihatlah! Aku sudah siap bersama seluruh keluargaku untuk terbunuh apabila kami adalah pihak yang punya pemahaman



salah tentang Yesus. Menurut sumber-sumber Islam, demonstrasi kepastian yang begitu kuat ini menyebabkan orang-orang Kristen itu berkecil hati, dan mereka batal untuk melanjutkannya dengan sumpah kutuk itu.

Tanggapan Nabi terhadap keberatan mereka merupakan hal yang sangat menarik. Sekali lagi, sebuah tanda surgawi diberikan kepadanya, dan itu merupakan ayat tambahan, yang diberikan tepat dalam konteks antaragama ini, dan yang memberi judul *Kata Bersama*:³ “*Katakanlah: ‘Hai Ahli Kitab! Temukanlah sebuah kata bersama di antara kami dan kalian: bahwa kita tidak akan menyembah apa pun selain Allah, dan bahwa kita tidak menyekutukan apapun dengan-Nya, dan kita tidak akan menempatkan yang lain sebagai tuhan di samping Allah’*” (Q 3: 64). Menurut sumber-sumber tradisional, kemudian Sang Nabi berkata kepada orang-orang Kristen itu bahwa mereka bebas untuk terus menjalankan agama mereka, dan sebagai ganti pembayaran *jizyah*, atau pajak perseorangan, ia berjanji untuk melindungi gereja-gereja dan barang-barang milik mereka. Sebuah perjanjian ditandatangani, dan para perwakilan tersebut kembali ke Najran.

Saya berpendapat bahwa cerita ini sangatlah menarik dalam banyak hal, terutama karena kisah ini memunculkan sejumlah pertanyaan provokatif. Siapakah sesungguhnya orang-orang Kristen itu? Apakah mereka anggota dari salah satu mazhab heretik pada era itu, atau apakah mereka benar-benar penganut Ortodoks dari Kalsedon? Apabila mereka adalah kelompok Ortodoks, sebagaimana diindikasikan beberapa sumber dengan menyebut mereka kaum “Melkit” dan menggambarkan mereka sebagai pengikut “ritual Bizantium,” lalu mengapa, tidak seperti kebanyakan martir mereka terdahulu, mereka terlihat enggan membela iman mereka tentang keilahian Kristus? Atau benarkah itu suatu keengganan? Apakah mereka berubah pikiran dan meninggalkan *mubahalah* karena kehilangan kepercayaan diri, sebagaimana laporan pihak Islam itu? Atau apakah mereka mundur, walaupun masih memegang teguh keyakinan bahwa mereka benar, karena tidak ingin Nabi dan keluarganya terkena risiko? Siapa, dengan kata lain, yang merupakan pihak yang lebih percaya diri, dan siapa yang melakukan diplomasi antaragama yang lebih murah hati dan lebih efektif?

Pertanyaan paling penting bagi saya sebagai seorang Kristen Ortodoks adalah apakah, dan karenanya juga bagaimana dan sejauh mana, latar belakang sejarah yang telah dan sedang saya bicarakan itu berhubungan dengan dialog umat Kristen-Muslim saat ini. Akankah kita memahami pengantar profetik Al-Qur’an 3: 64 tersendiri dan terpisah dari konteks Al-Qur’an dan komentarnya? Atau haruskah ayat ini ditafsirkan dalam kaitannya dengan kontroversi Kristologis yang tersirat pada ayat sebelumnya dan dirinci dalam tradisi Islam? Dalam menyampaikan seruan mereka pada umat Kristen saat



ini, kaum Muslim yang menandatangani “Kata Bersama” telah memilih pendekatan yang pertama, dan mereka melakukannya untuk menggarisbawahi secara tepat “landasan bersama”⁴ yang ada di kedua tradisi kita, khususnya ajaran kita masing-masing mengenai cinta kepada Allah dan kepada sesama. Selain itu, dengan semangat persahabatan dan dialog, ajaran-ajaran itu telah memberikan suatu makna perdamaian untuk tiga frase krusial dalam ayat yang sedang dibicarakan, yang dalam konteks lain mungkin tampak seperti memisahkan. Untuk “tidak menyembah apa pun selain Allah” (Q 3: 64), ajaran itu menjelaskan pada kita bahwa artinya “mengabdikan sepenuhnya kepada Allah”⁵; “tidak menyekutukan apa pun dengan-Nya” (Q 3: 64) berarti pengakuan “keesaan Allah”;⁶ dan mengatakan bahwa “tidak menempatkan yang lain sebagai tuhan di samping Allah” (Q 3: 64) berarti “tidak boleh ada di antara kita yang mematuhi yang lain dengan tidak menaati Allah,”⁷ yang berarti bahwa “semua umat Muslim, Kristiani, dan Yahudi harus bebas agar masing-masing mengikuti apa yang Allah perintahkan kepada mereka,”⁸ karena “tidak ada paksaan dalam agama” (Q 2: 256).

Tidak diragukan bahwa inilah cara yang paling sesuai dalam memahami kata-kata penutup Nabi kepada tamu-tamunya dari Najran itu jika tujuan-tujuan pokok manusia adalah hidup berdampingan secara damai dan dukungan kepada toleransi beragama. Jelas, tentu saja, bahwa hal-hal ini merupakan tujuan yang sangat terpuji, dan seperti umat Kristen lain yang telah memberikan tanggapannya atas pernyataan *online* “Kata Bersama”⁹ saya sangat senang mendukung setiap usaha yang mungkin bisa membantu mengurangi ketegangan dan kekerasan di antara para penganut iman historis kita. Meskipun demikian, ketika mempelajari ayat-ayat pembuka *surah* 3 dan cerita-cerita Islam tradisional tentang latar belakang sejarah (*asbabun nuzul*) ayat-ayat itu, saya mengakui bahwa *perbedaan-perbedaan* di antara tradisi kitalah, dan khususnya di antara Kristologi kita, yang sangat tampak sebagai fitur yang lebih menonjol, dan menurut saya kita mungkin akan kehilangan kesempatan berharga untuk mendapatkan gagasan yang mendalam kalau kita hanya membatasi diri pada keserupaan yang sudah jelas dan menenangkan saja.¹⁰ Berbicara sebagai seorang pemikir metafisika, saya berani melangkah lebih jauh. Saya akan mengatakan bahwa hanya dengan pertama-tama menekankan perbedaan-perbedaan teologis kita, kita dapat mencapai kesatuan transformatif yang sesungguhnya. Karena, bukan pada bagian permukaan atau sekitar konteks perbedaan-perbedaan itu saja, tetapi justru pada intinya—yang secara lahiriah berbeda jauh—“landasan bersama” yang sejati di antara agama-agama autentik ini dapat direalisasikan.

Apa yang saya pikirkan adalah sebuah paradoks, dan sebuah gambaran visual yang mungkin dapat membantu.¹¹ Coba kita bayangkan agama Kristen



dan Islam itu sebagai bentuk-bentuk geometris. Beberapa konfigurasi dimungkinkan. Para eksklusivis dalam tiap tradisi agama pasti akan memilih untuk memikirkan bentuk-bentuk ini secara sejajar, sehingga menjadi wilayah yang tidak saling menimpa, dan keduanya mempunyai ukuran dan bentuk yang berbeda yang menggambarkan apa yang dianggap sebagai ukuran kesempurnaan dan komprehensivitas masing-masing. Tradisi seseorang dalam hal ini akan diberi bentuk yang lebih besar, dan pasti berbentuk bulat—sedangkan bentuk segi banyak yang agak sempit dan tak beraturan akan dipakai sebagai simbol agama saingannya! Umat Kristen dan Muslim lain yang lebih optimis akan adanya prospek kerukunan antarumat beragama, akan membayangkan bentuk-bentuk itu pada permukaan yang sama, sehingga memungkinkan terjadinya kontak. Sejumlah kelompok ekumenis yang optimis ini mungkin menggambarkan bentuk-bentuk itu bergerak saling mendekati, bahkan yang lebih optimis lagi mungkin melihatnya sudah saling bersentuhan atau mungkin tumpang-tindih.

Namun, permasalahan dari seluruh penggambaran ini adalah bahwa semuanya akhirnya menggambarkan hubungan antaragama kita, bahkan dalam kondisi terbaiknya, hanya dengan cara-cara yang superfisial dan perifer, seolah-olah kemungkinan adanya kondisi saling memahami dan menghormati semata-mata tergantung pada kedekatan atau kesejajaran lahiriah, apakah di antara dua permukaan sejajar atau di antara dua bentuk berbeda namun di permukaan yang sama. Tetapi, hal ini adalah untuk memahami ekumenisme dalam kategori-kategori planimetris, dogmatis, dan eksoteris saja. Saya menganjurkan agar kita membayangkan model tiga dimensi yang sedikit berbeda, yang masing-masing divergensi dan konvergensinya diberi tempat dalam persinggungan bidang-bidang tersebut. Tentu saja, Kristen dan Islam masih harus dilambangkan dengan dua bentuk yang berbeda, karena doktrin-doktrin keduanya benar-benar berbeda. Akan tetapi, keduanya seharusnya digambarkan sama-sama sebagai lingkaran, karena masing-masing mengungkapkan suatu model kesempurnaan yang unik. Lagi pula, saya mengusulkan bahwa kita menggambarkan lingkaran-lingkaran ini dalam sebetuk bola yang di dalamnya, untuk menyoroti perbedaan eksoteris agama-agama itu, kedua lingkaran itu dibuat membentuk sudut yang tepat terhadap yang lain, agar perhatian dapat diarahkan pada keserupaan batiniyah dan esoterisnya, keduanya digambarkan dengan diameter yang sama. Bagi kelompok perennialis di antara para hadirin, saya bisa menambahkan bahwa bola tersebut merupakan *religio perennis*, sedangkan diameter yang sama, yang terentang dari kutub utara ke kutub selatan bola, adalah *axis mundi* dan karenanya adalah jarak yang ada antara Allah dan manusia.



Saya akan kembali membahas diameter dan “kесerupaan-kесerupaan batiniah” ini nanti dalam pembicaraan saya. Tetapi, pertama-tama, saya harus memusatkan perhatian pada divergensi bidang-bidang itu untuk dapat menekankan kepada hadirin saya tentang perbedaan, bahkan sebenarnya disparitas radikal, antara pemahaman tradisi kita masing-masing tentang Yesus, dan lebih lanjut pemahaman kita tentang hubungan antara Yang Ilahi dan manusia. Metafisika akan dibahas kemudian. Untuk saat ini saya berbicara sebagai seorang teolog Kristen Ortodoks.

Kristologi, Theosis, dan “Kata Bersama”

“Engkau, sekalipun hanya seorang manusia saja, menyamakan diri-Mu dengan Allah.” Kata Yesus kepada mereka: “Tidakkah ada tertulis dalam kitab hukummu: Aku telah berfirman: Kamu adalah Allah?” (Yoh. 10: 33–34)

Dahulu Nabi Muhammad meminta perwakilan dari Najran, dan sekarang para cendekiawan dan pemimpin Muslim kontemporer meminta rekan-rekan saya sesama penganut Kristen dan diri saya, untuk sampai pada sebuah “kata bersama” atau “kesepakatan” dengan mereka.¹² Yang pokok dari apa yang diminta kepada rekan seagama dan saya untuk menerima, seperti dijelaskan seruan dalam teks Al-Qur’an itu, adalah premis bahwa Allah tidak memiliki mitra atau sekutu dan oleh karenanya adalah keliru untuk menganggap siapa pun selain Allah sebagai ilahi, atau untuk menganggap siapapun selain Allah sebagai tuhan. Yang mendasar dari klaim-klaim ini, tentu saja, adalah dua gagasan utama doktrin Islam: di satu sisi, *syahadat* atau kesaksian *La ilaha illa Allah*, “tiada tuhan kecuali Allah”; dan di sisi lain, keyakinan yang merupakan konsekuensinya bahwa *syirik*—yaitu, “menyekutukan” selain Allah dengan Allah, penyembahan kepada yang lain seakan-akan adalah Allah, menggunakan sifat-sifat Allah selain kepada Allah—adalah dosa yang terbesar.¹³ Dalam memutuskan apakah akan mengikuti teologi yang baru saja dijelaskan, pertanyaan pertama yang seorang Kristen harus renungkan ialah apakah Yesus Kristus, yang tentu saja disembah dan disebut dengan sifat-sifat ilahi oleh umat Kristen, adalah benar-benar Allah. Menurut wahyu Islam, jelas Ia bukan Allah. Bahkan, jika kita belum pernah mendengar tentang perwakilan dari Najran atau perjumpaan mereka dengan Nabi Muhammad atau tentang ujian yang diusulkan tentang kebenaran klaim masing-masing dalam kaitan dengan Yesus namun kemudian dihindari, teks Al-Qur’an sendiri jelas: entah seberapa menakjubkan apa yang dilakukan Yesus dan entah betapa



luar biasa—bahkan profetik—reputasi-Nya, Yesus Kristus adalah manusia dan bukan Tuhan.

Memang benar, cara pandang umat Kristen tentang Kristus—entah Kristen Ortodoks, Katolik, atau Protestan—benar-benar berbeda. Dalam surat terbukanya, para penulis “*Kata Bersama*” telah menegaskan bahwa “umat Kristen sendiri ... tidak pernah sepenuhnya saling sepakat satu sama lain tentang hakikat Yesus Kristus,”¹⁴ tetapi dengan rasa hormat, saya harus mengatakan bahwa bagi saya ini merupakan klaim yang paling menyesatkan. Ketidaksepakatan tentu akan ditemukan apabila orang memasukkan pendapat-pendapat bid’ah (heretik), entah itu kelompok Arianis, Apollinaris, atau Nestorian dari abad-abad pertama Kristianitas, yang belum mencapai kesepakatan dengan keseluruhan misteri Injil,¹⁵ atau juga kelompok demitologis dan kelompok historis-kritis lain baru-baru ini, yang, walaupun masih menyebut diri “Kristen,” telah menyerah kepada tekanan reduksionis modernitas demi pencarian mereka akan “Yesus historis” yang murni.

Kalaupun begitu, mayoritas besar umat Kristen, setidaknya sejak Konsili Ekumenis IV pada 451 M, telah sehati dalam mengimani bahwa Yesus Kristus adalah Putra Ilahi Allah, dan setiap kali mereka mengungkapkan konsensus ini dengan mengulang kata-kata Kredo Nicea, pernyataan iman terpenting Kristianitas tradisional itu, mereka pasti menolak mentah-mentah ajaran Al-Qur’an 3: 59 bahwa “keseperupaan (penciptaan) Yesus di sisi Allah adalah seperti keseperupaan Adam.” Sebab, Kredo tersebut mengandung suatu pokok pernyataan—yang sangat tegas—bahwa Yesus “dilahirkan” (*gennethenta*), bukan “dijadikan” (*poiethenta*), “sehakikat (*homoousion*) dengan Bapa,” dan sesungguhnya adalah karena Yesus sendiri, yang adalah Sabda abadi Allah, “olehnya segala sesuatu diciptakan.”¹⁶ Tentu saja umat Kristen juga mempercayai bahwa Yesus menjadi manusia sepenuhnya, sebab “*walaupun dalam rupa Allah ... telah mengosongkan diri-Nya sendiri, dan mengambil rupa seorang hamba, dan menjadi sama dengan manusia*” (Flp. 2: 6–7). Menurut Rumusan atau Definisi yang dimaklumkan Konsili (Ekumenis) Keempat, *kenosis* ilahi atau pengosongan diri ini berarti bahwa Putra Allah itu sekarang “sama seperti kita dalam semua hal kecuali dalam hal dosa.” Tetapi, Ia yang dengan cara demikian memasuki kondisi manusia, yang adalah Firman yang tak diciptakan, bukanlah seorang manusia. Sebaliknya, *persona* atau *hypostasis* Kristus—menggunakan istilah teknis teologis—tetap sungguh-sungguh ilahi, walaupun di dalam Pribadi ini, sosok kedua Trinitas Suci, ada dua kodrat yang berbeda, yang satu sepenuhnya ilahi dan yang satu lagi sepenuhnya manusiawi, masing-masing dengan *idiomata* atau sifat-sifatnya yang berbeda.¹⁷

Kristologi tradisional ini berkembang sebagian sebagai suatu jalan untuk memahami secara sinoptik apa yang diajarkan Injil tentang keilahian Kristus.



Untuk menyebutkan hanya beberapa bagian teks yang mewakili, Yesus dimaklumkan sebagai “Terang dunia,” yang “menyinari setiap orang, sedang datang ke dalam dunia” (Yoh. 9: 5, 1: 9); dan dikatakan bahwa “segala sesuatu ... yang ada di surga dan yang ada di bumi, yang kelihatan dan yang tidak kelihatan” diciptakan “di dalam” Dia dan “melalui” Dia dan “bagi” Dia (Col. 1: 16), bahwa “Ia adalah cahaya kemuliaan Allah dan gambar wujud Allah dan menopang segala yang ada dengan firman-Nya yang penuh kekuasaan” (Heb. 1: 3), dan bahwa “Dia adalah Alfa dan Omega”—artinya, awal dan akhir segala sesuatu—karena Dia adalah “yang ada dan yang sudah ada dan yang akan datang, Yang Mahakuasa” (Rev. 1: 8). Selain itu, bertentangan dengan apa yang oleh inisiatif “*Kata Bersama*” tampaknya diisyaratkan pada mereka setuju dengan pasal-pasalNya, Yesus disebut dan disembah sebagai “Tuhan” (*Kyrios* dalam bahasa Yunani) lebih dari 700 kali dalam Perjanjian Baru. Kenyataannya, memandang Kristus sebagai Tuhan dikatakan oleh Santo Paulus sebagai kunci utama menuju kehidupan abadi: “Jika kamu mengaku dengan mulutmu, bahwa Yesus adalah Tuhan, dan percaya dalam hatimu, bahwa Allah telah membangkitkan Dia dari antara orang mati, maka kamu akan diselamatkan” (Rom. 10: 9).

Beberapa responden Kristen terhadap “*Kata Bersama*”, dalam usaha mereka untuk mengalihkan pembicaraan pada masalah yang sulit ini—dan untuk membebaskan tradisi mereka dari apa yang sebaliknya bagi kaum Muslim bisa dianggap dosa *syirik*—telah menegaskan bahwa dalam bagian-bagian ini dan bagian-bagian Injil yang lain, kenyataannya Yesus *tidak* dipaparkan sebagai “mitra” Allah, atau dianggap sebagai “Tuhan” selain Allah, atau disembah sebagai Allah meski bukan Allah. Ia *adalah* Allah sebagaimana Kristianitas memahami Allah—bukan sesuatu ataupun orang lain atau apa pun lainnya, tetapi adalah nama Kristiani untuk Allah yang satu dan satu-satunya. Inilah strategi yang digunakan oleh Rowan Williams, Uskup Agung Anglikan Canterbury, dalam tanggapannya pada Juni 2008 terhadap surat “*Kata Bersama*”. “Sangatlah penting untuk menyatakan dengan tegas,” tulis Dr. Williams,

bahwa menyekutukan sesuatu yang lain dengan Allah secara tegas ditolak oleh tradisi teologis Kristen ... “Allah” adalah nama sebetulnya kehidupan, sebuah “hakikat” atau esensi—kehidupan yang abadi dan mandiri, selalu aktif, tak memerlukan apa pun. Tetapi, kehidupan itu dihidupi ... secara abadi dan simultan sebagai tiga pribadi yang saling berhubungan, yang disampaikan kepada kita dalam sejarah pewahyuan Allah ... Dalam terang apa yang dikatakan Alkitab, kita berbicara tentang “Bapa, Putra, dan Roh Kudus,” tetapi, kita tidak



7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, 35.
9. Lihat “Response from Christian Leaders,” situs web resmi *Kata Bersama*, <http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=responses> (diakses 4 November 2009).
10. Ketika menekankan keserupaan, “*Kata Bersama*” benar-benar mengakui bahwa “Islam dan Kristen jelas-jelas agama yang berbeda” dan “tidak ada pengkerdilan sebagian dari perbedaan formal keduanya” (“*Kata Bersama*,” h. 33).
11. Saya telah mengadaptasi paragraf ini dan yang selanjutnya dari “Pendahuluan/Pengantar” dalam tulisan saya *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics, and Ortodoks in Dialogue*, 10. Penggambaran yang sama dipakai dalam konteks tersebut, walaupun untuk tujuan yang berbeda secara signifikan.
12. Frase dalam bahasa Arab *kalimatun sawa*’ dalam Q 3: 64 diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *word common* (kata yang sama) oleh Arberry dan sebagai *agreement* (kesepakatan) oleh Pickthall; dalam Yusuf Ali disebut *common terms* (kondisi yang sama), dalam Hilali-khan disebut *a word that is just* (kata yang adil/benar), dalam Khalifa disebut *logical agreement* (kesepakatan logis), dalam Shakir dinamakan *equitable proposition* (proposisi yang setara), dan dalam Sale disebut *just determination* (keputusan yang adil).
13. “Tuhan tidak akan mengampuni jika sesuatu disekutukan dengan-Nya ... Barangsiapa menyekutukan sesuatu dengan Tuhan, sesungguhnya dia telah melakukan sebuah dosa yang sangat besar” (Q 4: 48; cf. Q 4: 116).
14. “*Kata Bersama*”, 36.
15. Sebuah “misteri” menurut Santo Paulus, “yang didiamkan berabad-abad lamanya, tetapi yang sekarang telah dinyatakan” (Rom. 16: 25–26). Mungkin saja bahwa kelompok Kristen Najran itu merupakan anggota sekte Nestorian, dan hal ini mungkin menjelaskan kurangnya keteguhan mereka yang nyata. Kelompok Nestorian percaya bahwa Yesus adalah seorang manusia yang menyatu dengan Putra Ilahi atau Firman Allah dalam suatu kesatuan “fungsi” atau “kehormatan”, tetapi Dia bukanlah Putra seperti yang kita pikirkan.
16. “The Nicene Creed,” Ortodoks Wiki, http://orthodoxwiki.org/Nicene-Constantinopolitan_Creed. “Segala sesuatu dijadikan oleh Dia dan tanpa Dia tidak ada suatu pun yang telah jadi dari segala yang telah dijadikan” (Yoh. 1: 3).
17. Berbicara dengan menggunakan istilah-istilah dogmatis Ortodoks, Kristus mempunyai *physis* (raga) manusia, atau “kodrat”, yang berarti bahwa apa pun yang benar-benar dapat dinisbahkan pada kita—dengan pengecualian dosa—dapat benar-benar diterapkan pula pada-Nya; tetapi Ia tidak mempunyai *hypostasis* manusia dan oleh karenanya Dia bukan “satu” orang manusia. Kemanusiaan-Nya bersifat impersonal (*anhypostatic*), walaupun di-personal-kan (*enhypositized*) dalam Logos, yang berarti bahwa subjek personal semua pemikiran-Nya, sabda-Nya, dan tindakan-Nya bersifat ilahi.
18. Rowan Williams, “A Common Word for the Common Good”, *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 14, No. 2, 44–45.
19. Menurut Santo Thomas Aquinas, kata-kata ini diterapkan pada sifat kemanusiaan Kristus sendiri (*Summa Theologica*, Pt. 3, Q. 20, Art. 1). Meskipun demikian, dari sudut pandang Ortodoks, kata-kata dapat diucapkan dan perbuatan dilakukan hanya oleh seseorang, bukan oleh suatu sifat, dan seperti semua perkataan Kristus, kesaksian tentang keutamaan Allah Bapa ini dengan demikian pasti dihubungkan dengan *persona* atau *hypostasis* ilahi dari Anak Allah.



20. *Theological Orations*, 42: 15, dikutip oleh Kallistos Ware, *The Ortodoks Way*, 32. Santo Gregorius bahkan dapat (berkata) lebih langsung: “Hanya ada satu Allah, Bapa, yang dari-Nya segala sesuatu berasal” (*Theological Orations*, 39:12).
21. Dipahami dalam konteks, frase tersebut secara logis mengikuti uraian tentang kuasa penciptaan dan penyelamatan Kristus, suatu kuasa—Paulus tampaknya mengindikasikan—yang tidak dapat dijelaskan jika Yesus bukanlah Tuhan: Dia “adalah gambar Allah yang tidak kelihatan, yang sulung, lebih utama dari segala yang diciptakan segala sesuatu diciptakan oleh Dia dan untuk Dia. Ia ada terlebih dahulu dari segala sesuatu, dan segala sesuatu ada di dalam Dia. Ialah kepala tubuh, yaitu jemaat. Ialah yang sulung, yang pertama bangkit dari antara orang mati, sehingga Ia yang lebih utama dalam segala sesuatu. Karena seluruh kepenuhan Allah berkenan diam di dalam Dia” (Kolose 1: 15–19).
22. Tidak mungkin untuk tidak mendengar nuansa Ekaristi kata ini. Jelas, Perjamuan Mistik, yang di dalamnya umat Kristen bersatu dengan Kehadiran Nyata Putra Allah dengan memakan tubuh-Nya dan minum darah-Nya, memberikan pengingat lain akan perbedaan di antara tradisi-tradisi kita.
23. *On the Incarnation*, 54. Menurut Santo Ireneus, “Kita dicipta sebagai manusia pada awalnya, tetapi pada akhirnya menjadi Allah” (*Against Heresies*, 3: 19); Santo Clement dari Alexandria menyatakannya seperti ini: “Sabda Allah menjadi manusia sehingga kamu dapat belajar bagaimana menjadi Allah” (*Protrepticus*, 1: 9); Teolog Santo Gregorius menulis, “Aku dapat menjadi Allah sejauh Allah menjadi manusia” (*Theological Orations*, 3. 19); perumusan yang paling berani dari semuanya berasal dari Santo Basilius Agung: “Manusia adalah makhluk yang diperintahkan untuk menjadi Allah” (diceritakan oleh Teolog Santo Gregorius, *Oration* 43, “In Praise of Basil the Great”).
24. *Athanasius: The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*, terj. Robert C. Gregg, 99.
25. Menurut Santo Maksimus Pengaku Iman, partisipasi penuh dalam kodrat keilahan terjadi ketika “Allah menunda berlakunya energi alam dalam makhluk-makhluk dengan mengaktifkan energi ilahi-Nya dalam diri mereka secara tak terbayangkan.” “Two Hundred Texts on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God”, dalam *The Philokalia*, ed. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, dan Kallistos Ware, jilid. 2, 2: 123. Seperti para Bapa Gereja yang lain, Maksimus memahami deifikasi sebagai kebalikan dari apa yang terjadi saat Kristus menjadi manusia. Dalam hal itu, sesuatu yang tidak diciptakan dan abadi menerima sifat-sifat keterciptaan dan sementara, sedangkan dalam *theosis* hal-hal yang diciptakan dan temporal dianugerahi sifat-sifat “tak tercipta” dan abadi. Pertama kali diungkapkan dalam Konsili Efesus (431 M), prinsip Kristologis *communicatio idiomatum*, yaitu, suatu “pertukaran sifat” antara yang ilahi dan manusia, juga berlaku pada manusia yang mencapai deifikasi.
26. Heirotheos Vlachos, *A Night in the Desert of the Holy Mountain*, terj. Effie Mavromichali, 31.
27. Orang bisa ingat ungkapan Sufi Abu al-Qasim al-Junaid: “Air akan berwarna seperti gelasnya”; lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, 341.
28. Abu Hamid al-Ghazali, *The Revival of Religious Sciences*; lihat Reza Shah-Kazemi, “God as ‘The Loving’ in Islam,” *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 14, No. 2, 81.



29. Lihat James S. Cutsinger, “*Hesychia: An Ortodoks Opening to Esoteric Ecumenism*,” dalam *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, 250. Juga ada pada http://www.cutsinger.net/pdf/hesychia_an_orthodox_opening.pdf, 19.
30. Santo Maksimus Pengaku, “Two Hundred Texts on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God”, *The Philokalia 2*: 114.
31. “Para santo-santa tidak menjadi Allah dalam hakikat, tidak pula seseorang dengan Allah, tetapi mereka berpartisipasi di dalam energi-energi Allah—maksudnya, dalam hidup, kekuatan, rahmat dan kemuliaan-Nya ... Energi-energi tersebut adalah benar-benar *Allah Sendiri*—namun bukanlah Allah sebagaimana Ia ada dalam Diri-Nya, dalam kehidupan batin-Nya” (Ware, *the Orthodox Way*, 125–26).
32. Tekanan dari saya. Prinsip yang sama dipakai dalam ajaran khas Santo Gregorius dari Nyssa tentang *epektasis*, yang merupakan “rentangan maju” terus-menerus atau kemajuan tak berakhir menuju sebuah tujuan yang tak pernah dicapai oleh siapa pun. Menurut Gregorius, partisipasi di dalam Allah mengakibatkan perkembangan kebajikan yang terus-menerus, tetapi manusia tidak akan pernah mengerti, apalagi mencapai, kesempurnaan transenden Allah. Oleh karena itu, Sang Santo menulis, “siapa pun yang mengejar kebajikan sejati berpartisipasi tidak dalam apa pun selain di dalam Allah ... karena kebaikan ini tak terbatas, keinginan dari yang terlibat itu sendiri mestinya tidak mempunyai perhentian kecuali membentang dengan ketidakterbatasan. Oleh karena itu, jelas tidak mungkin mencapai kesempurnaan”, (*Gregory of Nyssa: The Life of Moses*, terj. Abraham J. Malherbe and Everett Fergusson, 31 [section 7–8]).
33. Perintah pada Al-Qur’an, “Jadilah!” (Q 3: 47, 19: 35), dan perintah pada Alkitab (Kej. 1:3,6,14), seperti semua kalimat perintah, tidak mempunyai penanda kala. Dalam *Anaphora* Liturgi Ilahi, realitas trans-temporal Kedatangan Kedua diakui ketika imam memanjatkan syukur kepada Bapa, “yang telah membawa kami dari ketiadaan menjadi ada, dan ketika kami terjatuh telah membangkitkan kami kembali, dan tidak berhenti melakukan segala sesuatu hingga Engkau *telah* membawa kami kembali ke surga, dan *telah* memberkati kami dengan kerajaan-Mu yang akan datang”
34. Saya memikirkan kecermatan Ibn ‘Arabi mengenai ketakterbatasan (transendensi) ilahi: “Janganlah menyatakan bahwa Allah tidak terbatas (*nondelimited, transenden*) sehingga Dia menjadi terbatas karena terbedakan/terpisahkan dari yang-terbatas! Karena jika Dia terbedakan dan terpisahkan, maka Dia kemudian dibatasi oleh ketidakterbatasan-Nya. Dan jika Dia dibatasi oleh ketakterbatasan, maka Dia bukanlah Dia” (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 112). Bagi Gregorius Sang Teolog dan para Bapa Gereja berbahasa Yunani yang lain, kesatuan Allah merupakan sebuah fungsi *henosis*, yaitu “unio” atau “unifikasi” di antara ketiga Pribadi Trinitas, dan bukan hanya *hen*, yang merupakan keesaan menurut “unit” aritmetika. Doktrin Sufi tentang “kesatuan wujud” (*wahdat al-wujud*) jelas terkait di sini.
35. James S. Cutsinger, terj., *The Triads*, 3, 1, 31; untuk teks Yunani, lihat edisi terpenting: *Grégoire Palamas: Défense des saintshésychastes*, ed. Jean Meyendorff, 2: 617.
36. Santo Anselmus mendefinisikan Allah sebagai “sesuatu yang tidak ada yang lebih agung dari-Nya dapat dibayangkan” (*Proslogion*, 2).
37. Mengingat pada sebuah riwayat: “Sufi tidak diciptakan” (*al-sufi lam yukhlaq*).
38. Memang, ada sebuah teka-teki terminologis di sini. Dimulai dengan Santo Atanasius, tradisi Patristik Yunani menyadari perbedaan tipis antara *ageneton* (dengan satu “n”) dan *ageneton* (dengan dua “n”): yang pertama dianggap berarti



- “tidak diciptakan” dan yang berikutnya adalah “tidak diperanakkan”; menurut penggunaan ini, yang dipakai oleh Athanasius dalam penolakannya terhadap kaum Arianisme, hanya Allah Bapa yang bersifat *ageneton*, sementara Putra Allah yang “satu-satunya diperanakkan” (Yoh. 1: 18) adalah *ageneton*, yang kurang lebih sama dengan *ou poiethenta* (“tidak diciptakan”) dalam Kredo Nicea. Meski demikian, bagi Gregorius, *ageneton* harus berarti lebih dari itu, sesuatu yang mungkin lebih mirip dengan *ageneton*, karena ia menggunakannya secara berlawanan dengan istilah “tidak diciptakan” yang lebih disukainya, *aktiston*.
39. Tentu saja kata benda *archē* juga bisa diartikan sebagai “aturan”, dan dengan demikian kata sifat *anarchos* bisa diartikan sebagai hanya (!) bahwa yang mencapai deifikasi adalah “hukum bagi diri mereka sendiri.” Namun, mengingat jejak ontologis yang diindikasikan kata-kata lain pada bagian ini, tampaknya jauh lebih logis untuk menafsirkan istilah kunci ini secara metafisik, daripada secara etis atau politik—meskipun demikian, sulit untuk mengetahui bagaimana menempatkan pengertian ini dalam satu kata bahasa Inggris; “*anarchical*”, untuk mengatakan bukan “*unprincipled*”, jelas tidak bisa! Oleh karena apa pun yang tidak *memiliki* prinsip dalam arti tertentu mesti *menjadi* prinsipnya sendiri dan memiliki sifat ilahi *aseity*, kata “prinsipial” tampaknya merupakan solusi yang paling memadai.
 40. John Meyendorff, editor dan penerjemah dari *The Triads* edisi penting Prancis, serta editor terjemahan bahasa Inggrisnya, mencatat—meskipun dengan ketenangan yang mengejutkan—bahwa Santo Gregorius di sini telah menyatakan “pemikiran berani: para orang kudus yang mengalami deifikasi ... dengan demikian mesti digambarkan dengan kata-kata sifat apokatik yang sesuai dengan transendensi ilahi” (*Gregory Palamas: The Triads* 144 [n. 116]). Di bagian lain, Meyendorff menekankan, seperti yang telah saya jelaskan dalam bagian kedua tulisan ini, bahwa “Bapa” adalah ‘penyebab’ (*aitia*) dan ‘prinsip’ (*arche*) dari kodrat ilahi yang ada di dalam “Putra dan Roh Kudus” (*Byzantine Theology: Historical Trends dan Doctrinal Themes*, 183). Dengan mengaitkan semuanya, kita mesti menyimpulkan, betapa pun janggal kedengarannya, bahwa ketika “menjadi” *anarchos*, orang yang mengalami deifikasi “mencapai” suatu perhentian yang secara misterius berada di luar jangkauan bahkan dari Pribadi Kedua dan Ketiga Trinitas.
 41. *Chandogya Upanishad*, 6.8.7.

TITIK TEMU TEOLOGIS DAN METAFISIK: KRISTUS DAN FIRMAN DALAM KRISTIANITAS DAN ISLAM

Maria M. Dakake

Sesungguhnya keserupaan Isa dalam pandangan Allah adalah seperti keserupaan Adam.

(Al-Qur'an 3: 59)

Kristianitas dan Islam memiliki banyak unsur substansial yang serupa, dari nabi-nabi dan orang-orang suci yang sama hingga keprihatinan etis yang mirip. Akan tetapi, hal-hal tersebut tertanam dalam skema-skema teologis dan ritual yang terpisah, belum lagi konsepsi-konsepsi unik sejarah sucinya, seperti bahwa keduanya tetap merupakan dua dunia religius yang paralel, yang keyakinannya tidak akan bisa sepenuhnya diperdamaikan dengan yang lain bila dilihat dari dalam ukuran-ukuran ini. Pada saat yang sama, banyak pemahaman dan kebaikan dapat muncul dari apresiasi yang taat sekaligus tetap menghormati sistem-sistem religius yang sejajar dengan agama sendiri; dan kitab-kitab suci serta tradisi yang kaya dari baik Kristianitas maupun Islam menawarkan sejumlah celah menuju visi metafisik realitas yang melampaui batas-batas teologis normatif mereka. Dengan demikian, celah ini kadang-kadang dapat memberi ruang intelektual atau spiritual tempat kedua tradisi ini dapat bertemu dengan cara-cara yang mendalam dan tak terduga. Joseph Lumbard dari perspektif Islam



dan James Cutsinger dari perspektif Kristen berusaha menemukan landasan bersama antara Kristianitas dan Islam dengan mengkaji konsepsi Kristus dalam kedua agama. Namun, keduanya berusaha melakukannya dengan cara yang berbeda, yakni dengan mengadopsi salah satu dari dua pendekatan berikut. Lombard dari sisi Muslim melihat kemungkinan bagi pemahaman antaragama yang dikembangkan antara Kristianitas dan Islam berdasarkan prinsip-prinsip teologis analogis berkaitan dengan kodrat Kristus sebagai “Sabda”, Cutsinger dari pihak Kristen berpendapat dengan tegas bahwa dengan mengikuti doktrin-doktrin teologis tentang Kristus sampai pada kesimpulan puncaknya akan membawa umat Kristen dan Muslim pada konflik yang tak terelakkan dan tak tereduksi. Akibatnya, landasan bersama antara kedua tradisi hanya dapat ditemukan dalam bahtera metafisik, bukan bahtera teologis yang sempit.

Salah satu contoh yang diberikan Cutsinger dari sisi Kristen tentang perselisihan teologis yang tidak dapat diatasi umat Kristen ketika berdialog dengan Muslim menyangkut pernyataan Al-Qur’an yang dikutip di atas: “Sesungguhnya keserupaan Isa dalam pandangan Allah adalah seperti keserupaan Adam” (Q 3: 59). Dalam bagian ini, kelahiran luar biasa Yesus diakui, tetapi doktrin-doktrin Kristiani yang seiring dengan keilahian Kristus dan status “Putra Allah”-nya ditolak dengan menyatakan bahwa, meski lahir tanpa orangtua manusia dalam pengertian biasa, Kristus tidak berbeda dari Adam—bapak dari kita semua, menurut kedua tradisi religius ini. Dalam tulisan berikut, saya mengkaji kedua pendekatan protagonis dalam dialog umat Kristen-Muslim tentang kodrat Kristus, sekaligus berusaha membingkai ulang pembahasan tersebut dengan meneliti banyak kemungkinan yang terbuka bagi kesepahaman antaragama dan spiritual ketika kita membaca cerita-cerita Kristiani dan Muslim tentang Adam dan Yesus dalam kaitan yang satu dengan yang lain.

Lombard menegaskan bahwa umat Islam dapat lebih memahami Kristologi Kristen, dengan paradoks Kristus yang tampak jelas sebagai sosok yang kekal bersama Bapa sekaligus yang menjelma pada suatu masa, dengan berusaha memahaminya sebagai hal yang serupa dengan pembahasan apakah Al-Qur’an itu abadi atau diciptakan menurut Islam.¹ Pendekatan semacam ini penting, terutama karena Kristus dan Al-Qur’an masing-masing mewakili “Firman Allah” bagi umat Kristen dan Muslim. Selanjutnya, bagi umat Kristen dan Muslim, Firman Allah tersebut, yang ditafsirkan berbeda-beda, memiliki baik realitas kekal maupun manifestasi temporal. Kristus adalah sekaligus pribadi kedua yang abadi dalam Trinitas bagi umat Kristen dan pribadi historis yang dilahirkan pada suatu masa; Al-Qur’an, sebagai Firman Allah, berbagi



keabadian bersama Allah, dan secara historis diturunkan pada abad ke-7 M bagi umat Islam.

Pengakuan adanya paradoks dalam agama sendiri maupun dalam agama yang lain menampilkan satu titik balik penting dalam hal pemahaman antaragama. Hal tersebut memberikan pada masing-masing tradisi agama suatu cara memandang tradisi pihak lain sebagai hal yang mutlak dan abadi bagi para penganutnya, sekaligus juga sebagai yang relatif sejauh agama memperoleh sebagian maknanya melalui konteks historis tertentu, yang kemudian membentuk konsepsi sejarah itu sendiri bagi para pengikutnya. Dengan kata lain, akan lebih mudah memahami secara serius paradoks antara keabadian dan sifat temporal dalam agama orang lain, kalau saja orang bersikap jujur tentang adanya paradoks yang sama dalam agamanya sendiri. Dari sudut pandang Islam layak disarankan bahwa kesadaran akan sifat parallel dari paradoks-paradoks ini dapat membantu umat Islam untuk lebih memahami dan menghargai doktrin-doktrin Kristiani tentang Kristus.

Pada saat yang sama, kesadaran seperti itu juga mungkin mendorong pemahaman yang lebih besar di kalangan orang Kristen tentang bagaimana Muslim memahami Kitab Suci mereka. Dalam konteks antaragama yang bersifat akademis, para sarjana Kristen yang bermaksud baik sering bertanya mengapa umat Islam begitu enggan terlibat dalam kritik sastra dan kritik historis Al-Qur'an. Apa yang mereka tidak mengerti adalah bahwa keilahian hakiki, dan karenanya infalibilitas (sifat tak bisa salah), kitab suci merupakan doktrin dasar bagi umat Islam, selain bentuk *inlibrasi* (terbukukan) atau inkarnasinya dalam suara fisik pada masa tertentu dalam sejarah. Menganggap doktrin ini sejajar dengan kepercayaan mereka sendiri dalam hal keilahian hakiki dan keabadian Kristus, meski mereka juga yakin bahwa Kristus menjelma secara temporal, akan membantu umat Kristen sepenuhnya menghargai pandangan-pandangan dan doktrin-doktrin Islam tentang Al-Qur'an.

Akan tetapi, sudut pandang Muslim memperhatikan lebih dari sekadar saling mengakui keberadaan paradoks teologis dalam kedua tradisi, sehingga Lumbard tertarik untuk mencari landasan teologis bersama yang sesungguhnya ada di antara keduanya. Dia berpendapat bahwa suatu refleksi lebih dalam atas hubungan antara Allah dan Kristus dan antara Allah dan "Firman" baik dalam Injil maupun Al-Qur'an mengungkap kemungkinan adanya kesepahaman yang jauh lebih besar antara kedua agama dalam masalah ini daripada yang biasa diasumsikan. Dia mencatat bahwa dalam teologi Islam, Firman Allah adalah atribut dari Hakikat Ilahi, dan karenanya berbagi keabadian dengan Allah dan tidak diciptakan, tetapi selalu berada di bawah "Prinsip Ilahi Tertinggi."²



Ini menghadirkan paralel yang jelas dengan pembahasan Cutsinger dari sisi Kristen tentang inkarnasi Kristus sebagai “berasal dari Hakikat yang sama” dengan Allah Bapa, dan karenanya berbagi keabadian dengan-Nya, tetapi juga bersifat sekunder terhadap-Nya (sekurang-kurangnya dalam perumusan Kristen Ortodoks Timur) dalam hal bahwa ia masih “diperanakan dari” Bapa.³ Karena, dalam Islam, Allah menciptakan melalui kata (“Jadilah!”),⁴ dan Yesus diidentifikasi dalam Al-Qur’an sebagai “kata dari-Nya [Allah]”, “firman-Nya”, dan “Firman Kebenaran”,⁵ Lumbard menyatakan, dari sudut pandang Muslim, bahwa “Al-Qur’an, karenanya, mengindikasikan bahwa Yesus... dengan cara tertentu berpartisipasi langsung dalam Perintah Ilahi ini,” yaitu, dalam proses penciptaan ilahi.⁶ Menurut interpretasi ini, konsepsi Al-Qur’an tentang Kristus tampaknya akan sangat sejalan dengan doktrin Kristen tradisional yang melihat dunia sebagai yang diciptakan oleh Allah tetapi *melalui* Kristus sebagai “Firman”.

Di sini tampaknya kita memiliki paralel *teologis* yang riil, yang dapat berpengaruh dalam meningkatkan sikap saling memahami terhadap posisi doktrinal yang lain, atau bahkan melihatnya sebagai sesuatu yang kurang lebih konsisten satu sama lain. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa interpretasi yang ditawarkan Lumbard dari sudut pandang Muslim bergantung pada interpretasi tertentu atas deskripsi Al-Qur’an tentang Kristus sebagai “Firman”, sebuah interpretasi yang memandang “Firman” ini secara metafisik identik dengan “kata” yang Allah pakai ketika menciptakan dunia. Penafsiran ini tidak tersurat dalam teks Al-Qur’an atau bahkan dalam komentar-komentarnya yang lebih esoteris.

Teologi Islam tradisional tidak memosisikan apa pun—terutama manusia—sebagai “mitra” bagi Allah dalam penciptaan. Sebagai seorang Muslim, Lumbard tentu tidak menggunakan istilah ini, atau memaksudkan pernyataannya untuk dipahami seperti ini, tapi beginilah seorang Kristen yang sangat mengharapkan kesepahaman antaragama mungkin mendengarnya. Dengan demikian, perlu ditegaskan kembali bahwa Al-Qur’an cukup jelas menyatakan bahwa Allah mencipta sendirian. Hubungan antara perintah penciptaan ilahi dan “Firman Allah” sama sekali tidak dibuat dalam Islam, sebagaimana yang dengan jelas dan sangat kuat disebutkan dalam Injil Yohanes 1. Al-Qur’an juga adalah “Firman” Allah, tapi Muslim tidak menghubungkan pemahaman “Firman Allah” ini dengan “kata” yang diucapkan-Nya untuk menciptakan sesuatu. Muslim tidak membicarakan adanya sesuatu yang diciptakan *melalui* Al-Qur’an, misalnya.

Sebuah kata peringatan terakhir yang mungkin bisa dibuat dalam kaitannya dengan diskusi ini menyangkut fakta bahwa jika Kristus dianggap sebagai “firman” Allah dalam Al-Qur’an, Injil yang ia bawa juga dianggap



sebagai “firman Allah”, sebagaimana Muhammad dan Al-Qur’an yang disebut sebagai “pemberi peringatan” dalam Al-Qur’an dan dalam tradisi kesalehan Islam.⁷ Tidak ada keraguan bahwa bagi orang Kristen, ada hierarki antara Kristus, sebagai Firman Allah, dan Injil, yang adalah firman Allah sejauh Injil menyampaikan Firman kepada umat manusia, seperti halnya bagi umat Islam ada hierarki antara Al-Qur’an sebagai “Pemberi Peringatan untuk Semesta Alam,”⁸ dan Muhammad sebagai “pemberi peringatan” sejauh ia menyampaikan Pemberi Peringatan (Al-Qur’an) tadi kepada manusia. Meskipun demikian, identifikasi Yesus sebagai “firman Allah” dalam Al-Qur’an mungkin lebih berkaitan dengan asimilasi Al-Qur’an tentang pesan dan pembawa pesan, daripada dengan hubungan antara Yesus dan perintah penciptaan ilahi.

Bagaimanapun juga, semua kehati-hatian dan peringatan di atas mencatat bahwa gagasan lebih besar Lumbard dari pihak Muslim tentang gambaran unik Al-Qur’an tentang Yesus diantara para nabi Islam, dan pendekatannya terhadap doktrin-doktrin Kristologis Kristiani tertentu, bisa diterima dengan baik. Memang benar bahwa jika ada figur Al-Qur’an yang paling mendekati keterwujudan dari kuasa penciptaan ilahi, tidak diragukan lagi bahwa ia adalah Yesus. Hal ini terutama terlihat jelas sekali dalam Al-Qur’an 3: 49 dan 5: 110 ketika, dalam paralel yang jelas serupa dengan proses ketika Allah menciptakan manusia, Kristus membuat burung dari tanah liat dan meniupkan (*nafakha*) ruh ke dalamnya, dan membuatnya hidup. Dalam bagian yang sama ia dikatakan telah menghidupkan orang yang telah mati.⁹ Tidak ada nabi lain yang diberi kemampuan menghidupkan yang begitu luar biasa dalam Al-Qur’an—kemampuan yang jelas menggemakan kemampuan Allah sendiri. Al-Qur’an memperjelas bahwa dalam melaksanakan tindakan yang luar biasa ini, Yesus hanya bertindak sebagai alat dari kekuatan penciptaan ilahi; meskipun demikian, bahkan sebagai sekadar alat dari kuasa mencipta ilahi, Yesus sama sekali unik di antara para nabi Islam dalam hal ini, dan keunikan ini benar-benar memberikan celah untuk mempertimbangkan bagaimana Muslim dapat memahami Kristologi Kristiani.

Tetapi, jika Yesus dianugerahi kemampuan luar biasa seperti itu menurut Al-Qur’an, apa maksud pernyataan Al-Qur’an bahwa keserupaannya “adalah seperti keserupaan Adam”? Apakah itu dimaksud hanya untuk menghindarkan setiap keyakinan akan keilahian Yesus dan mengecilkan pentingnya secara spiritual tindakan-tindakan dan kekuasaannya yang luar biasa dengan menegaskan bahwa ia pada dasarnya tidak berbeda dengan manusia lain pada umumnya, yang diwakili dengan jelas oleh Adam? Dalam konteksnya, ini tampak sebagai cara yang paling masuk akal dan langsung untuk menafsirkan pernyataan Al-Qur’an itu. Tetapi, bagaimana kalau kita



memahaminya secara terbalik: jika keserupaan Yesus sama dengan keserupaan Adam, apakah ini berarti bahwa Adam—yang mewakili kita semua—adalah keserupaan Yesus? Jika perbandingan Al-Qur'an itu “memanusiakan” Yesus, itu juga mengagungkan Adam secara luar biasa, dan lebih lagi, berarti mengagungkan semua yang tergolong bangsa manusia. Kalaupun kita tidak akan pernah bisa ikut serta dalam status kenabian yang sama-sama dimiliki Yesus dan Muhammad serta para nabi lainnya, perbandingan itu banyak menegaskan tentang potensi dan kekuatan spiritual yang ada dalam diri semua manusia. Gagasan tentang kemuliaan asali dan hakiki umat manusia sepenuhnya terwujud dalam kisah Al-Qur'an tentang penciptaan Adam. Akan tetapi, penafsiran seperti itu awalnya mungkin tampak kurang meyakinkan dalam konteks Kristiani, karena penekanannya pada status kejatuhan umat manusia dan kebutuhannya akan rahmat yang transformatif. Tetapi, mari kita kaji argumen Cutsinger dari pihak Kristen dan kemudian meninjau kembali implikasi-implikasi perbandingan Al-Qur'an itu bagi kedua agama sekali lagi.

Pemikiran provokatif Cutsinger menampilkan paparan yang jelas, tidak apologetik, namun kreatif tentang perbedaan-perbedaan teologis penting Kristen terhadap Islam. Saya menghargai kejujuran dan komitmen religius yang ia tunjukkan itu, bahkan ketika komitmennya itu menghadirkan sebuah tantangan teologis yang kuat kepada mitra bicarannya yang Muslim. Ketika sampai pada hambatan yang tampaknya tidak bisa direduksi dalam dialog antaragama, Anda akan tahu Anda benar benar sedang menuju ke suatu tempat. Cutsinger memperhatikan bahwa para partisipan Kristen dalam inisiatif “Kata Bersama” telah menjawab seruan Al-Qur'an yang menjadi dasar inisiatif itu, yakni untuk berusaha sampai pada “kata bersama” atau kesepakatan bahwa “tiada tuhan kecuali Allah.”¹⁰ Sebagai wakil Kristen yang menanggapi seruan ini, dan telah menanggapi dengan itikad baik, Cutsinger memunculkan seruannya sendiri: jika umat Kristen dapat berusaha memahami ajaran agama mereka sendiri dalam terang “tiada tuhan selain Allah”, apakah mungkin umat Muslim memahami “tiada tuhan selain Allah” dalam kaitannya dengan keyakinan sentral umat Kristen bahwa “Allah menjadi manusia agar manusia bisa menjadi Allah”?¹¹ Secara teologis, tentu saja setiap Muslim akan mengatakan “tidak” pada ajakan ini, dan sebetulnya hampir bisa dipastikan. Pada level paling dasar, apa pun yang kita katakan tentang relasi Allah dan manusia, Allah tidaklah “menjadi” (*becoming*). Ia yang sekarang adalah Ia yang dahulu.

Jadi, Muslim tidak bisa dengan sungguh-sungguh merespons tantangan Cutsinger pada tataran yang ia pakai untuk mulai mengutarakannya. Namun, secara mistik, dan mungkin secara metafisik, ada kemungkinan untuk mengasimilasikan gagasan ini pada beberapa gagasan-gagasan penting Islam



di antara kedua konsepsi ini terletak pada bahtera teologis dan tidak dapat diperdamaikan pada tataran itu. Tetapi, sejauh keduanya menyerukan kepada kita, dan memberi kita harapan untuk mencapai apa yang dimaksud dengan “seperti Allah” dalam diri kita sendiri, keduanya menunjuk pada panggilan moral kita bersama, menuju visi metafisik yang analogis, kalau bukan identik, kodrat teofanik kita, dan menuju kemuliaan manusiawi bersama kita yang melampaui perbedaan agama.

Catatan:

1. Joseph Lombard, Bab 16, jilid ini.
2. *Ibid.*, 102.
3. James Cutsinger, Bab 17, jilid ini.
4. Al-Qur'an 2: 117; 3: 47; 6: 73; 16: 40; 19: 36; 36: 82; 40: 68.
5. Al-Qur'an 3: 45: “Hai Maryam, sungguh Allah memberi kabar gembira kepadamu tentang Firman dari-Nya, yang bernama Isa putra Maryam...”; dan Al-Qur'an 4: 171: Sungguh Almasih, Isa Putra Maryam, hanya seorang utusan Allah, dan Firman-Nya, yang Ia titipkan kepada Maryam...”; dan 19: 34 “Dialah Isa, putra Maryam, yang mereka ragukan.” Lihat juga 3: 39 yang menceritakan bahwa Yahya dikatakan mengonfirmasi “sabda dari Allah”, yang maksudnya Isa.
6. Joseph Lombard, Bab 16, jilid ini.
7. Al-Qur'an dan kitab-kitab suci ilahi lain disebut sebagai “pemberi peringatan” di seluruh Al-Qur'an, dan Nabi Muhammad sendiri disebut sebagai pemberi peringatan dalam 88: 21; misalnya, dalam tradisi kesalehan Islam, *dzikr Allah* adalah salah satu nama Nabi Muhammad.
8. Al-Qur'an 6: 90; 12: 104.
9. Al-Qur'an 3: 49; 5: 110.
10. Al-Qur'an 3: 64.
11. Cutsinger, Bab 17, jilid ini.
12. Ada banyak contoh konsep dalam pemikiran mistik Islam, dan gagasan tersebut terutama dipaparkan dalam karya Ibn al-'Arabi, seorang sufi Andalusia abad ke-12. Sebagai contoh, lihat William Chittick, *The Self-Disclosure of God*, 21, 29–30 untuk kutipan dari tulisan Ibn al-'Arabi mengenai topik dan diskusi tentangnya.
13. Al-Qur'an 28: 88.
14. Hadits ini umumnya dikaitkan dengan Nabi Muhammad dalam risalah Sufi dan karya-karya lain, dan biasanya dikutip tanpa rangkaian perawi yang mendukung. Salah satu pembahasan paling berpengaruh dari hadits ini dapat ditemukan dalam Jalal al-Din Rumi, *Masnawi ma'nawi*, Buku IV: 2270–75.
15. Cutsinger, Bab 17, jilid ini.
16. Al-Qur'an 15: 29; 32: 9; 38: 72; Kitab Kejadian 2: 7.
17. Al-Qur'an 38: 75.
18. Lihat, contohnya, komentar Fakhr al-Din al-Razi dalam *al-Tafsir al-Kabir* 4: 1, yang berbicara tentang kemanusiaan sebagai yang diciptakan dari satu jiwa.
19. Al-Qur'an 2: 34; 7: 11; 15: 29; 17: 61; 18: 50.



20. Sebagai contoh, Al-Qur'an 41: 37 memerintahkan manusia untuk tidak menyembah kepada benda-benda angkasa, melainkan menyembah kepada "Allah yang menciptakan mereka."
21. Al-Qur'an 2: 31.
22. Al-Qur'an 7: 23.
23. Al-Qur'an 2: 37-38.
24. Rom. 5: 14; 1Kor. 15: 22.
25. 1Kor. 15: 45-49.

DIVINITAS DAN HUMANITAS DALAM ISLAM DAN KRISTEN

M. Amin Abdullah

“When the door of theology shuts on certain questions of interreligious dialogue, those of metaphysics and mysticism might yet open.”

—James S. Cutsinger

Pengantar

Sekitar sembilan tahun yang lalu, tepatnya tahun 2007, 138 wakil tokoh intelektual, mufti dan ulama Muslim sedunia menandatangani pernyataan bersama yang bersejarah tentang hubungan Islam dan Kristen. Dokumen tersebut diberi judul *A Common Word between Us and You* (“Kata Bersama antara Kami dan Kalian”).¹ Dokumen pernyataan sikap dan kesepakatan tersebut dilengkapi kutipan dari dua kitab suci, Al-Qur’an dan Injil, serta al-Hadits. Istilah “Kata Bersama” adalah terjemahan ayat Al-Qur’an Surat Ali Imran (3), ayat 64: *Tā’alau ila kalimatin sawa’ bainana wa bainakum*. Diyakini bahwa perdamaian dan keadilan dunia sangat tergantung pada hubungan baik dan harmonis antara komunitas Muslim dan Kristen, lantaran hampir separuh dari penduduk dunia memeluk dua agama ini. Jika digabung, 55% penduduk dunia adalah Muslim dan Kristen, maka sumbangan mereka terhadap



perdamaian dunia sangatlah nyata. Perdamaian dunia akan terganggu jika kedua pengikut agama ini bertikai dan tidak berhubungan secara harmonis. Dua kata kunci yang selalu disebut dalam kitab Al-Qur'an dan Injil yang dijadikan rujukan dan sekaligus menjadi fondasi dasar pernyataan sikap tersebut adalah Mencintai Tuhan (*Love of God*) dan Mencintai Sesama (*Love of the neighbour*).² Pernyataan dan dokumen bersejarah ini mendapat sambutan sangat luas baik di lingkungan Kristen maupun Islam.

Salah satu buku yang terbit tahun 2010, yang menyambut dan mengulas secara kritis-akademis kehadiran dokumen pernyataan bersejarah tersebut adalah buku ini, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*—edisi Indonesianya berjudul *Kata Bersama antara Muslim dan Kristen*. Penulis Muslim dan Kristen, dari berbagai lembaga keagamaan dan keilmuan, yang mempunyai keahlian dan keprihatinan yang sama diundang untuk mengulas, mengomentari, mengkritisi, dan memperkaya apa yang disebut dalam dokumen pendek *Kata Bersama*. Buku ini diedit oleh Waleed El-Ansary dan David K. Linnan.³ Salah satu editor buku ini, David K. Linnan, mengundang beberapa akademisi dari kalangan Muslim dan Kristen Indonesia untuk menyumbangkan tulisan dalam versi Indonesia untuk meneruskan diskusi yang terkandung dalam buku tersebut. Hampir setengah abad yang lalu, sekitar tahun 1967an, dengan sudut pendekatan yang berbeda dari pendekatan yang digunakan buku ini, pernah diadakan dialog Muslim-Kristen di Indonesia. Sekarang, di awal abad ke-21, dilakukan kembali dialog Islam dan Kristen dalam atmosfer perkembangan dunia dan hubungan internasional yang berbeda. Seiring dengan derasnya arus perubahan sosial dan globalisasi dengan berbagai implikasinya dalam hubungan internasional dan hubungan antarpemeluk agama-agama dunia di tingkat lokal, bertambahnya penduduk Muslim di negara-negara nonmuslim di Barat⁴ serta munculnya berbagai tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama di berbagai belahan dunia, maka diperlukan respons baru secara kritis-akademis seputar hubungan antara penganut agama-agama dunia, terlebih lagi hubungan antara Islam dan Kristen.

Tulisan ini, selain akan menjelaskan perbedaan teologis antara Islam dan Kristen dalam memahami dan menjelaskan hubungan antara divinitas dan humanitas, juga memasuki dataran metafisis yang lebih bernuansa intelektual, moral dan spiritual. Perjalanan spiritual yang mendaki ke atas ini diharapkan akan dapat membawa para pembaca naik menuju suatu titik untuk sepakat secara metafisis, meski tetap tidak sepakat secara teologis. Berbeda dari diskusi yang biasanya hanya berhenti pada ketidaksepakatan teologis, diskusi ini akan maju selangkah, melaju ke depan melintasi garis batas perselisihan teologis-sosiologis, dengan dibantu pendekatan cara



berpikir metafisis lewat kerangka teori yang biasa digunakan oleh Muhammad Syahrur dengan sedikit modifikasi atau kontekstualisasi dari saya sendiri yang terinspirasi dari khazanah keilmuan studi agama-agama (*religious studies*), termasuk di dalamnya filsafat agama. Kerangka teori yang menghubungkan secara interaktif-dialogis-interkonektif antara tiga entitas berpikir dalam keberagamaan manusia pada umumnya, yaitu antara entitas *being* (*al-kainunah; being qua being*), yaitu keberagamaan umat manusia yang paling fundamental dan mendasar dalam kehidupannya (*religiosity; al-din*), entitas *becoming* (*al-shairurah; being qua becoming*), yaitu realitas teologis-sosiologis keanekaragaman agama-agama dunia (*religions*, dalam bentuk plural; *ta'addud al-adyan*), serta *process* (*al-sairurah; al-tadayyun; being qua process*), yaitu proses panjang kehidupan manusia dalam menjalani hidup ke arah yang baik di alam dunia (*on going process of being religious*).⁵

Pendekatan metafisis ini akan didialogkan secara serius dengan model pembacaan kontemporer terhadap beberapa kluster ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan hubungan antara Islam dan Kristen secara lebih utuh melalui pendekatan *Systems*⁶ dalam *usul al-fiqh* yang diperbarui. Diharapkan sentuhan pola pikir metafisis keagamaan yang digabungkan dengan pendekatan *Systems* dalam membaca dan memahami Al-Qur'an dapat membantu para pengikut dan pemimpin kedua dan/atau ketiga agama keturunan Ibrahim untuk tidak hanya terhenti pada titik panas perbedaan teologis yang menyandera dan mengganggu hubungan baik antarpengikut ketiga agama ini di dunia, tetapi bergerak maju ke arah titik temu dan kesepakatan untuk saling hidup berdampingan secara damai (*Kalimatun Sawa'; Common Word; Kata Bersama*) antara berbagai komunitas yang ada dalam kedua atau ketiga agama ini. Lebih lanjut, energi positif yang dimiliki oleh pemeluk agama-agama dunia, lebih-lebih Islam dan Kristen, dapat diarahkan dan disalurkan ke wilayah *praksis* sosial dalam dialog kehidupan yang lebih nyata untuk menanggulangi masalah-masalah kemiskinan, ketidakadilan, kebodohan, lingkungan hidup, perubahan iklim, penyalahgunaan obat (*drug abuses*), kekerasan atas nama agama, pengembangan ilmu pengetahuan, pendidikan yang berkualitas yang sedang dihadapi oleh umat manusia di muka bumi.⁷

Pendekatan *Systems* dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Hubungan Islam dan Kristen

Tidak mudah membaca uraian ayat-ayat Al-Qur'an secara utuh-holistik tentang bagaimana seorang Muslim memahami doktrin agama lain dan implikasinya dalam hubungan antara Islam dan Kristen dan agama-agama dunia lainnya. Jangankan oleh umat beragama lain, umat Islam sendiri



pun mengalami kesulitan yang luar biasa.⁸ Sumber kesulitan yang sering dihadapi umat beragama dalam membaca kitab sucinya tidak hanya terletak pada bahasanya yang asing (bagi para penafsir Al-Qur'an [umat Islam] yang bahasa ibu atau bahasa lokal atau nasionalnya bukan bahasa Arab), tetapi juga metode atau cara membacanya yang sepotong-potong, terpenggal-penggal, parsial, dan tidak utuh. Belum lagi unsur "kepentingan" yang selalu ada terselip di belakang setiap penafsiran dan pemahaman, baik kepentingan ideologi kebangsaan, ideologi keagamaan, ideologi politik, dan seterusnya. Uraian Al-Qur'an tentang agama Kristen dan agama-agama lainnya, misalnya, tersebar dalam berbagai surat dan ayat. Kualitas hasil bacaan sangat ditentukan oleh lengkap tidaknya informasi yang diperoleh dan bagaimana meramunya ulang ketika membaca kitab suci.

Agar keutuhan pesan Al-Qur'an tertangkap secara utuh, pembaca dan penafsir diminta untuk terlebih dahulu membuat kelompok-kelompok atau kluster-kluster ayat yang menjelaskan hubungan antara Islam, Kristen, dan Yahudi yang tersebar di berbagai ayat dan surat. Langkah berikutnya mendialogkan, mengomunikasikan—untuk tidak menyebutnya dengan mengonfrontasi—item-item atau unit-unit informasi yang termuat dalam masing-masing kelompok dan/atau kluster ayat-ayat tersebut sehingga dapat diperoleh satu keutuhan pandangan Al-Qur'an. Paling tidak, cara seperti ini dapat digunakan untuk menghindarkan pembaca dan penafsir untuk tidak terjebak pada cara membaca kitab suci yang dilakukan secara selektif,⁹ sepotong-potong, terpenggal-penggal dan terpisah-pisah, yang hasilnya akan terasa bertentangan antara hasil bacaan atau tafsiran yang satu dan lainnya.

Dengan meminjam cara dan kerangka membaca Fazlur Rahman¹⁰, Seyyed Hossein Nasr¹¹, Khaled Abou El Fadl¹², dan Mahmud Ayyoub¹³, saya menyimpulkan adanya 2 (dua) kelompok besar ayat-ayat Al-Qur'an yang sesungguhnya masing-masing kelompok saling terkait-terhubung, berdialog, dan saling mengkritisi. Kelompok Satu terdiri dari beberapa kluster ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan keanekaragaman agama dan dinamika hubungan antarpenganut agama-agama, khususnya Islam dan Kristen. Kelompok Satu ini terdiri dari 5 (lima) kluster ayat-ayat (Gambar 19.1) sedangkan Kelompok Dua adalah jawaban "final" Al-Qur'an terhadap realitas teologis-sosiologis agama-agama, berikut perdebatan teologis yang masih berlanjut hingga sekarang (Gambar 19.2). Kelompok Dua ini terdiri dari 2 (dua) kluster ayat yang bertindak sebagai "kata putus" Al-Qur'an dalam menghadapi realitas sosiologis-teologis umat beragama dengan berbagai permasalahan dan perselisihan teologis yang tidak mungkin dipertemukan, yang terekam dalam kumpulan ayat-ayat dalam Kelompok Satu, lebih-lebih jika sekumpulan ayat-ayat pada Kelompok Satu dibaca dan dipahami secara



terpisah-pisah, sepotong-potong, selektif, tidak saling berhubungan dan tidak saling mengkritisi antarberbagai informasi dan makna yang terkandung di dalam kandungan ayat-ayat yang berbeda-beda tersebut.

Hubungan antara Kelompok Satu dan Kelompok Dua juga tidak boleh dibaca atau ditafsirkan secara terpotong-potong (*parsial*), dikotomis-atomistik, selektif, tetapi perlu dibaca secara komprehensif, saling terhubung dan terkait secara utuh. Dua kelompok besar (Kelompok Satu dan Kelompok Dua) ayat-ayat tersebut merupakan satu keutuhan sistem. Tidak ada informasi yang diberikan ayat-ayat Al-Qur'an yang mana pun yang dapat dihapus (nasakh-mansukh) tanpa membawa akibat yang tidak diharapkan.¹⁴ Ada saling keterkaitan yang erat antarberbagai unit informasi yang diberikan oleh ayat-ayat tersebut, yang termuat di dalam masing-masing anggota kelompok dan/atau kluster. Unit-unit informasi yang termuat dalam satu kelompok dan/atau kluster tidak dapat dibaca secara terpisah atau terlepas dari unit-unit informasi yang termuat dalam kelompok dan/atau kluster yang lain. Jika dibaca secara terpisah-pisah atau terlepas dari unit informasi yang termuat dalam kelompok dan/atau kluster yang lain, maka akan terjadi kekosongan dan ketiadaan makna yang lebih utuh-inklusif. Keberhasilan atau kegagalan dalam menghubungkan, mengaitkan, mendialogkan, dan mengkritisi antara dua kelompok ayat-ayat tersebut dalam satu kesatuan sistem yang utuh akan berdampak langsung pada hasil akhir bacaan, yang pada gilirannya akan berpengaruh besar terhadap corak hubungan sosial antarumat penganut agama-agama, lebih-lebih antara Islam dan Kristen dalam alam praksis sosial dan politik.

Kelompok Satu. Terdiri dari 5 kluster. *Kluster pertama, Kesatuan umat manusia.* Secara tegas Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia pada mulanya adalah merupakan satu kesatuan, tetapi kemudian terpecah-pecah karena wahyu-wahyu Allah yang disampaikan lewat para nabi-nabi pada era sejarah yang berbeda-beda. Mengapa wahyu-wahyu tersebut malah menjadi sumber dan kekuatan yang memecah-belah umat beragama, itu adalah semata-mata *Rahasia Allah*,¹⁵ karena jika Dia menghendaki niscaya Dia mempersatukan mereka semua. Tetapi, Tuhan tidak melakukan hal itu. Uraian ini dapat dijumpai dalam Al-Baqarah (2): 213; Hud (11): 118, dan Yunus (10): 19. Ketika manusia penganut nabi-nabi terdahulu terpecah-pecah menjadi kaum-kaum, dan dalam *intern* satu agama ada beberapa mazhab (kelompok-kelompok kecil), maka di situlah akar pertama munculnya keragaman dan pluralitas hukum agama. Al-Qur'an sesungguhnya tidak risau tentang realitas munculnya keanekaragaman umat beragama, maka muncullah ayat-ayat yang menjelaskan realitas pluralitas umat beragama tersebut. Keragaman umat, kelompok, agama, etnis, bahasa, suku, dan ras adalah *sunnatullah*. Oleh



karenanya, yang diperlukan adalah etika pergaulan sehari-hari antarberbagai kelompok yang berbeda-beda, baik perbedaan di lingkungan intern maupun ekstern umat beragama. Etika pergaulan sosial yang disebut-sebut dalam Al-Qur'an adalah saling mengenal, saling bertegur sapa, saling menghormati, tidak saling menghina, tidak berprasangka buruk, dan menjauhi sikap keras kepala dan hidup harmonis antarberbagai kelompok agama dan masyarakat yang berbeda-beda (QS 49: 13; 3: 159).

Kluster kedua, Keragaman dan pluralitas (hukum) agama. Al-Qur'an menjelaskan bahwa Taurat adalah kitab suci pengikut Nabi Musa. Kitab itu mengandung petunjuk dan cahaya. Urusan dan perkara orang-orang Yahudi diputuskan sesuai ketentuan yang ada pada Taurat (5: 44); kemudian, kepada umat Nabi Isa diberikan kitab Injil. Di dalamnya ada petunjuk dan cahaya juga, dan Injil juga membenarkan kitab sebelumnya, yaitu Taurat. Injil menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (Al-Ma'idah [5]: 46). Para pengikut Injil diminta untuk memutuskan perkara dan urusan mereka sesuai dengan ketentuan kitab Injil yang diturunkan Allah kepada mereka. Jika tidak, mereka dikatakan fasik (QS 5: 47). Begitu juga kepada umat Nabi Muhammad. Al-Qur'an membawa petunjuk dan kebenaran untuk pengikut Nabi Muhammad dan Al-Qur'an juga membenarkan kitab-kitab yang diwahyukan Tuhan sebelumnya, yaitu Taurat dan Injil. Umat Islam diminta tidak mengikuti hawa nafsu mereka, tetapi mengikuti petunjuk yang diberikan oleh Al-Qur'an (QS 5: 48). Anjuran yang sama juga diberikan kepada umat pengikut Nabi Musa untuk mengikut Taurat dan pengikut Nabi Isa untuk mengikuti Injil. Informasi ini kemudian dipertegas lagi dalam QS 4: 163–165. Artinya, Al-Qur'an menjaga keutuhan dan integritas umat sesuai kepercayaan dan aturan hidup (hukum) yang dibawa oleh masing-masing nabi, baik Nabi Musa, Nabi Isa, maupun Nabi Muhammad, bahkan nabi-nabi sebelum Nabi Musa. Dengan kata lain, untuk menjaga kerukunan dan keutuhan antarpengikut berbagai agama, tidak perlu ada gerakan meyahudikan orang-orang Kristen atau Islam, tidak perlu pula mengkristenkan orang Yahudi atau Islam, dan tidak perlu pula mengislamkan orang yang telah menganut Yahudi dan orang yang telah menganut agama Kristen (*proselytism*).¹⁶ Karena itu, Al-Qur'an hanya berpesan pada akhirnya, “Untukmu agamamu, dan untukku agamaku” (Q 109: 1–6). Bahkan “tidak ada paksaan untuk masuk agama (Islam)” (Q 2: 256).

Kluster ketiga. Eksklusivitas dan superioritas sikap penganut agama-agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, Islam). Meskipun pluralitas dan keanekaragaman agama telah dijamin penuh oleh kitab suci Al-Qur'an seperti yang ada pada kluster kedua, namun dengan watak dasar agama-agama Abrahamik, khususnya Kristen dan Islam, yang bercorak misionaristik, maka masing-masing pengikut agama tersebut mendorong masing-masing



pengikutnya untuk saling mengklaim memiliki kebenaran secara eksklusif. Pengikut agama lain dianggap tidak memiliki kebenaran sama sekali. Naluri sosial dan panggilan kelompok untuk memperkuat basis identitas sosiologis lebih ditonjolkan. Di sinilah ketegangan antara kelompok agama-agama keturunan Ibrahim mulai muncul. Orang Yahudi menuduh orang Kristen tidak berdiri di atas kebenaran, begitu juga sebaliknya orang Kristen menuduh orang Yahudi tidak berdiri di atas kebenaran (Q 2: 113). Hanya orang-orang Yahudi dan Kristenlah yang masuk surga (Q 2: 111). Juga Q 2: 120. Orang-orang Islam pun juga berbuat serupa. Mereka mengklaim bahwa hanya agama Islam sajalah agama yang diridai oleh Allah (Q 3: 19 dan Q 3: 85).¹⁷ Terhadap orang-orang Muslim yang suka mengklaim kebenaran secara sepihak, Al-Qur'an mengingatkan agar kaum Muslimin bertindak sebagai penengah (*ummatan wasatan*) (Q 2: 143 dan 3: 110).

Kluster keempat. Ketegasan nada Al-Qur'an terhadap doktrin inkarnasi. Inilah kluster ayat-ayat Al-Qur'an yang paling kontroversial secara teologis dalam hubungan antarumat beragama, khususnya antara Islam dan Kristen. Al-Qur'an menganggap kafir (menutupi kebenaran; *those who cover over the truth*) orang-orang yang mengatakan bahwa "Tuhan adalah al-Masih putra Maryam" (Q 5: 17). Juga yang mengatakan bahwa "Allah adalah sama dengan al-Masih putra Maryam" (Q 5: 72-75). Orang-orang yang mempunyai keyakinan seperti itu dikatakan oleh Al-Qur'an sebagai "orang-orang yang melampaui batas dalam beragama" (Q 2: 171-172 dan Q 5: 77). Sejak dulu hingga sekarang, perbedaan doktrin teologis inilah yang menjadi titik penghambat hubungan antara Islam dan Kristen. Titik ini pula yang masih menjadi fokus kajian baik dari kalangan intelektual Islam maupun Kristen dalam buku *Kata Bersama*.

Pada bagian bawah nanti, saya akan menyinggung bagaimana perdebatan hangat ini masih berlangsung dan perlunya menggunakan kacamata pandang yang baru atau pergeseran paradigma *shifting paradigm* dalam melihat persoalan teologis yang amat pelik ini. Meskipun Al-Qur'an kadang menggunakan nada keras, tetapi dalam kesempatan atau ayat lain, Al-Qur'an juga mengakui adanya pemimpin (*qissisun*, yaitu ulama; *rahbaniyyun* [*'ubbad*], yaitu ahli ibadah) dan pengikut Kristiani yang lembut (*ra'fah wa rahmah*) dan dekat hubungannya dengan orang-orang Islam (Q 5: 82 dan 57: 27). Bagian kecil dari dialog antarayat dalam kluster keempat ini saja sesungguhnya telah menunjukkan bahwa Al-Qur'an mempunyai banyak sikap sesuai dengan konteks yang ada pada ayat lain. Konteks yang ada dalam satu ayat tidak dapat menegasikan, menasakh atau menghapus konteks yang ada pada ayat lain. Ketika membaca ayat-ayat Al-Qur'an, pembaca dan penafsir diharapkan tidak kehilangan perspektif, tidak meninggalkan konteks dan perlu



mempertimbangkan berbagai sudut telaah dan penglihatan dan bacaan yang utuh sehingga hasil bacaannya lebih akurat dan dapat dipertanggungjawabkan baik secara teologis, sosial, maupun etika.

Kluster kelima. Iman kepada Allah dan amal kebajikan merupakan indikasi adanya keselamatan universal. Ayat-ayat yang terhimpun dalam kluster kelima ini sering dilupakan atau dianggap kurang begitu penting oleh para pembaca Al-Qur'an. Berulang-ulang Al-Qur'an mengingatkan bahwa perbedaan keyakinan dan teologi antaragama-agama janganlah dijadikan alasan untuk berselisih dan bercekcok karena di antara para pengikut ahli kitab, ada yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, melakukan amal kebajikan, dan berlaku adil. Mereka itu mendapat pahala dari Allah, dan tidak perlu khawatir atau cemas. Mereka termasuk golongan orang-orang yang saleh (Al-Baqarah [2]: 62; Al-Ma'idah [5]: 69; Al-Baqarah [2]: 112; Ali Imran [3]: 113–115). Bahkan umat Islam diperintahkan untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap mereka (*an tabarruhum wa tuqsitu ilaihim*) (Al-Mutmatinah [60]: 8).¹⁸

Situasi dan kondisi politik lokal, regional, nasional, serta geopolitik dunia internasional yang penuh dengan kontestasi politik, ekonomi, dan keamanan menambah kesulitan yang luar biasa untuk memahami pesan Al-Qur'an dalam kluster kelima ini. Para penafsir Al-Qur'an dan juga Al-Hadits yang bercorak eksklusif pada umumnya hampir semuanya gagal memahami substansi dan esensi pesan ini, karena menggunakan kerangka pikir superioritas Islam atau *nadhariyyah al-isti'la' li al-Islam* lewat paradigma berpikir *fiqh*, *usul al-fiqh* dan *kalam* (teologi) yang bercorak tradisional-*taqlidi*.¹⁹ Bukan dengan paradigma *fiqh*, *usul al-fiqh*, dan *kalam* (teologi) yang bercorak progresif-*ijtihady*.²⁰ Umumnya kerangka pikir keagamaan Islam yang bercorak eksklusif diwakili oleh corak berpikir *political Islamists* (Islam politik) dan *militant extremists* (muslim militan dan berhaluan keras).²¹ Corak berpikir ini sangat sulit memahami esensi pesan terpokok dari ayat-ayat ini, karena mereka masih bersikukuh menggunakan pendekatan dan paradigma nasakh-mansukh (*abrogation*; ayat yang datang belakangan menghapus ayat yang datang lebih dahulu) dan bukannya pendekatan dan paradigma yang mempertimbangkan berbagai dimensi (*multidimensionality*), memahami keutuhan pesan yang terkandung dalam berbagai ayat (*holism*) serta kandungan maksud atau tujuan utama (*purposefulness*; *maqasid al-syariah*) dari berbagai pesan dalam ayat-ayat Al-Qur'an, seperti yang dikemukakan oleh Jasser Auda melalui pendekatan *Systems* yang ia perkenalkan.²² Secara singkat, penjabaran kelima kluster dari Kelompok Satu dapat dilihat pada Gambar 19.1.



secara inklusif bersedia menerima masukan dari perkembangan pola pikir kemanusiaan universal yang terus berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, literasi, dan kebudayaan manusia. Dialog dalam bidang apa pun, lebih-lebih dalam wilayah agama, mensyaratkan mentalitas dan cara berpikir baru dan segar seperti itu. *Wallahu a'lam bi al-sawab*.

Catatan

1. Dokumen ini terdiri dari 26 halaman, 13 halaman pertama merupakan inti pernyataan bersama, sedang selebihnya, 13 halaman yang lain, terdiri dari *Notes* serta daftar nama penandatanganan dokumen. Lebih lanjut, *A Common Word between Us and You*, Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2007 C.E., 1428 A.H. Dapat dilihat lebih lanjut dalam www.acommonword.org atau www.acommonword.com
2. *Ibid.*, h. 2, 8, dan 12.
3. Waleed El-Ansary dan David K.Linnan (Ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
4. Perubahan demografi dan pertumbuhan Muslim di Jerman mengundang perhatian negara untuk menyediakan pendidikan Islam yang baik bagi warga negaranya yang menganut agama Islam. Saya diundang di Cologne, Jerman, 13–14 Juli 2010, untuk memberikan masukan terhadap dokumen rencana pembukaan program studi *Islamic Studies* di perguruan tinggi negeri di Jerman. Lebih lanjut W.R., Wissenschaftsrat, *Recommendations on the Advancement of Theologies and Sciences Concerned with Religions at German Universities*, 2010, khususnya h. 79. Direncanakan akan dibuka program studi Guru Pendidikan Islam (*Islamic Religious Teacher*), Pendidikan Ahli Agama (*Religious Scholars*) untuk para imam masjid dan pimpinan masyarakat, pekerja sosial (*social worker*), dan peneliti (*researcher*) dalam perguruan tinggi negeri yang siap menyelenggarakan program studi tersebut.
5. Muhammad Shahrur, *Nahwa Ushulin Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah (al-Wasiyyah - al-Irst - al-Qawwamah - al-Ta'addudiyah - al-Libas)* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), h. 27–36.
6. Pendekatan *Systems* adalah pendekatan baru dalam kajian Islam yang diperkenalkan oleh Jasser Auda untuk menyempurnakan pendekatan *Fiqh*, *Usul Fiqh*, dan *Kalam* (Teologi Islam) yang berjalan selama beberapa abad silam. Pendekatan *Systems* melibatkan 6 unit komponen berpikir keagamaan, yang masing-masing berinteraksi dan berhubungan secara utuh, yaitu *cognition* (penalaran manusia), *holism* (utuh; saling terkait), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (hirarki yang saling terkait), *multi-dimensionality* (melibatkan berbagai sudut pandang dan pertimbangan), *purposefulness*; *maqasid al-syari'ah* (selalu tertuju ke arah kandungan maksud dan tujuan utama). Lebih lanjut Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1429 AH/2008 CE, khususnya Bab 6.
7. Untuk konteks sejarah dan perkembangan dialog antarumat beragama di Indonesia, lihat J.B. Banawiratma, Zainal Abidin Baqir, etc., *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia* (Jakarta: Mizan Publika, 2010).



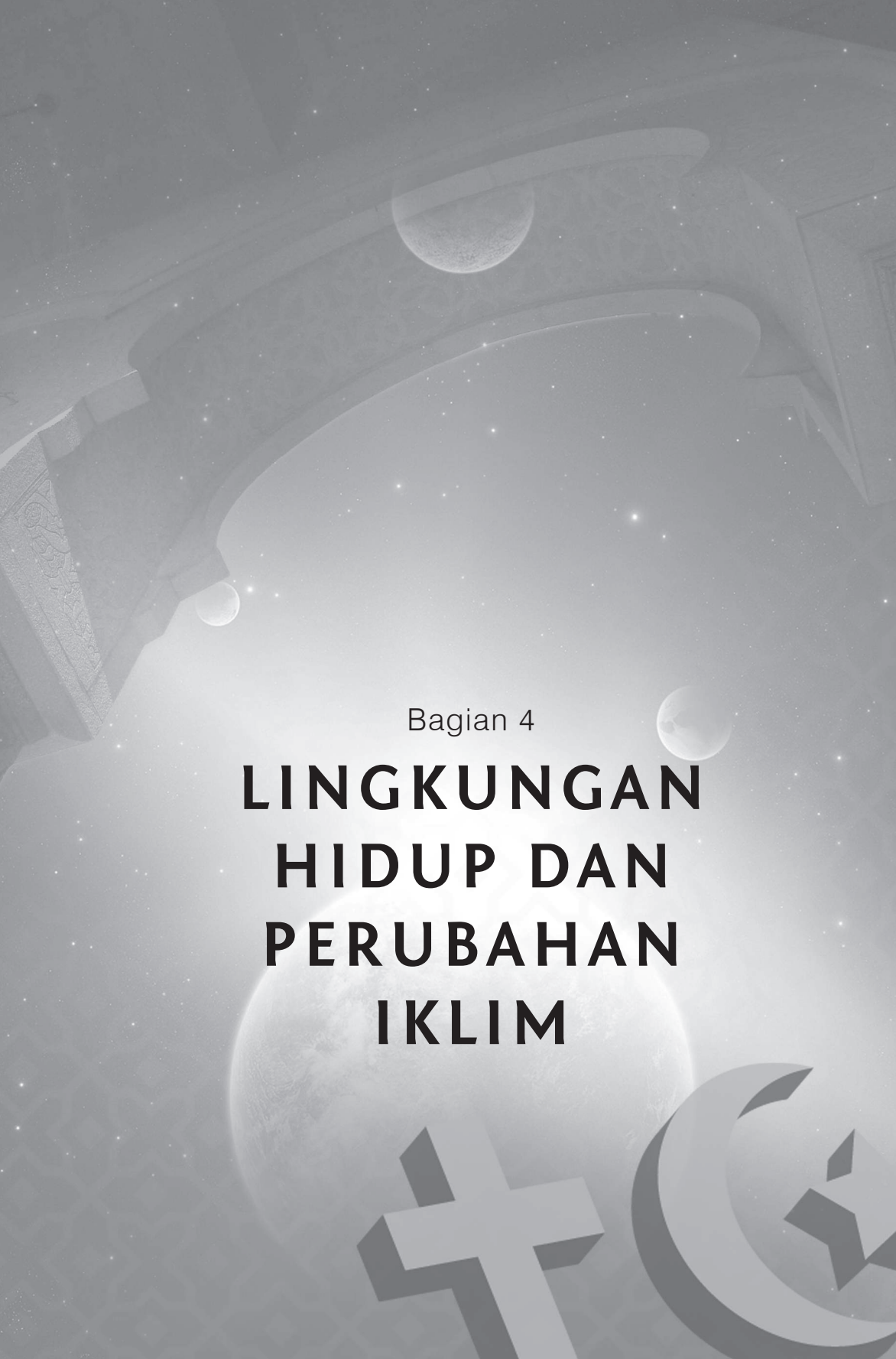
8. Kesulitan atau silang pendapat para ahli tafsir era modern dalam memaknai dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang hubungan antara Islam dan agama-agama lain, khususnya Kristen, dapat dibaca Mahmud Ayyoub, *Dirasaat fi al-'alaqaat al-Masihyyah al-Islamiyyah*, al-juz' al-tsani (Libanon: Markaz al-Dirasaat al-Masihyyah al-Islamiyyah fi Jami'ati al-Balamond, 2001) h. 121–154. Juga Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an (Major Themes of the Qur'an)* (Bandung: Pustaka, 1996), h. 239.
9. Tentang “Authorial intent” dan “pembacaan teks yang dilakukan secara selektif”, lebih lanjut Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld Publications).
10. 2003, h. 5, 129, 175, Fazlur Rahman, *Op. cit.*
11. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, khususnya Bagian Pertama (New York: HarperCollins Publishers, 202), h. 41–42.
12. Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists)* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), Bagian Kedua, Bab 10, h. 244–263.
13. Muhammad Shahrur, *Op.cit.*, h. 125–126; juga *Al-Kitab wa al-Qur'an*, h. 152–162.
14. Para pemikir muslim modern dan kontemporer mempertanyakan keabsahan konsep nasakh-mansukh yang umum digunakan oleh pemikir muslim abad Pertengahan. Mereka mengedepankan istilah *kontekstualisasi* daripada *abrogasi* atau *multi-dimensional* daripada *one dimensional approach*. Lebih lanjut Jasser Auda, *Op. cit.*, h. 223–224; Khaled Abou El Fadl, *Op. cit.*, h. 254.
15. Fazlur Rahman, *Op. cit.*, h. 236.
16. Persoalan *proselytism* (pindah agama) selalu menjadi isu “pengganjal” hubungan antarpenganut agama-agama. Dalam dialog antaragama, lebih-lebih antara Kristen dan Islam, isu ini selalu naik ke permukaan. Lebih lanjut, Th. Sumartono, *Soal-Soal Theologis dalam Pertemuan Antar Agama* (Skripsi belum diterbitkan), diajukan di Sekolah Tinggi Theologia, Jln. Proklamsi 27, Djakarta, 1971, h. 42. Juga Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, *Op. cit.*, h. 47–9. Saya kutip, “*The peaceful presence in the Islamic world of various religious minorities, especially Christians, has been upset to a large extent in recent times by Western missionary activity, which has caused severe reaction not only among Muslims, but also among Hindus, Buddhists, and others.*”
17. Tingkat perbedaan penafsiran yang tajam antara corak penafsir eksklusivis dan inklusivis terhadap kedua ayat ini—baik di lingkungan penafsir Sunni maupun Syi'iy—diuraikan secara jelas oleh Mahmud Ayyoub, *Op. cit.*, dalam subjudul “Aqrabuhum mawaddah: al-Masihyyun fi al-Qur'an wa al-tafasir al-haditsah” (Golongan yang Paling Dekat dalam Mencintai Muslim: Orang Kristen dalam Al-Qur'an dan dalam Kitab-Kitab Tafsir Modern”), h. 121–154. Kitab tafsir pada umumnya masih menggunakan kerangka teori fikih, *usul al-fiqh*, atau *kalam* klasik (*taqlidiy*), yang mengedepankan teori *al-isti'la' li al-Islam* (Superioritas Islam) yang menggunakan pendekatan nasakh-mansukh (*abrogation*).
18. Terhadap kolega seagamanya, Wilfred Canwell Smith juga mengingatkan hal serupa dengan mengatakan bahwa “*Any adequate interpretation of a Christian's faith, for instance, must make room for the fact that other intelligent, devout, and moral men, including perhaps his own friends, are Buddhists, Hindus, or Muslims.*” Lebih lanjut *The Meaning and End of Religion*, (New York: The Macmillan Company, 1963), h. 8.
19. Bandingkan dengan Mahmud Ayyoub, *Op. cit.*, h. 138, 146. Juga Jane Dammen McAuliffe, “The Abrogation of Judaism and Christianity in Islam: A Christian



- Perspective”, dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (Ed.), *A Challenge Islam for Christianity*, (London: SCM Press, 1994), h. 116–123.
20. Lebih lanjut Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, London: Routledge, 2006, h. 150–4. Juga Omid Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld Publications), 2005.
 21. Abdullah Saeed, *Op. cit.*, h.144 dan 149-150. Khaled Abou El Fadl menunjuk corak berpikir Salafi dan Wahhabi termasuk dalam corak berpikir keagamaan yang eksklusifis. Lebih lanjut Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2001), juga *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, (San Francisco: Harper Collins Publishers, 2005).
 22. Jasser Auda, *Op. cit.*, h. 197; 211; 227.
 23. Fazlur Rahman, *Op. cit.*, h. 245.
 24. Khaled Abou El Fadl, *Op. cit.*, h. 261.
 25. Maria D. Dakake, “Theological Parallels and Metaphysical Meeting Points: Christ and the Word in Christianity and Islam”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *Op. cit.*, h. 131.
 26. James S. Cutsinger, “Disagreeing to Agree: A Christian Response to ‘A Common Word’”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *Ibid.*, h. 121.
 27. Joseph A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, & Intersubjectivity*, (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009), h. 195.
 28. Lebih lanjut James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influence and Subsequent Debates*, (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), h. 236; 238.
 29. Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, (London: Fontana Press, 1997), h. 275–288.
 30. *Ibid.*, h. 235.
 31. Sebagai bahan perbandingan, Joseph A. Bracken, *Op. cit.*
 32. M. Amin Abdullah, “Intersubjektivitas Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai antar Peradaban Manusia melalui Pendekatan Fenomenologi Agama”, dalam Ahmad Pattiroy (Ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2006), h. 1–42.
 33. Joseph Lumbard, “What of the Word is Common?”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *Op. cit.*, 96–7. Bagaimana upaya memahami dan mendekatkan pemahaman dalam Islam yang mengatakan bahwa Kemauan Tuhan dalam Al-Qur’an dengan konsep dalam Kristen bahwa Kata Tuhan menjelma menjadi daging, dalam diri Yesus Kristus, h. 93. Dalam bahasa Maria D. Dakake, bagaimana dapat memahami ulang dengan lebih baik bahwa baik dalam Al-Qur’an maupun dalam diri Yesus adalah sama-sama “Kalam Tuhan”. Keduanya bersifat abadi tetapi sekaligus juga termanifestasi dalam waktu, *Op. cit.*, h. 132. Kemudian bandingkan juga uraian ini dengan uraian tentang perbedaan antara *al-inzal* dan *al-tanzil* dalam Al-Qur’an, yang membedakan Al-Qur’an yang masih ada di *Lauh Mahfuzh (Pretemporal)* dan Al-Qur’an yang telah diwahyukan atau diturunkan kepada Muhammad pada abad ke-7 M (temporal) dengan menggunakan perantara bahasa Arab yang dapat dipahami oleh orang Arab saat itu. Lebih lanjut Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an*, h. 152–162; juga *Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fqh al-Islamiy*, h. 125–126.



34. Daniel A. Madigan, “Mutual Theological Hospitality: Doing Theology in the Presence of the ‘Other’”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *Op. cit.*, h. 63.
35. Maria M. Dakake, *Op cit.*, h. 135–7.



Bagian 4

**LINGKUNGAN
HIDUP DAN
PERUBAHAN
IKLIM**



EKONOMI LINGKUNGAN ISLAM DAN TIGA DIMENSI ISLAM: “KATA BERSAMA” MEMANDANG LINGKUNGAN SEBAGAI SESAMA

Waleed El-Ansary

Pulau Misali, bagian dari Kepulauan Zanzibar di Samudra Hindia, adalah contoh luar biasa yang menunjukkan andil nilai-nilai agama dalam mengatasi krisis lingkungan di dunia Islam.¹ Terumbu karang yang mengitari pulau yang sedikit berpenghuni itu adalah rumah bagi beraneka ragam ikan dan penyu, yang menyediakan mata pencaharian langsung bagi masyarakat Pemba di dekatnya, yang lebih dari 95% beragama Islam. Akan tetapi, populasi penduduk yang terus meningkat sementara jumlah persediaan ikan semakin berkurang memaksa nelayan menggunakan metode penangkapan ikan yang tidak ramah lingkungan seperti bahan peledak dan senapan agar jumlah tangkapan tetap banyak. Walaupun metode ini merusak terumbu karang dan mengancam spesies yang hidup di sana, larangan keras oleh pemerintah praktis tidak dipedulikan. Namun, untungnya tokoh agama setempat mampu mengatasi masalah tersebut dengan menggalakkan kembali kegiatan penangkapan ikan yang ramah lingkungan dan melestarikan kehidupan bawah laut yang kaya dengan mengedepankan ajaran Islam tentang konservasi. Seorang nelayan lokal menyimpulkan dengan tepat mengapa pesan keagamaan bisa berhasil sementara peraturan pemerintah tidak. “Mudah sekali untuk tidak mengindahkan pemerintah,” ujarnya, “tapi tak ada seorang pun yang mau melanggar



hukum Allah.”² Proyek Care International, yang dimulai pada 2001, rupanya adalah pertama kalinya strategi lingkungan berbasis agama dilakukan di Tanzania.

Hal yang sama dilakukan pula di Nigeria dalam kampanye penanaman pohon setiap tahun yang diorganisasi oleh pemerintah dalam rangka mengecek pelanggaran batas wilayah padang pasir:

Pohon yang ditanam pemerintah saat kampanye mati tidak lama setelah kampanye berakhir. Kontrasnya, para penggiat lingkungan juga telah mengerjakan proyek penanaman pohon dengan menerapkan ajaran Islam tentang kelembutan terhadap lingkungan alam dan aturan yang mendukung kegiatan penghijauan. Komunitas yang terlibat meluruskan komitmen mereka untuk sukarela menjaga pepohonan. Menyadari dampak kisah-kisah sukses lingkungan berbasis Islam semacam itu, semakin banyak penggiat lingkungan yang tertarik mengeksplorasi kontribusi Islam dalam menyelesaikan masalah ekologi tertentu di daerah tersebut.³

Melihat peran penting sarjana dan tokoh agama dalam melestarikan lingkungan di dunia Islam, Syekh Ali Jum’ah, Mufti Besar Mesir, telah menetapkan Darul Ifta di Mesir sebagai kawasan netral karbon pada akhir 2010;⁴ komitmen ini dilakukan dalam konteks rencana aksi *Muslim Seven Year* yang mencakup Madinah, kota tersuci nomor dua dalam dunia Islam atau dikenal juga dengan sebutan “Kota Nabi”, menjadi model kota hijau.⁵ Karena jutaan Muslim mengunjungi kota ini setiap tahun untuk melakukan ibadah haji dan umrah, ini memberikan sinyal kuat kepada umat Muslim di seluruh dunia.⁶

Dari perspektif ini, etika keagamaan adalah bagian hakiki solusi apa pun terhadap krisis lingkungan. Tentu saja sebagian besar masyarakat dunia mungkin hanya memperhatikan agama dari sisi ini. Tapi, “etika keagamaan tidak bisa sejalan dengan pandangan tatanan alam yang secara radikal menentang konsep dasar agama dan mengklaim untuk dirinya sendiri monopoli pengetahuan tentang tatanan alam, setidaknya pengetahuan apa pun yang signifikan dan dapat diterima oleh masyarakat sebagai ‘ilmu pengetahuan.’”⁷

Untuk menerapkan kategori-kategori pemikiran Islam, *al-‘ilm* atau pengetahuan harus mengiringi *al-‘amal* atau tindakan. Oleh karena itu, inti makalah ini disusun menurut *Hadith* terkenal Jibril yang telah digunakan sebagai model diskusi pokok-pokok ajaran Islam selama lebih dari 1000 tahun. Hadits ini membagi Islam ke dalam tiga dimensi: penyerahan diri atau “tindakan yang benar” (*islam*), iman atau “pemahaman yang benar” (*iman*),



dan kebaikan atau “niat yang benar” (*ihsan*), yang cocok dengan dimensi-dimensi legal/etis, intelektual, dan esoterik dari sebuah tradisi integral untuk mewujudkan sepenuhnya cinta kepada Allah dan cinta kepada sesama, termasuk lingkungan alam.⁸ Seperti yang akan kita lihat, ketiganya diperlukan untuk keseimbangan sosio-ekonomis dan lingkungan dari perspektif Islam.

Perlunya Suatu Pendekatan Baru

Paradigma ekonomi lingkungan saat ini biasanya tidak konsisten dengan paling tidak dua atau terkadang tiga dari dimensi tersebut di atas, yang berakibat pada ketidakseimbangan lingkungan dari sudut pandang Islam. Contohnya, teori ekonomi konvensional atau neoklasik, yang mendominasi sebagian besar wacana ekonomi lingkungan atau ekonomi sumber daya, didasarkan pada pemikiran berbasis kemanfaatan dan efisiensi tertentu. Hal-hal ini secara esensial mereduksi nilai (*value*) menjadi rasa (*taste*) serta mereduksi kebutuhan (*need*) menjadi keinginan (*want*), tanpa memperhitungkan hierarki kebutuhan spiritual dan lainnya seperti yang akan kita lihat. Pendekatan ini mengakui *ex ante* beberapa kelemahan teknis ketika dihadapkan dengan isu seperti eksternalitas, atau biaya ke publik yang tidak tercakup dalam analisis standar, yang memunculkan juga masalah-masalah seperti polusi akibat “kesalahan estimasi harga” (dan juga merupakan inti sebagian besar instrumen kebijakan lingkungan yang standar, seperti pajak karbon atau seluruh konsep perizinan emisi yang bisa diperdagangkan).⁹

Meskipun demikian, teori ekonomi neoklasik mengklaim akan mengakomodasi rangkaian nilai atau rasa yang pada dasarnya rasional, atau konsisten secara internal, termasuk pilihan-pilihan yang “dengan sendirinya melibatkan unsur kebenaran, keadilan, atau keindahan, semudah konsumsi barang dan jasa.”¹⁰ Pada kenyataannya, ada spektrum aplikasi teori neoklasik dalam ekonomi lingkungan, dimulai dari ekonomi yang sangat antroposentris yang disebut ekonomi garda depan (*frontier economics*), yang melihat alam sebagai pasokan tak terbatas sumber-sumber daya fisik dan wadah penampung tanpa batas bagi dampak samping dari konsumsi,¹¹ sampai pada pendekatan pelestarian lingkungan yang secara tradisional menjadi dasar sistem aturan lingkungan Amerika tentang sumber pokok yang mengizinkan atau mengatur masalah polusi, hingga ke manajemen sumber daya yang didasarkan pada pengintegrasian faktor-faktor sosial dan lainnya ke dalam kebijakan lingkungan.¹² Walaupun yang terakhir itu paling baik mewakili ekonomi lingkungan neoklasik, namun belum mampu mengakomodasi nilai-nilai lingkungan berwawasan Islam seperti yang akan kita lihat. Satu masalah yang tersembunyi di sini adalah kecenderungan teori neoklasik yang terus-menerus



pada hedonisme psikologis, atau “perhitungan kenikmatan-penderitaan” dari filsuf Inggris Jeremy Bentham sebagai penentu benar dan salah.¹³ Dan ekologi dalam (*deep ecology*), yang memperlakukan manusia setara namun juga tidak lebih penting dari spesies lain dalam ekosfer dan demikian juga yang terjadi pada ujung lain spektrum ekonomi garis depan, sering kali tidak konsisten dengan fondasi intelektual ajaran etis keagamaan yang terkait dengan isu lingkungan, termasuk keadaan manusia sebagai jembatan antara surga dan bumi.¹⁴

Klaim neoklasik untuk mengakomodasi aspek-aspek di atas termasuk nilai dan rasa lainnya yang konsisten secara internal menyiratkan bahwa pendekatan mana pun terhadap ekonomi lingkungan paling-paling hanya merupakan sebuah kasus khusus teori konvensional, yang membuat alternatif riil mana pun secara logis tidak mungkin. Oleh karena itu, langkah awal dalam menunjukkan perlunya pendekatan baru dari perspektif Islam adalah dengan menguji klaim dan asumsi neoklasik terhadap prinsip-prinsip hukum Islam. Abu Hamid Al-Ghazali (1058–1111 M), seorang ahli hukum dan teolog ternama Muslim abad ke-12 dengan pengetahuannya yang luar biasa mengenai tiga dimensi Islam, secara eksplisit menguraikan beragam tujuan hukum Islam (*maqasid al-syariah*) dalam hal hierarki kebutuhan rohani dan lainnya (*masalih*).¹⁵ Maksud sesungguhnya dari tiap ketetapan Ilahi menurut pendekatan ini adalah untuk melindungi satu atau lebih kebutuhan tersebut, sementara tujuan tertinggi Hukum Ilahi adalah kebaikan dan kesejahteraan bersama semua makhluk ciptaan Allah (*masalih al-khalqi kaffatan*).¹⁶ Ini melarang pengecualian spesies atau generasi apa pun dan mengharuskan melibatkan baik dimensi kesejahteraan “materi” maupun “nonmateri”. Hubungan erat antara “benar” dan “baik” dalam pandangan ini diindikasikan oleh fakta bahwa *mashalih* (tunggal: *mashlahah*) diambil dari akar kata *shalaha*, yang berarti bahwa sesuatu telah menjadi “murni, tepat, dan benar.”¹⁷

Al-Ghazali dan ulama hukum lain mengklasifikasi *masalih* untuk masyarakat manusia ke dalam tiga tingkatan. Tingkatan pertama berkaitan dengan kebutuhan fundamental (*daruriyyat*), yang meliputi menjaga agama (*din*), kehidupan (*nafs*), keturunan (*nasl*), akal (*‘aql*), dan harta (*mal*).¹⁸ Karena pengabaian salah satu dari faktor ini menyebabkan gangguan dan kekacauan, tidak ada satu pun aturan hukum yang valid yang boleh melanggar salah satunya. Tingkat kedua adalah kebutuhan komplementer (*hajiyyat*), yang jika tidak terpenuhi akan mengarah pada kesukaran dan kesusahan yang nyata walaupun tidak berujung pada kehancuran komunitas. Dan tingkat yang terakhir, manfaat suplementer (*tahsiniyyat*) melibatkan proses memperindah kehidupan dan memperhalus serta menyempurnakan etika.¹⁹ Berdasarkan hierarki ini, prioritas diberikan pada kebutuhan yang lebih tinggi jika terjadi



LINGKUNGAN HIDUP DAN PERUBAHAN IKLIM

konflik dengan kebutuhan atau keinginan lain yang lebih rendah. Oleh karena itu para ahli hukum merumuskan prinsip keseimbangan umum (*qawaid al-fiqhiyah*) untuk menjadi pedoman dalam menyelesaikan masalah hukum tertentu yang butuh penyeimbangan antara dua hal yang berlawanan, yaitu manfaat (*masalih*) dan kerugian (*mafasid*). Prinsip semacam itu menerangkan ilmu untuk menentukan prioritas (*ilm al-awlawiyat*) dan ilmu untuk mengukur manfaat dan kerugian (*ilm al-muwazanat*). Prinsip penting yang muncul dari hierarki ini meliputi: “mengurangi penderitaan orang miskin lebih diutamakan daripada mengurangi penderitaan orang kaya,” “tidak boleh ada kerusakan dan penderitaan karena kerusakan,” dan “menghindari bahaya/kerusakan harus didahulukan dibandingkan mengambil manfaat.”²⁰ Tentu saja prinsip-prinsip umum semacam itu memerlukan kualifikasi berdasarkan konteks tertentu, tetapi mereka memiliki implikasi serius terhadap lingkungan dan menjadi kunci untuk memahami pengaturan substantif dan instrumen legal dalam hukum lingkungan Islam.

Walaupun pandangan ini tampak analogis dengan analisis *cost-benefit* yang standar, tetapi sangat berbeda, karena teori neoklasik sendiri bahkan menyangkal perbedaan antara kebutuhan dan keinginan. Pandangan ini “mereduksi seluruh keinginan ke dalam satu kategori umum yang disebut utilitas. Sejalan dengan reduksi ini, orang tidak perlu mengatakan ‘orang-orang ini perlu lebih banyak sepatu’: tetapi, cukup mengatakan, ‘orang-orang ini perlu lebih banyak utilitas.’”²¹ (Dan walaupun bentuk lain dari utilitarianisme tertentu tidak selalu membuat reduksi yang sama, mereka masih menempatkan kebenaran di bawah kegunaan, yang karenanya mengecualikan kebutuhan-kebutuhan spiritual).²² Namun, akal sehat mengatakan bahwa “(mereka) yang tidak cukup uang untuk makan tidak bisa menghentikan rasa laparnya dengan mengenakan lebih banyak pakaian.”²³ Oleh karena itu, pendekatan ekonomi konvensional yang menekankan pada nilai untuk satu utilitas atau pendekatan monoutilitas secara implisit menisbahkan “kepada manusia ‘kemampuan-kemampuan yang sebenarnya tidak dimilikinya,’ kecuali kita bisa minum kertas, makan waktu luang, dan mengenakan mesin uap.”²⁴ Dari perspektif Islam, pernyataan yang menyesatkan ini meliputi kesalahan *post hoc, ergo propter hoc*.²⁵ Implikasinya terhadap lingkungan sangat serius karena pemikiran ini merasionalkan tindakan mengorbankan kebutuhan generasi masa depan, bahkan pula seluruh hak makhluk di bumi, hanya demi keinginan generasi sekarang. Tanpa pembedaan kualitatif antara keinginan masa sekarang dan kebutuhan di masa depan, mudah sekali kita melebih-lebihkan keuntungan untuk masa sekarang dan menyepelkan harga yang harus dibayar di masa datang, gagal memperhitungkan dengan benar eksternalitas negatif antargenerasi. Hal yang sama berlaku *mutatis mutandis* dalam generasi-



generasi dengan mengandaikan bahwa “mengurangi penderitaan orang miskin adalah lebih diutamakan dibandingkan mengurangi penderitaan orang kaya.”

Namun, klaim neoklasik terhadap netralitas moral juga tidak benar karena alasan lain. Yaitu, teori tersebut berasumsi bahwa jumlah uang yang ingin dibayarkan oleh seseorang untuk mencegah polusi lingkungan sama dengan jumlah uang yang ingin *diterima* demi membiarkannya. Asumsi ini telah menjadi pokok bahasan yang mengundang ketertarikan besar dan penyelidikan empiris (oleh karena implikasi-implikasi kebijakan praktis dalam hubungannya dengan pengukuran kerusakan nonmoneter atau yang ditentukan pasar dalam konteks lingkungan), yang berakibat munculnya sekumpulan bukti signifikan yang mementahkan asumsi tersebut.²⁶ Untuk membantu menjelaskannya, bayangkan kita memiliki kewenangan untuk mencegah polusi, dan seseorang mencoba menyuap kita untuk membiarkannya. Walaupun kita mungkin tidak bersedia menerima sejumlah uang untuk membiarkan apa yang kita anggap sebagai perbuatan jahat secara etis, kita tetap punya batasan, karena keterbatasan kemampuan pribadi, tentang seberapa besar kita bersedia membayar untuk menghentikan hal serupa yang orang lain pun mampu untuk mencegahnya. Dua situasi tersebut berbeda dalam hal kejadian pertama adalah tindakan yang di dalamnya kita ikut melakukan kejahatan, sementara yang kedua adalah kejadian yang dilakukan oleh orang lain, yang mungkin kita tidak mampu menghentikannya. Netralitas mensyaratkan bahwa kesediaan untuk menerima (*willingness to accept/WTA*) berbeda dari kesediaan untuk membayar (*willingness to pay/WTP*), dalam kenyataan bahwa WTP bisa bervariasi.²⁷ Tapi, teori neoklasik menyejajarkan keduanya, karena gagal memenuhi kriteria pertama.²⁸ Ini mengecualikan nilai-nilai etis seseorang yang tidak bisa dibayar dengan harga berapa pun, karakteristik yang akan ditolak para pengikut Bentham, walaupun itu bisa mengakomodasi kecenderungan dari orang kikir atau hedonis (secara psikologis). Persisnya hal ini merupakan jenis perilaku yang buktinya banyak diberikan oleh contoh-contoh awal dari dunia Islam. Sementara banyak orang awam di negara Islam mungkin mengabaikan atau melanggar hukum lingkungan sekuler dan terbebas dari hukuman, sekali saja “hukum Tuhan” dijelaskan, mereka langsung tunduk karena mereka menganggap itu sebagai kewajiban yang absolut.

Analisis *cost-benefit* konvensional bahkan lebih problematik ketika kita mempertimbangkan risiko dan ketidakpastian. Risiko mencakup pengetahuan akan probabilitas hasil dan kondisi alam yang berbeda-beda, sementara ketidakpastian tidak. Contohnya, karena lingkungan merupakan sistem yang dinamis dan terbuka, kita tidak punya cara untuk mengetahui secara menyeluruh efek polusi yang merusak, yang berarti bahwa kita berada dalam



suatu kondisi ketidakpastian bagaimana kita mengantisipasi bencana ekologis. Prospek-prospek kerusakan permanen atau serius memberikan pembenaran kuat untuk mengadopsi apa yang tampak sebagai prinsip pencegahan dalam hukum Islam bahwa “menghindari kerugian/bahaya lebih diutamakan daripada mencari manfaat.”²⁹ Akal sehat kita juga menganjurkan bahwa kita bergerak dengan hati-hati dan menghindari risiko.

Tetapi, teori neoklasik menyatakan bahwa kita akan bersedia menerima satu dolar untuk sebuah risiko kematian jika dengan uang 1 dolar itu kita juga bisa mencegah risiko tersebut, memperluas penyeimbangan WTA dan WTP terhadap risiko dan ketidakpastian.³⁰ Jadi teori neoklasik memandang perbedaan-perbedaan kualitatif tersebut dalam terminologi yang sangat kuantitatif. Terlebih lagi, pendekatan ini menyiratkan bahwa “tidak ada perbedaan prinsipil antara membeli hak untuk membebaskan kerugian secara sengaja dan membeli hak untuk tidak melakukan upaya pencegahan yang menghilangkan jumlah dan jenis kerugian yang setara secara tidak sengaja.”³¹ Sementara itu, posisi demikian tidak dikenal dalam hukum yang berlaku umum karena perjanjian untuk membiarkan membebaskan kerugian (atau, dalam konteks modern, penjualan organ tubuh manusia *in situ*) tidak bisa tidak ditegakkan jika dihadapkan dengan kebijakan publik, sebagaimana halnya ganti rugi atau kontrak asuransi yang menutupi tindakan kriminal yang dilakukan kelompok sendiri (dan pada titik tertentu bahaya yang ditimbulkan oleh sikap ceroboh itu dapat dikenai hukuman atas tindakan kejahatan). Oleh karena itu, semua keberatan untuk mereduksi kualitas pada kuantitas dalam situasi-situasi yang pasti, berlaku pula pada pilihan lingkungan yang melibatkan risiko atau ketidakpastian *a fortiori*.

Dengan begitu, adalah suatu kesalahan ranah untuk mengaplikasikan analisis *cost-benefit* konvensional pada komunitas keagamaan yang membuat pilihan-pilihan lingkungan berdasarkan signifikansi spiritual dan divergensi antara WTA dan WTP, yang berarti bahwa pendekatan ini berlaku untuk orang yang kikir dan hedonis dalam ekstrem-ekstrem preferensi individualistis.³² Lagi pula, analisis *cost-benefit* tidak bisa mengatasi perbedaan komunitas “campuran” antara, misalnya, orang-orang suci dan kelompok hedonis. Satu-satunya cara untuk mengatasi kebuntuan ini adalah dengan mengadopsi posisi filosofis substantif pada signifikansi spiritual alam untuk menentukan apakah WTA *mesti* sama dengan WTP, karenanya mengecualikan preferensi dari salah satu dari kelompok ini. Kita tidak bisa menghindari pertanyaan dan menekan perdebatan dengan mengklaim bahwa analisis *cost-benefit* mengakomodasi kedua rangkaian preferensi itu, seperti yang dinyatakan oleh ekonomi neoklasik. Oleh karena itu, penting bagi para ekonom mengakui bahwa teori neoklasik terbatas pada ranah preferensi tertentu dan tidak sekadar



menyediakan alat analisis heuristik, yang memungkinkan penyelidikan kritis atas asumsi filosofis substantif yang dihasilkan teori dan analisis tersebut.³³ Pendeknya, doktrin filosofis mengenai apa yang riil (ontologi tertentu) atau suatu pandangan dunia sangat penting untuk menentukan bagaimana kita bisa menerapkan analisis *cost-benefit*, yang akan kita bahas sekarang.

Perlunya Dimensi Intelektual *Iman*

Analisis yang dilakukan mengisyaratkan pertanyaan-pertanyaan yang tak mampu dijawab oleh seorang ekonomis *qua* ekonomis, dan dari sinilah ilmu lainnya bisa masuk. Jika alam adalah akumulasi ketiadaan makna dan hak-hak objektif, dan kondisi manusia bersifat kebetulan dan tanpa tujuan, mungkin orang *harus* menyetarakan WTA dan WTP. “Bicara tentang kesucian hidup akan lebih dari sekadar pikiran sentimental atau kemunafikan.”³⁴

Posisi Islam didasarkan pada pandangan yang bertentangan yaitu bahwa setiap makhluk memiliki wajah yang dihadapkan pada Allah, terbebas dari manusia lainnya. Dalam Islam, setiap makhluk memiliki haknya sendiri, yang oleh pemikiran Islam disebut sebagai *haqq* (hak) ciptaan. Di satu sisi, seluruh makhluk yang ada di semesta ini adalah Muslim dalam hal mereka berserah diri pada Kehendak Tuhan, yang berarti bahwa “bunga tidak bisa menolak menjadi bunga; intan tidak bisa melakukan hal lain selain berkilau. Allah yang telah membuat mereka seperti itu; kewajiban mereka adalah untuk taat.”³⁵ Seluruh alam melantunkan pujian kepada Allah, sebagaimana Al-Qur’an, Injil, dan kitab-kitab suci lain mengingatkan kita.³⁶ Alam berbicara kepada Allah, dan Allah berbicara dengan ciptaan.

Oleh karena itu, alam tidak bisa direduksi ke dalam aspek analitis kuantitatif yang murni, seperti halnya buku dapat direduksi dalam berat dan ukuran. Dan menyangkal tingkat makna yang lebih tinggi karena klaim bahwa apa pun yang tak dicakup oleh ilmu pengetahuan modern tak dapat diketahui atau nyata, berarti menghancurkan apa yang pada kenyataannya paling berharga di alam, maksudnya untuk menyampaikan pesan kepada kita. Dalam hal ini, alam adalah seperti Al-Qur’an. Para pemikir Islam membahas korespondensi ini sepanjang sejarah pemikiran Islam, menelaah dengan teliti hubungan antara Qur’an tertulis (*al-Qur’an al-tadwini*) sebagai teks pada satu sisi dan Qur’an kosmik atau ontologis *sebagai keseluruhan penciptaan* (*al-Qur’an al-takwini*) di sisi lain.³⁷ Dengan begitu, baik surat yang tertulis dalam Al-Qur’an maupun tanda-tanda yang diberikan Allah melalui alam disebut *ayat Allah* (berkaitan dengan “jejak-jejak Allah” atau *vestigia Dei* dalam pemikiran tradisional Kristen). Pendeknya, kitab alam juga merupakan kitab yang diwahyukan, yang tiap halamannya mengungkapkan kebenaran. Namun,



kebenaran yang dikandungnya tidak kita pahami kecuali jika kita bersedia menerima wahyu tersebut; demikian pula kebenaran wahyu tidak dipahami oleh orang yang tidak percaya pada wahyu tersebut.³⁸

Oleh karena itu, nilai-nilai lingkungan *tidak dapat* direduksi menjadi rasa, karena alam mengomunikasikan kebenaran dan kehadiran spiritual, dan kekuatan spiritual menetapkan dan menjaga tatanan alam. Dengan begitu, manusia tidak punya hak untuk menyamakan WTA dan WTP, dan analisis *cost-benefit* keliru jika digunakan sebagai pedoman kebijakan lingkungan, karena alat analisis konvensional dalam ilmu ekonomi pun tidak berlaku.

Namun, banyak penggiat lingkungan yang mengkritisi konsep kemanusiaan menurut Islam (dan juga menurut Kristen dan Yahudi) sebagai mahkota penciptaan—(apa yang disebut dalam Islam dengan *asyraf al-makhlukat*).³⁹ Contohnya, ekologi dalam mendukung persamaan antara manusia dengan makhluk lain, atau pendekatan ekosentris atau biosentris sebagai pengganti pendekatan antroposentris, yang kata orang mengarah pada despotisme lingkungan.⁴⁰ Namun, kritik semacam itu mengandung kesalahpahaman tentang ajaran Islam (serta agama Abrahami lain) yang lebih memaparkan pendekatan teosentris dibanding pendekatan antroposentris murni. Tentu saja Islam memandang keberadaan manusia baik sebagai hamba Tuhan (*‘abd Allah*) maupun wakil (*al-khalifah*) di bumi.

Sebagai *‘abd Allah*, manusia harus bersifat pasif terhadap Allah dan menerima segala anugerah dari langit. Sebagai *khalifat Allah*, manusia harus aktif di dunia, giat memperjuangkan keharmonisan kosmik dan menebar kebaikan yang untuknya dia menjadi perantara, sebagai konsekuensi posisinya sebagai ciptaan sentral di muka bumi.⁴¹

Dalam hal ini, status *khalifah* bukan hanya suatu hak istimewa, namun suatu tanggung jawab dan ujian, karena kegagalan mewujudkan potensi spiritual seseorang akan mengarah pada ketidakseimbangan.⁴² Tentu saja, krisis lingkungan terjadi ketika *khalifah Allah* tidak lagi menempatkan dirinya sebagai *‘abd Allah*, keliru mengidentifikasi diri sebagai ciptaan yang kebetulan dan tidak punya tujuan lebih tinggi. Pencarian yang Yang Abadi dalam kefanaan akan berujung pada ketidakseimbangan baik dalam diri manusia maupun alam.⁴³ Antropomorfisme karenanya adalah berbahaya karena keliru mengambil posisi teosentrisme, bukan karena diganti dengan biosentrisme. Menyangkal posisi sentral manusia hanya akan mengarah pada ketidakseimbangan lebih jauh menurut sudut pandang ini.

Krisis lingkungan di sini lebih dari sekadar pertanyaan seputar etika keagamaan. Ini merupakan pertanyaan dalam upaya menemukan kembali signifikansi spiritual dunia alam, dan pada puncaknya merupakan pertanyaan



7. Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, 273.
8. Untuk bahasan mendalam mengenai setiap dimensi dalam hadits dan ilmu Islam terkait, lihat tulisan Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam*.
9. Contohnya, lihat tulisan Jonathan A. Lesser, Daniel E. Dobbs, dan Richard O. Zerbe, Jr., *Environmental Economics and Policy*.
10. *Ibid.*, 42, dikutip dari buku Mark Sagoff berjudul *Price, Principle, and the Environment*, 4–5. Pernyataan berikut juga umum di kalangan ahli ekonomi.

Hasrat (dari *Homo economicus*) bisa “baik”, “buruk”, “egois”, “altruistik”—apa pun yang Anda mau. Satu-satunya syarat adalah bahwa hasrat itu menghasilkan keteraturan yang diinginkan; yaitu, seseorang boleh saja mengatakan dia lebih menyukai sesuatu dibanding yang lain atau bahkan acuh tak acuh, dan bahwa keteraturan memenuhi persyaratan berikut... (refleksivitas, kelengkapan, konsistensi, dan kontinuitas).

Shaun Hargreaves Heap, dkk., *The Theory of Choice: A Critical Guide*, 5.

11. Michael E. Colby, “Environmental Management in Development: The Evolution of Paradigms,” dalam buku *Ecological Economics* 3: 195.
12. *Ibid.*, 193–213.
13. Lihat tulisan Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Teknisnya, pendekatan ini menyiratkan batasan penting antara permintaan dan ketersediaan fungsi, tanpa ruang yang cukup untuk perbedaan kesukaan individu dari sudut pandang etika. Fokus lainnya adalah penyangkalannya akan relevansi substansi atau kebenaran di luar persepsi individual, entah apakah berkaitan dengan sifat alami realitas atau tidak.
14. Untuk survei dan kritik melalui pendekatan kontemporer tentang lingkungan dari perspektif religius tradisional, lihat tulisan Nasr, *Religion and the Order of Nature*, *supra* n. 7, 191–234.
15. Lihat tulisan Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, khususnya Bab 12.
16. Llewellyn, “The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law”, dalam buku *Islam dan Ecology: A Bestowed Trust*, *supra* n. 6, 193.
17. Untuk analisis lebih detail tentang *masalah* dalam konteks ekonomi Islam, lihat tulisan Waleed El-Ansary, “The Spiritual Significance of Jihad in the Islamic Approach to Markets and the Environment,” Bab 1–3.
18. Lihat tulisan Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam*, 134–48.
19. Llewellyn, “The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law”, dalam buku *Islam dan Ecology: A Bestowed Trust*, *supra* n. 6, 196. Tentu saja ada perbedaan kualitatif di antara ketiga tingkatan tersebut. *Hajiyyat* dan *tahsiniyyat* mungkin bisa sekaligus memenuhi kebutuhan spiritual dan lainnya. Contohnya, lihat tulisan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, *supra* n. 15.
20. Llewellyn, “The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law”, dalam buku *Islam dan Ecology: A Bestowed Trust*, *supra* n. 6, 196–97. Juga lihat tulisan Dien, *The Environmental Dimensions of Islam*, *supra* n. 18, Bab 5. Prinsip terakhir terkait dengan prioritas mengalihkan kerugian demi perolehan manfaat tampaknya berseberangan dengan pandangan pokok makalah Ronald Coase yang berjudul “The Problem of Social Cost”:

Pendekatan tradisional (terhadap polusi pabrik dan eksternalitas negatif lain) ... umumnya dianggap seperti bagaimana A merugikan B dan apa yang harus diputuskan adalah: bagaimana kita sebaiknya mengendalikan si A? Namun, cara ini salah. Kita sedang menghadapi masalah alam yang bersifat timbal balik. Upaya



menghindari melukai si B akan membuat A dirugikan. Pertanyaan yang sebenarnya harus ditanyakan adalah: apakah A diperbolehkan melukai B, atau bolehkah B melukai A? Intinya adalah menghindari yang paling melukai.... R.H. Coase, "The Problem of Social Cost", *The Journal of Law and Economics* III: 2.

21. Nicholas Georgescu-Roegen, "Utility and Value in Economic Thought", dalam buku *Dictionary of the History of Ideas*, 458.
22. Contohnya, John Stuart Mill membedakan istilah kenikmatan "lebih tinggi" dan "lebih rendah" dalam etika utilitariannya, namun sangat menyangkal perbedaan tersebut dalam ilmu ekonomi dengan menambahkannya dalam satu "fungsi komposit" seolah-olah keduanya sama secara kualitatif. Hal ini mengindikasikan kontinuitas, sumber reduksionisme dalam teori neoklasik. Lihat John Stuart Mill dalam bukunya *System of Logic*, Bagian VI. Untuk kritik mengenai faedah dari perspektif etika kebaikan, lihat tulisan Henry B. Veatch, *For an Anthology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*. Untuk kritik dari perspektif Islam, lihat tulisan El-Ansary, "The Spiritual Significance of Jihad in the Islamic Approach to Markets and the Environment", *supra* n. 17 Bab 1–2.
23. Georgescu-Roegen, "Utility and Value in Economic Thought", dalam buku *Dictionary of the History of Ideas*, *supra* n. 21, 457.
24. Mark Lutz dan Kenneth Lux, *Humanistic Economics: The New Challenge*, 324.
25. Georgescu-Roegen bahkan menyatakan bahwa tidak mungkin bisa mengonstruksi "mono-utilitas," atau nilai sekali pakai, fungsi yang hanya berdasar pada observasi perilaku konsumen saja, karena hal ini membutuhkan strukturisasi data menurut asumsi *a priori*. Lihat tulisan Nicholas Georgescu-Roegen, *Analytical Economics*, Bab 4.
26. Mark Sagoff, *Price, Principle, and the Environment*; dan Thomas C. Brown dan Robin Gregory, "Survey: Why the WTA-WTP Disparity Matters", *Ecological Economics*, 323–35.
27. Divergensi antara WTA dan WTP bertentangan dengan argumen neoklasik umum bahwa ketidaknyamanan psikologis seseorang ketika tidak melakukan tugas dapat ditambahkan pada aspek manfaat ketika orang tersebut melakukan kompromi dan memutuskan akan menebusnya dengan apa. Menurut pandangan ini, penolakan seorang yang baik untuk menerima suap, seperti yang dijelaskan oleh Wicksteed:

hanya berarti bahwa baginya perbedaan total antara perintah akan sesuatu hal dalam lingkaran pertukaran yang telah ia nikmati, dan perintah tak terbatas, tidak seberat bebannya dalam pikirannya dibanding rasa malu atau tidak nyaman atas hal yang mestinya dia lakukan. Ini tidak berarti bahwa penolakannya bersifat "tak terbatas". Ini hanya berarti bahwa dampak penolakannya lebih besar dibanding kepuasan yang mungkin dia rasakan dari perintah dan aturan-aturan tak terbatas dalam lingkaran pertukaran, dan di sini kuantitasnya sangat terbatas, bahkan mungkin sempit.

Jika pernyataan itu benar, WTA akan selalu sama dengan WTP. Kemungkinan bahwa keduanya bisa berbeda membuktikan bahwa penjelasan semacam itu salah. Philip Wicksteed, *Common Sense of Political Economy*, 405, dikutip dalam J.A. Hobson, *Work and Wealth*, 327.

28. Dalam jargon ekonomi, teori neoklasik berasumsi bahwa preferensi bersifat "lengkap" (seseorang bisa saja memberi tingkatan pada bundel A, B, dan C, misalnya), "konsisten" (jika orang lebih menyukai A dibanding B, dan B dibanding C, lalu A lebih menyukai C), dan "kontinu" (WTA = WTP). Buku teks ekonomi rutin menggunakan aksiom "kontinuitas" sebagai syarat matematis teknis yang tidak memiliki implikasi serius. Tidak seperti aksiom lain, istilah kontinuitas tidak



- bersifat netral secara spiritual, karena kembali memperkenalkan asumsi hedonistik Jeremy Bentham ke dalam teori neoklasik, tanpa mengikutsertakan nilai spiritual dan lainnya. Untuk analisis yang lebih detail dalam konteks ekonomi Islam, lihat tulisan El-Ansary, “The Spiritual Significance of Jihad in the Islamic Approach to Markets and the Environment”, *supra* n. 17, Bab 1–2.
29. Llewellyn, “The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law”, dalam buku *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, *supra* n. 6, 197.
 30. Lihat, misalnya, tulisan Shaun Hargreaves Heap, dkk., *The Theory of Choice: A Critical Guide*, Bab 1. Pandangan mengenai “fungsi utilitas yang diharapkan,” yang meliputi “aksiom kontinuitas,” yang problematik bermain di sini. Pendekatan reduksionis ini merupakan salah satu alasan mengapa teori ekonomi tidak menyadari adanya bahaya yang muncul akibat dari berbagai bentuk tawar-menawar risiko, ketika semuanya berimplikasi pada krisis finansial. Masalah yang melekat pada pendekatan ini menunjukkan paradoks yang luas, termasuk di dalamnya “Paradoks Allais”, “Paradoks Ellsberg”, dan lain-lain (demi menghormati para penemunya). Hasil-hasil dari perilaku ini adalah “paradoks” karena mereka menyimpang dari prediksi teori ekonomi konvensional, meski bukannya tak masuk akal. Untuk ringkasan seputar paradoks ini dan lainnya, lihat tulisan Daniel Kahneman dan Amos Tversky, “Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk”, *Econometrica*, 263–92.
 31. John Finnis, “Natural Law and Legal Reasoning”, 12.
 32. Untuk pembahasan klasik mengenai pembiaran, domain, dan asumsi heuristik dalam teori ekonomi, lihat tulisan Alan Musgrave, “‘Unrealistic Assumptions’ in Economic Theory: The F-twist Untwisted”, *Kyklos*, 377–87.
 33. Sebuah alat analisis “heuristik” menyederhanakan asumsi-asumsi yang tak bisa diabaikan dan tak bisa menentukan domain realitas, namun mampu membantu untuk menemukan kebenaran (contoh klasik yang dikutip dalam literatur ilmu filsafat adalah asumsi Newton tentang planet tunggal dalam tata surya). Lihat *ibid.*
 34. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, *supra* n. 7, 6.
 35. Seyyed Hossen Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 23.
 36. Contohnya lihat (Al-Qur’an 17: 44).
 37. Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 130–31.
 38. Nasr, “Islam and the Environment”.
 39. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, *supra* n. 37, 134.
 40. Colby, “Environmental Management in Development: The Evolution of Paradigms”, *Ecological Economics*, *supra* n. 11, 199.
 41. Nasr, *Need for a Sacred Science*, *supra* n. 37, 134.
 42. Llewellyn, “The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law”, dalam buku *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, *supra* n. 6, 190.
 43. Lihat tulisan Nasr, *Religion and the Order of Nature*, *supra* n. 7, 272.
 44. Contohnya lihat tulisan Yvonne Yazbeck Haddad dan Wadi Z. Haddad, eds., *Christian–Muslim Encounters*; dan Hugh Goddard, *A History of Christian–Muslim Relations*.
 45. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, *supra* n. 7, 3.
 46. *Ibid.*, 201.
 47. Ezra J. Mishan, *Economic Myths and the Mythology of Economics*, 174–75.
 48. Seyyed Hossen Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, 3–4.
 49. Contohnya, kultus positif Saint-Simon yang “membayangkan kumpulan ‘dua puluh satu manusia terpilih’ yang disebut sebagai Dewan Newton,” memperoleh “semua kelengkapan Gereja—madah, altar, imam dengan jubah dan kalender



- mereka sendiri, dengan bulan-bulan yang disebut Archimedes, Gutenberg, Descartes, dan para orang suci rasionalis lain.” John Gray, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern*, 30–34.
50. Wolfgang, Smith, *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key*, i.
 51. Seyyed Hossein Nasr, “Perennial Ontology and Quantum Mechanics: A Review Essay of Wolfgang Smith’s *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key*”, *Sophia*, 137.
 52. Smith, *Quantum Enigma*, *supra* n. 50. Solusinya adalah dengan melepaskan “dikotomi Kartusian”, ajaran bahwa ada dualitas antara subjek dan objek tak bisa direduksi yang mengatakan bahwa hanya apa yang bisa diukur dalam perhitungan matematika seperti ekstensi adalah objektif, dan apa yang tidak bisa diukur seperti warna adalah subjektif.
 53. Para pemikir ini membuat pembedaan krusial antara *al-jism al-tabi’i* (badan alami) dalam dunia “jasmaniah” dengan kualitas yang bisa ditangkap dan *al-jism al-ta’limi* (badan matematis) dalam dunia “fisikal” kuantitas yang dapat diukur yang menjadi keprihatinan fisikawan dan berporos pada solusi Wolfgang Smith terhadap paradoks quantum. Lihat tulisan Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, 169–83.
 54. Robert Jastrow, *God and the Astronomers*, 107.
 55. Untuk biografi Schumacher, lihat Barbara Wood, *Alias Papa: A Life of Fritz Schumacher*.
 56. Lihat tulisan E.F. Schumacher, *Not by Bread Alone: Lectures by E. F. Schumacher*.
 57. Lihat rangkaian kuliah Rockefellernya di Universitas Chicago, yang semula dipublikasikan sebagai Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, dan baru-baru ini diterbitkan dengan judul *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*.
 58. Lihat tulisan Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, 196.
 59. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, *supra* n. 35, 23.
 60. Michael Allen, “Mysticism Panel”.
 61. Nasr, *Need for a Sacred Science*, *supra* n. 37, 132.
 62. Llewellyn, “The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law”, dalam buku *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, *supra* n. 6, 186.
 63. Ali Jum’ah, *al-Tariq ila al-Turath al-Islami*.
 64. Lihat tulisan Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*. Terkait konsep modernisasi secara umum, lihat David Linnan, “The New, New Legal Development Model”, dalam buku *Legitimacy, Legal Development & Change: Law & Modernization Reconsidered* (akan terbit 2011).
 65. Lihat tulisan El-Ansary, *Spiritual Significance of Jihad*, *supra* n. 17.
 66. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, *supra* n. 7, 6.
 67. Perlu dicatat bahwa Gereja Ortodoks Timur tidak begitu terpengaruh oleh pemikiran sekuler dan tetap mempertahankan tradisinya yang kaya dalam hal signifikansi spiritual alam untuk alasan historis dan teologis yang kompleks dan berada di luar lingkup bab ini. Berkenaan dengan perbedaan ini di antara Gereja Barat dan Timur, lihat tulisan Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 1–64, 189–220.
 68. Paus Benediktus XVI (Homili disampaikan pada Misa Pelantikan Pontifikat Paus Benediktus XVI, Vatikan, 24 April 2005), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_iniziopontificato_en.html.
 69. Daniel Stone, “The Green Pope”, *Newsweek*.



70. Paus Benediktus XVI, *Caritas in Veritate*, Ensiklik, § 48.
71. *Ibid.*, § 49.
72. Sangat berarti bahwa Paus Benediktus XVI dan Seyyed Hossein Nasr pernah berkesempatan untuk bertemu pada Seminar Pertama Forum Katolik-Muslim di Vatikan pada November 2008, yang memberi kesempatan kepada Nasr untuk menyampaikan pidato penting: lihat Seyyed Hossein Nasr, *We and You: Let Us Meet in God's Love*.
73. Lihat, misalnya, Nasr, *Science and Civilization in Islam*, *supra* n. 35.

AGAMA DAN KEBIJAKAN BARAT TENTANG PERUBAHAN IKLIM

Cinnamon P. Carlarne

“**E**nvironmentalisme” menjadi sebetulnya agama sekuler abad ke-20 yang dominan di Amerika.¹ Ia melahirkan gerakan-gerakan sosial kuat yang menyerap sebagian besar otoritas moral dan politiknya dari sebetulnya “fundamentalisme lingkungan”, yang disebut-sebut sebagai “kebangkitan religius besar keempat”.² Fundamentalisme lingkungan ini sering merupakan reaksi terhadap optimisme sosial yang didasarkan pada ajaran tentang kesejahteraan ekonomi dan kekuatan ilmu pengetahuan.

Apa yang sedang kita saksikan sekarang adalah semakin banyaknya warga dunia yang menolak ajaran environmentalisme sekuler dan ajaran-ajaran ekonomi konvensional. Sebaliknya, mereka menghendaki diskusi mendalam tentang bagaimana norma-norma semestinya memengaruhi pilihan kebijakan di bidang lingkungan.³ Di sini kita berfokus pada nilai-nilai religius. Bagi banyak orang, agama sekuler environmentalisme gagal menawarkan tanggapan memuaskan terhadap dilema sosial, moral, dan fisik yang mendasari implementasi peran dan tanggung jawab untuk menghadapi perubahan iklim global. Ini tidak hanya mencakup bagaimana agama memengaruhi kebijakan ekonomi, dan cara-caranya



berperan dalam kerangka filosofis perdebatan yang ada, tapi juga dalam hal bagaimana agama memengaruhi preferensi kebijakan perubahan iklim.

Hukum dan pilihan kebijakan soal lingkungan tidak akan bisa netral. Pernyataan ini benar terutama terkait dengan perubahan iklim, yang ditentukan melalui pertanyaan-pertanyaan seputar keadilan antar- dan intergenerasi. Sifat dasar hukum dan kebijakan lingkungan yang dipenuhi nilai mensyaratkan suatu penelitian yang lebih menyeluruh tentang peran yang bisa dilakukan agama dalam memengaruhi kerangka politik yang membentuk pengambilan kebijakan lingkungan dalam konteks perubahan iklim.

Membangkai Persoalan

Titik tolak dialog ini adalah sesuatu yang amat sederhana. Dapatkah agama-agama di dunia membantu komunitas global untuk menemukan solusi bersama guna menghadapi perubahan iklim? Dan, sebagai kelanjutannya, apakah forum ini menjadi tempat yang tepat untuk mempertimbangkan nilai-nilai keagamaan dalam proses menentukan kebijakan? Meskipun bahasan untuk dua isu tersebut melampaui lingkup bab ini, beberapa pertanyaan kunci patut dipertimbangkan di sini.

Pertama, mengingat relasi yang sering setengah-setengah antara banyak perspektif keagamaan dan arus kuat ilmu pengetahuan, apakah ada kemungkinan riil konsensus antaragama, terkait peran manusia dalam berkontribusi dan menanggapi perubahan iklim serta dampaknya? Singkatnya, apakah kita bisa terlibat bersama di dalamnya? Apakah pendekatan kita yang berlainan, baik yang dilandasi pandangan keagamaan, ataupun sebaliknya, dilandasi oleh ajaran ekonomi konvensional dan logika filosofis yang terlepas dari perspektif agama, karenanya perlu melibatkan kembali agama dalam perdebatan soal lingkungan ini?

Kedua, sementara banyak orang mungkin setuju dengan pandangan konvergensi antaragama, istilah konvergensi tidak bisa disamakan dengan kejadian-kejadian dalam rangka kerja sama. Perbedaan riil ada sehubungan dengan nasib manusia yang tak terelakkan dan takdir dunia organik (misalnya, yang apokaliptik, siklik, atau transendental), serta juga posisi manusia dalam tatanan universal segala sesuatu (misalnya, dari wilayah absolut yang bisa dibayangkan hingga pernak-pernik halus di jejaring wujud). Mungkinkah atau perlukah menyatukan perspektif yang berlainan tersebut demi mencapai konsensus atau visi bersama tentang hak dan tanggung jawab dalam konteks iklim?

Ketiga, seberapa banyak agama dapat memengaruhi kebijakan tentang lingkungan, ketika kita mengetahui bahwa kepentingan ekonomi sering



kali menjadi dorongan utama kita? Apakah kita benar-benar harus mempertanyakan bagaimana dan sejauh mana agama bisa memengaruhi kebijakan ekonomi? Inilah pertanyaan yang dicermati lebih detail dalam tulisan El-Ansary tentang ekonomi lingkungan Islami dan tulisan Linnan tentang pembangunan. Jadi, kita serahkan pembahasan isu-isu ini kepada mereka.

Keempat, kembali ke ilmu pengetahuan, seperti yang dicatat oleh seorang komentator, “produk ilmu pengetahuan terbukti lebih bermanfaat dibandingkan dengan para penganut kemajuan ekonomi”⁴ Perubahan iklim menyodorkan contoh yang membayangi realitas ini. Lebih lanjut, pertanyaan tentang ketidakpastian dan risiko mendominasi diskusi-diskusi tentang kebijakan lingkungan. Dalam konteks ini, kita secara terus-menerus didesak untuk membuat pilihan-pilihan nilai. Peran apa yang dilakukan nilai-nilai berbasis agama dalam situasi ini? Kembali pada pertanyaan awal: ketika mempertimbangkan relasi antara agama dan ekonomi, tidak perlukah kita membahas bagaimana agama memengaruhi interpretasi dan tanggapan sosial terhadap ilmu pengetahuan dalam rangka penentuan kebijakan soal perubahan iklim?

Kelima, dengan tetap menyimpan pertanyaan awal dalam pikiran, mari tempatkan perdebatan ini dalam perspektif. Kendali manusia terhadap alam pada era ini sebenarnya dimulai hanya sekitar 150–200 tahun lalu.⁵ Tentu saja, periode waktu ini bersinggungan dengan era ketika kita bisa telusuri akar penyebab utama perubahan iklim antropogenik. Dapatkah kita menengok ke belakang lebih dari 150 tahun terakhir, dan menelusuri pola-pola penting ihwal bagaimana agama dan nilai religius memengaruhi, atau gagal memengaruhi, proses penentuan kebijakan yang berujung pada situasi sulit yang kita hadapi saat ini, dan selanjutnya, mulai berpikir tentang peran yang bisa dan seharusnya dilakukan oleh agama untuk lepas dari jaring kusut ini?

Keenam, pertanyaan terakhir merupakan yang terpenting dari sisi hukum. Apakah hal-hal tersebut di atas berpengaruh dalam konteks hukum internasional tentang perubahan iklim dan pembuatan kebijakan? Akhirnya, apakah pembuat keputusan politik pada level kenegaraan mempertimbangkan pandangan religius ketika menegosiasikan kesepakatan hukum internasional?

Berpijak pada pertanyaan-pertanyaan tersebut, tulisan ini memaparkan apakah dan bagaimana kita bisa mulai menelusuri cara-cara agama dan nilai-nilai religius meresapi perdebatan hukum dan kebijakan tentang perubahan iklim, dengan berfokus terutama pada Amerika dan Eropa yang mewakili suara dominan umat Kristen dalam debat soal iklim global. Akhirnya, kita berpendapat bahwa perdebatan tentang perubahan iklim telah mendorong pembaruan kepentingan untuk melibatkan perspektif agama



dalam pembuatan undang-undang lingkungan di Amerika dan juga di Eropa. Efek yang diharapkan adalah hidupnya kembali dimensi spiritual dan etis dalam perdebatan politik mengenai perubahan iklim. Perubahan iklim telah memunculkan perdebatan luas tentang peran dan tanggung jawab manusia atas bumi⁶ dan di dalamnya membangkitkan dorongan untuk menguji kembali peran agama dalam pembuatan undang-undang lingkungan. Dengan begitu, ketika agama absen dari dunia sekuler terkait penetapan kebijakan soal lingkungan selama lebih dari setengah abad terakhir, perubahan iklim telah memperbarui ketertarikan pada agama.

Tulisan ini meninjau secara singkat hubungan antara agama dan penentuan kebijakan lingkungan, khususnya di Amerika. Tulisan ini kemudian mengeksplorasi berbagai cara pimpinan agama telah mulai terlibat dalam debat perubahan iklim di Amerika Serikat dan Eropa. Tulisan ini mempertimbangkan bagaimana perbedaan-perbedaan kunci dalam religiusitas di Amerika Serikat dan Eropa memengaruhi peran agama dan pimpinan agama dalam perdebatan soal perubahan iklim. Tulisan ini menyimpulkan dengan mengusulkan bahwa konsekuensi-konsekuensi sosial dan lingkungan yang berjangkauan luas telah menyadarkan para pemimpin agama di Amerika maupun Eropa untuk mencari jalan guna memengaruhi sikap-sikap kelompok keagamaan mereka terhadap perubahan iklim dengan pengaruh yang menyertai proses pengendalian iklim. Di Amerika Serikat, ini muncul dalam bentuk gerakan lingkungan berbasis agama, yang di dalamnya agama memainkan peran yang semakin penting dalam membentuk persepsi sosial dan politik soal perubahan iklim. Sementara itu, di Eropa, efeknya lebih kecil dan lebih sering berfungsi untuk memperhalus parameter-parameter perdebatan perubahan iklim sekuler politis yang sudah telanjur kuat. Pada kedua konteks tersebut, agama digunakan sebagai daya dorong motivasi untuk menggerakkan dukungan publik pada perubahan politik. Hasilnya, meskipun agama terus memainkan peran pendukung dalam penetapan hukum internasional tentang perubahan iklim, ia juga memainkan peran yang semakin relevan dalam membentuk pilar-pilar strategi pengendalian iklim domestik di negara-negara penting seperti Amerika Serikat dan sejumlah negara anggota Uni Eropa.

Latar Belakang Perdebatan Agama-Lingkungan

Amerika pernah memimpin komunitas internasional dalam tata kelola lingkungan. Hal itu membantu menciptakan momentum dan membangun kerangka kebijakan lingkungan modern. Sistem tata kelola lingkungan di Amerika Serikat bangkit dari puing keputusan sekuler terhadap kerusakan hutan di Amerika yang sedang berlangsung dan polusi di kota-



kota yang sedang berkembang di Amerika. Terinspirasi oleh tulisan Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson,⁷ Aldo Leopold, John Muir,⁸ dan Rachel Carson, gerakan lingkungan modern memperoleh kekuatan dari kegagalan ideologi berbasis agama untuk membangun hubungan manusia-alam secara berkelanjutan. Dengan begitu, sementara para penulis ini selaras dalam menemukan spiritualitas dan bahkan agama di dalam alam,⁹ akar-akar religius pada tulisan, misalnya, Emerson dan Thoreau, tidak tampak sebagai suatu pembauran nilai-nilai religius dan penentuan kebijakan lingkungan yang modern.

Pada kenyataannya, basis religius kebanyakan tulisan ini mengidentifikasi cara-cara bagaimana agama-agama Yahudi-Kristiani menganjurkan pendekatan antroposentris terhadap alam yang mendukung gagasan tentang dominasi manusia terhadap alam dan pandangan alam sebagai sumber daya manusia yang kurang memiliki nilai instrinsik.¹⁰ Kegagalan ideologi berbasis agama yang dirasakan sebagaimana diterjemahkan ke dalam gagasan takdir yang jelas dan dominasi manusia terhadap alam¹¹—entah secara tekstual valid atau tidak¹²—menyokong pendekatan sekuler terhadap perlindungan lingkungan yang menolak campur tangan agama. Dan sementara pandangan kelompok puritan tentang pelestarian pada akhirnya membuka jalan bagi sistem tata kelola lingkungan di Amerika Serikat berbasis konservasi yang sangat bersifat antroposentrik terkait pengaturan lingkungan di Amerika Serikat, environmentalisme tetap skeptis terhadap persepsi alam berbasis agama selama sebagian besar abad ke-20. Akan tetapi, pandangan persisten environmentalisme sekuler mengingkari keserupaan yang mendasari agama dan gerakan ini. Ini harus digali baik untuk memahami mengapa banyak penggiat lingkungan secara defensif menolak keterlibatan agama dalam penentuan kebijakan lingkungan, dan mengapa mengabaikan peran agama dalam soal ini bukan hanya kurang adil namun juga tidak bijak karena terlalu membatasi debat terbuka soal nilai-nilai dan prinsip-prinsip pokok. Ketika menggali keterkaitan-keterkaitan ini, seorang komentator mengatakan:

Gerakan lingkungan (setidaknya pada versi “dalam”nya)... memiliki keserupaan besar dengan fundamentalisme agama yang menjalari dunia... Sebab, walau gerakan lingkungan tampak “ilmiah” dan karenanya “modern”, sedangkan fundamentalis religius tampak “tidak ilmiah” dan “pramodern”, pada kenyataannya, keduanya berbagi ketakutan dan rasa muak terhadap modernitas yang ciri utamanya adalah rasionalitas instrumental yang merusak hubungan tradisional antara manusia dengan Allah atau Alam.¹³



Analisis ini sangat sempit dalam deskripsinya tentang environmentalisme modern, memilih untuk fokus pada kebanyakan cabang-cabang fundamentalis. Meskipun begitu, analisis ini menyoroti sifat pengambilan kebijakan lingkungan yang terlalu dijejali nilai-nilai, dan mengingatkan para penggiat lingkungan maupun pemimpin agama bahwa dikotomi yang ada saat ini menutupi keserupaan fundamental dalam tujuan dan pendekatan. Namun, pemisahan kubu lingkungan vs agama terus berlangsung dan menjadi ciri khas kebijakan lingkungan modern.

Agama dan institusi agama telah memainkan peran kecil dalam pengembangan hukum dan kebijakan lingkungan di Amerika Serikat¹⁴ dan di negara-negara anggota Uni Eropa sebagai akibat dikotomi abadi ini. Malah penentuan kebijakan lingkungan telah dikendalikan oleh “ilmuwan, politikus, ahli ekonomi, pelaku industri, pecinta alam, dan pengembang,”¹⁶ sementara perspektif keagamaan telah terpinggirkan. Dikotomi ini tidak mengejutkan di negara seperti Inggris dan Jerman, yang sejumlah kecil penduduknya menyebut dirinya penganut Kristen yang saleh dan agama juga memainkan peran yang kurang jelas dalam struktur sosial di masyarakat. Yang lebih mengejutkan adalah di Amerika, di balik paham pemisahan antara agama dan negara yang sudah mendarah daging, ternyata agama memiliki peran amat penting dalam membentuk kebijakan dan preferensi sosial (misalnya, perdebatan soal aborsi).

Kurang terwakilinya agama dalam penentuan kebijakan soal lingkungan di Amerika dapat dihubungkan dengan sifat manajemen lingkungannya yang ilmiah dan sangat teknis, atau setara dengan paham konstitusional fundamental tentang pemisahan agama dan negara. Namun, tidak ada satupun dari penjelasan di atas yang memuaskan. Fokus pada fondasi ilmiah untuk masalah lingkungan cenderung mengabaikan pertanyaan normatif yang lebih luas, yaitu soal tanggapan politik mana yang tepat untuk masalah lingkungan ketika dihadapkan dengan ketidakpastian ilmiah, pandangan beragam soal risiko, biaya dan manfaat, dan pertanyaan tentang keadilan yang merata. Menanggapi dilema lingkungan membutuhkan lebih dari sekadar ilmu pengetahuan dan teknologi, karena diperlukan konsensus soal prinsip normatif. Sementara itu, pemisahan agama dan negara masih sentral dalam sistem demokrasi Amerika, namun tetap tidak adil untuk mengatakan bahwa prinsip-prinsip keagamaan absen dari perdebatan politik yang sedang berlangsung, terkait dengan beberapa isu seperti aborsi, riset cangkuk sel, modifikasi genetik organisme, hukuman mati, penyiksaan, hingga soal pembelaan diri dan kebijakan lingkungan.

Di negara seperti Amerika yang kehidupan beragamanya berlangsung secara terang-terangan di masyarakat, marjinalisasi agama dalam dialog arus



utama soal lingkungan perlu digarisbawahi. Bagi banyak orang, sebaiknya agama dijauhkan dari perumusan kebijakan lingkungan karena kapasitasnya yang ikut membenarkan eksploitasi manusia atas alam.¹⁶ Akan tetapi, bagi sebagian lainnya, nilai agama dan religiusitas memberikan “dasar yang kuat untuk pertimbangan nilai yang menjadi awal pendekatan pragmatis untuk menopang lingkungan kita.”¹⁷ Para pendukung pelibatan unsur agama dalam penentuan kebijakan soal lingkungan mengatakan bahwa environmentalisme modern sudah cukup menyerupai agama yang terstruktur karena lekat dengan justifikasi yang dimotivasi etika demi tindakan. Gerakan ini juga mempertahankan “pandangan bahwa manusia ‘berdosa berat’, pandangan bahwa dunia dirusak oleh keserakahan dan dosa, dan keyakinan bahwa obat pemulihnya ialah meninggalkan cara kita yang penuh dosa menuju gaya hidup yang lebih ‘murni.’”¹⁸ Environmentalisme sekuler mencerminkan lebih jauh asosiasinya dengan agama melalui seringnya penggunaan kisah-kisah keagamaan, misalnya, kisah Nuh, untuk mendukung pembuatan aturan lingkungan.¹⁹ Namun, entah akan lebih baik atau tidak, asosiasi dan rasionalisasi bersama ini jarang terwujud dalam integrasi aktif nilai-nilai atau ideologi religius dalam pembuatan kebijakan dan hukum lingkungan.²⁰

Ketidakhadiran nilai-nilai agama dalam khazanah prinsip-prinsip yang menjadi sumber perumusan aturan lingkungan—termasuk pula ekonomi lingkungan, seperti yang disebutkan di artikel El-Ansary—mencerminkan ketegangan berkelanjutan di antara pemuka agama²¹ soal hubungan yang tepat antara manusia dan alam,²² juga oposisi di antara penggiat lingkungan soal keterlibatan agama dalam wilayah environmentalisme yang suci secara sekuler. Ketiadaan kontinuitas upaya di dalam dan di antara agama-agama dunia mengenai hubungan yang tepat antara manusia dan alam, ditambah sejarah kecurigaan terhadap agama di antara penggiat lingkungan, menciptakan perpecahan yang tidak dapat diselesaikan. Meski demikian, bersamaan dengan perubahan iklim global yang menginspirasi pembaruan dialog di antara pembuat kebijakan yang bekerja secara interdisipliner, termasuk hak asasi manusia, hukum kelautan, keanekaragaman hayati, pembangunan, keamanan, dan perdagangan, perubahan iklim global juga bisa mendorong upaya memikirkan kembali peran agama dalam perumusan kebijakan tentang perubahan iklim.

Inisiatif-Inisiatif Perubahan Iklim Berbasis Agama

Perubahan iklim telah menciptakan era baru dalam perdebatan antara agama dan lingkungan. Tokoh agama mulai dari uskup Katolik, Kristen Evangelis, Gereja Inggris, Society of Friends, aliansi antaragama yang terdiri atas umat



menentukan dalam pilihan-pilihan nilai kultural. Oleh karena itu, meskipun agama membawa masalah ke wilayah politik, dari sudut pandang sekuler, kehadirannya dibutuhkan sebagai komponen integral untuk menyusun strategi-strategi politik jangka panjang yang secara kultural berkelanjutan. Hukum tentang iklim tidak kebal terhadap agama di level mana pun. Begitu pula agama tidak kebal terhadap perubahan iklim. Meskipun agama mungkin tidak dapat berperan sentral dalam waktu dekat dalam negosiasi hukum internasional tentang perubahan iklim, ia sudah terlebih dulu berperan dalam membentuk sikap publik mengenai etika, ekonomi, dan hukum tentang iklim pada level domestik. Pengaruh-pengaruh itu moderat, namun riil. Tantangan bagi komunitas-komunitas religius dan penggiat lingkungan adalah menciptakan konteks yang lebih terbuka dan transparan untuk terlibat satu sama lain dalam isu yang melampaui pertikaian sekuler dan spiritual.

Catatan:

1. Robert H. Nelson, "Environmental Religion: A Theological Critique", *Case Western Reserve Law Review*, 51. (mengutip Joseph Sax, Theodore Roszak dan John Muir). Lihat juga, Joseph L. Sax, *Mountains Without Handrails: Reflections on the National Parks* (yang menulis bahwa ia dan para mitra preservasionisnya adalah "nabi-nabi sekuler, yang menyampaikan pesan keselamatan sekuler").
2. Nelson, *supra* n. 1.
3. Lihat Katherine Hayhoe dan Andrew Farley, *A Climate for Change: Global Warming Facts for Faith-Based Decisions*.
4. Nelson, *supra* n. 1.
5. Lihat secara umum J. R. McNeil, *Something New under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*.
6. Lihat Riazat Butt, "Dr. Rowan Williams Says Climate Crisis a Chance to Become Human Again", *Guardian*; e.g., Operation Noah, <http://www.operationnoah.org/>.
7. Tulisan terdahulu Emerson dan Thoreau, dalam kaitan dengan para penulis Jerman, Johann von Goethe serta penulis Inggris William Wordsworth dan Samuel Taylor Coleridge membantu menginspirasi gerakan Romantik pada abad ke-19, yang "berupaya untuk membuat suatu kasus untuk alam sebagai konteks pendukung awal yang dibutuhkan manusia untuk pemeliharaan jiwanya." J.R. McNeill dan Carolyn Merchant, *Encyclopedia of The World Environmental History*, ed. Shepard Krech, III, 1: 459. Gagasan alam sebagai yang penting bagi kesejahteraan jiwa manusia terus bertahan sebagai gagasan yang menentukan di Amerika Serikat, Inggris, dan gerakan lingkungan Jerman dan khususnya berakar dalam pemikiran Jerman tentang nilai alam.
8. Muir kemudian menjalankan gerakan Romantik-Transendentalis di Amerika Serikat, dengan menanamkan konsep perlindungan alam dalam kerangka moral yang lebih luas.
9. Daryl Fisher-Ogden dan Shelley Ross Saxer, "World Religions and Clean Water Laws", *Duke Environmental Law and Policy Forum*, 81.



10. Lihat Troy L. Payne, "Comment: Cartesian Eco-Femdarkanism: She Comes from the Earth, Therefore We Are," *Environmental Law*, 201; Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, 28–29.
11. Christopher D. Stone, "Should Trees have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects", *Southern California Law Review*, 450.
12. Fisher-Ogden & Saxer, *supra* n. 9, pada 98.
13. Bruce Yandle & Stuart Buck, "Bootleggers, Baptists, and the Global Warming Battle", *Harvard Environmental Law Review*, 190 (mengutip Deepak Lal, *Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-run Economic Performance*, 108–09).
14. Lucia A. Silecchia, "Environmental Ethics from the Perspectives of NEPA and Catholic Social Teaching: Ecological Guidance for the 21 Century", *William & Mary Environmental Law & Policy Review*, 667.
15. *Ibid.*, 668–69.
16. Bandingkan Lynn White, Jr., "The Historical Roots of our Present Ecologic Crisis", *Science* 155, 1203, dengan Jim Chen, "Essay: Legal Mythmaking in a Time of Mass Extinctions: Reconciling Stories of Origins with Human Destiny", *Harvard Environmental Law Review*, 279.
17. Fisher-Ogden dan Saxer, *supra* n. 9, pada 81.
18. Yandle dan Buck *supra* n. 9, at 68.
19. *Ibid.*, 81.
20. Baru-baru ini, perdebatan aktif muncul di antara para ilmuwan dan komentator ternama mengenai kebijaksanaan yang melibatkan para pemuka agama dalam usaha-usaha menangani perubahan lingkungan. Bdk. Edward O. Wilson, *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*, 3, dengan Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, 87–95.
21. Fisher-Ogden dan Saxer, *supra* n. 9, pada 68.
22. Misalnya, keretakan di komunitas Kristiani tentang gagasan-gagasan pelayanan versus dominasi.
23. Cinnamon Carlarne, "Good Climate Governance: Only a Fragmented System of International Law Away?" *Law & Policy (Special Issue)*, 4; Michael Depledge dan Cinnamon Carlarne, "Sick of the Weather: Climate Change, Human Health and International Law", *Environmental Law Review* 9, 231.
24. United States Conference of Catholic Bishops, "Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence, and the Common Good", <http://www.usccb.org/sdwp/international/globalclimate.shtml>.
25. *Ibid.*, 5 ("As Catholic bishops, we make no independent judgment on the plausibility of 'global warming'").
26. Silecchia, *supra* n. 14, pada 728.
27. U.S. Conference of Catholic Bishops, *supra* n. 24, pada 1–2.
28. *Ibid.*, 2.
29. R. Bruce Hall, "Evangelicals and Environmentalists United", *New Scientist*.
30. Phil McKenna, "Climate Change Unites Science and Religion", *New Scientist*.
31. *Ibid.*, (mengutip Eric Chivian, Direktur Harvard's Center for Health and the Global Environment).
32. Lihat The Traditional Values Coalition, "Interfaith Stewardship Alliance Officially Launched".
33. Evangelical Climate Initiative, *Climate Change: An Evangelical call to Action*, 3.



34. Roy W. Spencer, Paul K. Driessen, dan E. Calvin Beisner, *An Examination of the Scientific, Ethical and Theological Implications of Climate Change Policy*.
35. John Copeland Nagle, "The Evangelical Debate over Climate Change", *University of St. Thomas Law Journal*, 85.
36. *Ibid.*, 55 (mengutip Karen Breslau dan Martha Brant, "God's Green Soldiers: A New Call to Combat Global Warming Triggers Soul-Searching and Controversy among Evangelicals", *Newsweek*, 49).
37. Lihat secara umum Reinhard Henkel, "State-Church Relationships in Germany: Past and Present", *GeoJournal*, 307–16.
38. Lihat Bernadette C. Hayes dan Manussos Marangudakis, "Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies", *Review of Religious Research*, 165.
39. Lihat *Church of England*, artikel tentang perubahan iklim.
40. Dr. Charles Reed, "Climate Change: Not Just a Green Issue, A Mission and Public Affairs Briefing Paper", *Church of England*.
41. Dr. Charles Reed, "Through the Glass Darkly—Europe and the Politics of Climate Change, a Mission and Public Affairs Briefing Paper", *Church of England*.
42. *Ibid.*, 16–17.
43. *Ibid.*, 17.
44. Dr. Charles Reed, "Towards a Post-Kyoto Climate Treaty for Climate Justice, A Mission and Public Affairs Briefing Paper", *Church of England*.
45. *Ibid.*, 1.
46. Butt, *supra* n. 6.
47. *Ibid.*
48. Quakers in Britain, "Responding to Climate Change Articles".
49. Susan Seymour, Quakers in Britain, "A Quaker Response to the Crises of Climate Change".
50. Orientierungsgespraech in Deutschland vertretener Religionen zur Umwelt politik unter besonderer Beruecksichtigung der Klimafrage.
51. Bishop Wolfgang Huber, "It is not too Late to Respond to Climate Change: An Appeal by the Chair of the Evangelical Church of Germany".
52. Untuk diskusi tentang fenomena yang dikenal sebagai *Waldsterben*, lihat Lyn Jaggard, "The Reflexivity of Ideas in Climate Change Policy: German, European and International Politics", dalam *Europe and Global Climate Change*, 323, 328.
53. Christopher Landau, "Faith Leaders Urge Climate Curbs", *BBC News*.
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. Misalnya, pada Oktober 2009, Penn State menjadi tuan rumah konferensi bertajuk "Stewardship of Sacrifice? Religion and the Ethics of Climate Change", yang salah satu pembicara kuncinya adalah Rev. Canon Sally Bingham, pendiri Interfaith Power and Light, sebuah inisiatif yang menghubungkan lebih dari 5.000 kongregasi dengan program-program kerja sama di 29 negara. <http://www.stewardshipsacrifice.com/>. Serupa juga, pada September 2007, University of St. Thomas School of Law menyelenggarakan konferensi bertajuk *Peace with Creation: Catholic Perspectives on Environmental Law*, termasuk diskusi-diskusi spesifik tentang persoalan-persoalan perubahan iklim.
58. Landau, *supra* n. 53.
59. Fisher-Ogden dan Saxer, *supranote* 9, pada 69 (2006) (mengutip Douglas L. Tooke, "Southeast Asian Environmentalism at its Crossroads: Learning Lessons



From Thailand's Eclectic Approach to Environmental Law and Policy", *Georgetown International Environmental Law Review*, 350 (yang membahas bagaimana Buddhisme "memainkan peran penting dalam perlindungan lingkungan di Thailand").

60. *Ibid.*, 65.

TIGA LANGKAH MENUAI BERKAH: KISAH TENTANG BERIMAN DENGAN SAMPAH

Al. Andang L. Binawan

Pengantar

Tradisi kerohanian Katolik (tentu juga Kristen pada umumnya) bertolak dari keyakinan dasar bahwa Tuhan itu Mahacinta. Sang Cinta itu menyapa manusia dengan sempurna dan sedekat-dekatnya, dengan mau menjelma menjadi manusia dalam diri Yesus Kristus. Itulah sebabnya, Tuhan Sang Pencipta alam semesta itu boleh disebut sebagai Bapa. Karena itu pula, iman pada galibnya adalah sebuah peristiwa “jatuh cinta”. Allah Bapa yang mencintai manusia, sehingga manusia lalu “jatuh cinta” pada Allah Bapa, melalui Yesus Kristus Sang Putra. Iman memang berarti percaya, tetapi bukan sekadar percaya secara intelektual atau pikiran belaka, melainkan percaya akan cinta Tuhan yang sempurna, bahkan cinta Tuhan yang menjelma dalam Yesus Sang Putra.¹

Selanjutnya, cinta yang dialami manusia tidak hanya untuk dirinya saja. Cinta pada Allah hanya akan menyempurna dalam cinta pada sesama dan dunia. Perintah Yesus sangat jelas: “Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu. Itulah hukum yang terutama dan yang pertama.”



Dan hukum yang kedua, yang sama dengan itu, ialah: “Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri. Pada kedua hukum inilah tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi” (Mt. 22: 37–40). Sabda dan karya Yesus selama di dunia jelas menggarisbawahi “hukum” yang disampaikan-Nya itu, dan kemudian menggema pada diri para pengikut-Nya. Kata-kata terkenal St. Yakobus bahwa “Sebab seperti tubuh tanpa roh adalah mati, demikian jugalah iman tanpa perbuatan adalah mati” (Yak. 2: 26). Intinya jelas, bahwa kepedulian pada sesama dan dunia adalah bagian hakiki dari iman.

Tentu, yang dimaksud dengan “perbuatan” dan “kepedulian” di atas bukanlah sembarang perbuatan dan kepedulian, melainkan perbuatan dan kepedulian yang tepat sasaran atau memberi jawaban dari suatu persoalan, seberapa pun besarnya. Supaya tepat sasaran, suatu analisis atas suatu persoalan menjadi hal yang mutlak diperlukan. Sehubungan dengan hal inilah muncul suatu metode sederhana “*see-judge-act*” atau melihat-menimbang-bertindak, yang dicetuskan oleh Kardinal Joseph Cardijn, seorang uskup di Belgia yang juga pendiri *Young Christian Workers*, pada awal abad ke-20 lalu. Dengan melihat (*see*), seorang yang beriman diajak untuk melihat realitas dan masalah yang terjadi di dunia, lalu menimbangnyanya (*judge*) dengan kacamata imannya. Bertolak dari pertimbangan itulah dia didorong untuk bertindak (*act*), sehingga tindakannya di satu sisi bertolak dari suatu masalah dan di sisi lain memang mempunyai tujuan atau arah. Dengan istilah lain, semboyan *see-judge-act* ini mau melibatkan seluruh diri manusia dalam beriman, yaitu pikiran atau kepala (*head*), nurani atau hati (*heart*), dan tindakan atau tangan (*hand*).²

Tulisan singkat ini akan memakai pola *see-judge-act* itu, karena pola ini pulalah yang mendasari aksi-aksi peduli sampah yang dilakukan oleh Gereja Katolik di Jakarta dan sekitarnya. Karena itu, mula-mula akan dipaparkan secara singkat beberapa permasalahan lingkungan hidup yang ada di Jakarta, lalu direfleksikan dengan kacamata iman kristiani. Refleksi inilah yang memberi dasar iman dalam tindakan-tindakan kepedulian umat kristiani terhadap masalah lingkungan hidup di Jakarta, dengan sampah sebagai *entry point*-nya.

Memang, ada begitu banyak masalah sosial yang ada di Jakarta, tetapi tidak mungkin semua bisa ditanggapi dalam waktu yang sama. Perlu ada urutan prioritas. Sehubungan dengan hal ini, urutan prioritas ditentukan berdasar dua pertimbangan pokok. Yang pertama adalah kemendesakan masalahnya dan yang kedua berdasarkan kemampuan lembaga Gereja dalam kiprah sosialnya. Pokok ini akan dibahas pada bagian ketiga, dan pada bagian keempat atau bagian akhir, akan sedikit dipaparkan bagaimana upaya kecil melalui peduli sampah bisa menjadi berkah, baik bagi iman jemaat Gereja maupun bagi masyarakat dan bagi bumi pada umumnya.



1. Melihat Lingkungan Jakarta

Yang dimaksud dengan “melihat” dalam hal ini adalah mencermati permasalahan yang ada, dengan sedikit masuk lebih dalam terkait dengan sebab akibatnya. Pencermatannya tidak perlu sampai begitu ilmiah dan mendalam sampai harus melakukan suatu penelitian sendiri, tetapi juga tidak hanya sekedar memandangnya. Kaitan sebab-akibat menjadi penting karena akan menentukan fokus dari tindakan nyata dalam tahap refleksi berikutnya.

Sehubungan dengan masalah lingkungan hidup di Jakarta, pada 2011 ini, kelima kotamadya di Jakarta gagal mendapatkan penghargaan anugerah Adipura dari pemerintah pusat. Berbeda dengan tahun-tahun sebelumnya, pada 2011 ini ada kriteria tambahan, yaitu kualitas air dan udara. Dapatlah dengan mudah dimaklumi bahwa penilaian pada kualitas air dan udara akan membuat Jakarta “jeblok” alias mendapat nilai buruk, karena kualitas air dan udara Jakarta memang sangat buruk. Mungkin orang akan heran apabila Jakarta tetap mendapatkan penghargaan Adipura.

Tentang kualitas udara Jakarta, tidak banyak orang yang tahu karena kurang kasat mata. Yang sering dirasakan hanyalah bahwa udara terasa makin panas dan berdebu, yang terasa terutama ketika menyadari bahwa muka menghitam sehabis naik sepeda motor. Selain itu, bisa juga dari kejauhan karena Jakarta seperti tampak selalu berkabut. Tentang kualitas udara ini, masih muncul perdebatan. Dalam beberapa tahun sebelum tahun 2010, tidak banyak yang menyanggah bahwa kualitas udara Jakarta ketiga terburuk di dunia,³ meski kemudian pada 2010 Pemda DKI Jakarta berani menyatakan bahwa kondisi udara di Jakarta sudah membaik dan bahkan nomor tiga terbaik di Asia.⁴

Terkait dengan hal ini, yang jelas adalah bahwa di Jakarta, menurut data kepolisian tahun 2009, ada lebih dari 9 juta kendaraan bermotor, dengan rincian 7,1 juta sepeda motor (kendaraan roda dua) dan 2,8 juta mobil dan truk (kendaraan roda empat atau lebih). Padahal, jumlah penduduknya hanya 10 juta.⁵ Emisi kendaraan bermotor inilah yang banyak menyumbang polusi udara di Jakarta. Menurut penelitian, 60% pencemaran udara disebabkan oleh sarana transportasi ini. Untuk Jakarta, sumbangan dari transportasi sekitar 15.000 ton oksida-oksida nitrogen (NO_2) per tahun (dari sekitar 21.000 ton NO_2 yang ada) dan 373 ton CO per tahun (dari 378.000 ton yang ada). Di samping itu, masih ada sumbangan polusi dari sampah, meski tidak sebesar dari sarana transportasi, yaitu kira-kira 5% saja.⁶

Kemudian, sehubungan dengan polusi air, tingkat keparahan pencemarannya juga tidak banyak disadari orang, karena tersembunyi di



bawah tanah. Maksudnya, polusi air yang terbesar adalah polusi air tanah. Yang pertama disebabkan oleh intrusi air laut yang dari hari ke hari makin luas dan pada tahun 2011 diperkirakan intrusi air laut itu sudah sampai di Monas, meski sebenarnya air tanah di daerah Kramat saja sudah berasa payau. Selain itu, dampak dari limbah rumah-tangga, khususnya dari *septic-tank* di daerah perumahan padat yang kurang baik, jelas membuat kualitas air tanah makin buruk. Dalam penelitian tahun 2008 saja pencemaran oleh bakteri *Escherichia-coli* (E-coli) dari *septic-tank* paling terasa di Jakarta Pusat dan Jakarta Barat yang mencapai lebih dari 90% air tanah.⁷

Masih tentang polusi air, yang paling kasat mata adalah kotor dan tercemarnya air sungai Jakarta. Dari ke-13 sungai yang mengalir Jakarta, tidak ada satu pun yang bisa dikatakan bersih. Semakin ke hilir, semakin hitam dan makin banyak dipenuhi sampah. Menurut penelitian, memang 83% kondisi air sungai-sungai Jakarta masuk kategori buruk. Hal yang kurang lebih sama (79%) terjadi pada air di situ-situ Jakarta.⁸

Polusi ketiga terjadi pada tanah, tetapi sampai hari ini belum ada studi mendalam tentang hal ini. Meski begitu, yang dialami cukup jelas: hampir tak ada lagi tanah subur di Jakarta dan kalau digali, banyak ditemukan plastik. Pun, pembuangan sampah B3 (bahan beracun dan berbahaya) yang belum terkelola dengan baik jelas mencemari tanah yang ada.

Dalam persoalan lingkungan hidup itu, yang penting untuk diperhatikan adalah ulah atau perilaku manusia yang menjadi penyebabnya. Dari ketiga polusi, jelas perilaku manusia berperan besar. Dalam polusi udara, sebabnya bukan terutama emisi kendaraan bermotornya, tetapi karena perilaku manusia yang tidak mau repot, yang tercermin dari terus membengkaknya kendaraan bermotor. Hal yang sama terjadi dalam polusi air. Meski sungai-sungai di Jakarta sering dibersihkan, sampah terus saja ada.⁹

2. Menimbang dengan Iman

Dalam tahap ini, yang dimaksud “menimbang” adalah—seperti dikatakan di atas—mempertimbangkan dalam terang iman. Dalam bahasa yang lain, “menimbang” berarti mencoba memahami kehendak Tuhan dalam perkara yang dihadapi. Karena itu, pada dasarnya doa menjadi kata kuncinya. Doa tidak hanya dipahami sebagai sebuah permohonan atau pujian, melainkan doa sebagai mendengarkan kehendak Tuhan. Di jantung doa inilah sebenarnya iman ditumpukan.

Selain itu, ketika doa dipahami sebagai mendengarkan, memahami, dan kemudian melaksanakan kehendak Tuhan, Alkitab lalu mempunyai peran penting. Di sanalah terkandung refleksi umat beriman selama berabad-abad



tentang kehendak Tuhan. Alkitab bukan dipandang sebagai kitab sejarah, bukan pula kitab hukum, melainkan—sebagai “karya sastra”—sebuah kumpulan surat cinta antara Tuhan kepada manusia serta manusia kepada Tuhan.¹⁰ Dengan sikap dasar seperti ini, dalam proses menimbang, ayat-ayat dalam Alkitab dijadikan referensi refleksi. Karena itu, tidak harus melalui metode hermeneutik yang “*njelimet*” dan ketat, tetapi juga tidak dengan tafsir pribadi yang “asal cocok”.

Jika menimbang kondisi lingkungan di atas, hal itu tentu jauh dari ideal. Apalagi sekarang ini jarak antara yang real yang ideal dengan memakai ukuran teknis-kuantitatif cukup mudah dilakukan. Hanya, untuk orang beriman, masalah tidak berhenti di sana. Menimbang dengan saksama dalam terang iman perlu dilakukan agar bisa melandasi tindakan dengan lebih kokoh. Secara garis besar, pertimbangan iman dalam tradisi Katolik bertolak dari dua “jenis” teologi, yaitu teologi penciptaan dan teologi penebusan.

Berhadapan dengan situasi di atas, yang spontan muncul dalam hati adalah betapa berbedanya dengan kondisi “ideal” pada saat dunia diciptakan, yang digambarkan bahwa dunia ini baik adanya (bdk. Kej. 1: 25). Refleksi para penulis Kitab Kejadian yang mengatakan bahwa “Allah melihat bahwa semuanya itu baik” bisa dipahami sebagai sebuah keyakinan orang beriman bahwa bumi seisinya ini diciptakan dari cinta Tuhan, dan diciptakan sedemikian rupa sehingga masing-masing bisa mendukung kehidupan. Bahkan, dalam refleksi itu, air menjadi unsur terpenting dalam kehidupan, sebagai “bahan dasar” penciptaan, karena dikatakan “Roh Allah melayang-layang di atas permukaan air” (Kej. 1: 2). Air, dalam perjalanan umat beriman, memang diyakini sebagai sumber kehidupan, sumber kesuburan, sumber kesegaran, dan sumber kebersihan.

Dalam cakrawala teologi penciptaan ini, Tuhan tidak hanya dipahami sebagai pencipta yang setelah mencipta lalu meninggalkannya. Tuhan adalah Allah yang setia, yang memelihara manusia dan bumi seisinya. Banyak refleksi mengungkapkannya. Salah satu yang paling terkenal adalah refleksi yang ditulis pemazmur dalam Mazmur 23, yang mengungkapkan betapa Tuhan menjaga manusia dan menyediakan banyak hal untuk hidupnya. Hal ini sejalan dengan keyakinan awal yang disebut dalam kitab Kejadian bahwa Tuhan memberikan kepada manusia kuasa atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas segala binatang yang merayap di bumi dan juga memberikan segala tumbuh-tumbuhan yang berbiji di seluruh bumi dan segala pohon-pohonan yang buahnya berbiji; itulah akan menjadi makanannya (bdk. Kej. 1: 28–29).

Keyakinan ini memang berujung pada keyakinan berlebihan manusia sebagai pusat dan penguasa ciptaan, sehingga kata “menaklukkan bumi” dan “berkuasa” atas binatang-binatang (Kej. 1: 28) diartikan juga secara berlebihan.



Dampak buruk lalu semakin dirasakan manusia. Rusaknya lingkungan, khususnya udara dan air yang terjadi di Jakarta, juga mengingatkan pada kritik Lynn White, seorang sejarawan Amerika Serikat, yang “menuduh” Kristianitas sebagai “*biang-kerok*” kerusakan lingkungan di dunia ini, terutama terkait dengan tafsir dan penerapan dua kata tadi.¹¹

Bertolak dari kritik itu dan juga dari segala kerusakan lingkungan yang dihadapi manusia, muncul pertanyaan mendasar tentang siapakah manusia di hadapan Tuhan dan dunia. Yang kemudian muncul adalah kesadaran kembali manusia sebagai citra dan mitra Allah. Manusia adalah citra Allah karena ia diciptakan “menurut gambar dan rupa” Allah (bdk. Kej. 1: 26). Pun, manusia adalah mitra Allah karena ia dikehendaki Allah untuk “beranak-cucu, memenuhi dan menaklukkan bumi” (bdk. Kej. 1: 28), dalam arti bahwa manusia adalah mitra penciptaan. Dalam hal ini, seharusnya penaklukan dan penguasaan bumi harus tetap dalam cakrawala “baik adanya”. Kenyataan bahwa bumi menjadi tidak baik dan tidak mendukung kehidupan menunjukkan bahwa manusia mengingkari makna hidupnya sendiri sebagai citra dan mitra Allah.

Pun, selanjutnya, jarak antara yang real dengan yang ideal itu pun makin tampak dalam “cermin” teologi penebusan, dengan “hukum” cinta-kasih sebagai kata kuncinya. Teologi penebusan bertolak dari keyakinan dasar bahwa Yesus adalah Cinta Allah yang menjelma menjadi manusia di dunia. Dengan itu, Cinta Allah menjadi semakin nyata bagi manusia. Cinta Allah menjadi sungguh dekat, menjadi bisa diraba dan bisa disapa. Allah bukan lagi Tuhan yang Esa tetapi jauh, melainkan Allah yang Esa dan sangat dekat pada manusia. Allah adalah Bapa.¹² Yesus adalah Sabda Cinta Bapa kepada manusia, Cinta yang begitu besar dan utuh. Hidup Yesus adalah Sabda itu sendiri, tetapi menjadi lebih eksplisit dan penuh otoritas ketika Dia mengatakan, “Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu. Itulah hukum yang terutama dan yang pertama. Dan hukum yang kedua, yang sama dengan itu, ialah: Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri. Pada kedua hukum inilah tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi” (Mt. 22: 37–40).

Karena teologi penebusan tetap terkait dengan teologi penciptaan, seharusnya “mengasihi sesama manusia” harus diartikan secara luas, tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Artinya, “mengasihi sesama” tidak hanya diartikan dalam memberi perhatian dan sedekah kepada mereka yang ada di sekitar kita, terutama yang menderita. “Sesama” berarti juga sesama yang akan hidup kemudian, atau generasi yang akan datang. Mereka perlu dikasihi seperti Allah dulu juga mengasihi atau mencintai manusia ciptaan-Nya dengan menyediakan lingkungan pendukungnya, dan itu berarti perlu menjaga bumi



seisinya agar tetap layak ditinggali manusia. Keterbatasan cakrawala pandang manusia, juga karena kecenderungan antroposentrisme, membuat hukum cinta-kasih ditafsirkan relatif sempit.

Kenyataan rusaknya udara, air, dan tanah di Jakarta juga membuat pemahaman dan penghayatan “hukum” cinta-kasih itu terusik. Manusia memang banyak berdoa dan beribadah kepada Allah. Gereja penuh di hari Minggu. Telah pula pula dibuat rumah sakit untuk orang sakit, panti asuhan untuk yang tidak mempunyai orangtua, tempat pendidikan murah untuk yang miskin, dan banyak lagi untuk mengamalkan ajaran cinta kasih. Hanya, kalau ternyata alam ini rusak, apakah upaya-upaya itu sungguh bermakna? Itulah gugatan pertanyaannya.

Cermin singkat ini sungguh menggugat, dan mendorong manusia untuk bertobat. Pertobatan pertama adalah mengubah cara pandang tentang diri dan alam. Dengan fakta-fakta kerusakan yang ada, jelas manusia tidak bisa lagi menempatkan dirinya sebagai “penguasa” dunia. Manusia juga tidak bisa melepaskan keterkaitannya dengan ciptaan yang lain. Kemudian, pertobatan kedua adalah pertobatan dalam tindakan. Tidak bisa tidak, di satu sisi manusia perlu memperbaiki kerusakan yang ada, dan di sisi lain perlu merawat dan menjaga bumi seisinya agar tetap “baik adanya” sebagai wujud cinta kasih kepada sesama, yang adalah juga wujud cinta pada Allah Bapa Pencipta.¹³

3. Bertindak secara Nyata

Perlu dicatat lebih dahulu bahwa “bertindak” adalah muara dari dua proses sebelumnya, dan sekaligus menjadi wujud nyata dari iman yang berintikan cinta kasih. Prinsip dasarnya adalah bahwa cinta kasih lebih nyata dengan tindakan daripada dengan kata-kata. Iman pun tidak hanya berarti percaya dalam pikiran dan tersapa dalam hati, tetapi juga mewujudkan melalui tangan dan kaki. Itulah tindakan. Tentu, bukan sembarang tindakan, melainkan tindakan terfokus yang menjawab permasalahan.

Untuk menentukan tindakan mana yang perlu diambil, dua langkah lagi perlu diambil. Yang pertama adalah memetakan lagi berbagai jenis tindakan yang bisa menjawab permasalahan. Yang kedua adalah memilih tindakan yang kiranya bisa dilakukan secara berkesinambungan. Baik peta solusi maupun pilihan tindakan akan bertumpu pada kesadaran diri Gereja dengan kemampuannya. Meski hal ini diandaikan, perlulah dieksplisitkan.

3.1. Peran Sosial Gereja

Gereja Katolik adalah sebuah lembaga agama. Ketika mau berkiprah terkait dengan suatu masalah sosial yang tidak langsung terkait dengan agama,



kedudukannya perlu lebih diperjelas. Dalam hal ini, dengan disadari bahwa Gereja Katolik sebagai lembaga agama bergerak dalam dimensi nilai dan dalam pembagian tiga poros,¹⁴ ia menjadi bagian dari masyarakat warga. Karena itu, untuk kontrasnya, ia dibedakan dari lembaga pemerintah, termasuk lembaga militer, bahkan juga berbeda dari sebuah partai politik. Ia juga bukan sebuah korporasi bisnis. Pun, karena mempunyai organisasi yang berorientasi nilai, ia dibedakan dari lembaga swadaya masyarakat dan juga berbeda dari “sekadar” klub supporter sepak bola. Dengan kata lain, pembedaan ini menjadi penting supaya tindakan yang akan diambil dapat sesuai dengan kompetensinya.

Perlu dicatat bahwa kesadaran ini bersifat dinamis dalam Gereja Katolik. Tidak bisa dimungkiri, dalam suatu massa, Gereja menyejajarkan diri dengan negara. Istilah *societas perfecta*¹⁵ yang pernah dijadikan sebutan diri Gereja, adalah salah satu cerminnya. Dalam paham itu, penyatuan antara Gereja dan negara menjadi cita-citanya. Ketika kemudian paham teologinya berkembang dengan lebih menghargai pluralitas, cita-cita itu ditinggalkan. Sejak Konsili Vatikan II, Gereja lebih menyadari diri sebagai sebuah komunitas rohani,¹⁶ meski tidak melepaskan diri dari pengumuman masyarakat. Bahkan, terkait dengan permasalahan sosial ini, Gereja bicara lebih tegas,¹⁷ meski keterlibatannya tidak lagi melalui “politik praktis” yang berarti kekuasaan. Gereja juga tidak lagi mengidentikkan diri dengan sebuah partai politik, meski memakai nama Katolik.¹⁸ Di sinilah kemudian Gereja lebih merumuskan perannya di tengah masyarakat.

Dalam dinamika perumusan peran sosial itulah kemudian Gereja Katolik di Indonesia, melalui para uskupnya, merumuskan peran itu dengan mau berusaha membangun *habitus*¹⁹ baru untuk menanggapi berbagai permasalahan sosial. Dalam *Nota Pastoral*²⁰ tahun 2004 yang berjudul “Keadaban Publik: Menuju Habitus Baru Bangsa. Keadilan Sosial bagi Semua: Pendekatan Sosio-Budaya” para uskup Indonesia secara tegas menyatakan bahwa Gereja Katolik tidak bisa melepaskan diri atau malah “cuci tangan” dari permasalahan sosial yang ada di Indonesia, dan bahkan harus ikut bertanggung jawab. Pertobatan sosial menjadi hal yang sangat penting dilakukan, dan itu diwujudkan dalam membangun *habitus* yang baru.²¹

Peran sosial dengan membangun *habitus* menjadi hal yang baru dalam khasanah sosial Gereja. Setidaknya ada tiga hal penting bisa dicatat dari gerakan ini. *Pertama*, *habitus* bersifat personal karena yang diubah adalah perilaku pribadi. Karena itu pula, tidak terlalu sulit mengaitkan dengan nilai iman yang dihidupi oleh masing-masing pribadi. *Kedua*, *habitus* tidak hanya personal, melainkan juga bersifat sosial, karena *habitus* mau dibedakan dengan kebiasaan personal. Karena itu, kebersamaan lalu menjadi keniscayaan, dan



bisa mengembangkan juga cara pastoral baru bagi Gereja terutama dalam kaitannya dengan perannya di tengah masyarakat. Dengan *habitus*, diharapkan ada perubahan sosial secara evolutif.

Dalam kaitannya dengan kepedulian pada sampah, peran sosial Gereja tidak akan terlalu terbebani dengan ketakutan akan stigma kristenisasi yang sering dikenakan pada Gereja ketika mewujudkan kepeduliannya pada orang-orang miskin dan terpinggirkan.³⁴ Bahkan, mengingat sampah adalah masalah bersama dan tidak mengenal agama, Gereja bisa bekerja sama dengan komunitas agama lain tanpa banyak kecurigaan. Jika kerja sama ini bisa diwujudkan, kohesi sosial yang mulai luntur karena berbagai faktor³⁵ bisa dijembatani kembali. Lebih jauh lagi, dengan “proyek bersama” yang jelas ini, diharapkan kerja sama Gereja dengan lembaga pemerintahan dan lembaga bisnis bisa dijalin. Masing-masing bisa mendukung dengan kekuatan dan kemampuannya. Dengan itu, buah kerukunan sangat bisa diharapkan. Artinya, harmoni dengan alam akan menumbuhkan harmoni dengan sesama. Jika peduli sampah ini menjadi wujud cinta sesama dan dunia, tidak salahlah apa yang dikatakan oleh Paus Benediktus XVI ketika mengatakan bahwa jika menginginkan damai, lindungilah ciptaan!³⁶

Catatan dan Rujukan:

1. Bdk. Rumusan Thomas P. Rausch yang mengatakan bahwa “Tindak iman merupakan penerimaan Allah dan kasih Allah yang diwahyukan kepada kita dalam pribadi Yesus. Tindak iman mencakup perjumpaan pribadi dengan Allah yang membuat orang mempercayakan diri, percaya, menyerah, dan mencintai.” Lihat bukunya *Katolisisme: Teologi bagi Kaum Awam* (a.b. Agus M. Hardjana), Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlmn. 46.
2. Karena itu pula, metode ini juga dikenal sebagai metode 3 H (*head, heart, hand*). Karena Joseph Cardinal Cardijn juga mendirikan *Young Catholic Workers*, metode ini cukup identik dengan gerakan ini. Lihat misalnya http://www.ycw.ie/aboutus/see_judge_act.php.
3. Lihat <http://www.tempo.co/hg/jakarta/2005/07/25/brk,20050725-64350,id.html> (diakses 19 Agustus 2011 jam 17.05).
4. Tentang hal ini, Gubernur DKI Jakarta berani “berdebat” dengan WHO, lihat http://www.tempointeraktif.com/hg/layanan_publik/2009/10/16/brk,20091016-203015,id.html (diakses 19 Agustus 2011 jam 17.15).
5. Lihat <http://www.komisikepolisianindonesia.com/main.php?page=artikle&id=1187> (diakses 20 Agustus 2011 jam 20.00). Sementara itu, diperkirakan pertumbuhan kendaraan bermotor di Jakarta mencapai hampir 15% per tahun.
6. Lihat Aep Saepudin dan Tri Admono, “Kajian Pencemaran Udara akibat Emisi Kendaraan Bermotor di DKI Jakarta”, *Teknologi Indonesia*, 28 (2), 2005: 30.
7. Lihat http://www.tempo.co/hg/layanan_publik/2009/02/27/brk,20090227-162362,id.html (diakses 24 Agustus 2011 jam 21.15).
8. Lihat Diana Hendrawan, “Kualitas Air Sungai dan Situ di DKI Jakarta”, dalam *Makara Teknologi*, Vol. 9, No. 1, April 2005, hal. 17.



9. Bandingkan dengan kesimpulan laporan IV (*fourth assesment report*) 2007 dari IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) yang menyatakan bahwa pemanasan global (*global warming*) itu juga disebabkan oleh “ulah” manusia, bukan melalui teknis, sehingga disebut *anthropogenic*. *Mutatis mutandis*, hal itu juga berlaku untuk masalah lingkungan hidup yang lain.
10. Pengibaratan Alkitab sebagai kumpulan surat cinta antara Tuhan kepada manusia dan manusia kepada Tuhan didasari sebuah pengibaratan iman sebagai sebuah peristiwa “jatuh cinta”, seperti telah disebut di atas. Alkitab sebagai kumpulan surat cinta antara manusia dengan Tuhan juga jelas tampak dari kenyataan bahwa Alkitab memang ditulis oleh manusia, bahkan dari generasi ke generasi dan dari abad ke abad, bukan sebuah Sabda Tuhan yang langsung “jatuh dari langit” sekali jadi.
11. Lihat Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science*, Vol. 155 (Number 3767), 10 Maret 1967, hal. 1203–1207.
12. Bisa dikatakan bahwa keyakinan manusia bahwa Allah bisa disebut sebagai Bapa adalah revolusi kedua dalam paham manusia tentang Tuhan. Paham ini menggantikan paham bahwa Allah adalah Allah yang jauh dan tersapa oleh manusia. Revolusi pertama adalah paham keesaan Allah yang menggantikan paham politeisme.
13. Inilah yang sering disebut sebagai pertobatan ekologis. Paus Yohanes Paulus II beberapa kali menekankan hal ini. Salah satu yang paling terkenal adalah sambutannya dalam audiensi umum (*general audiences*) 17 Januari 2001. Perlu diingat bahwa dalam tradisi kristiani, dibedakan antara penyesalan dan pertobatan. Penyesalan masih berpusat pada dirinya dan lebih bersifat mengingat masa lalu, tidak serta merta mendorong tindakan nyata, sedang pertobatan mulai berpusat pada kepentingan orang lain, mengingat masa depan, dan diwujudkan dalam tindakan.
14. Sudah jamak dalam dunia sosiologi bahwa dinamika sosial digerakkan oleh tiga poros, yaitu poros politik yang terutama mewujud dalam diri aparat pemerintah, poros ekonomi yang mewujud pada para pelaku bisnis, dan poros sosial-budaya yang tampak dalam masyarakat warga.
15. Istilah ini sudah muncul di abad Pertengahan, misalnya juga disebut oleh Thomas Aquinas, tetapi menjadi “hidup” ketika paham *nation-state* mulai lahir di Eropa. Dengan istilah itu, Gereja menyatakan dirinya “sejajar” dengan negara-negara atau bangsa-bangsa lain. Secara eksplisit, istilah ini muncul dalam ensiklik *Immortale Dei* (1885) oleh Paus Leo XIII. Kata *perfecta* dalam hal ini dimengerti sebagai “utuh” secara sosio-politis, bukan “sempurna” dalam arti moral.
16. Dokumen Konsili Vatikan II *Lumen Gentium* (Terang Bangsa-Bangsa) Gereja Katolik menyadari dirinya sebagai entitas rohani (Tubuh Mistik Kristus) di artikel 8, dan juga sebagai umat Allah (art. 9).
17. Dokumen Konsili Vatikan II *Gaudium et Spes* (Kegembiraan dan Harapan) sangat jelas menunjukkan sikap dan pandangan Gereja Katolik itu.
18. Partai Katolik memang pernah ada dalam kancah politik Indonesia, dan dulu memang berafiliasi dengan Gereja Katolik. Namun, dalam perkembangannya, Gereja mau mengambil jarak dengan partai politik, sehingga sesudah tahun 1980-an, Gereja Katolik Indonesia tidak lagi mendukung adanya partai Katolik, meski tetap mendorong umatnya untuk tidak meninggalkan ranah politik.
19. *Habitus* adalah sebuah istilah sosiologis yang dipopulerkan oleh sosiolog Perancis Pierre Bourdieu. Dalam bukunya yang berjudul *The Logic of Practice* (1990), mengatakan bahwa *habitus* adalah “*Systems of durable, transposable dispositions*,



structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary in order to attain them. Objectively "regulated" and "regular" without being in any way the product of obedience to rules, they can be collectively orchestrated without being the product of the organizing action of a conductor" (h. 53).

20. Nota Pastoral adalah "surat gembala" dan/atau pernyataan keprihatinan akan suatu masalah masyarakat dari para uskup Indonesia yang tergabung dalam Konferensi Waligereja Indonesia. Nota Pastoral dibedakan dari surat gembala yang dikeluarkan oleh seorang uskup untuk umat di keuskupannya.
21. Dalam catatan kaki no. 1 *Nota Pastoral* tadi, dikatakan bahwa *habitus* adalah "gugus insting, baik individual maupun kolektif, yang membentuk cara merasa, cara berpikir, cara melihat, cara memahami, cara mendekati, cara bertindak dan cara berelasi seseorang atau kelompok." Secara lebih sederhana, *habitus* bisa dirumuskan sebagai kebiasaan sosial.
22. Perbedaannya dengan bentuk keterlibatan sosial yang lain menjadi lebih kentara. Gerakan karitatif lebih cenderung bersifat personal. Gerakan politis lebih bersifat struktural. Sementara itu, gerakan advokatif dan pemberdayaan kurang mendorong tindakan yang nyata.
23. Untuk kebersihan sungai Pemda DKI telah lama membuat Prokasih (Program Kali Bersih), dan juga didukung dengan Perda No 5 Tahun 1988 tentang Kebersihan Lingkungan Dalam Wilayah DKI Jakarta. Kemudian terkait dengan udara, ada Perda No. 2 Tahun 2005 tentang Pengendalian Pencemaran Udara. Sayangnya, banyak aturan itu itu "ompong" atau minim penerapan. Tidak efektifnya perda-perda ini juga menjadi keprihatinan umum. Lihat, misalnya, laporan wartawan *Suara Karya* 20 Juni 2011 (<http://bataviase.co.id/node/712876>, diakses 1 September jam 08.15).
24. Prof. Enri Damanhuri, dosen Fakultas Teknik Sipil dan Lingkungan, Institut Teknologi Bandung (ITB), pernah mengatakan bahwa sungai di Jakarta adalah tempat pembuangan akhir (TPA) terpanjang di dunia. Lihat <http://www.detiknews.com/read/2011/02/28/165944/1581395/158/prof-enri-damanhuri-sungai-di-jakarta-tpa-terpanjang-di-dunia>, diakses 3 September jam 21.00.
25. Data dipaparkan oleh petugas Dinas Kebersihan DKI Jakarta dalam sarasehan Gempita (Gerakan Iman Peduli Jakarta) di Wahid Institute, Jakarta pada tanggal 21 Mei 2008.
26. Hal ini agak berbeda dengan tiga bentuk kepedulian yang biasa disampaikan tentang sampah, yaitu *reduce, reuse, recycle* yang dibedakan berdasarkan caranya, meski sangat terkait dengan tiga tahapan ini.
27. Pembedaan jenis sampah ini mengikuti pembedaan konvensional, meski tidak juga terlalu berbeda dengan pembedaan yang lebih mudah, yaitu sampah kering dan sampah basah, atau pembedaan sampah yang *compostable* dan yang *uncompostable*. Perbedaan pendekatan ini belum terlalu dipermasalahkan karena fokusnya adalah upaya memilah lebih dahulu.
28. Adanya kekurangan alamiah ini justru membuat manusia mempunyai kebudayaan seperti sekarang ini karena di lain pihak manusia juga mempunyai naluri untuk mengatasi kekurangannya. Bisa dikatakan, dalam bahasa spiritual, kekurangan ini justru menjadi berkah.
29. Mengingat bahwa manusia itu pada dasarnya pelupa, perlu dicari slogan yang memang mudah diingat. Kata-kata dalam stiker "Bebek aja bisa ngantre!" dengan



- gambar tiga bebek untuk mengingatkan orang supaya mau antri, yang banyak dipasang di tempat umum di Jakarta pada awal tahun 1990-an, adalah contoh bagus tentang hal ini.
30. Ciri penting dari *habitus*, selain dilakukan secara spontan, adalah rasa malu jika tidak dilakukan. Rasa malu selalu bersifat sosial, bukan personal, karena itu perlu ditumbuhkan.
 31. Dalam teori tafsir, pemahaman terhadap suatu teks pun tergantung pada kategori yang ada pada pembaca. Pepatah Latin kuno “*Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*” (apa yang ditangkap/diterima, diterima dengan cara si penerima) mencerminkan pendapat itu. Adanya perjumpaan yang intensif dengan bumi diharapkan akan membentuk kategori bernuansa lingkungan hidup untuk “meneropong” teks-teks dalam Alkitab.
 32. Bdk. *Lumen Gentium* art. 9.
 33. Bandingkan dengan peringatan (*warning*) Pdt. Eka Darmaputera, Ph.D. tentang “irelevansi internal dan insignifikansi sosial Gereja” dari dalam makalahnya yang berjudul “Memberdayakan Komunitas Basis (Dari Perspektif dan Pengalaman Kristen Protestan)” yang disampaikan dalam Sidang Agung Gereja Katolik Indonesia 2000 di Caringin, Bogor, 1–5 November 2000. Menurutnya, **insignifikansi internal** adalah keberadaan Gereja yang kian tidak terasakan makna fungsionalnya dalam kehidupan nyata warganya. Yang dimaksud dengan **irelevansi eksternal alias insignifikansi sosial** adalah ketika kehidupan serta dinamika internal Gereja terisolasi, teralienasi, atau seolah-olah tidak mempunyai sangkut paut sedikit pun dengan dinamika sosial di lingkungan di mana mereka berada.
 34. Yang dimaksud dengan kristenisasi adalah kecurigaan akan adanya upaya mengkristenkan banyak orang yang bukan kristen dengan bujuk rayu material, entah itu makanan, entah itu uang, dan mungkin pula pendidikan dan jabatan.
 35. Banyak faktor yang menyebabkan makin lunturnya kohesi sosial. Teknologi komunikasi yang berkembang pesat adalah faktor yang penting. Memang, di satu sisi teknologi komunikasi, handphone atau telepon selular misalnya, bisa mendekatkan yang jauh, tetapi di lain sisi, akan menjauhkan yang dekat. Pengaruh besar telepon genggam di Indonesia tampak juga dari banyaknya pelanggan *handphone* yang pada tahun 2007 saja mencapai 144,65 juta (lihat <http://comm215.wetpaint.com/page/Indonesia%3A+Mobile+Penetration>, diakses 3 September 2011 jam 21.05). Jumlah pemakai PC (*personal computer*) yang juga tidak kecil (lebih kurang seperempat jumlah pemakai telepon genggam) serta jumlah televisi (lebih kurang sepertiga pengguna telepon genggam (lihat “Monetizing the Indonesian Internet and Mobile Market” oleh Andy Zain dan Andi S. Boediman dalam <http://www.slideshare.net/andisboediman/monetizing-indonesia-internet-mobile>, diakses 3 September 2011 jam 21.30) sangat jelas memengaruhi interaksi sosial yang ada di tengah masyarakat. Pun, kesenjangan ekonomi menjadi faktor yang tidak kalah penting, dan dalam konteks hidup beragama ada gejala fundamentalisme yang memperkuat sekat-sekat agama dalam masyarakat.
 36. Bdk. Pesan Paus Benediktus XVI pada hari perdamaian internasional 1 Januari 2010. Dalam bahasa Latin, pernyataan itu bisa berbunyi “*Si vis pacem, protege creaturam*”. Kalimat itu menjadi kontras dari kalimat Latin kuno “*Si vis pacem, para bellum!*” (Jika ingin damai, siapkanlah perang!). Pernyataan ini bisa dilihat di http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_en.html.



Bagian 5

HAK ASASI MANUSIA



PENCARIAN “SEKULER BARU”: HAK ASASI MANUSIA DAN “KATA BERSAMA”

Nicholas Adams

Tulisan ini mempertimbangkan beberapa masalah mengenai bagaimana umat Kristen dan Muslim melakukan pendekatan terhadap hak asasi manusia, dalam konteks “*Kata Bersama*”. Fokus saya adalah bagaimana kita (Muslim dan Kristen) berdiskusi mengenai topik ini, terutama mengingat kecurigaan yang meluas soal wacana hak asasi manusia—seperti yang muncul dalam konteks sekuler atau PBB—di antara beberapa teolog Kristen yang berpengaruh. Persoalan yang saya coba bahas adalah, ketika umat Kristen dan Muslim mempertimbangkan beberapa hal tentang hak asasi manusia, serta hubungannya dengan ajaran agama, bagaimana kita berdiskusi? Bagaimana bentuk argumentasi kita? Tujuan saya adalah menampilkan beberapa bentuk pembahasan dalam tradisi teologis Kristen saya sendiri, untuk melihat beberapa karakter “*Kata Bersama*”, dan bertanya apakah argumen-teologi Kristen itu membangkitkan pemikiran yang mampu menjawab dari tradisi-tradisi Muslim.¹

Saya berasumsi bahwa hak asasi manusia sering dilihat sebagai sesuatu yang mengklaim universalitas yang mengalahkan kekhasan tradisi. Pendapat saya justru bahwa mungkin hak-hak asasi itu lebih layak dipandang sebagai upaya untuk membentuk seperangkat aturan minimal, yang bertujuan untuk mengatur hubungan antartradisi (daripada



membentuk kerangka maksimal untuk mengatur tradisi-tradisi itu sendiri). Bab ini menyelidiki makna kata “universal”, “maksimal”, dan “minimal” demi menguraikan pandangan kedua ini, dan menempatkannya dalam konteks ciri-ciri penting tertentu dari “*Kata Bersama*”, dalam pencarian apa yang saya akan sebut sebagai “sekuler baru”. Perjalanan intelektual kita terbagi dalam tiga tahap: pertama, perbedaan antara kesatuan dan kemitraan; kedua, dampak teori Immanuel Kant, dan ketiga, “*Kata Bersama*” dalam hubungannya dengan hak asasi manusia.

Kesimpulan saya adalah bahwa tugas kitalah untuk menghasilkan penyelesaian politik yang sejalan dengan penyelesaian-penyelesaian yang dulu pernah diupayakan namun gagal selama masa Reformasi di Eropa, yang mengarah pada Perdamaian Westphalia. Seperti penyelesaian-penyelesaian tersebut, semuanya bersandar pada keinginan akan kemajuan komunitas-komunitas yang menyokong perbedaan-perbedaan internal teologis yang bersifat terus-menerus dan jangka panjang. Seperti penyelesaian-penyelesaian itu, tidak ada harapan bahwa perbedaan-perbedaan yang ada perlu diatasi agar tiap individu dapat hidup dalam damai bersama. Perselisihan teologis yang dalam dan tak berkesudahan tidak perlu menjadi kendala dalam pencarian kebaikan bersama.

Kesatuan dan Kemitraan

Akan sangat membantu jika pembahasan dimulai dengan perbedaan antara dua jenis keterlibatan antaragama antara umat Kristen dan Muslim. Terdapat dua kecenderungan yang saling berlawanan yang saat ini sedang berlangsung di Eropa dan Amerika Utara terkait dengan keterlibatan ini, dan mereka memiliki pemahaman yang berbeda-beda tentang hak asasi manusia. Pertama-tama saya akan mengusulkan pencarian “kesatuan dalam keragaman”. Yang kedua adalah pencarian “kemitraan dalam perbedaan”. Saya membedakan kedua hal ini sebagai berikut.

Kecenderungan pertama adalah pencarian kesatuan di tengah keragaman tradisi keagamaan. Kategori kunci dalam pencarian ini adalah kesepakatan. Tujuannya adalah konsensus. Dalam pencapaiannya, hal-hal seperti cita-cita, harapan, serta landasan bersama memainkan peran penting. Pencarian itu sendiri merupakan langkah perbaikan penting. Ia mencoba memperbaiki ide dominan dan tersebar luas bahwa orang beragama harus mencari pijakan, bahasa, dan hal-hal yang bersifat netral. Sebaliknya, pencarian kehidupan bersama menunjukkan kemajuan besar dan yang disambut dengan baik. Ia mencari apa yang dimiliki bersama, bukan apa yang netral. Daripada menuntut dasar pijakan yang netral, ia menginginkan dasar bersama.



Kecenderungan kedua adalah pencarian kemitraan dari perbedaan di antara anggota dari tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda. Kategori kunci dalam pencarian ini adalah pengertian. Tujuan pencarian ini adalah persahabatan atau kolegialitas.² Pencarian ini tidak terlalu berfokus pada cita-cita bersama, namun justru lebih banyak pada cita-cita masing-masing, dan berusaha untuk dapat memahaminya. Ini tidak melanggar perjanjian tentunya, dan ini pun tidak melanggar konsensus. Keduanya adalah hal yang berharga yang dijunjung tinggi dan sangat dihormati. Namun, ciri-ciri kemitraan dari perbedaan adalah penghargaan atas sikap pengertian di atas perjanjian dan kolegialitas di atas konsensus.

Istilah “*A Common Word*” sendiri menunjukkan dua kecenderungan tersebut. Pencarian “kesatuan dalam keragaman” dapat dilihat pada judul dokumen tersebut: “*A Common Word Between Us and You*”. Istilah *sawa’*—yang diterjemahkan “bersama”—memiliki konotasi kuat tentang hal-hal yang setara, seimbang, atau sepadan. Kata tersebut mengungkapkan sebuah visi akan landasan bersama atau sebuah lapangan bermain yang rata. Pada bagian III dokumen “*Common Word*”, hal ini dijelaskan secara eksplisit dan berulang-ulang:

“...jelas bahwa Dua Perintah Agung adalah suatu wilayah landasan yang sama dan penghubung antara Al-Qur’an, Taurat, dan Perjanjian Baru.”³

“Dengan demikian Keesaan Allah, cinta kepada-Nya, dan cinta kepada sesama membentuk landasan bersama yang mendasari berdirinya Islam dan Kristianitas (dan Yahudi).”⁴

“...sebagai Muslim, dan dalam ketaatan kepada Al-Qur’an Suci, kami mengajak umat Kristiani untuk bergabung bersama kami pada pokok-pokok yang sama dalam kedua agama kita...”⁵

“Biarlah landasan bersama ini menjadi dasar bagi semua dialog antaragama di antara kita di masa mendatang...”⁶

Pencarian landasan bersama dan pengakuan akan adanya pokok-pokok yang sama adalah tanda-tanda pencarian kesatuan dalam keragaman. Hal ini tentu saja bukan upaya untuk membentuk agama baru atau yang semacamnya. Pencarian ini adalah upaya untuk mengakui adanya keragaman, dan pencarian landasan bersama di dalamnya.

Kecenderungan lain terkait pencarian “kemitraan dari perbedaan”, dapat dilihat dalam penggunaan kitab-kitab suci. Metode “*Common Word*” dalam



hubungannya dengan teks-teks kitab suci sangat menarik. Salah satu cara yang kerap digunakan adalah penyejajaran ketimbang perbandingan. “*A Common Word*” lebih memilih menempatkan teks-teks saling berdampingan satu sama lain, lalu membiarkan pembaca memiliki ruang untuk merenungkannya—bersama-sama—ketimbang menciptakan klaim-klaim tegas tentang makna-maknanya yang identik dan selanjutnya membuat eksege (tafsir) perbandingan rinci yang menopang klaim-klaim itu.

Pembaca didorong untuk membentuk penilaian tentang makna Keesaan Allah, dan signifikansi cinta kepada sesama, sebagai tanggapan terhadap kitab suci. Bagian II dokumen “*Common Word*” singkat dan jelas. Bagian-bagian Al-Qur’an disejajarkan dengan teks-teks dari Injil Matius dan Markus, dan teks Imam yang relevan. Tidak diberikan eksege rinci atau upaya untuk memaksakan penafsiran tertentu.

Apa yang dihindari oleh dokumen “*Common Word*” sama pentingnya dengan apa yang dilakukannya. Dokumen ini menghindari argumen eksegetis rinci, namun menempatkan sumber-sumber magnetik—Al-Qur’an dan Alkitab—cukup dekat satu sama lain demi menghasilkan energi terbentuk di antara keduanya dalam pandangan pembaca. Seseorang bisa melihat “*A Common Word*” sebagai penggerak daya elektromagnetik. Saat pembaca menggerakkan magnet-magnet kitab suci, dihasilkan medan elektrik keterlibatan antaragama yang dapat menghasilkan karya nyata. Dokumen “*Common Word*” sendiri tidak memindahkan daya tarik tersebut. Sebaliknya, ia justru memungkinkannya untuk diakses dengan cara tertentu, dan pembacalah yang nantinya diharapkan berinteraksi lebih dalam.

Akhirnya, pada akhir dokumen “*Common Word*”, kesimpulannya bukanlah soal kesatuan atau kesepakatan, namun justru soal perdamaian dan harmoni dalam menghadapi perbedaan. “Maka dari itu jangan biarkan perbedaan-perbedaan kita melahirkan kebencian dan perselisihan di antara kita. Mari saling berlomba satu sama lain hanya dalam kebenaran dan perbuatan baik.”⁷

Ini bukan berarti bahwa perbedaan-perbedaan akan disetarakan, atau bahwa tidak akan ada lagi persaingan. Justru ini supaya perbedaan-perbedaan itu tidak menimbulkan kebencian, dan daripada perselisihan, semestinya ada suatu model kompetisi yang lebih baik satu sama lain. Saya tidak bisa menemukan bentuk yang lebih baik untuk mencapai pengertian selain melalui kesepakatan (yang ditunjukkan oleh “perbedaan-perbedaan kita”) dan kolegialitas, ketimbang melalui konsensus (yang ditunjukkan dengan frasa “mari saling berlomba”).

Sebagai rangkuman, dokumen “*Common Word*” tidak mengandung pembicaraan mengenai landasan netral atau bahasa netral. Dokumen tersebut



sepenuhnya menunjukkan perbaikan yang saya sebut sebagai “kesatuan dalam keragaman”. Ini tampak jelas dari referensi-referensinya yang beragam terhadap landasan bersama. Namun, ia juga menunjukkan perbaikan kedua yang saya sebut “kemitraan dari perbedaan”. Cukup jelas dari pengakuannya bahwa kesepakatan bukanlah syarat demi perdamaian. Tetapi, model untuk mempromosikan perdamaian adalah pengakuan tradisi-tradisi alkitabiah masing-masing, serta praktik penafsirannya satu sama lain.

Dengan begitu, kita mendapati adanya kontras antara mencari kesatuan dan mencari kemitraan, yang sejalan dengan kontras antara kesepakatan dan pengertian, serta persahabatan dan konsensus. Saya juga sudah menyampaikan, dengan hati-hati, bahwa ini bukan masalah melakukan yang satu *dan bukan yang lain*. Penekanan pada kemitraan tidak mengecualikan kesatuan; penekanan pada pengertian dan persahabatan, juga tidak mengecualikan kesepakatan dan konsensus. Yang penting adalah keseimbangan yang tepat, serta bentuk relasi yang tepat di antaranya.

Kita juga mendapatkan deskripsi metode dokumen “*Common Word*”. Termasuk di dalamnya bentuk penyejajaran teks kitab suci, dan mendorong energi agar mengalir sebagai konsekuensi dari penanganan kitab-kitab suci itu secara bersamaan, pergerakannya, serta penciptaan kekuatan dari gerakan tersebut. “*A Common Word*” tidak mengarah pada satu sumber yang sama, atau artefak yang sama. Akan tetapi, ia mengarah pada dua sumber, yang saling berinteraksi.

Selanjutnya, kita bisa bertanya bagaimana “*A Common Word*” dapat membantu kita dalam memikirkan implikasi etis dari kedua sumber tersebut. Bagaimanakah relasi kemitraan dan kesatuan, dan juga dengan metode penyejajaran alkitabiah, bisa membantu kita memikirkan soal hak asasi manusia?

Konsekuensi Aliran Kant

Pada bagian ini saya menampilkan argumen tiga langkah. Langkah pertama berhubungan dengan Kant, khususnya dalam karyanya *Metaphysics of Morals* dan *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. Langkah kedua berkaitan dengan koreksi Aristotelian terhadap pandangan Kant, yang berhubungan dengan Hegel dan Marx di abad ke-19, lalu dengan Alasdair MacIntyre serta Charles Taylor di zaman kita. Langkah ketiga berkaitan dengan koreksi alkitabiah Kristiani terhadap pemahaman etis Kantian dan Hegelian, hubungannya dengan Stanley Hauerwas, Oliver O’Donovan, dan John Milbank di zaman kita. Saya akan menjelaskan bahwa “*A Common Word*” menawarkan beberapa bentuk perbaikan yang bersifat instruktif



dalam hubungannya dengan model ketiga, karena model ini memperluas seperangkat refleksi yang sebagian besar Kristiani hingga ke ruang lingkup antaragama.

Perhatian saya di sini adalah untuk menampilkan beberapa alasan mendalam dalam teologi Kristiani kontemporer terkait hak asasi manusia, khususnya komitmen dalam menghadapi penderitaan manusia, namun dalam konteks keraguan yang makin meluas di antara para teolog Kristiani untuk mendukung kerangka sekuler (orientasi pada PBB) *Universal Declaration of Human Rights* 1948.⁸

Langkah Pertama: Kant

Kecerdasan pikiran Kant yang luar biasa terletak pada artikulasi aturan-aturan.⁹ *The Critique of Pure Reason* adalah suatu katalog dan pembelaan aturan-aturan tertentu dalam membuat penilaian epistemologis. *The Critique of Judgement* mewakili salah satu penelitian paling mendalam terkait hubungan antara spontanitas dan aturan-aturan dalam tindakan manusia. *The Metaphysics of Morals* menampilkan kedewasaan berpikir Kant tentang aturan-aturan dalam hubungannya dengan hukum dan etika.¹⁰ Kant memandang dirinya sendiri sebagai partisipan di zaman yang, lebih dari yang lain, melihat sifat tindakan manusia yang ditata oleh aturan di dalam suatu dunia natural yang ditata oleh hukum. Ia sendiri membaktikan hidupnya untuk membuat ikhtisar hukum-hukum yang menunjukkan jenis-jenis tatanan yang berbeda-beda, serta aturan-aturan yang harus diikuti oleh manusia karena mereka ikut berpartisipasi dalam tatanan tersebut.

Gambaran mengenai tatanan, hukum, dan aturan-aturan ini memiliki dua ciri yang menonjol. *Pertama*, Kant sepenuhnya menolak gagasan bahwa tindakan yang benar berakar dari kepentingan diri, serta gagasan bahwa kebenaran dari suatu tindakan bergantung sepenuhnya pada akibat yang ditimbulkan secara nyata. Mungkin ia menolak gagasan tersebut karena ia tumbuh besar sebagai seorang Kristen yang taat. Ia menegaskan bahwa kita adalah manusia, bukan Allah. Kita tidak pernah tahu apa yang akan terjadi: hanya Allah yang tahu. Sebaliknya, Kant mengusulkan gagasan kewajiban, serta pencarian kesesuaian terhadap hukum moral, dengan jalan-jalan yang memungkinkan kita mendapatkan kebahagiaan. Di era kita, ketika gagasan akan kewajiban terlihat membingungkan—khususnya bagi para bankir dan ekonom—dan ketika mayoritas kebanyakan orang adalah utilitarian tanpa memiliki pendirian, Kant dapat mengajarkan banyak hal.

Kedua, Kant mempertimbangkan aturan yang memerintah tindakan manusia sebagai sesuatu yang bersifat universal dan sama. Ia secara konsisten



menolak gagasan bahwa aturan-aturan adalah ekspresi dari kebiasaan bertindak, dan bahwa kebiasaan terbentuk dengan cara lokal tertentu. Ia menolak mengakui bahwa kebiasaan adalah produk sejarah tertentu, diolah oleh tradisi, atau dibentuk dalam institusi. Visi Kant bersifat anti-tradisional, anti-institusional, dan anti-sejarah. Ini adalah masalah besar. Di zaman kita, ketika kita berjuang untuk memahami tradisi satu sama lain, institusi yang satu dengan yang lain, serta sejarah masing-masing, Kant memberi kita dorongan yang terlalu lemah.

Dari sini saya menangkap adanya tekanan bagi pembaca Kristen: Kant menawari kita suatu visi tentang tatanan, serta dorongan untuk memikirkan secara cerdas aturan-aturan yang mengatur tindakan manusia. Salah satu aturan yang paling menarik yang ia nyatakan adalah bahwa kita harus memperlakukan agen lain sebagai “tujuan itu sendiri”, sebagai yang memiliki martabat intrinsik yang mandiri soal apakah mereka bisa cocok dengan rencana kita. Ia menentang secara tegas instrumentalisasi kehidupan dan pekerjaan orang lain. Di saat yang sama, Kant menantang siapa pun yang memandang visi tatanan, atau aturan-aturan berikut yang lain, sebagai produk dari suatu tradisi peribadatan. Dengan caranya, Kant tidak melihat bahwa manusia perlu diajari soal tatanan atau aturan-aturan tertentu: menurutnya aturan-aturan dapat dengan mudah ditemukan melalui kontemplasi rasional, tanpa dikaitkan dengan doa atau puji-pujian.

Tegangan-tegangan ini menjadi sangat berbahaya untuk tradisi teologis Kristiani saya ketika menafsirkan karya Kant berjudul *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, yang juga merupakan bagian dari tradisi yang sama.¹¹ Di satu sisi, buku tersebut dibumbui referensi pada kitab suci. Memang, di antara karya-karya besarnya, buku ini mengandung lebih banyak kutipan dari kitab suci dibanding yang lain. Mungkin ini adalah karya yang paling berorientasi tradisi dalam pemikirannya. Di lain sisi, karya tersebut juga mengandung penyimpangan-penyimpangan paling parah dalam beberapa isu yang sangat penting dalam teologi Kristiani: membelokkan Kristologi, dan memperlakukan Yesus Kristus hanya sebagai teladan untuk diikuti; membelokkan makna rahmat, dan menganggap dosa sebagai “kejahatan radikal”; membelokkan eklesiologi (teologi Gereja), dan menganggap komunitas hampir sebagai suatu aksiden belaka.

Dalam banyak hal, Kant adalah Bapak Hak Asasi Manusia. Melihat penyimpangan-penyimpangan topik teologis yang terletak pada inti filosofisnya, kita mesti bertanya bagaimana penyimpangan-penyimpangan tersebut muncul. Itu bukan produk satu orang pemikir. Cara terbaik memahaminya adalah dengan mempertimbangkan bagaimana Kant mengungkapkan pergeseran kultural yang kuat dan berangsur-angsur



muncul setelah Perdamaian Augsburg pada abad ke-19. Hal ini penting untuk dimengerti agar kita bisa melihat signifikansi “*A Common Word*” dalam konteks kontemporer kita.

Perdamaian Westphalia pada 1648 menetapkan sesuatu yang bisa kita sebut sebagai aturan minimal untuk mengatur hubungan antarkomunitas beragama. Kegagalan pemimpin-pemimpin politik dan agama dalam mendukung Perdamaian Augsburg pada 1555 telah mengakibatkan Perang 30 Tahun. Aturan minimal seperti dinyatakan dalam tujuannya mencakup dua prinsip yang terkenal: bahwa penguasa suatu kerajaan akan menentukan agama untuk wilayah bagiannya (Katolik, Lutheran, Reformasi) dan bahwa denominasi minoritas di wilayah tersebut diberi kebebasan beribadat tanpa dilecehkan. Pada sisi yang lebih filosofis, para pemikir utama pada masa pasca-Perdamaian Westphalia—Descartes, Spinoza, Locke, dan Leibniz—mengambil tugas memformulasikan aturan-aturan minimal tersebut secara lebih tepat. Mereka berupaya mempertimbangkan bagaimana anggota-anggota dari tradisi-tradisi berbeda ini dapat mengadopsi seperangkat aturan umum untuk suatu argumentasi, untuk merumuskan dan menguji hipotesis, dan untuk menafsirkan kitab suci.

Hal penting yang perlu diperhatikan adalah bahwa aturan-aturan ini mengisyaratkan keberlanjutan tradisi-tradisi yang berbeda. Tradisi-tradisi yang berbeda ini akan tetap memiliki bentuk lokal mereka, aktivitas khusus mereka, teologi khusus mereka, gaya ibadat mereka. Namun, mereka bisa hidup bersama, di kota yang sama, dalam kedamaian, karena hubungan mereka satu sama lain diatur dalam serangkaian aturan minimal.

Aturan-aturan minimal ini merupakan tanggapan terhadap penderitaan yang luar biasa: seluruh perekonomian telah bangkrut dan seluruh daerah dihancurkan oleh pasukan-pasukan yang tidak punya gaji lagi dan sudah putus asa. Banyak di antara mereka yang selamat dari serangan bersenjata justru mati akibat kelaparan dan penyakit yang disebabkan runtuhnya perekonomian dan gagalnya pertanian.

Namun, para filsuf yang saya sebutkan, yang biasanya dianggap sebagai bapak filsafat modern, tidak puas dengan aturan minimal yang mengatur tradisi yang berbeda, seperti yang dikatakan oleh Stephen Toulmin.¹² Mereka mulai menyebut aturan-aturan ini dengan sebutan Akal (*Reason*), dan berupaya memperluas jangkauannya ke semua bidang kehidupan, termasuk teologi. Ketika Diderot dan d’Alembert menerbitkan karya mereka berjudul *Encyclopedie* pada 1750-an, mereka bermaksud mengatur semua ilmu pengetahuan berdasarkan aturan-aturan yang waktu itu sudah jauh-dari-minimal. Yang cukup terkenal dari *Encyclopedie* adalah kalimat, “Akal bagi seorang filsuf adalah rahmat bagi seorang Kristen.” Topik dalam teologi



tidak hanya diklarifikasi namun secara aktif diganti dengan topik-topik dalam filsafat.

Karya Kant berjudul *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, pada 1793, melanjutkan pola ini dengan cara yang paling intensif: ia menawarkan pandangan lengkap tentang agama, namun di dalam aturan-aturan ini. Apa yang telah dimulai dengan sebutan aturan minimal demi hubungan damai antarkomunitas telah menjadi apa yang akan saya sebut di sini dengan “akal maksimal” demi klaim universal atas segalanya. Apa yang telah disusun untuk mengatur interaksi-interaksi internal antarkomunitas sekarang diperluas hingga mengatur makna-makna internal yang melekat pada komunitas-komunitas tersebut. Kitab suci sekarang tunduk pada aturan-aturan yang menyeluruh ini, dengan cara yang paling komprehensif yang bisa dibayangkan. Alih-alih menjadi aturan yang tujuannya mengatur hubungan antartradisi, mereka justru menjadi—menurut Kant—aturan-aturan untuk mengatur teologi itu sendiri.

Langkah Kedua: Hegel

Dalam karyanya *Phenomenology of Spirit* dan *Philosophy of Right*, Hegel berusaha memperbaiki pemikiran Kant yang antitradisi, antiinstitusi, dan antisejarah, sembari menjaga perhatiannya dengan mengungkapkan aturan-aturan yang mengatur tindakan manusia.¹³ Ia memulihkan perhatian Aristotelian pada komunitas, dan memperlakukan konsep-konsep sebagai produk dari proses sejarah. Ia memberi perhatian kepada lembaga-lembaga, khususnya yang mewujudkan teologi dan ibadat, hukum dan pembelajaran. Merujuk pada filsuf David Hume, Hegel melihat etika sebagai kehidupan sebuah komunitas yang diungkapkan dalam norma-norma dan kebiasaan.

Berbagai upaya untuk menyimpulkan pentingnya langkah ini telah dilakukan dalam empat puluh tahun terakhir melalui beasiswa di negara berbahasa Inggris untuk studi pemikiran Hegel. Yang terpenting dari upaya ini adalah studi oleh Charles Taylor, Robert Pippin, Stephen Houlgate, dan Terry Pinkard.¹⁴ Fokus studi ini berorientasi pada kemauan Hegel menghadapi, menggambarkan, dan merespons masalah yang timbul dari kesadaran bahwa kita adalah “modern”. Kant telah menawarkan model penalaran yang di dalamnya memori sosial memainkan peran yang kecil. Hegel, sebaliknya, memahami “akal” sebagai produk dari proses sejarah dan sosial. Klaim-klaim dari setiap era merepresentasikan jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan dari generasi sebelumnya; praktik dari setiap era merepresentasikan solusi atas kontradiksi-kontradiksi yang dihadapi oleh generasi sebelumnya, dan seterusnya. Hasil bacaan pengikut aliran Hegel



atas drama-drama Shakespeare, misalnya, menafsirkan bahwa karya tersebut mendramatisasi dan menjawab pertanyaan-pertanyaan dan kontradiksi-kontradiksi yang terjadi pada zamannya.

Pendekatan Hegel terhadap kehidupan moral juga berorientasi pada masalah-masalah sosial dan historis. Penalaran moral, bagi Hegel, menunjukkan pengertian seseorang akan siapa dirinya sebenarnya, sebagai anggota komunitas pemikir moral lainnya. Bagi Kant, seseorang menguji sejauh mana keyakinannya dapat diterapkan secara universal dalam rangka mengetahui apakah ia harus bertindak berdasar hal itu. Sebaliknya, bagi Hegel, seseorang mempelajari kebiasaan-kebiasaan moral karena ditentukan siapa dirinya itu (dan ingin jadi siapa dia), dan karena komunitas tempat ia tinggal.

Koreksi Hegel terhadap Kant membutuhkan waktu sampai akhirnya dapat berlaku di dunia berbahasa Inggris, selain adanya (atau mungkin karena) pengaruh Karl Marx. Masih diperlukan publikasi karya Gadamer berjudul *Truth and Method* (diterjemahkan pada 1975), karya Charles Taylor *Hegel* (1975), serta karya Alasdair MacIntyre *After Virtue* (1981) supaya akhirnya ide-ide Hegel masuk ke dalam arus utama pemikiran dalam bahasa Inggris, terutama gagasan bahwa etika adalah produk komunitas-komunitas historis, bahwa komunitas mempromosikan nilai-nilai khusus bagi anggotanya, dan bahwa tradisi adalah pembawa segala sesuatu yang bisa dipikirkan bagi kita.¹⁵

Adalah suatu kesalahan beranggapan bahwa pemikiran Hegel bisa begitu saja menggantikan pemikiran Kant. Tidak. Pendekatan Kantian—antitradisi, antiinstitusi, antisejarah—tidak mati. Mereka berlanjut (dan terus berlanjut sampai sekarang) dan hidup bersama dengan pendekatan Hegelian—mendukung tradisi, institusi, dan sejarah. Tokoh seperti John Rawls atau Jürgen Habermas, yang mendukung aspek prosedural formal penalaran moral dan mengutamakan pentingnya kekhasan memori dan partikularitas lokal, menampilkan hal ini dengan baik. Ini bukan soal pendekatan-pendekatan Kantian yang digantikan dengan Hegelian. Sekarang kita memiliki keduanya, yang berdialog satu sama lain.

Penekanan Hegel pada tradisi, institusi, dan sejarah bukanlah hasil dari kebetulan belaka. Hegel tertarik pada kontradiksi pada masanya sendiri, terutama pada hal-hal seputar kepekaan kuat pada tradisi (khususnya, mungkin, di Jerman Selatan pada waktu itu) dan kepekaan akan kemungkinan-kemungkinan baru yang dihadapi masyarakat Eropa (terutama di balik pecahnya Revolusi Perancis). Hegel hidup sepanjang zaman Pencerahan dan Periode Romantik, termasuk perang-perang Napoleon, sebagai penataan kembali perkara-perkara yang terjadi di Eropa yang lebih berkaitan dengan nasionalisme daripada soal keimanan. Tradisi-tradisi berbeda dari komunitas-komunitas yang berbeda berjuang untuk saling memahami; institusi yang



mengganti, pola-pola tradisional kebiasaan institusional dan historis pemikiran yang memandu kehidupan umat Yahudi, Kristen, dan Muslim. Apakah kenyataan bahwa Deklarasi Universal tentang Hak-Hak Asasi Manusia mesti diterima seutuhnya, dan bukan terpisah-pisah pasal demi pasal, memberi peluang-peluang positif bagi tradisi yang mendasarkan pemikirannya pada kitab suci, atau apakah ia memunculkan satu lagi penghambat tradisi-tradisi yang merasa lebih nyaman memikirkan isu-isu ini dengan pendekatan kasus per kasus?

Tetapi, ada juga kemungkinan ketiga yang lebih memberi harapan. Sejauh mana Deklarasi Universal tentang Hak-Hak Asasi Manusia dapat diperlakukan sebagai perwujudan aturan-aturan minimal, yang mungkin dipahami secara berbeda dalam komunitas-komunitas yang berbeda pula, dengan keterlibatan mendalam dengan kitab suci dan tradisi panjang penafsirannya? Pendekatan demikian dapat menjadi langkah penting menuju perwujudan suatu “sekuler baru” seperti yang telah saya jelaskan.

“*A Common Word*” menawari kita suatu dorongan dan suatu model pemikiran yang mengesankan dengan cara ini. Jika kita mampu belajar daripadanya, dan bersama berdiskusi antartradisi, efeknya akan sangat luas.

Catatan

1. Untuk keterangan lebih eksplisit tentang pemikiran mendalam berkaitan dengan *Scriptural Reasoning*, lihat tulisan Nicholas Adams, *Habermas and Theology*, 234–55, serta “Making Deep Reasoning Public”, dalam *Modern Theology*, 385–401.
2. Pembaca yang familier dengan literatur tentang *Scriptural Reasoning* akan mengamati di sini pergeseran dari perbincangan mengenai persahabatan ke perbincangan mengenai kolegalitas. Ini sebagian merupakan tanggapan terhadap kritik atas *Scriptural Reasoning*. Kritik-kritik ini berdasar pada asumsi bahwa persahabatan adalah soal perasaan semata; ini sebagian juga merupakan tanggapan atas perkembangan pada Cambridge Inter-faith Programme, yang memberi peran penting pada kolegalitas institusional, yang sejalan dengan persahabatan antarpribadi. Saya berasumsi bahwa di sini kolegalitas bisa dan sering kali melibatkan persahabatan antarpribadi.
3. *A Common Word Between Us and You*, 13.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, 15.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, 16.
8. United Nations. Communication No. 182/1984, *Universal Declaration of Human Rights*, G.A. Res. 217A, U.N. Doc. A/810 (10 Desember, 1948).
9. Untuk diskusi lebih luas tentang isu-isu ini lihat Nicholas Adams, “Kant”, dalam *The Blackwell Companion to Nineteenth Century Theologians*.
10. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason; Critique of the Power of Judgement; and Practical Philosophy* (termasuk *Groundwork to the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, The Metaphysics of Morals*).



11. Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology* (termasuk *Religion within the Boundaries of Mere Reason*).
12. Stephen Toulmin, *Cosmopolis*.
13. G.W.H. Hegel, *Phenomenology of Spirit* dan *Elements of the Philosophy of Right*.
14. Charles Taylor, *Hegel*; Robert Pippin, *Hegel's Idealism*; Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology*; serta Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel*. Taylor sendiri adalah murid Isaiah Berlin, tokoh terdepan pemulihan para pemikir akhir abad ke-18 seperti J.G. Hamann yang berusaha mengoreksi sikap antisejarah Kant.
15. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*; Charles Taylor, *Hegel*; serta Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue*.
16. Stanley Hauerwas *A Community of Character*; George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*; Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*; serta John Milbank, *Theology and Social Theory*.
17. Paus Benediktus XVI, “Faith, Reason and the University”.
18. Lihat khususnya John Milbank, *Theology and Social Theory*, *supra* n.16, serta *Being Reconciled*.

MULTIKULTURALISME DI INDONESIA: HAK-HAK ASASI MANUSIA DALAM PRAKTIK SEHARI-HARI

Harkristuti Harkrisnowo

Nicholas Adams, sebagai seorang teolog, mengangkat isu hak asasi manusia dan dialog antaragama secara filosofis.¹ Sebagai seorang sarjana di bidang hukum, saya akan menggali permasalahan-permasalahan praktis dalam konteks pengalaman Indonesia sebagai negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Saya mulai dengan pembahasan tentang bagaimana isu filosofis sejajar dengan diskusi-diskusi hak asasi manusia yang terfokus pada nilai-nilai universal dibandingkan dengan relativisme kultural, diikuti dengan sejarah multikulturalisme negara kami, Indonesia, insiden kekerasan komunal yang baru-baru ini terjadi di Indonesia serta langkah-langkah praktis kami untuk menanganinya, kemudian diakhiri dengan telaah atas rezim hak-hak asasi manusia di Indonesia dan lembaga-lembaga pendukung yang menerapkannya.

Islam dan Demokrasi: Hak Asasi, Universalisme, dan Relativisme Kultural

Indonesia adalah negara berpenduduk Muslim terbanyak di dunia (sekitar 240 juta jiwa, dengan 86% di antaranya adalah Muslim). Sebagai negara berkembang, saat ini kami adalah negara demokrasi peringkat



ketiga di dunia. Itu tidak berarti bahwa kami, seperti halnya negara lain, tidak mampu memperbaiki pelaksanaan hak-hak asasi manusia. Namun, saya berharap keberhasilan kebangkitan demokratis dari krisis multidimensi (ekonomi dan politik) Indonesia, pascakrisis moneter Asia 1997 pada akhirnya telah mengubur desas-desus bahwa Islam di sini tidak konsisten dengan demokrasi. Seperti kasus di India, yang memiliki lebih dari 100 juta penduduk Muslim, kenyataannya tidak selalu terlihat seperti demokrasi parlementer klasik Westminster, tetapi demokrasi pun bukanlah nilai yang murni Barat.

Seperti halnya Turki, Indonesia memang mayoritas Muslim, tetapi bukan negara sektarian. Meski demikian, kekuatan keagamaan telah secara konsisten berperan penting dalam perkembangan politik kami. Undang-Undang Dasar 1945 mengakui adanya peran istimewa agama dan kebebasan beragama,² yang dalam perumusannya tradisionalnya Indonesia dan penduduk Indonesia percaya kepada satu Tuhan (*Tuhan Yang Maha Esa*; dipahami dalam bahasa Indonesia meliputi baik Trinitas Kristiani maupun Allah kaum Muslim), serupa dengan “*A Common Word*”. Jadi, ada pengakuan bersama akan adanya pewahyuan (sebelumnya) dalam konteks keagamaan, namun pengakuan bersama merupakan kompromi politis yang mengacu kembali pada pendirian Republik, ketika dikhawatirkan bahwa mayoritas umat Kristiani di Kepulauan Timur akan melepaskan diri dari Indonesia modern jika Islam diakui secara formal sebagai agama mayoritas.³ Sementara itu, di wilayah politik, jika kembali ke masa kolonial akhir, kita mengenali tiga gerakan sosial atau pilar gerakan kemerdekaan kami dan perkembangan politis selanjutnya yang terkadang melengkapi, terkadang bertentangan: kelompok Nasionalis, Islamis, dan Progresif sayap kiri (pernah dipandang sebagai Sosialis atau Komunis).

Bicara langsung soal hak asasi manusia, Adams secara mengagumkan menampilkan kerangka filosofis Hegelian versus Kantian mengenai hak asasi manusia. Dalam ranah hukum, kurang lebih 15 tahun yang lalu ada sebuah diskusi publik yang luas serupa mengenai adakah sesuatu yang secara spesifik disebut “nilai-nilai Asia” (bertentangan dengan yang diandaikan sebagai “nilai-nilai Barat”, apa pun maksudnya itu). Dalam lingkup ASEAN, diskusi melibatkan kubu pro nilai-nilai Asia dalam diri politisi-politisi Muslim terkemuka seperti Dr. Mahatir Mohammad, Perdana Menteri Malaysia, tetapi juga pendukung yang non-Muslim seperti Lee Kuan Yew, Perdana Menteri Singapura. Meskipun dibahas dalam konteks nilai, inti permasalahan tersebut adalah perselisihan tentang apakah dan bagaimana hak asasi manusia harus direalisasikan di masyarakat Asia, terfokus secara teknis pada pertanyaan apakah kelompok ini, dalam bentuk negara, harus diutamakan di atas individu.



Dari sudut pandang hak asasi manusia, diskusi nilai-nilai Asia dibahas dalam konteks interpretasi universal hak asasi manusia (diawali dengan Deklarasi Universal tentang Hak-Hak Asasi Manusia PBB 1948) versus interpretasi yang berakar pada relativisme kultural. Tanpa meninjau kembali seluruh topik legal yang kompleks, yang pada masa itu dipahami sebagai diskusi tersembunyi tentang otoritarianisme “lunak” dari sudut pandang yang menentang, dan berlawanan dengan hegemoni Barat dari sudut pandang yang setuju,⁴ saya tekankan bahwa apa yang didapatkan dari debat tersebut dapat menerangi beberapa perangkat tersembunyi juga bagi pendekatan filosofis Adams.

Yang pertama adalah asumsi tersembunyi bahwa posisi universalis adalah homogen. Seluruh perangkat teoretis doktrin hak asasi manusia berada di luar lingkup bahasan tulisan ini. Namun, pada tingkat yang sangat dasar, ada juga perbedaan-perbedaan di Barat terkait tekanan relatif yang diterapkan pada hak-hak sipil dan politik versus hak-hak ekonomi dan sosial (belum lagi soal apa yang disebut generasi ketiga atau hak-hak kelompok seperti hak formal atas pembangunan yang disinggung dalam tulisan David Linnan).⁵ Singkatnya, karena alasan hukum dan politik yang didasarkan pada pandangan yang tepat tentang peran negara, dan meski berbeda pada detail-detail tertentu, hampir semua negara menerima hak-hak sipil dan politik sebagai hak-hak legal dalam bentuk tertentu. Satu-satunya pertanyaan yang sulit adalah siapa yang menentukan hak-hak ini dan kapan hak-hak ini dilanggar. Namun, ada perbedaan pandangan mengenai apakah hak ekonomi dan hak sosial merupakan hak legal ataukah aspirasi politis. Perbedaannya bisa jadi tidak terlalu penting bagi sebagian teolog, tetapi hal ini penting pada praktiknya sejauh klaim-klaim legal bisa diberlakukan di dunia ini, sementara klaim moral mungkin hanya ada di akhirat. Demikian pula para sarjana hukum Islam akan mengenali dalam bentuk nilai-nilai universal *maqasid al-syariah* seperti yang dibahas dalam tulisan Waleed El-Ansary.⁶

Persoalan mengenai hak legal versus aspirasi politik kembali mengemuka pada tingkat hak kolektif atau kelompok. Pemisahan tersebut bisa dibidang didasarkan pada ide-ide tentang masyarakat internasional seperti juga pada pendekatan Kantian. Namun, bagaimana para sarjana keagamaan mendekati konsep Kantian dan Hegelian mengenai hak asasi manusia, jika kesimpulan hipotetis dapat menentukan sejajar dengan klaim-klaim keadilan yang merata dari negara berkembang? Contohnya, kami bisa melihat baik persoalan hak atas pembangunan dalam konteks dunia yang berkembang sebagai keseluruhan, atau pada posisi pahit negara-negara kepulauan kecil yang terancam oleh pemanasan global (klaim bahwa negara-negara ini akan hilang ditelan gelombang akibat naiknya permukaan air laut kecuali target-



target gas rumah kaca dinaikkan secara signifikan lebih dari apa pun yang saat ini sedang dibahas pada taraf komunitas internasional). Jadi, pemisahan antara tuntutan legal dan moral memang penting. Tetapi, sebaiknya, kita juga harus mempertanyakan apakah klaim mengenai pendekatan gagasan Kantian versus Hegelian pada hak asasi manusia juga berada di bawah manipulasi politik, bahkan kadang-kadang melibatkan pendekatan otoriter, yang seolah terletak di balik pendekatan universalis versus relativis kultural perihal hak asasi manusia. Dan dalam konteks spesifik mengenai Islam, bagaimana kita bisa membedakan dalam praktik antara pandangan-pandangan kelompok atau sosial dan pandangan keagamaan yang tersebar di komunitas dunia yang sangat beragam? Secara teoretis, *ummah* (umat) Muslim mungkin merupakan komunitas tunggal dunia, namun pada praktiknya terdapat perbedaan sosial, politik, dan manusiawi yang sangat besar dalam dan di antara berbagai zona atau area dalam dunia Islam.⁷

Jadi, sampailah kita pada apa yang mungkin merupakan asumsi praktis terbesar dalam diskusi pendekatan Hegelian versus Kantian dan tentang hak asasi manusia dalam konteks agama. Asumsinya adalah bahwa masyarakat memiliki pendekatan tunggal bahkan pada nilai-nilai di dalam agama yang sama. Kami memiliki beberapa pengalaman legal praktis di Indonesia berkaitan dengan topik yang akrab bagi banyak umat Islam, bahkan bagi beberapa orang Barat, yaitu pemberlakuan prinsip-prinsip hukum *Syariah* (sebagai contoh, pembentukan hukum provinsi lokal di Aceh berdasarkan prinsip-prinsip syariah yang sejalan dengan Nota Kesepakatan Helsinki, pada 15 Agustus 2005, dan mengakhiri konflik bersenjata di Aceh). Masalah yang sangat praktis adalah pandangan Syari'ah yang harus dikendalikan oleh hukum.⁸ Kenyataannya, sesuatu yang besar di depan kita yang tampaknya memotivasi "A Common Word" adalah hiruk pikuk di dalam Islam antara sudut pandang-sudut pandang yang saling berdebat, yakni kelompok tradisional, modernis, dan fundamentalis.⁹ Asumsi tersembunyinya adalah bahwa komunitas-komunitas keagamaan itu sendiri adalah homogen. Banyaknya penandatanganan "A Common Word" menunjukkan bahwa hal ini mungkin bukan persoalannya, namun masalahnya mungkin ada di dalam detail-detail, begitu kita bergeser dari prinsip-prinsip umum ke prinsip hukum yang spesifik.

Saya membiarkan para sarjana Islam untuk memperdebatkan karakter yang tepat *Syariah* (dalam bentuk *ijtihad* atau interpretasi, yakni dari pemikiran manusia, bukan ilahi). Namun, Islam sangat beragam, atau tepatnya, banyak interpretasi yang berbeda tentang Islam di Indonesia. Beberapa Muslim Indonesia adalah tekstualis yang begitu sempit menafsirkan Al-Qur'an, dengan cara yang agak mengingatkan pada umat Kristen yang percaya pada penafsiran literal Alkitab. Namun, sejujurnya, berapa banyak umat Islam yang setuju



pada hukum rajam bagi para pezina dan potong tangan bagi para pencuri? Yang lain percaya *Syariah* hanya memerlukan landasan etis, yang hanya bisa diyakini oleh beberapa setelah segala sesuatunya dipertimbangkan, dan bagi yang lain hanya dengan hukum sekuler kokoh. Sudut pandang siapa pun yang berlaku akan menciptakan perbedaan yang nyata dan praktis untuk siapa pun yang mencoba menerapkan aturan hukum Islam.

Jadi, dari perspektif ahli hukum, bagaimana semestinya kita mendamaikan hukum provinsi Aceh dengan mengikuti *Syariah*, namun konsisten dengan standar internasional hak asasi manusia berhadapan dengan keyakinan yang sangat beragam di kalangan Muslim? Hukum provinsial Aceh, yang diandaikan mengikuti *Syariah*, sekarang mengharuskan semua perempuan Muslim mengenakan jilbab (*hijab*). Kenyataannya, Islam tradisional akan mempertahankan bahwa tidak boleh ada paksaan hukum tentang penggunaan *hijab*, karena pada akhirnya diserahkan pada perempuan tersebut. Maka, saat ini kita menghadapi situasi buruk hukum yang mengaku mengikuti *Syariah*, tetapi yang menurut pendapat para sarjana Islam yang berwibawa itu melanggar aturan-aturan Islam.

Apa yang terkadang muncul di publik sebagai pandangan Islam pun telah ditolak sedemikian rupa oleh mayoritas Muslim Indonesia. Contoh yang paling ekstrem mungkin melibatkan kesalahpahaman memprihatinkan tentang *jihad* yang sarat kekerasan sebagaimana dipahami oleh pelaku bom Bali di Indonesia sendiri pada 2002 dan 2005. Mereka membunuh ratusan korban, tanpa menunjukkan keraguan dan penyesalan setelah kejadian tersebut, menyebabkan kesulitan ekonomi yang cukup berkepanjangan (karena terkait jatuhnya sektor pariwisata), dan, mungkin bukan kebetulan, menggoncangkan kesatuan nasional karena mereka melakukan serangan di Bali, wilayah yang mayoritasnya beragama Hindu (menabur kerusakan juga di antara orang Indonesia kebanyakan dan membuat orang Bali melampiaskan kecurigaan terhadap orang Islam Indonesia kebanyakan yang berada di Bali hanya bertujuan untuk bekerja di industri pariwisata). Sementara itu, mayoritas Muslim Indonesia menganggap pemboman Bali sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan, terlepas dari dampak negatifnya bagi Indonesia secara keseluruhan. Kesalahpahaman para pembom Bali telah menggiring semua Muslim, tidak hanya di Indonesia namun juga di seluruh dunia, berada di bawah stigma sebagai masyarakat yang menerima kekerasan sebagai bentuk *jihad* .

Mungkin kurang jelas bagi dunia luar, persis sebelum presiden (laki-laki) kami Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (2004–2014), ada presiden (perempuan) kami, yakni Megawati Sukarnoputri (2001–2004). Ketika ia menjadi calon presiden, suara-suara muncul, khususnya dari partai-partai



Islam di Dewan Perwakilan Rakyat, bahwa seorang perempuan tidak bisa menjadi presiden untuk sebuah negara (yang mayoritas penduduknya) Islam. Hal ini mungkin saja merupakan manuver politik, karena Ibu Megawati adalah pemimpin sebuah partai nasionalis terbesar, maka juga merupakan lawan politik partai-partai Islam, meskipun ia sendiri seorang Muslim. Terlepas dari persoalan apakah bijak menggunakan argumen keagamaan dengan cara demikian dalam politik, posisi tersebut ditolak oleh mayoritas rakyat (Muslim) Indonesia dan perwakilan politik mereka sejauh Ibu Megawati menjadi presiden.

Demikian juga, memakai jilbab atau *hijab*, apalagi pakaian berat seperti *burka* atau *chador*, bukanlah kebiasaan tradisional Islam di Indonesia. Pada generasi terakhir, tidak sedikit kiai perempuan dan para istri *ulama* terkenal sering tidak mengenakan *hijab* (yang biasanya hanya dikenakan pada shalat atau haji). Perempuan Muslim Indonesia menganggapnya sebagai penghinaan pribadi jika karakter mereka sebagai muslim yang baik harus ditentukan dengan apakah mereka mengenakan *hijab* atau tidak setiap hari. Meskipun demikian, semua perempuan Muslim diwajibkan mengenakan jilbab di bawah undang-undang provinsi seperti baru-baru ini telah diberlakukan di Aceh. Sementara itu, menurut para ulama Islam terkemuka, karakter sejati seorang Muslim yang baik lebih ditentukan oleh hatinya, daripada oleh pakaiannya.

Secara umum, tujuan utama kami—yang tampak dalam beragamnya penandatanganan “*A Common Word*”—ialah menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang sangat luas dan beragam. Dan dalam tiap-tiap negara, praktiknya mungkin sangat berbeda, seperti halnya pemakaian *hijab* di Aceh dibandingkan di Jakarta. Bisa jadi bukan kebetulan bahwa negara-negara mayoritas Islam di Asia Selatan (Pakistan) dan Asia Tenggara (Indonesia) punya presiden perempuan, padahal tidak ada contoh yang serupa terpikirkan di Timur Tengah. Namun, sekitar 80% dari umat Islam sekarang tinggal di luar Timur Tengah, bahkan masyarakat di sana pun tengah mengalami perubahan. Dengan keberadaan keragaman dalam Islam, dan di banyak wilayah kulturalnya, bagaimana seharusnya kita mengevaluasi masalah tentang pandangan *Syari'ah siapa* yang mungkin mendominasi di bawah teori Hegelian versus Kantian mengenai hak asasi manusia? Bisa disimpulkan, semua masalah lokal cenderung ke arah pendekatan kesepakatan minimal (*least common denominator*). Sementara itu, di sisi agama, saya menganggap ada kecenderungan untuk tercapainya kesepakatan di level yang lebih tinggi tentang hak asasi manusia ketimbang apa yang minimal saja. Tetapi, hal ini kemudian berfungsi sebagai “universalisme ringan”. Jadi, apa manfaatnya dalam konteks Hegelian?



Multikulturalisme sebagai Sejarah Indonesia

Bukan berarti bahwa saya lebih beraliran Hegelian daripada Kantian, tetapi saya berpikir bahwa kita tidak bisa mengabaikan pentingnya sejarah dalam kehidupan personal dan kehidupan kolektif kita. Di awal abad ke-8 M, Indonesia telah sering dikunjungi banyak kelompok dari luar negeri yang membawa ideologi, nilai, dan tentu saja, adat dan hukum. Kita dapat melihatnya pada potret banyak kerajaan dan kekaisaran yang ada di sejarah Indonesia. Sebagian pengunjung datang untuk menetap dan tinggal di Indonesia, membuat aliran komunitas baru di 17.508 pulau di Indonesia. Faktanya adalah bahwa isu keberagaman (termasuk juga multikulturalisme) bukanlah pengalaman baru bagi negara ini. Hal ini merupakan salah satu aspek dari populasi yang memang memiliki keberagaman di Indonesia, dari barat laut Melayu yang berbatasan dengan Asia sampai pulau di tenggara, yang dekat dengan Australia dan Oseania, tempat orang Polinesia, Kaukasia, Negro, dan ras lain saling berinteraksi (seperti yang biasa kita katakan, “dari Sabang sampai Merauke”). Pernikahan antara ras yang berbeda, kelompok etnis yang berbeda, dan kepercayaan yang berbeda telah dipraktikkan dalam jangka waktu yang cukup lama.

Pada masa abad ke-8 sampai awal abad ke-18, dua kekuatan menguasai sejarah kerajaan dan kekaisaran di Kepulauan Indonesia. Satu adalah agama, dan yang lainnya adalah perdagangan. Pengaruh agama terbesar mungkin dimulai saat tiga agama besar di dunia—Hindu, Buddha, dan Islam—diperkenalkan di Indonesia. Secara alami, agama-agama ini juga diiringi dengan pencapaian dan nilai-nilai linguistik, ilmiah, hukum, nilai, dan administratif, yang secara signifikan memiliki dampak besar pada budaya Indonesia, yang efeknya masih terasa hingga sekarang. Jelas, karena luasnya wilayah Indonesia, pengaruh baru ini tersebar secara tidak merata di seluruh penjuru Nusantara. Bahkan di tempat mana dan ketika mereka memiliki pengaruh, pengaruh-pengaruh ini pun jarang diadopsi secara keseluruhan. Sebaliknya, mereka menggabungkannya dengan adat dan budaya yang berlaku, yang kemudian menghasilkan penataan sosial yang unik yang saling mengisi. Masyarakat Indonesia mengikuti model mangkuk gado-gado (*salad bowl*) daripada tungku peleburan (*melting pot*) dalam mengintegrasikan pengaruh dan orang-orang asing ke dalam masyarakat.

Pada sisi perdagangan, Indonesia pada zaman dulu menarik bagi para pedagang dari berbagai penjuru dunia karena kekayaan rempah-rempahnya. Banyak kerajaan yang sezaman di kepulauan Indonesia berkembang dengan perdagangan juga, tidak hanya dengan pedagang asing, tetapi juga dengan kerajaan lain di dalam batas geografis Indonesia modern, dan dengan



penduduk dari pulau yang berbeda. Maka dari itu, zaman prakolonial ini menjadi saksi perkembangan dari jaringan perdagangan Asia menyeberangi Laut Cina Selatan dan Laut Arab, ditambah Samudra Hindia,¹¹ yang memungkinkan orang-orang dari bagian Indonesia modern dan tetangganya berinteraksi, berelasi, membaaur, dan bertukar bukan hanya barang, tapi juga agama, ilmu pengetahuan, gagasan, nilai, dan sebagainya. Kita masih bisa menemukan jejak-jejak keberagaman budaya yang kaya di berbagai komunitas dan pulau di seluruh Indonesia.

Sebagian orang mungkin berpikir bahwa masa kolonial adalah masa kelahiran dari Asia Tenggara yang modern, namun di balik itu, yang utama mungkin terletak pada penciptaan bentuk pemerintahan untuk Indonesia modern. Selain pengaruh dari macam-macam ideologi, budaya, ilmu pengetahuan, dan agama, Indonesia di masa kini tetap menjadi salah satu negara yang paling beragam dan kaya secara etnis di dunia. Dalam konteks etnisitas, para peneliti kita memastikan bahwa kita masih punya lebih dari 400 kelompok etnis dan bahasa yang tersebar di seluruh pelosok negara. Banyak yang masih memeluk tradisi dan hukum adat mereka, dan mustahil bahwa seorang warga Indonesia hanya berinteraksi dengan orang dari suku dan agama yang sama, atau dengan karakter sosial yang berkaitan. Dari sini, saling memahami dan toleransi menjadi konsep penting yang perlu dijunjung tinggi masyarakat Indonesia selain konteks keagamaan. Jadi terhadap upaya di masyarakat Indonesia, konsep pluralisme harus ditanamkan sejak awal dalam kehidupan. Mengenali perbedaan dan, pada saat yang sama, menghormati aspek yang berbeda antarindividu menjadi hal yang sangat penting. Inilah apa yang didukung oleh “*A Common Word*.”

Konflik dalam Masyarakat Heterogen

Seluruh masyarakat Indonesia memiliki pemahaman dasar bahwa kita adalah masyarakat heterogen, yang tidak mungkin menyekat atau mengasingkan diri dalam satu kelompok. Mengapa? Kita semua dihadapkan pada masyarakat dengan latar belakang keyakinan dan sistem religi yang berbeda, atau suku, atau ras, dalam kehidupan sehari-hari, dalam lingkungan tetangga, tempat kerja, dan di semua komunitas dan kelompok sosial. Masyarakat sendiri bertindak sebagai alat pendidikan untuk isu pluralisme. Mayoritas masyarakat Indonesia tumbuh dan berkembang dalam kondisi seperti ini. Seperti yang telah dikatakan sebelumnya, di tengah situasi masyarakat yang sangat heterogen ini seseorang tidak bisa mengingkari adanya konflik antarkelompok.



Catatan

1. Nicholas Adams, Bab 23, buku ini.
2. Undang-Undang Dasar Republik Indonesia 1945, artikel 28E, 29.
3. Ini adalah permasalahan sejarah dari Piagam Jakarta, yang menyebutkan dalam pembukaan draft UUD 1945 bahwa hukum Islam akan diterapkan kepada Muslim, namun kemudian dicabut dalam negosiasi yang alot seputar penulisan UUD ketika kemerdekaan mendekat pada hari-hari akhir kependudukan Jepang. Hal ini kembali menjadi masalah pada 1950-an dalam diskusi Konstituante, serta diskusi pasca-1998 tentang amandemen konstitusional. Kesepakatan bahwa mayoritas Muslim tidak akan mencari status atau perlakuan khusus dalam konteks konstitusional merupakan kompromi mendasar dalam pembentukan Republik dan suatu duri dalam daging bagi mereka yang mendukung Indonesia yang lebih jelas berkarakter Islam.
4. Amartya Kumar Sen, *Human Rights and Asian Values*.
5. David K. Linnan, Bab 31, buku ini.
6. Waleed El-Ansary, Bab 20, buku ini.
7. Enam zona tersebut adalah: Arab, Persia/Iran, Turki, Indo-Pakistan-Bangladesh, Afrika, dan Melayu. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, 87–100.
8. Dalam penggunaan teknis Islami, seseorang harus membedakan antara fikih, atau interpretasi manusia, dan *syari'ah* sebagai hukum Allah di atas interpretasi manusia. Namun, pada kenyataannya, pembuat hukum sekuler dalam negara-negara Islam berbicara tentang memberlakukan hukum yang sejalan dengan prinsip-prinsip *syari'ah* atau memberlakukan hukum *Syari'ah* itu sendiri. Fikih sendiri merupakan bahasa ulama Islam, sedangkan *Syari'ah* yang merujuk pada hukum Islam yang diintegrasikan pada hukum aktual adalah terminologi para politisi yang bertindak sebagai pembuat undang-undang di Indonesia. Tentu saja ada argumen yang lebih luas dalam istilah keagamaan bahwa *Syari'ah* menyatakan kewajiban moral ketimbang legal, namun fokus kita adalah hal yang praktis soal para penegak hukum yang bekerja di negara mayoritas Muslim, tempat para politisi mungkin memiliki keinginan tersendiri, atau sebagai respons permintaan konstituen, untuk memberlakukan dalam hukum sekuler apa yang bisa dianggap sebagai prinsip-prinsip Islam. Kesulitan praktis adalah bahwa ulama Islam yang sejati mungkin akan lebih sering memberi tahu politisi tersebut bahwa pemberlakuan itu tidak mengikuti prinsip Islam tradisional. Namun, hal tersebut tidak menghentikan mereka melakukan pengundangan peraturan-peraturan seperti yang kemudian terbukti dibahas di bawah hukum provinsi di Aceh untuk semua perempuan Muslim mengenakan *hijab*.
9. Lihat secara umum Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*.
10. Fatwa Syekh Ali Jum'ah berlawanan dengan lingkungan kontemporer: "Sedangkan hukuman untuk pencuri, laki-laki maupun perempuan, potong tangan mereka" (Q 5: 38). Lihat karya Syekh Ali Jum'ah, *al-Bayan Jum'ah* 70–75 (pertanyaan 16).
11. Lihat secara umum Philip D. Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History*, 90–178.
12. Program Transmigrasi, http://en.wikipedia.org/wiki/Transmigration_program.
13. International Crisis Group, *Indonesia: Tackling Radicalism in Poso* (22 Januari 2008); International Crisis Group, *Indonesia Backgrounder: Jihad in Central Sulawesi*; Humanitarian Policy and Conflict Research International, *Sulawesi: The Conflict in Central Sulawesi*.



14. International Crisis Group, *Indonesia: Violence Erupts in Ambon* (17 Mei 2004); International Crisis Group, *Indonesia: The Search for Peace in Maluku* (8 Feb 2008); International Crisis Group, *Indonesia: Overcoming Murder and Chaos in Maluku* (19 Des 2000); Humanitarian Policy and Conflict Research International, *Maluku: The Conflict*, http://www.preventconflict.org/portal/main/maps_maluku_conflict.php.
15. Humanitarian Policy and Conflict Research International, *Kalimantan: The Conflict*.
16. International Crisis Group, *Jihadism in Indonesia: Poso on the Edge* (24 Januari 2007); International Crisis Group, *Weakening Indonesia's Mujahidin Networks: Lessons from Maluku and Poso* (13 Oktober 2005).
17. Lihat William T. Tucker, "Max Weber's *Verstehen*", *The Sociological Quarterly* 6 (1965): 157.
18. Komnas HAM, <http://www.komnasham.go.id/portal/en>.

“KATA BERSAMA”, PEMBANGUNAN, DAN HAK-HAK ASASI MANUSIA: PERSPEKTIF AFRIKA DAN KATOLIK

Joseph M. Isanga

Keyakinan-keyakinan religius membawa perkembangan penting dan implikasi-implikasi seputar hak-hak asasi manusia. Di sejumlah negara Afrika, ketiadaan pemahaman bersama di antara agama-agama besar dan paling cepat berkembang—Kristianitas dan Islam khususnya—telah mendorong konflik dengan kekerasan dan pelanggaran-pelanggaran buruk hak-hak asasi manusia yang melibatkan minoritas ekstremis¹ kecil namun kuat. Kelompok-kelompok politis dan ekonomis kadang-kadang mengeksploitasi keragaman dan perbedaan keagamaan.² Namun, dampak sosial agama di Afrika tidak sepenuhnya negatif, karena banyak kelompok keagamaan terus menjadi garda depan dalam perjuangan bagi keadilan sosial, hak asasi manusia, dan pembangunan.³

Afrika adalah sebuah wilayah yang paling sarat konflik di dunia dan sudah seperti itu sejak akhir Perang Dingin.⁴ Kinerja benua itu baik dalam pembangunan maupun hak asasi manusia terus tertinggal di belakang banyak negara lain di dunia. Kondisi semacam itu dapat menyebabkan perbedaan-perbedaan keagamaan meningkat menjadi konflik, terutama ketika polaritas keagamaan mudah dieksploitasi. Skala tajam konflik-konflik itu menggarisbawahi amat pentingnya keterlibatan dan dialog antaragama: Analisis kuantitatif dan kualitatif berdasarkan suatu pusat



data meliputi 28 konflik dengan kekerasan menunjukkan bahwa agama memainkan peran yang lebih penting daripada yang biasanya diasumsikan.”⁵ Karakter ambivalen agama ini⁶—potensi gandanya terhadap perdamaian dan pembangunan sosio-ekonomis dan perlindungan hak asasi manusia, tetapi juga terhadap konflik-konflik kekerasan—dipahami dengan baik dan bisa diterima.

Sementara itu, Kristianitas dan Islam adalah agama-agama yang berorientasi ke luar yang memiliki gagasan-gagasan bagi aksi sosial, keterlibatan, dan keadilan sosial. Secara pragmatis, di banyak negara Afrika para pemeluk kedua agama hidup dan bekerja berdampingan dalam keberadaan yang kooperatif. Tambahan pula, religiusitas tradisional Afrika yang ada di mana-mana, dengan kecenderungannya pada akomodasi berbagai spiritualitas dan ekspresi tradisional, dan juga integrasi praktis yang sekular dan yang suci di semua ruang kehidupan—ekonomis, sosial, dan politik—menyediakan tanah yang subur bagi kerja sama harmonis di antara agama-agama besar.

Agama dan Konflik Bersenjata di Afrika

Dialog antaragama secara khusus penting bagi Afrika karena sebagian besar populasi Afrika adalah Muslim atau Kristen. Muslim meliputi sekitar 45,1% populasi Afrika atau 371 juta, dan Kristen meliputi 36,9% atau 304 juta (populasi Katolik sekitar 158 juta dan cenderung terus bertambah), tetapi keseimbangan religius bervariasi di daerah-daerah.

Tabel 25.1 Agama-agama di Afrika berdasarkan region/wilayah

	Kepercayaan Lokal	Muslim	Kristen	Lain-lain	Total
Afrika Timur	52,114,073	59,091,873	135,194,880	6,058,251	252,459,077
Afrika Tengah	21,001,056	13,528,373	61,821,241	437,688	96,788,358
Afrika Utara	9,02,093	167,131,245	6,410,368	632,920	183,194,626
Afrika Selatan	14,089,672	871,722	34,202,095	1,087,807	50,251,296
Afrika Barat	41,617,613	130,835,929	66,685,296	1,601,876	240,740,714
Total	137,842,507	371,459,142	304,313,880	9,818,542	823,434,071
Persentase	16,7%	45,1%	36,9%	12%	99,9%

Sumber: Amadu Jackay Kaba, “The Spread of Christianity and Islam in Africa: A Survey and Analysis of the Number and Percentages of Christians, Muslims, and Those who Practice Indigenous Religions”, *Westers Journal of Black Studies*.

Masyarakat yang sangat terfragmentasi atau homogen secara demografi keagamaan relatif kurang berisiko pada konflik keagamaan.⁷ Ini karena kalau dibandingkan dengan masyarakat-masyarakat terpolarisasi sulit sekali untuk mengorganisasi atau mempertahankan pemberontakan dalam



masyarakat yang homogen maupun beragam.⁸ Konstelasi yang paling sarat masalah adalah struktur terpolarisasi yang di dalamnya mayoritas keagamaan tertentu menghadapi minoritas keagamaan yang kuat atau yang di dalamnya ada dua kelompok utama, seperti Kristianitas dan Islam, yang jumlahnya hampir sama.⁹ Perbedaan doktrinal keagamaan sendiri bukanlah faktor utama.¹⁰ Lebih penting ialah struktur keagamaan, karena ini memungkinkan atau menghalangi mobilisasi pada landasan keagamaan, dengan struktur terpolarisasi sebagai yang paling berbahaya dalam hal ini.¹¹ Struktur-struktur keagamaan terpolarisasi ada di sejumlah negara Afrika seperti Nigeria, Sudan, Côte d'Ivoire (Pantai Gading), dan Uganda.¹²

Studi menunjukkan bahwa polarisasi keagamaan atau ukuran lain demografi keagamaan apa pun tidak selalu terikat terhubung dengan risiko perang saudara.¹³ Lebih dari itu, studi-studi menunjukkan bahwa keberadaan atau ketiadaan sumber-sumber alam memiliki risiko lebih besar untuk perang di Afrika, pada skala yang jauh lebih luas, daripada pluralitas keagamaan dan perbedaan ajaran agama.¹⁴ Dari posisi teoretis, mudah menemukan doktrin-doktrin yang melegitimasi kekerasan dan intoleransi, dan sebaliknya, di setiap agama dunia.¹⁵ Sebaliknya, tidak susah menemukan ajaran-ajaran agama yang dimiliki bersama oleh agama-agama ini yang mempromosikan cinta dan kedamaian. Baik Islam maupun Kristianitas, misalnya, mengajarkan cinta (bahkan terhadap musuh), kedamaian, toleransi. Keduanya punya interpretasi ajaran mereka yang menunjukkan bahwa mereka menolak keras kekerasan (misalnya, "Jangan membunuh"). Tetapi, dari posisi praktis, "interpretasi dominan atas teks-teks dan opini publik atas gagasan-gagasan religius memainkan peran menentukan."¹⁶

Agama-agama monoteis secara khusus, seperti Kristianitas dan Islam, membuat klaim-klaim kebenaran teologis yang eksklusif, dan karenanya mereka tidak bisa menerima agama-agama lain sebagai setara. Umat Kristen dan Muslim juga berupaya menarik orang-orang masuk ke agamanya. Kekerasan mungkin bukanlah soal pilihan, tetapi yang terjadi tampaknya adalah bahwa agama-agama itu akan masuk dalam konflik dengan denominasi keagamaan lain atau orang-orang yang tak beriman daripada mereka yang tidak mempraktikkan misi untuk menarik anggota baru. Kenyataannya, di sepanjang sejarah, penyebaran Kristianitas dan Islam telah sering, meski tidak selalu, disertai dengan kekerasan. Namun, akan tidak lengkap untuk mengatakan bahwa konflik-konflik di Afrika kini bersifat antaragama. Oleh karenanya, penting untuk memahami peran perantara (*mediating role*) dari kepentingan-kepentingan ekonomi dan politik yang eksploitatif, yang terpisah dari agenda pembangunan. Tanpa kecuali, organisasi-organisasi keagamaan



tampaknya akan memainkan peran yang memperburuk jika mereka memihak pada salah satu pihak yang berkonflik.¹⁷

Di sejumlah konflik di Afrika, “para tuan tanah atau wakil-wakil utama pihak-pihak yang berkonflik menggunakan ide-ide keagamaan dan melegitimasi atau memerintahkan kekerasan dengan pembenaran yang terinspirasi dengan religius.”¹⁸ Secara teoretis, hubungan-hubungan di antara para pemimpin politik, faksi-faksi yang berperang, dan tumpang-tindihnya perbedaan keagamaan dengan konflik sosial lain bisa membuat agama-agama rentan terhadap manipulasi oleh para pelaku politik.¹⁹ Studi mengatakan bahwa koneksi-koneksi antara pemimpin politik dan organisasi keagamaan yang melampaui sekadar kontak personal secara sistematis terkait dengan penggunaan gagasan religius untuk memperburuk konflik.²⁰

Sebuah survei yurisprudensi internasional juga memuat bukti eksploitasi perbedaan agama-agama untuk tujuan-tujuan politik dan ekonomis. Sudan dan Nigeria, contohnya. Dalam *Amnesty International and Others v. Sudan, African Commission on Human and Peoples’ Rights*,²¹ Komisi Afrika untuk Hak-Hak Asasi Manusia dan Rakyat mengatakan bahwa Pemerintah Sudan bertanggung jawab atas pelanggaran hak asasi manusia di Sudan Selatan. Bukan hanya ribuan warga sipil tewas dalam sejarah perang saudara, tetapi negara ini juga telah menindas umat Kristen Sudan di Selatan dan para pemimpin agamanya, mengusir para misionaris, sewenang-wenang menangkap dan memenjarakan para imam, menutup dan menghancurkan gedung-gedung gereja, terus-menerus menghina figur-figur religius, dan mencegah non-Muslim untuk menerima bantuan.

Sudan bagian selatan didominasi oleh Kristen, berkebalikan dengan Sudan bagian utara, yang populasinya terutama adalah Muslim.²² Akan tetapi, akar penyebab perang saudara ini terpusat pada distribusi kekayaan yang tidak merata yang didapatkan dari minyak.²³ Agama dipergunakan sebagai tumbal untuk memecah selatan dari utara, tetapi isu-isu distribusi sumber daya dan pembangunan dipertaruhkan juga.²⁴ Konflik ini menyebar ke Sudan Barat Daya (Darfur). Di sana, penduduk Darfur memberontak terhadap pemerintah, memprotes bahwa Sudan telah gagal mengembangkan area itu.²⁵ Pada Maret 2005, Dewan Keamanan PBB mengadopsi resolusi 1593, membawa situasi Darfur ke Mahkamah Kriminal Internasional (ICC).²⁶ Berdasarkan resolusi itu, ICC lalu mengeluarkan perintah penahanan Presiden al-Bashir atas kejahatan terhadap kemanusiaan.²⁷

Di Nigeria, pertikaian keagamaan telah sering menghasilkan kekerasan. Melalui dekrit-dekrit, penguasa militer Nigeria mengarahkan sumber-sumber mineral di Niger Delta ke pemerintah pusat.²⁸ Penduduk Niger Delta menyatakan bahwa mereka ditolak untuk memperoleh bagian besar dari



kekayaan minyak.²⁹ Mereka selanjutnya mempertahankan bahwa Pengadilan Tertinggi Nigeria, yang didominasi oleh para hakim Muslim, yang diangkat oleh penguasa militer dari Muslim Utara, tak terelakkan memerintah dan bersekutu dengan pemerintah pusat.³⁰ Bisa diduga, sebagian besar penduduk Niger Delta adalah Kristen atau penganut agama tradisional.³¹ Sebuah isu yang serupa dengan ini diadukan pada Komisi Afrika untuk Hak-Hak Asasi Manusia dan Rakyat. Dalam *Social and Economic Rights Action Center for Economic and Social Rights v. Nigeria*,³² dituduhkan bahwa Pemerintah Nigeria bukan hanya mengabaikan keprihatinan masyarakat Ogoni di Niger Delta soal pengembangan minyak, tetapi bahwa pemerintah telah menanggapi protes itu dengan kekerasan dan eksekusi dalam skala besar atas para pemimpin Ogoni. Melihat bahwa tidak ada solusi, penduduk Niger Delta menanggapi dengan perjuangan bersenjata.³³

Meskipun banyak konflik keagamaan dengan kekerasan di Afrika memiliki dimensi interdenominasional, beberapa konflik malah memanfaatkan gagasan-gagasan religius untuk menjustifikasi jalan menuju kekerasan. Somalia dan Uganda Utara adalah contoh-contoh kini tentang hal ini. Dalam kedua situasi, pelanggaran-pelanggaran hak asasi manusia yang mengerikan telah dilakukan, sebagian atas nama agama. Pasukan Pemberontak Tuhan (LRA) mengklaim bahwa kampanyenya ditujukan pada penegakan kembali Sepuluh Perintah Allah.³⁴ Sekarang, para pemimpin LRA diadili oleh ICC karena, antara lain, kejahatan terhadap kemanusiaan.³⁵ Campuran antara agama dan politik ada pada akar kekerasan dan pelanggaran hak asasi manusia di Somalia, tempat Uni Pengadilan Islam (UIC) mencoba untuk menegakkan stabilitas di Tanduk Afrika yang terkepung, dilanda oleh kekerasan dan anarki di darat dan di laut.³⁶

Sebagian konflik internal Afrika yang telah memiliki dimensi keagamaan pada dasarnya berubah bentuk dan menyebar ke negara-negara tetangga dengan konsekuensi-konsekuensi ekonomi dan hak asasi manusia regional yang mengerikan. Konflik-konflik ini mungkin mulai pada basis perbedaan religius, tetapi sering kali berubah sejalan dengan garis etnis. Contohnya, konflik di Sudan Selatan awalnya menyebar ke barat dan barat daya Sudan (Darfur) dan kemudian mengalir ke Chad.³⁷ Konflik-konflik di Sudan Selatan mengalir ke Uganda, lalu merembet ke Kongo, yang kemudian melibatkan beberapa negara Afrika lain—Angola, Zimbabwe, Burundi, dan Rwanda.³⁸

Konflik di Kongo melibatkan pelanggaran-pelanggaran berat hak asasi manusia. Dalam *Case Concerning Armed Activities on the Territory of the Congo (Democratic Republic of the Congo v. Uganda)*,³⁹ Kongo mengklaim antara lain bahwa Uganda terlibat dalam eksploitasi ilegal sumber-sumber alam Kongo dan melanggar hak asasi manusia internasional dengan membunuh, melukai, dan menculik warga negara Kongo atau merampok harta milik



mereka. Pengadilan Perdata Internasional (ICJ) menyatakan bahwa “di mana saja anggota UPDF (Pasukan Pertahanan Rakyat Uganda) terlibat dalam penjarahan, perampokan, dan eksploitasi sumber-sumber alam di wilayah DRC, mereka bertindak dalam pelanggaran *jus in bello*, yang melarang perintah untuk melakukan tindakan semacam itu oleh pasukan asing di wilayah ia berada.”⁴⁰ Serbuan bersenjata ini juga menimbulkan pelanggaran-pelanggaran berat hak asasi manusia dalam pelaksanaannya. ICJ menemukan “bukti tepercaya yang cukup untuk menyimpulkan bahwa pasukan UPDF melakukan pembunuhan, penyiksaan, dan bentuk-bentuk perlakuan tidak manusiawi lain pada penduduk sipil, memusnahkan desa-desa dan bangunan-bangunan sipil, menyulut konflik etnis, dan tidak mempertimbangkan rasa hormat pada hak-hak asasi manusia di wilayah yang diduduki.”⁴¹

Contoh lain kekerasan antarnegara yang melibatkan sumber-sumber alam, meskipun dimulai oleh sebuah negara dengan sejarah kekerasan antaragama, adalah perang antara Nigeria, Chad, dan Kamerun. Jalan penggunaan kekerasan bersenjata untuk mendapatkan akses minyak tidak berhenti di Niger Delta. Militer Nigeria tetap menduduki wilayah Chad dan juga Semenanjung Bakassi di Kamerun. Ketika diajukan ke pengadilan ICJ, dalam sengketa Kamerun versus Nigeria (Pengadilan Darat dan Laut),⁴² Nigeria membantah, antara lain, bahwa “klaim Kamerun atas batas maritim harusnya memperhitungkan sumur-sumur dan instalasi-instalasi lain di setiap sisi garis yang didirikan seturut praktik minyak dan seharusnya tidak mengubah status quo dalam hal ini.” Apa pun sumber dan penyebabnya, konflik-konflik cenderung bukan hanya menimbulkan pelanggaran hak asasi manusia, tetapi juga mendorong orang-orang (pengungsi) yang terpapar semakin terjerumus dalam kemiskinan.⁴³

Dengan kebanyakan konflik ini, pelanggaran hak asasi manusia dan pemborosan sumber-sumber membawa dimensi langsung maupun tak langsung keagamaan, baik dalam pembenaran atau pelaksanaan maupun penyebarannya. Oleh karenanya, sangat penting bahwa negara-negara dan komunitas-komunitas keagamaan memahami hal ini dan mengupayakan “*A Common Word*” atau pemahaman bersama di antara mereka. Karena populasi benua Afrika sebagian besar adalah Muslim dan Kristen, sangatlah penting bahwa kedua agama berusaha mempromosikan pemahaman bersama di antara keduanya. Dalam kunjungannya baru-baru ini ke Afrika, Paus Benediktus XVI menegaskan bahwa agama “menolak segala bentuk kekerasan dan totalitarianisme: bukan hanya berdasarkan iman, tetapi juga akal sehat.”⁴⁴ Lebih jauh, ia mengungkapkan harapan bahwa “kerja sama antusias antara umat Muslim, Katolik, dan Kristen lain di Kamerun, menjadi suar bagi bangsa-bangsa Afrika lain tentang potensi luar biasa komitmen antaragama



bagi perdamaian, keadilan, dan kebaikan bersama,” dengan menambahkan, “agama dan akal memperkuat satu sama lain.”⁴⁵ Penggunaan paling efektif sumber-sumber pembangunan akan mengandaikan kerja sama lebih daripada kompetisi.

Perspektif Afrika dan Gereja Katolik

Jika keterlibatan potensial agama dalam konflik bersenjata menunjukkan sisi yang buruk, keterlibatan potensial agama dalam pembangunan adalah sisi baiknya. Di Afrika, ada alasan-alasan untuk berharap bahwa pemahaman religius bersama dapat terjadi. Perspektif semacam itu pada dasarnya bersifat religius. Agama-agama dan spiritualitas tradisional yang memikat orang Afrika kepada Kristianitas dan Islam belum sepenuhnya diganti dari pandangan hidup dan kesadaran Afrika. Agama tradisional ada di mana-mana—karena terintegrasi dalam setiap aspek kehidupan—ekonomis, sosial, dan politis.⁴⁶ Orang Afrika mengintegrasikan yang sekuler dan yang suci. Agama dan akal—basis untuk komitmen keagamaan bagi dunia ini—karenanya bukanlah hal yang asing bagi pandangan hidup Afrika. Agama tradisional Afrika bersifat paradigmatis dalam kaitan dengan dorongan untuk hidup berdampingan dan integrasi pembangunan di setiap aspek kehidupan.⁴⁷

Secara umum, kebanyakan orang Afrika masih sangat religius yang bagi mereka pernyataan bahwa agama dan akal harus sama-sama ada masih diakui. Menurut Profesor John Mbiti:

Orang Afrika sungguh amat religius. Agama merasuk ke dalam seluruh bagian kehidupan begitu penuh sehingga tidak mudah atau mungkin untuk mengecualikannya. Karena agama-agama tradisional meresap dalam semua bagian kehidupan, tidak ada perbedaan formal antara yang suci dan yang sekuler, antara yang religius dan nonreligius, antara yang spiritual dan material dari kehidupan. Di mana pun ada orang Afrika, di situ ada agama: ia membawanya ke padang tempat ia menaburkan benih atau menuai panen baru; dan kalau ia terpelajar, ia membawa agama bersama dirinya ke dalam ruang penelitian atau sekolah atau universitas; kalau ia adalah politisi ia membawanya ke gedung parlemen.⁴⁸

Agama-agama tradisional Afrika tidak dapat bersaing di antara mereka sendiri.⁴⁹ Ini karena agama-agama tradisional tidak pernah (dan sekarang pun tidak) memiliki ambisi-ambisi universalistis; agama-agama ini bersifat etnis atau nasional.⁵⁰ Setiap agama seperti itu akan melekat pada penduduk tempat ia



berkembang. Satu agama tradisional tidak akan berusaha untuk menyebarkan dirinya di antara kelompok etnis yang lain.⁵¹ Agama-agama tradisional tidak pernah dan sekarang pun tidak punya misionaris untuk menyebarkannya. Karenanya, juga tidak ada pertobatan dari satu agama tradisional ke agama tradisional yang lain; itu sebabnya tegangan sosial yang sering menyertai perpindahan agama (konversi) pun tidak ada.⁵² Proses akomodasi ini telah diperluas di beberapa negara dalam hubungan antara Kristianitas dan Islam, meskipun persaingan untuk mendapatkan hati dan pikiran orang Afrika (evangelisasi dan *dakwah*) yang dilakukan oleh Kristianitas dan Islam kadangkala dieksploitasi sampai pada tujuan-tujuan yang merusak. Namun, di banyak negara Afrika tidak mungkin menemukan umat Kristen dan Muslim di dalam keluarga atau tempat kerja yang sama.⁵³

Kecuali dalam situasi-situasi ketika agama dipolitisasi, biasanya demi manfaat ekonomis dan sosial, kebanyakan negara Afrika memahami perlunya Kristianitas dan Islam untuk hidup berdampingan.⁵⁴ Karena kebutuhan-kebutuhan pembangunan ekonomi di banyak negara Afrika, kelompok-kelompok Kristen dan Islam mempunyai kesempatan yang baik untuk mendapatkan kerja sama dari negara, yang akan menyambut baik para aktivis keagamaan sebagai rekan pembangunan yang diakui.⁵⁵ Karenanya, agama, daripada sebagai sumber perselisihan, kekerasan, dan keterbelakangan, dapat dipergunakan sebagai sarana untuk mendorong pembangunan Afrika.

Jadi, di mana letak perselisihan agama, masyarakat, dan pembangunan dalam pengertian yang positif? Pertama, pembangunan Afrika dan tantangan-tantangan hak asasi manusia tidak dapat dianalisis secara murni melalui lensa agama. Terutama karena globalisasi, benua ini sudah semakin terhubung dengan kehidupan modern. Ini pula, sebetulnya, dapat menjadi kesempatan untuk mempromosikan pendekatan “*Kata Bersama*” (*Common Word*) di Afrika. Lebih jauh lagi, dalam dunia yang semakin global, yang diindikasikan antara lain oleh sarana-sarana komunikasi yang makin cepat dan mudah, ada banyak kesempatan bagi pemahaman lebih besar akan berbagai kultur dan agama. Banyak orang Afrika, misalnya, sekarang menggunakan telepon genggam dan internet.⁵⁶ Semakin interaksi terjadi, semakin berkurang pula bobot perbedaan yang melekat pada ekspresi-ekspresi kultural yang berlainan.

Lagi pula, negara-negara Afrika sendiri, meskipun ada beberapa kemunduran, telah mengungkapkan resolusi yang kokoh untuk mengakhiri masa lalu yang ditandai dengan perselisihan dan konflik, termasuk konflik keagamaan. Mukadimah Aksi Konstitutif Uni Afrika menemukan bahwa “bencana konflik di Afrika merupakan rintangan utama ke arah pembangunan sosio-ekonomis benua ini dan kebutuhan untuk mempromosikan perdamaian, keamanan, dan stabilitas sebagai syarat bagi implementasi pembangunan



tidak cukup memahami tentang detail-detail pandangan Islam tentang ekonomi dan pembangunan. Apakah konsep-konsep investasi ekonomi Islami dan konsep-konsep tradisional akademis (Barat) sama atau berbeda? Apa yang dapat kita pelajari dari dan dengan para saudara dan saudari Muslim kita?

Akhirnya, di dalam sektor publik, Afrika membutuhkan investasi dalam pendidikan. Seperti Presiden Obama katakan, “[K]ita semua harus menyadari bahwa pendidikan dan inovasi akan menjadi mata uang abad ke-21.”¹¹⁵ Pendidikan ini harus meliputi pencetakan sikap-sikap atau paradigma baru pada generasi manusia sekarang dan mendatang menuju kehidupan bersama dan kemitraan keagamaan berdasarkan landasan bersama dan kepentingan timbal balik. Itu berarti menggarisbawahi kontribusi kewirausahaan dan modal sosial pada keseluruhan pembangunan masyarakat. Ada peran bagi agama dalam pembangunan juga.

Catatan

1. Lihat Heike Behrend, “Is Alice Lakwena a Witch? The Holy Spirit Movement and Its Fight against Evil in the North”, dalam *Changing Uganda: The Dilemmas of Structural Adjustment and Revolutionary Change*, 164–65. Penulis mencatat bahwa konflik kekerasan di Uganda Utara memiliki dimensi keagamaan. Lihat juga U.S. Department of State, *International Religious Freedom Report* sehubungan dengan konflik kekerasan antaragama di Nigeria Utara. Shamsul Bari—seorang ahli independen PBB tentang situasi HAM di Somalia—juga mencatat bahwa pelemparan batu, pemukulan di depan publik, dan eksekusi dilakukan oleh kelompok-kelompok bersenjata Islami di Somalia tengah dan selatan, yang disoroti sebagai situasi HAM yang “memburuk” di negara yang sarat pertikaian itu. Lihat UN News Center, *Somalia: UN Expert Urges End to Inhuman Practices After Recent Stonings*.
2. Paus Benediktus XVI mencatat bahwa, “sebagian meyakini bahwa agama adalah penyebab perpecahan di dunia kita; dan begitu juga mereka berpendapat bahwa makin sedikit perhatian diberikan kepada agama di ruang publik adalah makin baik. Jelas, kontradiksi tegangan-tegangan dan perpecahan antara pengikut berbagai tradisi religius, sayangnya, tidak bisa ditolak. Tetapi, bukankah sering kali manipulasi ideologis agama, yang kadang kala demi tujuan politis, adalah pemicu tegangan dan perpecahan, dan sering bahkan kekerasan dalam masyarakat?” Paus Benediktus XVI, “Meeting with Muslim Religious Leaders, Members of the Diplomatic Corps and Rectors of Universities in Jordan”.
3. Paus Benediktus XVI, *Caritas in Veritate* (2009).
4. Kofi Annan, *The Causes of Conflict and the Promotion of Durable Peace and Sustainable Development in Africa*. Annan mencatat bahwa pada 1996 saja, 14 dari 53 negara Afrika menderita karena konflik bersenjata, dengan mengakibatkan lebih dari setengah dari seluruh kematian karena perang di seluruh dunia.
5. Matthias Basedau dan Alexander De Juan, “The ‘Ambivalence of the Sacred’ in Africa: The Impact of Religion on Peace and Conflict in Sub-Saharan Africa”.
6. Lihat R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*.



7. Paul Colier dan Anke Hoefler, "Greed and Grievance in Civil War," 587. Lih. juga James D. Fearon dan David Latin, "Ethnicity, Insurgency, and Civil War," *American Political Science Review*, 75–90.
8. Ibrahim Embadawi dan Nicholas Sambanis, "Why are There so Many Civil Wars in Africa? Understanding and Preventing Violent Conflict," *Journal of African Economies*, 254.
9. Marta Reynal-Querol, "Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars," *Journal of Conflict Resolution*, 32–33.
10. Basedau dan De Juan, "The 'Ambivalence of the Sacred' in Africa," 8.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. Elbadawi dan Sambanis, "Why are There so Many Civil Wars in Africa?" Lih. juga Basedau dan De Juan, "The 'Ambivalence of the Sacred' in Africa," 8.
14. *Ibid.*, 245.
15. Untuk pembahasan umum, lih. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred*. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Lih. juga David Little, "Religious Militancy," dalam *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict*, 79–91.
16. Basedau dan De Juan, "The 'Ambivalence of the Sacred' in Africa," *supra* n. 5, 10.
17. *Ibid.*, 11.
18. *Ibid.*, 16. Kasus-kasus antara 1990 dan 2007 meliputi: Angola, Republik Afrika Sentral, Chad, Republik Kongo, Pantai Gading, RD Kongo, Etiopia, Guinea, Liberia, Nigeria, Rwanda, Senegal, Sierra Leone, Somalia, Afrika Selatan, Sudan, dan Uganda. *Ibid.*, 17, tbl. 3.
19. Andreas Hasenclever dan Volker Rittberger, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact on Political Conflict," dalam *Religion in International Relations: The Return from Exile*, ed. Fabio Petito dan Pavlos Hatzopoulos, 107. Lih. juga Jonathan Fox, *Religion, Civilization, dan Civil War: 1945 through the New Millenium*.
20. Ini adalah kasus di Republik Afrika Sentral, Republik Kongo, Pantai Gading, Nigeria, Senegal, Afrika Selatan, Sudan, dan Uganda. Lih. Basedau dan De Juan, "The 'Ambivalence of the Sacred' in Africa," *supra* n. 5, 22, tbl. 6.
21. Amnesty International, Comité Loosli Bachelard, Lawyers Committee for Human Rights, Association of Members of the Episcopal Conference of East Africa v. Sudan, Africa.
22. *Ibid.*, 19.
23. Lihat Amnesty International, *Sudan: The Human Price of Oil*. Benjamin Bock berpendapat bahwa "perang tak pernah hanya konflik utara-selatan atau Muslim-Kristen... perang saudara Sudan yang tak bisa ditarik kembali pada dasarnya adalah pertikaian atas sumber-sumber alam dan bagaimana kekayaan negara seharusnya dibagikan." Benjamin Bock, "Sudan: Mixing Oil and Blood," dalam *Amnesty Magazine*.
24. Dalam *The Presbyterian Church of Sudan v. Talisman Energy Inc.*, Pengadilan menemukan bahwa ada "bukti bahwa orang Sudan Selatan diserang oleh Pemerintah, bahwa serangan-serangan itu difasilitasi oleh perusahaan minyak."
25. Amnesty International USA, *Darfur: 'When Will They Protect Us?'*.
26. S.C. Res. 1593, U.N. Doc. S/RES/1593 (31 Maret 2005), <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/292/73/PDF/N0529273.pdf?OpenElement>.
27. Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir.
28. Lihat Preambul Nigeria's Petroleum Act, Bab P10 Hukum Federasi Nigeria.



29. Africa Recovery: United Nations, *Delta Communities Protest Neglect*.
30. Seksi 162(2) Konsitusi 1999 menjamin bahwa 13% pendapatan dari sumber-sumber alam dibayar sebagai penurunan pada negara—negara penghasil minyak dari Catatan Federasi. Hak di atas didukung oleh Pengadilan Tertinggi dalam kasus wilayah *A.G. Federation v. A.G. Abia State*.
31. Peter Pham, *Islamism Comes to the Niger Delta*.
32. The Soc. & Econ. Rights Action Ctr. for Econ. & Soc. Rights v. Nigeria, African Comm. Hum. & Peoples' Rights.
33. Tetapi, pada 8 Juni 2009 pihak-pihak *Wiwa v. Shell*, 1:02-cv-07618-KMW-HBP (S.D.N.Y. Mar. 18, 2009), setuju untuk menyelesaikan klaim-klaim HAM menuntut perusahaan Royal Dutch/Shell, cabang Nigeria, Shell Petroleum Development Company (SPDC atau Shell Nigeria), dan bekas kepala operasi Nigerianya, Brian Anderson, dengan keterlibatan dalam penyiksaan, pembunuhan, dan kesalahan lain atas pemimpin Ogoni Ken Saro-Wiwa dan aktivis antikekerasan lain dari Nigeria pada pertengahan 1990-an di Distrik Ogoni, Niger Delta. Dokumen terkait dengan penyelesaian ada di http://wiwavshell.org/documents/Wiwa_v_Shell_SETTLEMENT_AGREEMENT.Signed.pdf.
34. Sulit untuk menilai tingkat dan karakter dimensi religius LRA. Menurut Human Rights Watch, LRA, seperti pendahulunya, Alice Lakwena's Holy Spirit Movement, semula yakin bahwa mereka dapat melawan peluru pasukan pemerintah tanpa persenjataan apa pun kecuali batu dan minyak Shea yang dioleskan di dada mereka untuk melindungi diri. Joseph Kony, dikenal umum sebagai pemimpin LRA, melakukan ritual campuran, sebagian diambil dari Kristianitas, sebagian dari agama tradisional Acholi, dan lama-kelamaan, juga dari Islam. Para pejuang itu diberi tahu bahwa mereka yang mematuhi Roh Kudus tidak akan terbunuh di pertempuran: mereka yang patuh akan dilindungi, sementara hanya mereka yang berdosa kepada Roh Kudus akan mati. Lih. Rosa Ehrenreich, "The Scars of Death: Children Abducted by the Lord's Resistance Army" dalam *Uganda*, ed. Yodon Thonden dan Lois Whitman. Lih. juga Behrend, *Is Alice Lakwena a Witch?*, *supra* n. 1, 164–65; Ayebare Adonia, "Bullets Puncture the Faith of Ugandan Rebels," *Ottawa Citizen*.
35. *Prosecutor v. Kony*, Case No. ICC-02/04-01/05.
36. U.N. News Center, *Somalia: UN Expert Urges End to Inhuman Practices after Recent Stonings*.
37. "Chad bagian Timur sementara menjadi rumah bagi 300.000 pengungsi yang lari dari daerah konflik Darfur, Sudan." Para pemberontak, yang dilaporkan didukung oleh Pemerintah Sudan, telah berusaha menggulingkan pemerintahan Chad selama 3 tahun. Lih. Danny Padire, "Chad: 125 Rebels Killed in Battle," *World News Network*, 8 Mei 2009.
38. Yoweri K. Museveni, *Sowing the Mustard Seed: The Struggle for Freedom and Democracy in Uganda*, 177.
39. Case Concerning Armed Activities on the Territory of the Congo (Democratic Republic of the Congo v. Uganda), 245.
40. *Ibid.*, 245.
41. *Ibid.*, 211.
42. Land and Maritime Boundary between Cameroon and Nigeria (Cameroon v. Nigeria) 2002 I.C.J. Reports 303, 256.
43. Department of Economic and Social Affairs pada Sekretariat PBB (DESA), U.N. Development Programme, The Millenium Development Goals Report 2008 (Aug. 2008), 7.



44. Paus Benediktus XVI, "Meeting with Representatives of the Muslim Community of Cameroon".
45. *Ibid.*
46. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1971), 1–2.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*, 4.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*
53. Paus Benediktus XVI, "Meeting with Representatives of the Muslim Community of Cameroon."
54. Konstitusi kebanyakan negara Afrika mengadakan pemisahan agama dan negara sebagai suatu syarat harmoni sosial dan hidup bersama religius. Contohnya, Konstitusi Angola, Art. 8, 18, Konstitusi Republik Gambia, Art. 100(2)(b), Konstitusi Republik Liberia, Art. 14., Konstitusi Republik Federal Nigeria, Art. 10, Konstitusi Republik Senegal, Art. 1, 4, Konstitusi Republik Uganda, Art. 7, 71(b).
55. Misalnya, Pasal 15(2) Konstitusi Republik Afrika Selatan menyatakan bahwa "Perayaan religius bisa dilakukan pada institusi-institusi negara atau yang dibantu oleh negara." Di beberapa negara, "institusi-institusi yang dibantu oleh negara" termasuk sekolah-sekolah atau fasilitas perawatan kesehatan yang menjadi milik organisasi-organisasi keagamaan tertentu.
56. Sharon LaFraniere, "Cell phones Catapult Rural Africa to 21st Century," *N.Y. Times*.
57. Constitutive Act of the African Union, 11 Juli 2000.
58. *Ibid.*, Pasal 4.
59. Kaufmann D., A. Kraay, M. Mastruzzi 2009, *Governance Matters VIII: Governance Indicators for 1996–2008*.
60. Pasal VI The Berlin Conference: The Aksi General 26 Feb. 1885 mengacu pada penjajah "membawa pulang kepada mereka [daerah-daerah koloni] berkat-berkat peradaban."
61. Lihat H.E. Jean Ping, *Message of Congratulations to Mr. Barack Obama, President of the United States of America*.
62. IMF, "Africa Conference Debates Way Forward amid Crisis," *IMF Survey Magazine: Countries and Regions, Tanzanian Conference*.
63. Karenanya, Profesor Neil Turok (Ketua Fisika Matematika, Universitas Cambridge dan pendiri African Institute for Mathematical Sciences atau AIMS) berpendapat, "Satu triliun dollar telah diberikan dalam bentuk bantuan kepada Afrika dalam 40 tahun terakhir, tetapi uang itu tidak mengurangi kebutuhan bantuan di Afrika, Anda harus bertanya sendiri apakah uang itu telah diinvestasikan secara bijak. Saya akan mengatakan bahwa uang itu mendatangkan kerugian daripada kebaikan. Uang itu telah digunakan untuk menciptakan ketergantungan. Saya rasa, kini waktunya untuk memikirkan kembali dan sekarang-kurangnya satu persen dari semua bantuan ke Afrika harus didedikasikan pada pembentukan manusia yang terampil di Afrika." Julian Siddle, "Africa Aid 'Needs Science'," *BBC News*.
64. John Ghazvinian, *Untapped: The Scramble for Africa's Oil*, 286.
65. Mark Landler, "Trade Barriers Rise as Slump Tightens Grip," *N.Y. Times*, 23 Maret 2009, A1.
66. Lihat *Addis Ababa Declaration on the International Financial Crisis*, (Assembly/AU/Decl.2 (XII). Investasi menciptakan pekerjaan. Lih. Raymond Baguma, "New Investments to Create 13,000 Jobs", *The New Vision*.



67. World Trade Organization, *Ministerial Declarations, Annexes*, WT/MIN(05)/DEC (22 Desember 2005), 36.
68. Millenium Development Goals, *supra* n. 44, 46.
69. Paus Paulus VI, *Populorum Progressio*, mengutip Louis Joseph Lebret, *Dynamique concrète du développement Paris: Economie et Humanisme*, 28.
70. Millenium Development Goals, *supra* n. 43, 5.
71. Paus Paulus VI, *Populorum Progressio*, *supra* n. 70.
72. Millenium Development Goals, *supra* n. 44, 14.
73. Siddle, "Africa Aid 'Needs Science'".
74. Paus Benediktus XVI, "Meeting with Representatives of the Muslim Community of Cameroon."
75. Profesor Oloka-Onyango berpendapat bahwa "Jalan buntu Perang Dingin... menyebabkan baik para mentor Barat maupun Timur pura-pura tidak tahu soal pelanggaran HAM di negara-negara klien mereka ... kedua kategori HAM—ekonomis, sosial, dan kultural serta sipil dan politis—menderita konsekuensinya." J. Oloka-Onyango, "Beyond the Rhetoric: Reinvigorating the Struggle for Economic and Social Rights in Africa," *California Western International Law Journal* 26 (1995): 4. Beberapa sarjana Afrika bahkan berpendapat bahwa proteksi hak-hak sipil dan politis mesti menunggu implementasi hak-hak ekonomis dan sosial.
76. Lihat Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72 (Summer 1993), 22–50.
77. Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Globalization and Jurisprudence: An Islamic Law Perspective," *Emory Law Journal*, 28.
78. Karena hambatan ideologis, alih-alih mengadopsi suatu RUU Internasional HAM yang tunggal, PBB mengadopsi dua RUU—Konvensi Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politis dan Konvensi Internasioal tentang Hak-Hak Ekonomis, Sosial, dan Kultural. Majelis Umum PBB, Resolusi 217 (III): RUU Internasional HAM, A/RES/3/217.
79. Paus Yohanes Paulus II, "Sollicitudo Rei Socialis" (kepada para Uskup, Imam, Religius, Keluarga, anak laki-laki dan perempuan Gereja dan semua orang dengan kehendak baik untuk peringatan 20 tahun "Populorum Progressio", 30 Desember 1987).
80. *Ibid.*
81. PBB, Konvensi Internasioal tentang Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Politik, U.N. Doc. A/6316 (1966), 993 U.N.T.S. 3, berlaku resmi 3 Januari 1976.
82. Komite untuk Hak-Hak Ekonomis, Sosial, dan Kultural, Komentar Umum 3, *The Nature of States Parties' Obligations*.
83. Piagam PBB, Pasal 55 dan 56.
84. C.H.R. res. 1997/72, ESCOR Supp. (No. 3) pada 235, U.N. Doc. E/CN.4/1997/72 (1997).
85. Menurut Oloka-Onyango, penjelasan untuk ini adalah bahwa "meskipun ada penekanan bahwa administrasi pendampingan pembangunan adalah suatu tindakan apolitis, cukup jelas bahwa ia terkait dengan kepentingan nasional tertentu... dan pengabdian struktur dependensi serta kontrol." Bukti keterkaitan bisa ditemukan dalam kebersyaratan yang melekat pada pendampingan semacam itu, seperti penentuan bahwa semua material mentah, suku cadang, peralatan, dan lain-lain, dibeli dari negara donatur berapa pun biayanya atau meskipun ada kemungkinan pembelian yang lebih murah dari tempat lain, dan bahwa



- pendampingan teknis adalah oleh orang asing (biasanya dari negara donatur) meskipun tersedia tenaga lokal. Oloka-Onyango, 20.
86. Konstitusi Algeria Art. LIII (hak untuk pendidikan); Art. LIV (hak untuk kesehatan); Art. LV (hak untuk pekerjaan). Konstitusi Rep. Kongo Art. XXXIV, §3 (kesehatan publik); Art. XXXVII, §1 (hak pendidikan); Art. XLVI (hak untuk lingkungan yang sehat); Art. XLIII (hak untuk pembangunan). Konstitusi Etiopia Art. XLIII (1) (hak untuk standar hidup yang diperbaiki dan pembangunan berkelanjutan). Konstitusi Namibia, Bab. 3 Art. XX (hak pendidikan). Konstitusi Angola, Art. XXIX, §3 (hak pendidikan); Art. XXXI (penciptaan kondisi pemenuhan hak-hak ekonomis, sosial, dan kultural untuk orang muda); Art. XLVII (perawatan medis dan kesehatan). Konstitusi Benin, Art. XII & XIII (pendidikan anak-anak). Konstitusi Burkina Faso, Art. XVIII (hak pendidikan, jaminan sosial, kesehatan, dll.). Konstitusi Chad, Art. XXXV (hak pendidikan). Konstitusi Guinea Equatorial, Art. XXIII (hak pendidikan dasar). Konstitusi Republik Guinea, Art. XV (hak kesehatan).
 87. *The Soc. & Econ. Rights Action Ctr. & the Ctr. for Econ. * Soc. Rights v. Nigeria*, Afr. C.H.R., Comm. No. 155/96.
 88. *Minister of Health v. Treatment Action Campaign 2002 (5) SA 721 (CC) (S. Afr.)*.
 89. *Minister of Pub. Works v. Kyalami Ridge Env'tl. Ass'n (CCT 55/00) [2001] ZACC 19; 2001 (3) SA 1151 (CC); 2001 (7) BCLR 652 (CC) (29 Mei 2001)*.
 90. *Airey v Ireland*, 2 E.C.H.R. 305, 319 (1979).
 91. *Chapman v. United Kingdom*, 33 E.H.R.R. 18, 96 (2001).
 92. *European Roma Rights Centre v. Greece*, 41 E.H.R.R. SE14, 25 (2004).
 93. *Int'l Ass'n Autism-Europe v. France*, 38 E.H.R.R. CD265 (2004).
 94. U.N. Human Rights Committee, Communication No. 182/1984 (9 April 1987), U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/42/40) (1987): 160–69.
 95. “Five Pensioners” Case, Case No. 12, 034, Inter-Am. C.H.R. (28 Februari 2003).
 96. “Street Children” Case, Case No. 11, 383, Inter-Am. C.H.R. (9 November 1999).
 97. *The Yean and Bosico Children v. Dominican Republic*, Case No. 12, 189, Inter-Am. C.H.R., 244 (8 September 2005).
 98. United Nations Millenium Declaration, A/Res/55/2 (2000).
 99. “Di semua kecuali dua regio, pendaftaran sekolah dasar sekurangnya adalah 90%.” Millenium Development Goals, *supra* n. 43,4. “Di hampir semua regio, rasio pendaftaran bersih pada 2006 melebihi 90%, dan banyak negara hampir mencapai pendaftaran dasar universal. Tetapi, di Afrika sub-Sahara, rasio pendaftaran bersih hanya baru-baru ini mencapai 71%, juga setelah lompatan tajam pendaftaran yang dimulai pada 2000.” *Ibid.*, 13.
 100. Paus Yohanes Paulus II, 16, http://www.vatican.va/edocs/ENG0223/___P4.HTM.
 101. *Ibid.*, 39, http://www.vatican.va/edocs/ENG0223/___P6.HTM.
 102. Constitutive Act of the African Union, Art. 4(h) (menyatakan “hak Uni untuk campur tangan dalam pencarian Negara Anggota atas keputusan Majelis Umum sehubungan dengan keadaan darurat, yakni: kejahatan perang, pembasmian, dan kejahatan melawan kemanusiaan”).
 103. *Lihat Decision on the Application by the International Criminal Court (ICC) Prosecutor for the Indictment of the President of the Republic of the Sudan*, Assembly/AU/Dec. 221 (XIII).
 104. *Decision on the Implementation of the Assembly Decision on the Abuse of the Principle of Universal Jurisdiction*, Assembly/AU/Dec. 213(XII) (2002).
 105. Michael Fleshman, “Laying Africa’s Roads to Prosperity”, dalam *Africa Renewal*.
 106. Constitutive Act of the African Union, Art. 4.



107. Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Establishment of An African Court of Human and Peoples' Rights, Art. 5 & 34(6), OAU Doc. OAU/LEG/EXP/AFCHPR/PROT (III) (9 Juni 1998).
108. "AU Suspends Madagascar Over 'Coups'", *ABC News*.
109. Paus Yohanes Paulus II, 39.
110. Sebagaimana Presiden Obama membahasakannya, "sejarah umat manusia sering menjadi rekaman bangsa-bangsa dan suku-suku—dan, ya benar, agama-agama—yang menaklukkan satu sama lain demi mengejar kepentingan-kepentingan mereka sendiri." Barack Hussein Obama, Presiden Amerika Serikat, "Remarks by the President on a New Beginning".
111. *Ibid.*
112. *Ibid.*
113. Constitutive Act of the African Union, Art. 4.
114. Daniel Kaufmann, Aart Kraay, Massimo Mastruzzi, *Governance Matters VIII: Governance Indicators for 1996–2008*.
115. Obama, *supra* n. 110.

JANGAN DI TEMPAT KAMI: KONFLIK PEMBANGUNAN TEMPAT IBADAT DI BEKASI DAN KUPANG

Samsu Rizal Panggabean

Mengapa konflik tempat ibadat terjadi? Bagaimana konflik tersebut ditangani? Sengketa atau konflik mengenai pembangunan tempat ibadat adalah jenis konflik yang banyak menarik perhatian akhir-akhir ini. Dapat dikatakan bahwa konflik mengenai tempat ibadat ini merupakan masalah paling pelik dalam hubungan antaragama di Indonesia, setelah kekerasan kolektif antarumat beragama yang pernah terjadi di Maluku, Maluku Utara, dan Sulawesi Tengah berhenti lebih dari satu dasawarsa lalu.

Tulisan ini akan mengkaji pembangunan gereja dan masjid. Gereja tersebut adalah gereja HKBP Filadelfia di Kabupaten Bekasi, Jawa Barat; sedangkan masjidnya adalah Masjid Nur Musafir, Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur.¹

Dengan mengkaji dua kasus tersebut, tulisan ini ingin mengidentifikasi dinamika pokok dalam konflik tempat ibadat, dan dalam manajemen atau resolusi konflik tempat ibadat. Pertanyaan yang ingin dijawab melalui tulisan ini adalah, pertama, apa yang melatari kemunculan konflik tempat ibadat dan, kedua, bagaimana konflik tersebut ditangani dan diselesaikan. Dari jawaban terhadap dua pertanyaan ini, diharapkan akan diperoleh beberapa pertimbangan yang perlu diperhatikan dalam rangka antisipasi dan emansipasi konflik tempat ibadat.



Untuk itu, tulisan ini akan membahas beberapa studi yang relevan dan terkait dengan konflik tempat ibadah. Di bagian selanjutnya, kedua kasus, yaitu pembangunan gereja dan masjid, akan dipaparkan dengan menekankan beberapa dinamika konflik dan penanganannya konfliknya, baik yang dilakukan pihak-pihak yang bertikai maupun aktor dan lembaga di luar mereka. Di bagian akhir, tulisan ini akan membahas beberapa gagasan yang dapat diambil dari kedua kasus, khususnya dalam rangka pencegahan dan emansipasi konflik tempat ibadah.

Beberapa Penelitian

Seiring dengan meningkatnya insiden konflik tempat ibadah, kajian dan laporan tentangnya juga meningkat (Panggabeau, 2013a). Ada dua ciri penting sehubungan dengan kajian-kajian ini. *Pertama*, sebagian besar kajian adalah laporan yang diterbitkan lembaga yang memonitor situasi hak asasi manusia (HAM) di Indonesia, termasuk yang berhubungan dengan kebebasan beragama. Bertumpu pada seperangkat instrumen dan norma HAM yang telah baku (Lutz *et al.*, 2003), laporan-laporan ini dapat mengidentifikasi siapa yang melanggar dan apa pelanggaran yang terjadi sehubungan dengan konflik tempat ibadah (Wahid Institute, 2009; Program Studi Agama dan Lintas Budaya 2009; Ali-Fauzi & Panggabean, 2009; Setara Institute, 2011).

Kedua, hampir semua laporan tentang konflik tempat ibadah menyangkut pembangunan gereja, dan ditempatkan dalam konteks hubungan mayoritas (umat Islam Indonesia) dan minoritas (non-Muslim, khususnya Katolik dan Protestan). Sebenarnya, konflik tempat ibadah di masyarakat Indonesia jauh lebih beragam. Selain melibatkan pembangunan gereja, konflik tempat ibadah juga menyangkut pembangunan masjid, pura, dan wihara. Selain itu, di dalam suatu agama, misalnya Islam, konflik tempat ibadah juga terjadi—seperti pembangunan Masjid Muhammadiyah di lingkungan komunitas Nahdlatul Ulama. Konflik tempat ibadah, dengan kata lain, adalah salah satu isu konflik antaragama maupun intraagama (Panggabeau, 2013b).

Panggabeau & Ali-Fauzi (2011) dan Ali-Fauzi *et al.* (2012) membicarakan konflik tempat ibadah dan menempatkannya dalam konteks perlindungan terhadap kebebasan beragama yang menekankan peran dua sektor, yaitu negara—khususnya polisi—dan masyarakat sipil. Kedua buku ini menekankan perlunya polisi yang efektif, yang bekerja sama dengan organisasi masyarakat sipil, dalam memelihara perdamaian dan kebebasan beragama.

Asfinawati *et al.* (2008) mengkaji insiden konflik tempat ibadah umat Kristen di sejumlah tempat di Jawa Barat. Buku ini juga menyinggung peran



negara, dengan menyoroti kegagalan aparat kepolisian dalam melindungi kebebasan beragama. Ruhana (2012) melakukan studi kasus konflik tempat ibadat yang melibatkan dua gereja di Bogor: GKI Yasmin dan Paroki St. Joannes Baptista. Dia memaparkan kronologi yang cukup detail dari kedua kasus itu dan membahas peran pemerintah, FKUB, dan masyarakat dalam penyelesaian konflik tersebut. Damrah (2005) juga mendalami konflik-konflik seputar pendirian tempat ibadat (gereja) dan pemakaian rumah sebagai tempat ibadat. Perseteruan tempat ibadat ini melibatkan kelompok Muslim dan Kristen di Kotamadya Bandarlampung, Lampung.

Ali-Fauzi *et al.* (2012) mengkaji beberapa kasus konflik yang menyangkut tempat ibadat/gereja di wilayah Jakarta, yang sebagian di antaranya sudah selesai tetapi sebagian lainnya masih berlangsung. Selain itu, buku ini menggunakan rancangan penelitian yang baru, yang meneliti beberapa kasus gereja di Jakarta baik yang mengalami konflik dalam prosesnya maupun yang tidak mengalami konflik. Akhirnya, laporan tahunan kehidupan beragama di Indonesia yang dikeluarkan Center for Religious & Cross-cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, membahas beberapa masjid yang pembangunannya mengalami konflik, termasuk Masjid Batuplat (Program Studi Agama dan Lintas Budaya, 2012).

Beberapa penelitian yang disebutkan di atas menunjukkan bahwa Peraturan Bersama Menteri (PBM) Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan No. 8 Tahun 2006 cenderung menjadi faktor yang memperumit konflik tempat ibadat. Peraturan yang dikeluarkan pada 21 Maret 2006 ini mengharuskan panitia pembangunan tempat ibadat memiliki dukungan minimal dari 90 warga calon pengguna rumah ibadat dan 60 warga setempat. Syarat lain adalah, panitia harus mendapatkan rekomendasi dari Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) tingkat kabupaten/kota dan kantor Kementerian Agama tingkat kabupaten/kota setempat. Kemudian, barulah pemerintah daerah (kabupaten/kota) mengeluarkan izin mendirikan bangunan (IMB) tempat ibadat tersebut.

Pembangunan Gereja HKBP Filadelfia Kabupaten Bekasi

Bekasi pada tahun 1990-an mengalami perubahan seiring dengan migrasi warga pendatang ke wilayah ini, termasuk ke Tambun, tempat konflik gereja HKBP. Daerah ini dulunya adalah wilayah pertanian, khususnya padi, ketika Bekasi (dan Karawang) menjadi salah satu lumbung padi di Jawa Barat. Tetapi, karena urbanisasi dan industrialisasi, banyak warga pendatang yang pindah ke beberapa wilayah di Kabupaten Bekasi seperti Tambun dan Cikarang. Para pendatang membeli tanah dari para petani setempat, dan banyak lahan



pertanian berubah menjadi kompleks perumahan, berdampingan dengan desa-desa Betawi yang lama. Kabupaten Bekasi dan Kota Bekasi pun menjadi wilayah penyangga Jakarta.

Berdasarkan Sensus Penduduk 2010, penduduk beragama Protestan di Kabupaten Bekasi adalah minoritas. Dari 2.630.401 jiwa penduduk Kabupaten Bekasi, yang beragama Islam adalah 95,37%, Protestan 3,07% atau 80.636 jiwa, Katolik 0,74% atau 19.594 jiwa, dan sisanya Buddha, Hindu, Konghucu. Di Desa Jejalan Jaya, lokasi konflik, persentase penduduk beragama Protestan lebih rendah lagi, yaitu 2,4% dari 16.251 penduduk.

Sejak April 2000 sejumlah keluarga dari suku Batak penganut Kristen yang tinggal di sejumlah desa yang berdekatan, di wilayah yang sekarang menjadi Kecamatan Tambun Utara dan Kecamatan Tambun Selatan membentuk kongregasi Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) Filadelfia.² Saat itu, HKBP Filadelfia berada di bawah Resort Duren Jaya Distrik XIX Jakarta—2 pimpinan jemaat HKBP Filadelfia saat itu bertempat tinggal di Perumahan Villa Bekasi Indah 2. Rumah itu sekaligus menjadi sekretariat HKBP Filadelfia, dan sesekali menjadi tempat kebaktian. Kegiatan doa dan kebaktian juga diadakan di rumah warga HKBP lainnya di perumahan yang sama. Mereka beberapa kali menerima keluhan dan keberatan dari warga Muslim sekitar yang tidak setuju dengan kebaktian di rumah.

Pada 2003, beberapa warga Gereja Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) membeli tanah kavling di Perumahan Vila Bekasi Indah 2, Desa Sumber Jaya, Kecamatan Tambun Selatan. Mereka membangun ruko (singkatan rumah toko) di atas tanah tersebut, lalu menggunakannya sebagai tempat ibadat. Akan tetapi, sejumlah warga beberapa kali mendatangi mereka ketika sedang mengadakan kebaktian. Dengan alasan menyalahi peruntukan bangunan, warga memprotes penggunaan ruko sebagai rumah ibadat. Pihak HKBP mengalah dan mengakomodasi tuntutan penentang. Mereka tak lagi menggunakan ruko tempat ibadat.

Sebagai gantinya, mereka kembali beribadat dari rumah ke rumah. Selama bertahun-tahun ibadat dari rumah ke rumah ini berlangsung, dan sering ditentang warga setempat, dengan berbagai alasan dan keluhan seperti menyalahi peruntukan rumah, mengganggu ketenteraman, atau menghalangi jalan di perumahan karena dipenuhi kendaraan warga HKBP. Karena warga melarang mereka ibadat di ruko dan rumah, komunitas HKBP Filadelfia mulai memikirkan membeli lahan tempat membangun gereja. Pada Juni 2007, mereka membeli sebidang tanah (seluas 1.000 meter persegi) di Desa Jejalan Jaya, Kecamatan Tambun Utara, Kabupaten Bekasi.

Salah satu masalah yang akan muncul ketika membangun tempat ibadat adalah persyaratan yang harus dipenuhi berdasarkan PBM atau Peraturan



Bersama Menteri. Proses mendapatkan dukungan pembangunan gereja berlangsung lama. Pada 2007, pihak HKBP Filadelfia mendekati Kepala Desa Jejalen Jaya dan mendapat sambutan positif. Kepala desa ketika itu, H. Sukardi H.N., mengatakan ia merasa berkewajiban memfasilitasi kebutuhan beribadat warganya. Ia juga meminta supaya ketua RW membantu proses pencarian dukungan dan persetujuan dari warga masing-masing. Setelah persyaratan terpenuhi, kepala desa memberikan surat persetujuan pembangunan Gereja.

Tetapi, di tingkat kecamatan, usaha mengurus perizinan pembangunan gereja lebih sulit. Beberapa kali pertemuan yang berlangsung justru membalik kemajuan yang diperoleh di tingkat desa. *Pertama*, pada Desember 2007 Camat Tambun Utara, berdasarkan tuntutan dari tokoh agama Islam setempat, mengeluarkan surat keputusan yang meminta pengecekan data tentang pembangunan gereja. *Kedua*, pada Februari 2008, pemerintah kecamatan mengundang warga yang telah menandatangani pernyataan setuju dengan rencana pendirian gereja supaya mendatangi pertemuan yang dihadiri camat dan pegawai kecamatan, tokoh agama Islam, tokoh pemuda, dan warga yang menolak. Para penanda tangan tidak datang, dan konflik semakin meningkat. *Ketiga*, di tengah meningkatnya sorotan dan tekanan, sebagian warga yang menandatangani surat persetujuan mulai mengaku mereka tak tahu bahwa tanda tangan itu untuk keperluan pembangunan gereja.

Sementara itu, berdasarkan laporan International Crisis Group (2010), hubungan antaragama di Bekasi kota dan kabupaten mengalami gangguan serius karena dua isu utama, yaitu kristenisasi dan radikalisme keagamaan. Kristenisasi yang agresif dilakukan kelompok-kelompok Kristen evangelis yang menjalankan misi di kantung-kantung komunitas Muslim di Bekasi kota dan kabupaten, khususnya, dan di Jawa Barat umumnya. Ini menimbulkan reaksi dari kelompok radikal Muslim, yang secara sistematis menggunakan ketakutan terhadap kristenisasi dalam rangka mencari pengikut. Serangan terhadap Islam dan ketakutan terhadap kristenisasi adalah pemersatu berbagai kelompok Islam di Bekasi kota dan kabupaten (International Crisis Group 2010, 13 & 15).

Dalam konteks konflik dan kontroversi keagamaan yang lebih luas ini, pengurus HKBP Filadelfia meneruskan rencana mendapatkan izin membangun gereja, dengan mengajukan surat permohonan rekomendasi pembangunan gereja ke Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Bekasi, Kantor Kementerian Agama Kabupaten Bekasi, dan Pemerintah Kabupaten Bekasi. Surat dikirim April 2008. FKUB tak pernah merespons surat tersebut. Kantor Kementerian Agama meresponsnya pada Agustus 2009, lebih dari setahun sesudah surat dikirim, mengatakan pihaknya belum dapat mengeluarkan rekomendasi: "Demi terciptanya suasana kehidupan beragama yang kondusif, Kantor Departemen Agama Kabupaten



Bekasi belum dapat memberikan rekomendasi pembangunan gereja tersebut. Untuk itu kami sarankan agar saudara terlebih dahulu melakukan sosialisasi dan pendekatan kepada masyarakat/tokoh masyarakat/tokoh agama dan pemerintah setempat.”

Pada Desember 2009, beberapa perkembangan penting terjadi. *Pertama*, karena usaha mendapatkan izin dipersulit, pihak HKBP Filadelfia memutuskan menggunakan tanah kosong milik mereka sebagai tempat ibadat. Mereka mulai melakukan pengurugan, pembuatan pondasi, dan pembangunan bedeng di lokasi. Pada hari Natal 2009, hari Jumat, mereka untuk pertama kali beribadat di tanah kosong tersebut, dan kemudian pada Minggu, 27 Desember, tahun yang sama. *Kedua*, pihak penentang mulai melakukan aksi yang mengganggu seperti blokade dalam menentang kegiatan kebaktian di lokasi tersebut. *Ketiga*, pada 31 Desember 2009, Bupati Bekasi mengeluarkan surat penghentian kegiatan pembangunan dan kegiatan ibadat HKBP Filadelfia, karena proses izin yang belum selesai, proses yang sebenarnya telah dipersulit.

Pada 3 Januari 2010, jemaat HKBP yang akan melakukan kebaktian di lokasi pembangunan gereja diprotes ratusan warga, dipimpin tokoh Muslim yang paling konsisten menentang pembangunan gereja, yaitu H. Naimun. Mereka kemudian menduduki lokasi, sehingga jemaat HKBP hari itu harus melakukan kegiatan ibadat di balai desa—yang juga diprotes warga. Minggu berikutnya, Jemaat HKBP kembali melakukan kebaktian di lokasi gereja, dan kembali warga Muslim memprotes kegiatan itu dan meminta kegiatan dihentikan. Pada kesempatan ini, beberapa tokoh pemerintahan, seperti Sekretaris Daerah Kabupaten Bekasi, Ketua DPRD Kabupaten Bekasi, Kepala Kesbanpol Linmas, dan Kabag Binamitra Polres Bekasi berada di lokasi.

Eskalasi terus berlanjut. Pada 12 Januari 2010, pemerintah Kabupaten Bekasi menyegel lokasi pembangunan gereja HKBP Filadelfia. Alasannya adalah demi menjaga ketertiban dan keamanan masyarakat dan menegakkan peraturan tentang IMB. Warga HKBP Filadelfia kemudian menggelar kebaktian di tepi jalan, di depan lokasi tanah pembangunan gereja yang disegel tersebut. Kebaktian di tepi jalan ini kemudian menjadi praktik rutin selama tahun 2010–2011, hampir serutin protes warga penentang, dan pengamanan yang dilakukan ratusan polisi, yang setiap minggu berusaha menghindari benturan yang lebih keras.

Selain itu, perkembangan baru terjadi pada 2010, ketika jemaat HKBP menggunakan jalur hukum membela hak mereka. Pada Maret tahun yang sama, pihak HKBP Filadelfia mendaftarkan gugatan hukum ke Pengadilan Tata Usaha Negara (PTUN) Bandung. Setelah enam bulan, tepatnya 2 September 2010, PTUN Bandung mengeluarkan putusan yang memenangkan jemaat HKBP Filadelfia. Putusan memuat beberapa hal penting. *Pertama*, menyatakan



batal surat Bupati Bekasi tentang penghentian kegiatan pembangunan gereja dan kegiatan ibadat. *Kedua*, memerintahkan kepada Bupati Bekasi mencabut surat tentang penghentian kegiatan pembangunan gereja dan kegiatan ibadat. *Ketiga*, memerintahkan Bupati supaya memproses permohonan izin mendirikan rumah ibadat sesuai ketentuan perundang-undangan.

Pemerintah Kabupaten Bekasi tak mematuhi putusan PTUN dimaksud. Pemerintah kabupaten justru mengajukan banding ke Pengadilan Tinggi Tata Usaha Negara (PT TUN), yaitu pada 15 November 2010. Tetapi, upaya tersebut gagal. Pada 30 Maret 2011, PT TUN mengeluarkan putusan yang menguatkan putusan PTUN Bandung sebelumnya. Pemerintah Kabupaten Bekasi tetap tidak mematuhi putusan PTUN.

Sementara itu, di jalanan konflik terus berlangsung, dan meningkat pada tahun 2012. Pada tahun ini, setidaknya terjadi 20 protes terhadap HKBP Filadelfia yang diikuti peserta antara 100 sampai 600 orang. Selain melakukan unjuk rasa sambil menyampaikan tuntutan, pada tahun ini juga mulai muncul tindakan yang mengganggu, seperti melakukan pengajian agama Islam, mengadakan kerja bakti disertai pemutaran lagu-lagu keagamaan Islam melalui pengeras suara di lokasi berdampingan dengan tempat jemaat HKBP Filadelfia melakukan kebaktian, menduduki lokasi, menghadang, atau menutup akses ke lokasi pembangunan gereja. Beberapa kali terjadi ketegangan antara kedua belah pihak, tetapi benturan kekerasan masih dapat dihindarkan, berkat kehadiran ratusan polisi.

Menjelang Natal 2012, ketika ratusan orang kembali menghadang dan menghalangi mereka melakukan perayaan Natal, jemaat HKBP Filadelfia melakukan perlawanan dengan cara lain. Mereka berangkat ke Istana Merdeka, Jakarta, dan menggelar perayaan Natal di seberang Istana Merdeka. Jemaat HKBP tidak sendirian, karena di tempat yang sama ada jemaat GKI Yasmin, Bogor, yang juga melakukan ibadat karena masalah yang sama: mereka tidak dapat membangun gereja mereka. Jemaat HKBP Filadelfia beribadah di depan Istana Negara dengan harapan, antara lain, pemimpin Republik Indonesia mengambil inisiatif dan tindakan konkret guna menyelesaikan masalah yang telah berlarut-larut. Tetapi, jemaat HKBP Filadelfia masih terus beribadah di depan Istana Negara sampai tulisan ini dibuat pertengahan tahun 2013.

Polisi adalah pihak yang paling berperan dalam mengawal dan mencegah konflik pembangunan Gereja HKBP Filadelfia. Berbagai unit dari Polres Kabupaten Bekasi terlibat, seperti intelijen, reserse, kriminal, pembinaan masyarakat, sabhara, lalu lintas, dan layanan kesehatan. Polisi melibatkan berbagai unit ini karena operasi pengamanan—tugas utama polisi dalam pandangan polisi—memerlukan berbagai unit yang saling mendukung. Seperti dikatakan Kapolsek Tambun, “fungsi utama kami adalah melakukan



agama lain adalah hal yang dapat ditoleransi dan diterima, seperti ditunjukkan komunitas lain di Bekasi, Kupang, dan tempat lain.

Kedua, pada interaksi dan hubungan antarkomunitas beda agama, perjumpaan dan kerja sama, baik dalam kehidupan sehari-hari maupun dalam jaringan asosiasi yang melembaga, adalah tumpuan yang tidak kalah pentingnya ketika masyarakat dihadapkan pada ketegangan antaragama (Varshney, 2002). Pembicaraan mengenai hal-hal penting, seperti tempat ibadah dan pembangunannya, dapat dilakukan lebih mudah jika ada kontak dan kerja sama yang sudah menjadi tradisi dan melembaga, khususnya di komunitas tempat gereja, masjid, dan tempat ibadah lain hendak dibangun. Masalah pembangunan masjid tak lagi menjadi ancaman yang menimbulkan rasa khawatir dan takut, tetapi merupakan masalah yang dapat dipecahkan bersama. Begitu pula, pembangunan tempat ibadah yang semata-mata berbasis hak, yang dapat berujung dengan hasil menang-kalah atau sama-sama kalah, dapat dihindari.

Ketiga, pada tingkat lingkungan yang lebih luas, pemerintah dapat membiasakan diri menjalankan dua peran penting, yaitu pelayan masyarakat tanpa memandang latar belakang agama mereka dan penegak hukum yang tegas setiap kali ada tindakan memaksakan kehendak dengan cara-cara main hakim sendiri. Saideman dan Zahar (2008) menyebut dua peran ini dengan nama *assuring* dan *detering*. Ini adalah tumpuan penting penyelesaian konflik pada tingkat sistem. Tetapi, jika pemerintah daerah tergoda untuk memanfaatkan konflik tempat ibadah dalam rangka adu pengaruh dan kekuatan, dan mengabaikan arti penting ketegasan dalam rangka menangkal aksi main hakim sendiri, maka tumpuan tersebut tidak ada. Ini juga berarti bahwa pemerintah telah menggerus kapasitasnya sebagai pengelola konflik yang autentik. Supaya menjadi bagian dari penyelesaian konflik pada umumnya dan tempat ibadah pada khususnya, pemerintah harus kembali menunaikan peran-peran yang menyebabkan kehadirannya diperlukan.

Catatan

1. Tulisan ini adalah bagian dari riset yang lebih besar, yang melibatkan delapan kasus; empat di antaranya adalah konflik tempat ibadah (dua masjid dan dua gereja), dan empat lainnya adalah konflik sektarian (dua konflik Sunni-Syiah dan dua konflik Sunni-Ahmadiyah). Riset tersebut didanai The Asia Foundation dan melibatkan tim peneliti dari Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, dan Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Penulis terlibat di dalam penelitian ini sebagai koordinator tim peneliti.
2. Jemaat HKBP Filadelfia tinggal di beberapa desa berdekatan, yaitu Desa Sumber Jaya, Desa Satria Jaya, dan Desa Mangun Jaya (ketiganya terletak di Kecamatan Tambun Selatan) dan Desa Jejalen Jaya (Kecamatan Tambun Utara).



3. Ketentuan dalam PBM mensyaratkan tanda tangan pengguna tempat ibadat dan warga setempat untuk pembangunan masjid, bukan musala.
4. Kedua tokoh ini tidak berhasil meraih jabatan walikota Kupang. Ketua DPRD terjerat kasus hukum sebelum pencalonan dimulai dan walikota petahana kalah dalam pemilu.

KATA BERSAMA DAN RISALAH AMMAN SEBAGAI ADVOKASI MUSLIM BAGI KERAGAMAN INDONESIA

Zainal Abidin Bagir

Sulit dibantah bahwa *Kata Bersama*, termasuk beragam respons atasnya oleh banyak pemuka agama dan sarjana Kristen, telah menjadi suatu dokumen penting dan historis dalam hubungan Muslim dan Kristen dunia. Undangan kepada umat Kristen untuk melakukan dialog ini adalah angin segar di tengah timbunan prasangka, kecurigaan, dan konflik yang mengeras, seperti dicerminkan—tak selalu secara setia—oleh berita media massa.

Meskipun demikian, yang menentukan keberhasilan undangan dialog ini bukan hanya apakah para wakil Kristen menerima undangan itu, tapi juga apakah umat Islam yang lebih luas menerima sudut pandang para penandatanganannya—dengan kata lain, menerima otoritas mereka dan menerima ide mengenai Islam yang mereka tampilkan. Jelas pula bahwa undangan itu diajukan setelah suatu ide yang cukup spesifik mengenai Islam dibangun lebih dulu, di mana inti cinta kepada Tuhan dan kepada sesama dipahami sebagai inti Islam.

Karenanya, *Kata Bersama* sebetulnya bukan hanya dialamatkan kepada para pemimpin Kristen, namun, tak kalah penting, ia juga berbicara kepada sesama Muslim. Tak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa posisi yang diambil *Kata Bersama* dalam beberapa hal dapat dipandang sebagai suatu upaya “pendefinisian (ulang) Islam”.



Frasa terakhir diberi tanda kutip karena perlu segera ditambahkan bahwa sesungguhnya yang ingin ditampilkan bukanlah suatu wajah baru Islam, tapi pemahaman Islam yang autentik, yaitu berakar kuat dalam teks dan tradisi Islam.

Sejauh menyangkut upaya pendefinisian Islam, *Kata Bersama* (dikeluarkan pada 2007) dapat dipahami berjalan di jalur yang telah dibuka oleh *Risalah Amman* tiga tahun sebelumnya (2004). *Risalah Amman* sendiri merupakan dokumen percakapan internal Islam, sekaligus merespons situasi yang akhirnya terkait dengan hubungan dengan komunitas non-Muslim.¹ Keduanya diinisiasi dari Yordania, dan dibangun melalui proses pembangunan konsensus yang mirip. Kedua dokumen ini dibahas bersama-sama di sini terutama karena kesamaan aspek terpentingnya itu, yaitu merupakan hasil dari upaya pencapaian konsensus ratusan ulama Islam, yang belum ada presedennya di dunia Muslim modern.

Titik berangkat tulisan ini adalah melihat *Kata Bersama* dan *Risalah Amman* sebagai upaya pengembangan suatu wacana Muslim untuk membangun ide mengenai Islam yang lebih terbuka, dialogis, dan inklusif, dan dengan demikian, lebih ramah terhadap lebih banyak orang, namun tetap autentik. Tulisan ini tidak secara spesifik mengulas kandungan atau mendukung argumen-argumen dalam kedua dokumen itu.² Pertanyaan utamanya terkait dengan relevansinya bagi Muslim Indonesia: bagaimana kedua dokumen ini bermanfaat untuk membantu mengatasi masalah-masalah yang ada dalam kehidupan beragama di Indonesia?

Jelas bahwa kedua dokumen itu dimaksudkan sebagai dokumen dalam skala global, merespons isu-isu yang tak terfokus pada suatu negara atau komunitas. Namun pada akhirnya, ia hanya bisa efektif jika dibawa ke konteks-konteks lokal, yang memiliki karakter sosial-politik keagamaan yang berbeda. Dalam konteks Indonesia yang mayoritas besar penduduknya adalah Muslim, tapi beberapa agama lain telah hidup selama berabad-abad, bahkan lebih lama dari Islam, upaya pengembangan dialog berdasar *Kata Bersama* juga akan menampilkan karakter berbeda.

1. Kehidupan Beragama Indonesia di Masa Transisi Demokrasi

Apa yang disebut sebagai masalah dapat didefinisikan dengan berbagai cara, dan setiap cara membawa konsekuensi upaya pencarian jawabannya. Atas pertimbangan bahwa lebih dari separuh penduduk dunia adalah pemeluk Kristen dan Islam, hubungan mereka yang lebih baik, yang menjadi tujuan *Kata Bersama*, akan berimplikasi pada perdamaian dunia. Di Indonesia,



menurut sensus terakhir (2010), mayoritas besar (87%) penduduk adalah Muslim, sedangkan gabungan Protestan dan Katolik adalah 10%, lalu Hindu (1,7%), dan Buddha (0,7%). Sisanya adalah Konghucu atau tak teridentifikasi (yang berarti di luar enam agama itu). Sebelum Islam dan Kristen masuk, Hindu dan Buddha lebih dominan, dan sebagian pengaruhnya tak hilang bahkan setelah Islam datang dan menjadi agama dominan. Meskipun demikian, hubungan antaragama lebih diwarnai secara signifikan oleh kedua agama ini, yang lebih sering bergesekan.

Persoalan-persoalan besar dalam kehidupan beragama saat ini, sebagaimana akan ditunjukkan nanti, dipengaruhi secara signifikan oleh proses demokratisasi dalam 15 tahun terakhir ini, meskipun akarnya dapat dilacak hingga ke masa kemerdekaan, bahkan sebelumnya. Masalah-masalah utamanya dapat dikategorikan secara sederhana ke dalam empat isu besar.³

Pertama, isu-isu terkait kebijakan publik sebagaimana terungkap dalam upaya amandemen konstitusi, undang-undang (mulai dari UU Sistem Pendidikan Nasional, UU Kesehatan, hingga UU Pencegahan Penodaan Agama), atau peraturan lain (misalnya peraturan pendirian rumah ibadah), pada tingkat nasional atau lokal (termasuk apa yang disebut perda syariah). *Kedua*, terorisme atas nama agama yang muncul lebih sering setelah peristiwa 11 September 2001 di AS; setiap tahun sejak 2002 terjadi pemboman dalam skala cukup besar dan cukup rutin, khususnya di Bali dan Jakarta, hingga 2005. *Ketiga*, kejadian yang membawa korban terbesar adalah beberapa konflik komunal antarkomunitas agama yang meledak di tahun-tahun awal setelah 1998, seperti di Ambon (Maluku) dan Poso (Sulawesi Tengah)—kedua konflik ini menghadap-hadapkan komunitas Muslim dan Kristen.

Dapat dikatakan bahwa setelah 2005, dua jenis konflik kekerasan di atas sudah sangat melemah. Dengan perkecualian di Jakarta pada 2009 atau upaya pemboman dalam skala yang jauh lebih kecil setelah itu, relatif tak ada kejadian terorisme yang diwujudkan dalam pemboman besar lagi. Setelah 2005, konflik komunal dapat dikatakan juga telah berhenti; beberapa insiden yang amat potensial meledak menjadi konflik baru, seperti di Ambon pada 2011, ternyata dapat ditangani dengan cepat. Jenis konflik kekerasan yang muncul setelah itu adalah konflik kecil-kecil, namun lebih sering, dan terjadi di lebih banyak tempat.⁴

Keempat, konflik yang relatif kecil namun lebih sering dan lebih tersebar, tampak makin jelas sejak tahun 2005, dan berputar di sekitar dua isu utama: tuduhan atas penodaan agama dan pembangunan rumah ibadah. Yang pertama terutama, meskipun tak selalu demikian, terkait dengan hubungan intraagama, dan yang kedua hubungan antaragama. Konflik jenis ini dalam banyak hal dapat dikatakan jauh lebih kecil ketimbang konflik-konflik komunal



sejak awal Reformasi, namun tersebar di lebih banyak tempat (meskipun beberapa laporan tetap mengidentifikasi daerah sekitar Jawa Barat sebagai tempat yang paling sering terjadi). Di antara beberapa isu yang menonjol dan tak terselesaikan selama bertahun-tahun, hingga menjadi perhatian dunia internasional, adalah terkait dengan Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI), dan belakangan mengenai kelompok Syiah juga (khususnya di Sampang, Madura), gereja GKI Taman Yasmin, Bogor, dan HKBP Filadelfia. Beberapa masjid di daerah minoritas Muslim juga menjadi persoalan, namun dalam skala yang lebih kecil (lihat tulisan Rizal Panggabean di buku ini). Di luar itu, ada banyak kasus-kasus lain yang lebih kecil, tak selalu mendapat perhatian media, dan sampai 2013 ada kecenderungan meningkat.⁵

Pada saat ini, kedua jenis isu terakhir itulah yang tampaknya paling mengkhawatirkan. Meskipun lingkupnya lebih kecil dibanding terorisme atau konflik komunal, trennya adalah jenis konflik itu makin sering terjadi, dengan kekhawatiran sesekali akan meledak di tempat-tempat tertentu, seperti yang telah terjadi di Cikeusik (2011, ketika tiga orang Ahmadiyah terbunuh secara brutal), Sampang (2012, ketika seorang Syiah terbunuh), dan Bireun, Aceh (2012, dengan korban jiwa dua orang yang dituduh pengikut aliran sesat, dan satu dari massa penyerang), tanpa bisa sepenuhnya diprediksi.

Dalam kasus-kasus jenis terakhir ini, setidaknya ada empat sumber masalah, yaitu: i) biasanya sebuah kasus muncul setelah ada desakan dari massa yang dimobilisasi oleh ormas-ormas keagamaan tertentu; ii) adanya regulasi yang menjadi celah yang dijadikan alasan oleh kelompok penentang (Pasal 156A KUHP tentang Penodaan Agama, dan Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama menyangkut pendirian rumah ibadah); iii) penegakan hukum yang amat lemah untuk melawan kekerasan atau ancaman kekerasan massa, dan bahkan untuk menegakkan vonis yang memenangkan korban (seperti dalam kasus GKI Yasmin dan HKBP Filadelfia); iv) politik lokal yang mengakomodasi desakan massa; v) kepemimpinan nasional yang tidak memiliki kemauan politik dan tidak dapat mengontrol penegakan hukum atau perilaku politik lokal yang diskriminatif. Dalam beberapa kasus, potensi konflik menjadi terealisasi terkait dengan peristiwa pemilihan kepala daerah yang menggunakan isu-isu tersebut untuk menggagal dukungan politik.

Penting digarisbawahi bahwa sebagian cukup penting dari sumber masalah itu terkait erat dengan konsekuensi demokratisasi, dan hanya bisa dipahami dalam konteks transisi demokrasi setelah Reformasi 1998. Liberalisasi politik membuka ruang amat luas bagi partisipasi masyarakat—bukan hanya masyarakat sipil, yang memperjuangkan aspirasinya secara *civil*, tapi juga “*uncivil society*”. Kelompok-kelompok keagamaan eksklusif, bahkan garis keras, yang tak menemukan ruang gerak di masa rezim otoritarian, kini



dapat muncul dan berkembang. Sebagian kelompok yang tampil dengan label Islam itu tidak segan berhadap-hadapan dengan penegak hukum dan pemerintah, atau kelompok Muslim lainnya (Cf. Jones, 2013). Semua ini membuka kemungkinan lebih besar terjadinya konflik di antara kelompok-kelompok antar dan intraagama.

Pada saat yang sama, negara yang amat kuat di masa otoritarian kini melemah atau dilemahkan, karena demokratisasi ingin membagi kekuasaan dan kontrol yang lebih besar pada rakyat. Kekuasaan presiden dikurangi, masa kerjanya dibatasi secara ketat. Institusi militer dan polisi dipisahkan, dan peran politik mereka dihilangkan. Lebih jauh, desentralisasi dilakukan untuk membagi kekuasaan pusat dan daerah, dengan akibat banyak kebijakan daerah, termasuk yang terkait hubungan antaragama, menjadi beragam dan tak sedikit yang bermasalah.

Gabungan kedua karakter di atas, makin riuhnya ruang publik dengan berbagai macam aspirasi kelompok dalam konteks negara yang melemah dan makin terpecah (*fragmented*) serta otoritas yang dibagi ke lebih banyak aktor, menghasilkan beberapa konsekuensi tak diinginkan. Terkait kehidupan beragama, di antaranya adalah kekhawatiran makin dominannya kelompok-kelompok intoleran di ruang publik hingga ke tingkat menguasai atau mengeksklusikan komunitas-komunitas agama tertentu, tanpa negara mampu atau mau mengatasinya. Dalam beberapa hal, bahkan bisa jadi sebagian segmen negara memanfaatkannya sebagai alat politik dalam persaingan yang makin ketat dan terbuka dalam proses *religious outbidding*.

Penggambaran ini tak ingin menyajikan potret keagamaan Indonesia yang sepenuhnya buruk dan intoleran. Sebaliknya, banyak pengamat sampai saat ini masih menilai bahwa kehidupan keagamaan di Indonesia secara umum masih cukup baik. Sampai tingkat tertentu, contoh kasus-kasus di atas mungkin masih bisa dianggap perkecualian. Indonesia bahkan kerap dijadikan contoh demokrasi mayoritas Muslim yang berhasil. Para pemimpin keagamaan, dari berbagai macam agama pun masih melihat bahwa secara umum masyarakat Indonesia masih toleran.⁶ Bahwa konflik komunal dan terorisme atas nama agama cukup berhasil diatasi juga merupakan prestasi yang sangat baik yang diakui banyak orang. Saat ini mungkin bahkan bisa dikatakan bahwa jika saja dua jenis masalah terakhir yang dibahas di atas dan sering muncul di media massa—yaitu terkait pendirian rumah ibadah dan tuduhan penodaan agama—dapat diatasi dan diredam penyebarannya, kiranya kita akan lebih optimis melihat kehidupan beragama di Indonesia.

Justru karena itulah, yang menjadi sumber kekhawatiran adalah bahwa sementara dalam beberapa hal lain tampak ada kemajuan, tidak tampak tanda-tanda bahwa pemerintah mencoba mengatasi masalah itu dengan cukup



serius, kemunculannya yang relatif sporadis dan tidak terlalu besar mungkin tidak menimbulkan kesan mendesak. Namun jika tren ini dibiarkan, akan menjadikan situasi keagamaan di Indonesia cacat serius dengan kemungkinan memburuk, makin tidak bebas, sekaligus tidak harmonis. Telah ada beberapa contoh negara di mana konflik sektarian keagamaan berlangsung berlarut-larut, dan, meskipun awalnya berupa konflik-konflik yang relatif kecil, akhirnya mampu menjadi kekuatan yang melumpuhkan. Sulit menjawab pertanyaan sejauh atau sedekat mana Indonesia dari situasi itu.

Satu hal lain yang penting dicatat, yang dapat memengaruhi optimisme kita, secara positif ataupun negatif, adalah apa yang diungkapkan dalam istilah *silent majority*. Jika sebelumnya telah disebut adanya upaya dominasi ruang publik oleh kelompok-kelompok eksklusif, ini tidak selalu berarti adanya kelompok mayoritas yang menguasai dan mengeksklusi minoritas (baik minoritas agama lain atau minoritas dalam suatu agama).

Kemungkinan yang cukup besar, yang telah disinyalir banyak pengamat, adalah kelompok intoleran itu relatif kecil namun berpengaruh lebih besar, melampaui proporsi numeriknya, daripada mayoritas. *Silent majority* adalah kelompok besar (arus utama) yang suaranya tercermin dalam pemilihan umum (tampak dalam lebih besarnya perolehan partai-partai nasionalis yang tidak membawa aspirasi kelompok-kelompok eksklusif), namun di luar pemilu, dalam pengambilan kebijakan-kebijakan tertentu tidak berpengaruh, karena kalah agresif dalam mendesak aspirasinya.

2. Argumen Keagamaan sebagai Bagian dari Advokasi: Tidak Cukup, tapi Penting

Dalam peta permasalahan di atas, bagaimanakah *Kata Bersama* dan *Risalah Amman* dapat berperan? Sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu dilihat bahwa ada beragam strategi advokasi yang telah dijalankan masyarakat sipil untuk menghadapi beragam persoalan di atas.⁷

Advokasi hukum yang berbasis pada kebebasan beragama dan berkeyakinan telah berkembang pesat selama beberapa tahun terakhir, khususnya dalam isu-isu menyangkut penodaan agama atau pendirian rumah ibadah. Advokasi ini telah berjalan pada beragam tingkat, mulai dari pengadilan atas kasus-kasus spesifik, hingga berkembang ke advokasi kebijakan (menyangkut pembentukan atau pengujian UU dan regulasi-regulasi lain). Untuk kasus-kasus konflik, advokasi yang berbasis pada upaya resolusi konflik juga telah berkembang pesat. Upaya resolusi konflik dan bina damai sukses menyumbang cukup penting pada keberhasilan penyelesaian konflik-konflik komunal yang contohnya diberikan di atas.⁸



Umat Beragama; dan juga ada forum-forum kerukunan umat beragama di setiap daerah hingga tingkat kabupaten—dan karenanya sosialisasi dokumen ini bisa berdampak luas.

Sama halnya dengan ormas yang disebut di atas, ada pula kelemahan Kementerian Agama, yang kerap mendapat kritik karena justru menampilkan pandangan keagamaan yang eksklusif bahkan diskriminatif—khususnya seperti tampak dalam pernyataan-pernyataan menterinya saat ini.¹⁸ Namun secara umum, di luar kritik itu, dan sejauh menyangkut perannya dalam pengembangan komunitas-komunitas keagamaan, kementerian ini sebetulnya memiliki tradisi moderasi juga dan dapat disarankan untuk mendukung dokumen-dokumen itu secara resmi. Alasan utama untuk dukungan itu ada pada kenyataan bahwa keduanya didukung ulama-ulama otoritatif Islam pada tingkat dunia, dan sejauh ini (khususnya menyangkut *Kata Bersama*) juga telah mendapat sambutan positif dari kalangan Kristen dunia dan Indonesia.

Pada akhirnya, inilah kontribusi yang bisa diharapkan dari *Kata Bersama* dan *Risalah Amman*, yaitu menjadi sumber energi baru untuk satu di antara beberapa jenis advokasi untuk pengembangan kehidupan beragama di Indonesia yang lebih baik, yang memberikan tempat setara bagi semua warga negara dan tempat yang aman bagi semua umat beragama untuk mengekspresikan keberagamaannya. Dan setiap bantuan energi, apalagi dalam bentuk dua dokumen dengan tingkat otoritas yang tinggi, perlu disambut dengan baik.

Catatan

1. Ada tiga hal utama yang disampaikan *Risalah Amman*. Secara umum risalah ini mengakui beberapa mazhab utama dalam Islam, dan semua orang Islam yang mengimani Tuhan, Rasulullah Muhammad saw., beberapa pokok keimanan, dan lima rukun Islam, serta larangan takfir (menyatakan sebagai kafir) atas mereka; merespons fatwa atau tafsir yang bisa mengarah pada kekerasan kepada non-Muslim maupun Muslim yang dianggap bukan bagian Islam, ia juga menegaskan bahwa fatwa tidak boleh serampangan dikeluarkan, namun mengikuti metodologi yang mapan dalam tradisi Islam. Lihat *The Amman Message*, *The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*, Yordania, 2008. Versi berbahasa Inggrisnya dapat diunduh di <http://www.ammanmessage.com/>.
2. *Kata Bersama* menarik lebih banyak perhatian para sarjana. Selain beberapa tulisan para penandatangannya maupun banyak tulisan lain dalam buku ini, buku lainnya adalah Miroslav Volf, Prince Ghazi bin Muhammad Bin Talal, Melissa Yarrington, eds., *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009. Edisi ulang tahun kelima *Kata Bersama* memuat beberapa tulisan komentar atas dokumen itu, dan pengantar baru. Dokumen tersebut (versi berbahasa Inggrisnya) maupun daftar sebagian karya yang membahasnya dapat diunduh di <http://www.acommonword.com/category/new-fruits/publications/>.



3. Di sini saya banyak mengambil dari tulisan saya, “Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama”, yang merupakan pendahuluan dari buku Zainal Abidin Bagir (ed.), 2014, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori dan Advokasi*, Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Yogyakarta, hlm. 1–22.
4. Lihat Ihsan Ali-Fauzi, Rudy Harisyah Alam, Samsu Rizal Panggabean, “Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia” (1990–2008), kerja sama Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF), Jakarta, Februari 2009. Setelah periode yang diteliti itu, kesimpulan tentang konflik yang lebih kecil namun terjadi di banyak tempat, disimpulkan dari riset Institut Titian Perdamaian, sebagiannya dimunculkan dalam bab yang ditulis Mohamad Miqdad dalam Bagir (2014) dan serangkaian Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia yang diterbitkan CRCS-UGM mulai 2008 sampai 2013.
5. Selain laporan-laporan di dalam negeri yang diterbitkan CRCS-UGM, Setara Institute, The Wahid Institute, lihat juga laporan Pew Research Center yang dalam beberapa tahun ini secara konsisten mencatat tingginya pembatasan oleh pemerintah dan permusuhan sosial. Gabungan dari kedua indeks itu menempatkan Indonesia sebagai satu dari lima negara di dunia dengan restriksi tertinggi pada agama (Pew Research Center 2014, 31), bersama-sama dengan Mesir, Rusia, Pakistan, dan Burma. Tentu penilaian berdasar indeks ini tak berbicara sepenuhnya mengenai situasi kehidupan beragama di Indonesia, dan terutama melihat tingkat kebebasan beragama. Namun ini tetap menjadi indikator penting dari kualitas kehidupan beragama di Indonesia.
6. Sebagai contoh, lihat penilaian Romo Franz Magnis-Suseno yang cukup berimbang mengenai situasi Indonesia dalam artikelnya “Will Religious Tolerance in Indonesia Continue?”, <http://www.commongroundnews.org/article.php?id=30731&lan=en&sp=0> (29 November 2011); pemaparan yang lebih komprehensif ada dalam tulisannya, “A Common Word and What It Could Mean”, dalam *We have Justice in Common: Christian and Muslim Voices from Asia and Africa*, eds. C.W. Troll S.J., H. Reifeld and C.T.R. Heiwer, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin, 2010, 25–52.
7. Penggambaran lebih lengkap mengenai pemetaan advokasi untuk keragaman dan kebebasan beragama di Indonesia, lihat Bagir (2014). Bagian ini banyak mengambil dari tulisan itu.
8. Lihat tulisan Asfinawati dan Rizal Panggabean dalam Bagir (2014).
9. Ulasan mengenai debat wacana pluralisme, beberapa argumen utamanya, maupun respons dari penentangannya ini dapat dilihat di Bagir dan Cholil (2009), yang merupakan ringkasan dari laporan yang lebih panjang dalam bahasa Indonesia (tidak diterbitkan).
10. Sebetulnya ada satu peran lain yang dimainkan dokumen keagamaan seperti itu, meskipun sebagian orang mungkin berpandangan bahwa seharusnya tidak demikian. Contoh untuk ini muncul dalam pengadilan kasus tuduhan penodaan agama terhadap Tajul Muluk (pemimpin Syiah Sampang, Madura). Dalam persidangan, *Risalah Amman* menjadi salah satu argumen yang diajukan pembela dan saksi ahli untuk mengatakan bahwa Tajul Muluk menganut Islam dengan mazhab berbeda, yang diakui sebagai bagian Islam, dan bukan melakukan penodaan atas Islam. Sebagian orang bisa berargumen bahwa seharusnya pandangan atau dokumen teologis tak boleh efektif dalam persidangan yang



dituntut menggunakan nalar publik, namun persoalannya adalah UU Penodaan Agama sendiri membuka peluang itu. Setiap upaya penggunaan Pasal 156A KUHP yang diturunkan dari UU itu akan melalui proses penentuan apa yang dianggap sebagai “pokok-pokok ajaran agama”; karena itu salah satu jalur pembelaan adalah menunjukkan bahwa pokok-pokok itu tak dilanggar. Pada kesempatan-kesempatan lain, argumen ini bisa berbahaya. Dalam kasus Tajul Muluk, Syiah diuntungkan karena secara eksplisit disebut sebagai bagian Islam (meskipun kemudian ada juga yang membelokkan argumen dengan mengatakan bahwa Syiah yang dianut Tajul Muluk berbeda dari Syiah yang disebut *Risalah Amman*); sementara untuk Ahmadiyah, misalnya, ada kesepakatan yang cukup luas di kalangan lembaga-lembaga fatwa Muslim dunia bahwa ajaran Ahmadiyah menyimpang. Karena itu, sementara kita mendiskusikan bagaimana dokumen *Kata Bersama* dan *Risalah Amman* dapat bermanfaat bagi advokasi, penting pula dibatasi bagaimana seharusnya mereka tidak dimanfaatkan.

11. Tentang bagaimana Bin Laden melakukan penafsiran atas ayat-ayat Al-Qur’an, lihat Gwynne (2011).
12. El Fadl, dan banyak penulis lain mengenai Wahabisme, tegas menunjuk tren purifikasi ini sebagai bersumber di Saudi, dan di antaranya mampu hidup karena dukungan finansial yang kuat terhadap kelompok Wahabi (lihat Bab 3 dan 4 dari El Fadl, 2005.) Namun menyamakan Saudi dengan Wahabi juga keliru; pada kenyataannya, di Saudi pun tampak ada dinamika yang melibatkan para ulama Wahabi yang secara struktural memang mendapat tempat kuat dalam struktur kerajaan, namun pihak kerajaan yang atas nama stabilitas dan hubungan luar negeri sebetulnya tak selalu sejalan (dan belakangan ini telah memulai inisiasi dialog-dialog intra dan antaragama), lalu juga kelompok masyarakat sipil yang sedang berkembang di tengah tekanan otoritas keagamaan Wahabi. Lihat Frank Vogel (2011).
13. Lihat juga Catatan No. 2 di atas.
14. Lihat dua tulisan dari penulis yang sama: <http://www.lppimakassar.com/2012/11/syiah-berlindung-di-balik-risalah-amman.html> dan <http://www.nahimunkar.com/sikap-para-penandatanganan-risalah-amman-terhadap-syiah/>. Kedua tulisan ini intinya ingin mengatakan bahwa Syiah diterima sebagai mazhab fikih, tapi tidak sebagai mazhab teologis (yang dibatasi pada tiga kelompok: Asy’ari, tasawuf dan salafi)—dan dengan demikian, ditafsirkan secara keliru seperti ini, niat inklusifitas risalah itu justru disempitkan. Dalam tulisan kedua, dinyatakan bahwa beberapa penandatanganan *Risalah Amman* sebetulnya amat kritis terhadap Syiah. Namun, poin risalah itu sebenarnya adalah soal ketidakbolehan takfir—tanpa menutup kemungkinan perbedaan pendapat, yang mesti dihadapi sebagai perbedaan, dan tentu boleh dikritik, tapi tidak direspons dengan fatwa pengafiran oleh yang tak memiliki otoritas (poin kedua dan ketiga risalah), yang bisa membawa akibat-akibat kekerasan.
15. Untuk perkembangan terakhir, bisa dibaca perkembangan “kaum abangan” dalam konteks kebangkitan identitas Islam pasca-Reformasi di Hefner (2011).
16. Menyangkut *Kata Bersama*, perlu dilihat dua pandangan yang tampak berbeda. Di satu sisi, Franz Magnis-Suseno menganggap bahwa salah satu kelebihan dokumen ini adalah bahwa ia berani masuk ke ranah teologis (Magnis-Suseno, 2010, 26). Di sisi lain, seperti dikatakan Lumbard (2012, 44), “[Debat yang diinisiasi oleh *Kata Bersama*] pada intinya bukanlah pertukaran teologis. *Kata Bersama* adalah inisiatif yang berupaya mempromosikan perdamaian dengan menghilangkan



kesalahpahaman antara Kristen dan Muslim dengan memberikan penekanan pada cinta Tuhan, kesetiaan pada Tuhan yang Esa, dan cinta sesama. Dengan itu, ia memungkinkan mereka untuk mempertahankan perbedaan teologis dalam suatu ketegangan kreatif, sambil menegaskan apa yang mereka sama-sama percayai dan bekerja bersama untuk kebaikan yang lebih besar.” Magnis-Suseno tampaknya tak akan berkeberatan dengan klaim di kalimat terakhir tentang mempertahankan perbedaan teologis itu.

17. Lihat van Bruinessen (ed.), 2013, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”*, ISEAS, Singapore, dan Robin Bush and Budhy Munawar Rachman dalam Bernhard Platzdasch and Johan Saravanamuttu (ed.), 2013, “NU and Muhammadiyah—Majority Views on Religious Minorities in Indonesia” in *Religious Minorities in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*, ISEAS, Singapore.
18. Kritik atas Menteri Agama telah sering diajukan; alih-alih membuat pernyataan politik yang inklusif dan membela korban diskriminasi, ia pernah membuat klaim atau setidaknya mengisyaratkan bahwa Syiah dan Ahmadiyah bukan bagian dari Islam, atau bahwa gereja Kristen yang, atas putusan pengadilan, berhak mendirikan gereja telah mendiskriminasi diri sendiri. Sebuah tulisan Kikue Hamayotsu, 2013, “The Limits of Civil Society in Democratic Indonesia: Media Freedom and Religious Intolerance”, *Journal of Contemporary Asia*, 43: 4, menunjukkan bagaimana Menteri Agama justru menjadi pendukung kelompok-kelompok eksklusif yang minoritas dan dengan itu mereka mampu berpengaruh melampaui jumlahnya yang relatif kecil.

KRITIK ATAS FENOMENA ISIS

Syekh Ali Jum'ah

Kelompok radikal (teroris) melakukan kesalahan dalam menafsirkan teks. Mereka mencampuradukkan satu teks dengan teks yang lain, menjadikan ayat-ayat *ushul* (pokok) sebagai *furu'* (cabang) dan sebaliknya. Mereka menafsirkan teks secara lahiriah, mengikuti selera mereka sendiri, mengabaikan pendapat para ulama, menafikan hal yang lebih urgen, meremehkan hal-hal yang berisiko menimbulkan kerusakan, dan tidak mempertimbangkan konteks global yang saling memengaruhi. Mereka terbiasa dengan pertumpahan darah, perebutan harta, pelanggaran hak-hak asasi, dan saling serang. Kita bisa melihat dalam spektrum sejarah, Tuhan menghancurkan mereka karena dosa-dosa mereka. Hal tersebut disebabkan oleh kebodohan, kesombongan, dan keberanian mereka terhadap agama Tuhan.

Di bawah ini beberapa karakteristik agama Tuhan.

Prinsip agama Islam disebutkan di dalam kalimat *basmalah* yang terkandung di setiap surat dalam Al-Qur'an. Di dalam *basmalah*, Tuhan memilih tiga nama-Nya, yaitu *Allah*, *al-Rahman*, dan *al-Rahim*. Kata "*al-Rahmah*" diulang-ulang dengan maksud hendak menonjolkan sifat keindahan-Nya. Sesungguhnya, kata "*al-Rahman*" (di dalam *basmalah*) bisa saja diganti, misalnya, dengan kata "*al-Muntaqim*", tetapi Tuhan memilih kata "*al-Rahim*" yang mengandung pesan bahwa risalah-Nya



adalah kasih sayang. Selain itu, kalimat ini juga mengandung pesan bahwa sistem alam ini berbasis kasih sayang. Begitu juga ia memuat simbol rahasia yang tersimpan di dalam masyarakat bahwa dasar agama adalah kasih sayang.

Prinsip agama Islam juga diterangkan dalam hadits riwayat Abdullah Ibn Umar, bahwa Rasulullah saw. bersabda: *“Orang yang menebar kasih sayang akan disayang Tuhan. Sayangilah penduduk bumi, maka penduduk langit pun akan menyayangimu”* (H.R.Tirmidzi).

Prinsip agama Islam juga tercermin dalam firman Allah kepada Muhammad: *“Tidaklah Aku utus engkau (Muhammad) kecuali untuk menjadi rahmat bagi alam semesta”* (Q.S. Al-Anbiya': 107). Begitu juga dengan sabda Nabi: *“Wahai manusia, sesungguhnya saya ini penyayang lagi sopan”* (hadits shahih al-Hakim dalam Kitab *al-Mustadrak 'ala Shahihaini*). Selain itu, juga sabda Nabi kepada Aisyah: *“Wahai Aisyah, bersikaplah lembut. Sesungguhnya kelembutan tidaklah melekat pada sesuatu kecuali ia akan menghiasinya dan tidaklah tercabut dari sesuatu melainkan akan memberikan aib padanya.”*

Prinsip agama Islam juga termaktub dalam firman Allah: *“Apakah kamu beriman kepada sebagian al-Kitab (Taurat) dan mengingkari sebagian yang lain? Tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian darimu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia, dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat. Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat”* (Q.S. Al-Baqarah: 85).

Prinsip agama Islam juga termaktub dalam sabda Nabi: *“Islam dibangun atas lima hal: Bersaksi tiada Tuhan kecuali Allah dan Muhammad utusan Allah, melaksanakan shalat, membayar zakat, berhaji, dan berpuasa Ramadhan”* (H.R. Bukhari).

Prinsip agama Islam juga diterangkan dalam hadits yang menjelaskan pokok-pokok agama: *“Umar bin al-Khaththab berkata, ‘Dahulu kami pernah berada di sisi Rasulullah saw., lalu datanglah seorang laki-laki berbaju sangat putih, dengan rambut sangat hitam, dan tidak tampak padanya bekas perjalanan. Tidak seorang pun dari kami mengenalnya, hingga dia mendatangi Nabi saw. lalu merapatkan lututnya pada lutut Nabi saw., kemudian ia berkata, ‘Wahai Muhammad, kabarkanlah kepadaku tentang Islam.’ Rasulullah saw. menjawab: ‘Kesaksian bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah dan bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan berpuasa Ramadhan, serta berhaji ke Baitullah jika kamu mampu bepergian ke sana.’ Dia berkata, ‘Kamu benar.’ Umar berkata, ‘Maka kami kaget terhadapnya karena dia menanyakannya dan membenarkannya.’ Dia bertanya lagi, ‘Kabarkanlah kepadaku tentang iman.’ Beliau menjawab: ‘Kamu beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, Hari Akhir, dan takdir baik dan buruk.’ Dia*



berkata, 'Kamu benar.' Dia bertanya, 'Kabarkanlah kepadaku tentang ihsan. Beliau menjawab: 'Kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya, tetapi jika kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.' Dia bertanya lagi, 'Kapanakah Hari Akhir itu?' Beliau menjawab: 'Orang yang ditanya itu tidak lebih mengetahui daripada orang yang bertanya.' Dia bertanya, 'Lalu kabarkanlah kepadaku tentang tanda-tandanya?' Beliau menjawab: 'Apabila seorang budak melahirkan tuannya, dan kamu melihat orang yang tidak beralas kaki, telanjang, miskin, penggembala kambing, namun bermegah-megahan dalam mendirikan gedung-gedung.' Kemudian dia bertolak pergi. Maka, aku tetap saja heran kemudian beliau berkata; 'Wahai Umar, tahukah kamu siapa si penanya tersebut?' Aku menjawab, 'Allah dan Rasul-Nya lebih tahu.' Beliau bersabda: 'Itulah Jibril. Dia mendatangi kalian untuk mengajarkan kepada kalian tentang pengetahuan agama.'"

Prinsip agama Islam juga terkandung dalam hadits riwayat Umar: "Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: 'Semua perbuatan bergantung pada niatnya, dan (balasan) bagi tiap-tiap orang (tergantung) apa yang diniatkan. Barang siapa niat hijrahnya karena dunia yang ingin digapainya atau karena seorang perempuan yang ingin dinikahinya, maka hijrahnya adalah kepada apa dia diniatkan'" (H.R. Bukhari).

Sebagaimana sebuah bangunan tersusun dari komponen batu bata, 95% Islam tersusun dari aspek etika yang sangat terkait dengan akidah, sedangkan sisanya berupa hukum. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi: "Sesungguhnya saya diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak" (H.R. Ahmad). Sebanyak 2.000 dari 6.000 hadits, dan sebanyak 300 dari 6.236 ayat Al-Qur'an berbicara tentang hukum sedangkan sisanya berbicara tentang etika yang sangat terkait dengan akidah.

Kemudian, terdapat firman Tuhan: "Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas" (Q.S. Al-Baqarah: 190). Banyak orang menafsirkan ayat tersebut dengan pembunuhan dalam pertempuran, padahal peperangan itu harus dilakukan atas perintah agama, dan bukan atas perintah ISIS dan pihak lain. Terkait dengan hal tersebut, Nabi bersabda: "Barang siapa keluar dari ketaatan dan tidak mau bergabung dengan jama'ah kemudian ia mati, maka ia mati dalam kondisi jahiliyah. Dan barang siapa mati di bawah bendera kefanatikan, maka ia mati dalam keadaan jahiliah. Dan barang siapa keluar dari umatku, kemudian menyerang orang-orang yang baik maupun yang fajir tanpa mempedulikan orang mukmin, dan tidak pernah mengindahkan janjinya, maka dia tidak termasuk golonganku" (H.R. Muslim).



Kelompok ekstrem tidak mengindahkan tata hukum Islam arus utama. Pemahaman mereka terhadap hukum Islam telah menyimpang dari kaidah yang baku, tercerabut dari konteks dan geografis. Mereka berada dalam kesesatan, dengan melakukan perusakan di bumi. Salah satu hadits Nabi yang sering disalahpahami oleh kelompok ekstremis berbunyi: *“Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan bahwa sungguh Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan shalat, dan menunaikan zakat. Jika mereka melakukan yang demikian, maka mereka telah memelihara darah dan harta mereka dariku kecuali dengan haq Islam, sedangkan perhitungan mereka ada pada Allah”* (*Muttafaq ‘alaih*). Terdapat perbedaan antara kata *umirtu*, *umirna*, dan *umirtum*. Hadits di atas menggunakan kata *“umirtu”* sehingga hadits tersebut hanya sebatas perintah kepada para sahabat yang tengah berhijrah ke Habasyah (Ethiopia), meninggalkan harta dan rumah, serta para sahabat yang berhijrah ke Madinah. Jadi, seruan peperangan terhadap orang musyrik itu berlaku saat di Madinah, sebagaimana Perang Uhud dan Perang Khandak juga di Madinah. Peperangan para sahabat tersebut berdasarkan perintah syariat. Mereka berperang demi mengusir para pengganggu, baik yang datang dari arah selatan, utara, timur, maupun barat. Para pengganggu tersebut ingin memerangi, menyakiti, dan memecah belah kaum Muslim. Oleh karena itu, Nabi memerintahkan mereka untuk memerangi siapa saja yang mengancam membunuh mereka.

Nabi juga memerintahkan mereka untuk mencegah agresi dan kezaliman. Nabi sangat menerima keragaman masyarakat di Madinah. Begitu juga ketika terjadi penaklukan Kota Makkah, Nabi memberi pengampunan dan tidak membenci satu pun orang yang sebelumnya membenci Islam. Berkat sifat lembut Nabi tersebut, banyak orang kafir Makkah kemudian berbondong-bondong masuk Islam. Nabi bersabda: *“Saya diperintahkan untuk membela diri hingga saya menyampaikan risalah Tuhanku.”* Kata *“al-nas”* dalam hadits di atas mengandung arti orang-orang musyrik Arab, kecuali ahli kitab dan orang-orang Majusi yang baik. Sebagaimana sabda beliau: *“Berperilakulah sebagaimana perilaku ahli kitab.”* Masuk Islam karena peperangan merupakan hal yang sangat tidak dikehendaki, meskipun itu tidak pernah terjadi. Setelah sekitar seratus tahun Islam masuk di wilayah Mesir, Irak, dan Syam (Suriah), jumlah pemeluk Islam di negara-negara tersebut tidak lebih dari 5% (Richard Pollit, *al-Hadharah al-Iraniyyah*, New York: 1974). Contoh lain adalah sabda Nabi kepada orang-orang Quraisy: *“Saya diutus untuk kamu sekalian dengan pengorbanan.”* Hadits tersebut menegaskan larangan untuk berperang. Khabbab bin al-Arat berkata: *“Kami mengadu kepada Rasulullah saw. ketika beliau sedang berbantakan*



kain selimut di bawah naungan Ka'bah; "Mengapa baginda tidak memohon pertolongan buat kami? Mengapa baginda tidak berdoa memohon kepada Allah untuk kami?" Beliau bersabda: "Ada seorang laki-laki dari umat sebelum kalian, yang digalikan lubang untuknya dan ia diletakkan di dalamnya, lalu diambil gergaji, kemudian diletakkan gergaji itu di kepalanya, lalu ia dibelah menjadi dua bagian namun hal itu tidak menghalanginya dari agamanya. Tulang dan urat di bawah dagingnya disisir dengan sisir besi namun hal itu tidak menghalanginya dari agamanya. Demi Allah, sungguh urusan (Islam) ini akan sempurna hingga ada seorang yang mengendarai kuda berjalan dari Shana'a menuju Hadramaut dan tidak ada yang ditakutinya melainkan Allah atau (tidak ada) kekhawatiran kepada serigala atas kambingnya. Akan tetapi, kalian sangat tergesa-gesa" (H.R. Bukhari).

Kata "*al-dzabh*" (pengorbanan) pada hadits di atas menggambarkan betapa besarnya kerusakan yang diakibatkan oleh orang-orang musyrik karena ingkarnya terhadap Allah. Bukan bermakna pengorbanan sebagaimana dilakukan oleh kelompok teroris dengan memahami teks keluar dari konteksnya.

Gambaran seperti ini juga ada pada sejarah para nabi yang tidak memaknai kata "*al-dzabh*" sebagai peperangan. Dalam Injil, misalnya, juga disebutkan bahwa Nabi Isa datang dengan pedang, namun makna pedang di sini adalah hukuman. Dalam Injil Matius ayat 10: "*Jangan kamu kira saya diutus di bumi ini untuk membawa kedamaian. Saya datang dengan membawa saif (hukuman)*" (Matius 10/34). Di antara ayat yang dipahami secara salah oleh kaum ekstremis adalah ayat: "*Katakanlah: 'Apakah akan Kami beritahukan kepadamu tentang orang-orang yang paling merugi perbuatannya?' Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka mereka telah berbuat sebaik-baiknya*" (Q.S. Al-Kahfi: 103–104). Firman Allah yang lain: "*Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu, dan dipersaksikannya kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, padahal ia adalah penantang yang paling keras. Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan. Dan apabila dikatakan kepadanya: 'Bertakwalah kepada Allah,' bangkitlah kesombongannya yang menyebabkannya berbuat dosa. Maka cukuplah (balasannya) neraka Jahannam. Dan sungguh neraka Jahannam itu tempat tinggal yang seburuk-buruknya*" (Q.S. Al-Baqarah: 204–206). Allah dalam ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa indikator kesesatan adalah perusakan terhadap hak hidup, dan itulah karakteristik kaum yang menyimpang dari agama dalam setiap zaman, karena mereka menghalalkan



peperangan. Terdapat banyak hadits yang membicarakan prediksi kondisi umat manusia beserta tanda-tandanya dan memerintahkan manusia untuk tidak melakukan kerusakan sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang yang menyimpang.

Asid bin Al Mutasyammis berkata: “Kami kembali dari Ashbahan bersama Abu Musa. Kemudian Uqailah datang, maka Abu Musa berkata, ‘Bukankah anak muda itu sedang menurunkan istri anaknya?’ (yakni budak wanita Al-Asy’ari). Maka saya menjawab, ‘Ya.’ Lalu saya pun mendekati pohon itu dan menurunkannya. Setelah itu, saya duduk bersama orang-orang. Kemudian Abu Musa berkata, ‘Maukah kalian aku ceritakan suatu hadits yang diceritakan oleh Rasulullah saw. kepada kami?’ Kami menjawab, ‘Ya, semoga Allah merahmati Anda.’ Ia berkata, ‘Rasulullah saw. pernah menceritakan kepada kami: ‘Menjelang datangnya hari kiamat, akan terjadi banyak sekali al-haraj.’ Mereka (para sahabat) bertanya, ‘Apa itu al-haraj?’ Beliau menjawab: ‘(Yaitu) kedustaan dan pembunuhan.’ Mereka bertanya: ‘Apakah lebih banyak dari yang kami lakukan?’ Beliau bersabda: ‘Pembunuhan yang dimaksud bukan seperti yang kalian lakukan yaitu (memerangi) orang-orang kafir. Akan tetapi, (pembunuhan) yang dilakukan oleh sebagian kalian terhadap sebagian yang lain, hingga ada orang yang membunuh tetangganya, saudaranya, pamannya, dan anak pamannya.’ Para sahabat berkata, ‘Subhanallah, apakah pada hari itu, kami masih bersama orang-orang berakal?’ Beliau menjawab: ‘Sesungguhnya orang-orang berakal pada masa itu telah banyak wafat lalu digantikan dengan orang yang tidak memiliki kemampuan apa-apa, yang menyangka diri mereka mempunyai dasar yang kuat, padahal tidak mempunyai pegangan apa-apa.’”

Berkata Abu Musa al-Asy’ari: “Dan demi Zat yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya. Sungguh, saya khawatir zaman ujian itu akan menemui aku dan kalian. Dan saya tidak mendapatkan untuk diriku sendiri dan kalian jalan keluar dari fitnah itu, kecuali kita keluar darinya sebagaimana kita memasukinya tanpa melakukan sesuatu pun juga, dan tidak mengambil apa pun baik darah maupun harta dari mereka” (Musnad Ahmad: 4/406 No. 19653), Shahih Ibn Hibban: 15/103 No. 6710, Sunan Ibn Majah: 2/1309 No. 3959).

Hudaifah bin al-Yaman berkata; “Orang-orang bertanya kepada Rasulullah saw. tentang perkara-perkara kebaikan sedangkan aku bertanya kepada beliau tentang keburukan karena aku takut akan menimpaku. Aku bertanya: ‘Wahai Rasulullah, dahulu kami berada pada masa jahiliah dan keburukan lalu Allah mendatangkan kebaikan ini kepada kami. Apakah setelah kebaikan ini akan datang lagi keburukan?’ Beliau menjawab: ‘Ya.’ Aku bertanya lagi: ‘Apakah setelah keburukan itu akan datang lagi kebaikan?’

MENGGAPAI SEBUAH KATA BERSAMA DI INDONESIA: LATAR BELAKANG DAN PERTANYAAN QUO VADIS

David K. Linnan & Paripurna P. Sugarda

Ini merupakan bagian dari usaha yang lebih luas yang diawali oleh karya W. El-Ansary & D. Linnan, eds., Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word" (Palgrave Macmillan, 2010), yang tercantum dalam karya dalam bahasa Indonesia Waleed El-Ansary, David K. Linnan, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Paripurna P. Sugarda, dan Harkristuti Harkrisnowo, eds., Kata Bersama: Antara Muslim dan Kristen, Teori dan Aplikasi (UGM Press, 2019), sebagai terjemahan dari bahasa Inggris ke dalam bahasa Indonesia dan versi dikurangi dalam bentuk seperti sebuah bab tentang menanggapi tantangan ISIS di Indonesia.

Indonesia adalah sebuah negara Muslim Sunni dan merupakan negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Betapapun, Indonesia saat ini sangat dipengaruhi oleh perang proksi (*proxy war*) yang tengah terjadi di Timur Tengah. Ketegangan politik di dunia Islam sebenarnya telah berlangsung sejak Revolusi Iran 1979, karena ada upaya untuk membenturkan antara Saudi yang Sunni dan Iran yang Syiah. Tidaklah kebetulan bahwa fenomena ISIS telah menggelorakan klaim-klaim religius di mana-mana, dan pandangan religius yang agresif telah



menimbulkan dampak politik nyata di Indonesia, sebagaimana tampak dalam demonstrasi besar-besaran belakangan ini di Jakarta, yang berpuncak pada sidang penodaan agama terhadap Ahok (Basuki Cahaya Purnama) di tengah proses pemilihan gubernur Jakarta.¹

Mari kita melihat lebih jauh mengenai latar belakang hukum Presiden Joko Widodo (Jokowi) ketika membentuk UKP-PIP untuk merevitalisasi Pancasila, yang mana kami melihatnya berhubungan dengan berbagai peristiwa di seputar persidangan Ahok serta ketegangan antara ide mengenai NKRI sebagaimana yang para penganut aliran Kemal suarakan untuk kembali ke Soekarno, melawan mereka yang lebih condong pada negara yang lebih Islami, kembali tidak hanya pada diskusi 1945 dalam Piagam Jakarta, namun baik sebelum maupun sesudah 1945 melalui sosok politik seperti Mohammad Natsir, mantan perdana menteri yang muncul sebelum kemerdekaan Indonesia melalui PERSIS dan Partai Masyumi, namun pada akhirnya membiarkan pandangan bahwa “bagi Soekarno, agama adalah urusan individu, sementara bagi [Natsir], Islam adalah ‘sebuah agama yang mewujud dalam kepercayaan dan tindakan ... sistem sosial, sistem kehidupan, ... sebuah peradaban yang utuh.’”² Secara efektif beliau adalah bapak santri baru Indonesia melalui LIPIA dan DDI, menyusul penarikan dirinya secara formal dari politik di awal Orde Baru, dan bisa dikatakan juga menarik diri dari PK/PKS. Terus terang, aspek laten adalah sumber gerakan *Kata Bersama* sebelum masalah Suriah dan ISIS, juga konflik Yaman, sehingga belum ada kesepakatan bulat di Indonesia, dan situasi ini mirip dengan debat kaum muda-kaum tua yang terjadi pada tahun 1930–40. Debat intraagama membuat kompleks relasi antaragama.

Akhirnya, cukup adil untuk mengatakan bahwa di balik kontroversi-kontroversi keagamaan, di luar ranah politik, terdapat pelbagai pandangan yang berbeda dalam tradisi-tradisi Islam di Indonesia: ada Muslim progresif yang mengikuti tradisi *turatsiyyun* (khazanah warisan Islam yang berkembang di sepanjang sejarah) yang begitu kaya, ada pandangan lebih sempit yang hanya mengikuti paham tradisionalis Aswaja (berteologi Asy’ari, berfikih empat mazhab, dan bertasawuf ala Al-Ghazali), dan bahkan ada yang lebih sempit lagi dengan hanya mengikuti tradisi *salaf salih* (tiga generasi awal Islam: generasi Nabi, sahabat, *thabi’in*)—diikuti oleh kaum Islam modernis dan ultra-konservatif (atau lebih tepatnya reaksionis, yang hendak membangun kembali “masa keemasan” Islam, sebagaimana tampak dalam fenomena ISIS yang berbahaya). Persoalan-persoalan doktrinal semacam itu secara formal merupakan wilayah kajian para ulama yang mengisi segmen teoretis di buku ini. Tetapi, di sini kami hendak meninjaunya dari perspektif hak-hak asasi manusia dan hukum, karena hal-hal doktrinal itu berdampak terhadap kehidupan nyata, sebagaimana terbukti dalam sidang penodaan agama di



tengah pemilihan gubernur Jakarta. Sementara itu, langkah-langkah hukum dan konstitusional telah diambil pemerintah Indonesia, yang ditandai dengan keluarnya Perpu No. 2 tahun 2017 yang melarang HTI dan penekanan Presiden tentang Pancasila sebagai landasan konstitusionalnya.

Kami menganalisis isu-isu ini secara analitis dalam lima bagian. Pada bagian awal kami meninjau isu-isu terkini, diikuti dengan problem ekstremisme keagamaan yang berpuncak pada fenomena ISIS, yang ditilik dari perspektif *maqashid syariah* oleh Syekh Ali Jum'ah di buku edisi Indonesia ini. Fokusnya kemudian beralih ke gerakan-gerakan lebih luas di dunia Islam yang telah memasuki Indonesia sejak lebih dari 40 tahun lalu. Selanjutnya, kami melakukan analisis awal atas beberapa isu yang kompleks (di sini konsep *Kata Bersama* bisa bermanfaat). Kami mendekati isu-isu tersebut dengan mempertanyakan asal-usul konflik, bagaimana dampak langsungnya di Indonesia, dan bagaimana pengaruhnya terhadap relasi antariman. Tampaknya, problem-problem ini tidak dapat dituntaskan dalam waktu dekat. Jadi, apa yang mesti dilakukan sekarang oleh orang-orang baik dari segala agama?

Globalisasi Islam dalam Konteks Indonesia

Gejolak keagamaan dipandang mengancam persatuan nasional dalam konteks Indonesia, yang kemudian memicu seruan luas kepada Pancasila dan UUD 1945 setelah kejadian akhir-akhir ini. Sebagai titik awal, mesti diakui bahwa argumen-argumen di kalangan umat Islam seputar *Kata Bersama* di Indonesia muncul dari tiga alasan berbeda berdasarkan perspektif nasionalistis. Alasan pertama adalah bahwa semua minoritas keagamaan merasa takut mengalami persekusi ketika suatu minoritas agama mengalami persekusi. Karena itu, umat Kristen Indonesia takut menjadi sasaran berikutnya, dan dampak politik dari sidang penodaan agama oleh Ahok tidak mengurangi kekhawatiran itu, murni karena alasan agama. Alasan kedua, demonstrasi besar-besaran di Jakarta dan sidang penodaan agama—apa pun ongkos sosialnya—menyiratkan sinyal kuat bahwa para aktor yang ingin mendapatkan pengaruh politik di Indonesia bakal menyalahgunakan agama demi meraih tujuan pribadi, dengan gaya mirip Orde Baru. Problem praktis menyangkut *Kata Bersama* dalam konteks Indonesia adalah mana yang menimbulkan bahaya lebih besar: problem doktrinal keagamaan yang bersifat laten atau penyalahgunaan agama demi kepentingan politik dengan gaya mirip Orde Baru?³ Akhirnya, alasan ketiga adalah bahwa status agama mayoritas dan minoritas bisa berbeda-beda antara satu daerah dan daerah lain di wilayah Indonesia yang sangat luas dan besar ini.



Pemanfaatan agama secara instrumental demi kepentingan politik bukanlah isu baru di Indonesia, dan hal ini tidak selalu berkaitan dengan kaum ekstremis. Salah satu kasus terkenal adalah ketika PDIP memenangi Pemilu Legislatif pada 1999, tetapi dalam pemilihan presiden, Ketua PDIP Megawati dikalahkan oleh Abdurrahman Wahid (dari PKB) yang didukung Poros Tengah (koalisi partai-partai Islam pimpinan Amin Rais) dan Golkar. Hal ini diikuti dengan agitasi publik dan fatwa yang menentang kandidat presiden perempuan, yang pasti tertuju kepada Megawati. Alasan teologis yang diserukan kepada publik ini selanjutnya diikuti dengan penolakan terhadap sisi-sisi pribadi Megawati oleh sebagian besar analis politik dengan berbagai alasan. Menariknya, suara-suara Islam yang sama (yang mengharamkan pemimpin perempuan) terdiam ketika Gus Dur dimakzulkan dan diganti oleh Megawati sebagai presiden. Munculnya persepsi tentang memburuknya atmosfer keagamaan dan pluralisme di Indonesia itu dapat ditelusuri setidaknya-tidaknya pada Juli 2007 ketika MUI mengeluarkan Fatwa No. 7 yang mengharamkan pluralisme (dan liberalisme serta sekularisme). Sebagai reaksinya, kurang dari setahun kemudian, muncul gerakan perlawanan bernama Maklumat Indonesia yang dipimpin para intelektual Muslim terkemuka dan koalisi para aktivis pro-demokrasi.⁴

Adanya hal tersebut seharusnya tidak menimbulkan pandangan agama yang berdampak bagi munculnya ketakutan dan menarik perhatian, seperti perilaku atau kelompok “anti-Pancasila” sebagaimana pernah dilakukan oleh HTI. Dalam rangka mencari keseimbangan antara mencegah ekstremisme dan menjaga kebebasan beragama, keterlibatan pemerintah dan masyarakat sangat diperlukan. Keterlibatan lebih diperlukan di ranah edukasi dibanding keterlibatan di ranah keamanan dan ketertiban masyarakat, yakni berupa dialog terbuka dan bukan dengan pelarangan melalui instrumen hukum. Kebebasan beragama didukung oleh UUD 1945, namun realitas menunjukkan bahwa komunitas mayoritas akan selalu mengontrol komunitas minoritas antara lain pada saat muncul isu pembangunan tempat ibadah.

Pendekatan keamanan sedikit banyak justru berperan dalam memunculkan aktivitas ujaran kebencian dan kekerasan, baik intraagama maupun antaragama. Sejak era Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), masalahnya bukan terletak pada kurangnya peraturan yang berlaku namun pada kurangnya keberanian birokrasi untuk menerapkan aturan-aturan tersebut. Larangan terhadap kekerasan dan/atau hasutan kekerasan melalui ujaran kebencian adalah garis yang harus membatasi perilaku antara yang dibolehkan dan perilaku yang tidak dibolehkan. Isu yang lebih menantang bagi Indonesia, yakni isu khilafah/negara Islam,⁵ dan yang lebih baru lagi pembubaran HTI



oleh pemerintah Indonesia sebagai organisasi anti-Pancasila melalui Perpu Ormas⁶.

Sementara itu, kebijakan nasional SBY mengenai penghormatan terhadap kelompok seperti MUI dalam menjawab pertanyaan mengenai hukum Islam tampaknya telah berubah, terlihat dalam perkembangannya seiring dengan persidangan Ahok, tindakan main hakim sendiri, dan isu-isu seputar atribut perayaan Natal. Dalam hal kaitannya dengan persidangan Ahok, sebagai bagian dari deklarasi penolakan terhadap simbol-simbol Kristen yang dipaksakan kepada kaum Muslim, MUI memfatwakan bahwa karyawan toko muslim sebaiknya tidak diminta untuk memakai topi Sinterklas maupun atribut Kristen lainnya seperti pakaian, sebagaimana sering terlihat di musim-musim tertentu di pusat perbelanjaan kelas atas maupun restoran-restoran di Indonesia.⁷ Polri memperlihatkan respons yang menarik di tengah-tengah persidangan Ahok, menyusul dikeluarkannya edaran kepolisian di berbagai daerah, mengincar penegakan larangan MUI mengenai kewajiban memakai topi Sinterklas oleh para pegawai toko. Kapolri Tito Karnavian di hadapan publik mengeluarkan perintah yang cukup keras kepada Kapolres Bekasi dan Kulonprogo untuk mencabut edaran pelarangan menggunakan atribut Natal berdasarkan fatwa MUI. Landasan dikeluarkannya perintah tersebut adalah tidak diizinkan penerbitan edaran berdasarkan atas fatwa MUI, yang mana tidak memiliki status hukum (dan tidak dapat menjadi hukum tertulis, tidak dapat ditetapkan, lihat Newsdesk, JP 19/12/16).

Tampak penyimpangan yang jelas dari pandangan pemerintahan SBY terhadap MUI dalam penundaannya mengenai pertanyaan agama dan legalitas, dan perintah Kapolri yang dapat diasumsikan bukanlah sebuah kecelakaan/insiden, mengingat tantangan yang nyata terhadap negara dalam persidangan Ahok. Pertanyaannya sekarang adalah apakah hal ini merepresentasikan arah kebijakan umum pemerintah, dan konsekuensi lebih lanjut seperti apa yang mungkin mengikuti dari kebijakan semacam itu?⁸ Yang terbaru, Kapolri kembali tampil di hadapan publik selama persidangan Ahok, menekankan penangkapan 5 tersangka tindakan *sweeping* yang disertai dengan kekerasan serta main hakim sendiri di sebuah restoran dan klub malam di Surakarta (lihat Newsdesk, JP 20/12/16). Tampaknya penting untuk mendeklarasikan kebijakan pemerintah, bahwa insiden dan penangkapan tersebut didiskusikan di hadapan publik oleh Kapolri dimaksudkan untuk menentang kepolisian regional Solo, melampaui MUI dan isu-isu substansi legal terhadap kekerasan main hakim sendiri, yang mana FPI merupakan pelaku utamanya di Indonesia ini. Kesan ini lebih jauh telah diperkuat dengan pengumuman keras selama persidangan Ahok oleh otoritas kepolisian Jakarta, rupanya berkaca dari kejadian di pusat perbelanjaan di Surabaya, bahwa mereka tidak akan menoleransi tindakan



intimidasi apa pun dan sejenisnya, berjanji akan menangkap dan mengirim ke kepolisian siapa pun yang menyebarkan informasi maupun mencoba memaksakan fatwa MUI melawan topi sinterklas (Newsdesk, JP 21/12/16).

Kemudian, Presiden dengan keras menginstruksikan Kapolri untuk mengambil tindakan keras terhadap aksi main hakim sendiri menyusul insiden pasca-persidangan Ahok, termasuk sebuah video yang menayangkan seorang bocah lelaki Tionghoa diseret oleh anggota FPI yang kemudian menjadi viral (lihat Arbi, JP 05/06/17), menyusul keputusan Kapolri untuk memberhentikan Kepala Polisi Solok terkait dengan kelalaiannya sehingga menyebabkan tindakan main hakim sendiri, yang mana hal ini serupa dengan kasus atribut Natal di Surabaya. Sementara itu, kebijakan nasional yang baru menarik perhatian dan dukungan dari para pengacara (Newsdesk, "Lawyers support police's fight against radicalism, intolerance", JP, 06/06/17), dan Komisi Hak Asasi Manusia atau Komnas HAM (Newsdesk, "Komnas HAM supports firm police action in tackling vigilantism", JP, 06/06/17) juga menginvestigasi tindakan main hakim sendiri yang dilakukan oleh kelompok garis keras (Newsdesk, JP, 07/06/17). Insiden intimidasi ini berbuntut dakwaan terhadap dua anggota FPI yang terlibat dalam penyeretan bocah tersebut, gambar keduanya digelandang di hadapan wartawan ditayangkan begitu masif, jauh melebihi penerapannya di Indonesia pada umumnya, dan tayangan-tayangan jurnalisme televisi nasional membahas isu tersebut secara mendalam selama beberapa hari (lihat Newsdesk, JP, 02/06/17). Oleh karena itu, selama perubahan yang jelas pada kebijakan ditujukan secara formal terhadap isu atribut Natal serta pengeluaran fatwa MUI, hal ini tampak akan merepresentasikan perubahan yang lebih mendasar pada kebijakan pemerintah di era SBY dengan era Jokowi.

Saat ini terdapat kebutuhan yang lebih utama dibanding pelarangan terhadap kekerasan dan anjuran melakukan kekerasan, yakni perlunya kombinasi proaktif dari penegasan demokrasi multikultural Pancasila dan kebutuhan akan usaha pendidikan yang lebih serius terutama bagi generasi muda Indonesia. Mereka harus mengetahui cara terbaik untuk melawan pandangan dunia ekstremis, antara lain melalui proyek sosial bersama secara lokal di tingkat masjid dan gereja masing-masing. Cara ini memerlukan perhatian lebih, khususnya terhadap apa yang mereka pelajari mengenai agama di sekolah, rumah ibadah, universitas, dan kelompok studi. Gagasan mengenai "A Common Word" (*Kata Bersama*), khususnya terhadap agama Abrahamik perlu ditekankan dalam pendidikan bagi generasi muda.



Pergerakan Dunia Islam di Indonesia

Fakta menunjukkan bahwa kelompok Islam di Indonesia yang memiliki hubungan dan/atau didanai oleh kelompok di Timur Tengah cenderung menjalin hubungan erat dan berkelanjutan dengan mereka, dan sebagai akibatnya dapat mencerminkan liku-liku politik di Timur Tengah yang terjadi hampir bersamaan dengan di Indonesia. Sementara itu, politik di Timur Tengah sudah beberapa tahun menunjukkan kondisi yang penuh kekerasan dan berakhir dengan perubahan yang membingungkan semua orang.

Telah berlangsung lama, bahwa pelajar-pelajar berprestasi di Indonesia telah mendapatkan berbagai macam beasiswa dari institusi pendidikan tinggi di Timur Tengah yang tentunya mendukung pandangan donatur terhadap interpretasi Islam yang tepat (biasanya di Arab Saudi, di mana aliran Wahabi berkuasa). Ketika kembali ke Indonesia, mereka biasanya fokus pada pembangunan institusi Islam di tingkat lokal yang mendukung pandangan donatur terhadap interpretasi Islam yang tepat menurut pandangan donatur. Masalah yang mungkin timbul adalah para pelajar tersebut menjadi “santri baru” yang akan mengenalkan posisi aliran Wahabi kepada Islam di Indonesia, yang secara lantang menentang Syiah dan Ahmadiyah. Di sisi lain, ormas Islam terbesar seperti NU dan Muhammadiyah biasanya tidak ingin berkonfrontasi dengan Syiah ataupun Ahmadiyah.

Baru-baru ini, Indonesia didesak oleh pertanyaan-pertanyaan baik mengenai konflik Suriah dan perkembangan Negara Islam (ISIS atau IS), termasuk serangan motor dan granat di Sarinah pada bulan Januari 2016 di Jakarta, serangan bom bunuh diri Mabes Polri pada Juli 2016 yang dikaitkan dengan ISIS, rencana pemboman Istana Negara di tengah demonstrasi anti-Ahok di Jakarta⁹, dan yang terakhir oleh pemboman Kampung Melayu tanggal 24 Mei 2017 dengan target polisi¹⁰ yang diikuti oleh penusukan terhadap polisi di Medan pada 25 Juni 2017.¹¹ TNI telah menyatakan keprihatinannya bahwa Negara Islam tersebut bergerak untuk membangun basis operasi yang serius di daerah Mindanao Selatan, Filipina, bahkan saat menghadapi kesulitan yang meningkat di Suriah dan Irak¹², belum lagi pertempuran terakhir di Marawi, Mindanao, di mana 38 orang Indonesia diyakini terlibat.¹³

Selanjutnya yang kami maksudkan dengan globalisasi Islam, yakni pandangan dan konflik khas Timur Tengah yang diproyeksikan melalui internet dan media sosial, serta dakwah yang dilakukan secara fisik dengan memasukkan pandangan Islam berbeda yang mulai marak sejak akhir Orde Baru.¹⁴ Baru-baru ini, kelompok Protestan dan Katolik Indonesia oleh sebagian orang diklasifikasikan sebagai kafir, sementara dalam kaca mata negara mereka



adalah penganut agama yang sah. Kafir dan *Ahl al-Khitab*, keduanya sama-sama memiliki akar dalam Islam. Tapi apakah mereka sama, terutama dalam konteks Indonesia?

Saat ini, terdapat tiga isu yang lebih bersifat politis daripada keagamaan yang menggantung dalam keseimbangan Indonesia. *Pertama* adalah pengakuan bahwa Negara Islam, atau tantangan ISIS yang tumbuh meluas sejak peristiwa Suriah dan bahkan secara teknis belum ada saat “*A Common Word*” ditemukan. Namun, Deklarasi Amman yang mendahului “*A Common Word*” mengaitkannya dengan masalah ketegangan dalam Islam dan Timur Tengah sebagai wilayah asal Islam, implikasi selanjutnya adalah makin meningkatnya penganut paham *takfiri* sebagai kelompok Islam yang mencela umat Islam lainnya sesat atau kafir.

Kedua, munculnya kesulitan untuk membedakan antara apa yang harus dilakukan terhadap konflik intraagama Islam, konflik agama secara umum di Indonesia, dan sampai sejauh apa? Apakah masalahnya hanya soal bahaya ISIS yang menarik kalangan Muslim muda di Indonesia yang mudah dipengaruhi melalui media sosial dan merekrut mereka untuk berperang di Suriah di bawah bendera hitam ISIS? Ataukah ini adalah kelanjutan dari PRRI dan Permesta pada tahun 1950-an–1960-an yang telah bertransformasi menjadi kelompok jihad modern (misalnya Jamaah Islamiyah, kemudian Jamaah Ansharut Tauhid) dan terlibat dalam konflik intraagama seperti di Poso dan Maluku, dan lebih jauh lagi?

Ketiga, permasalahan abadi hukum Islam dan cita-cita beberapa kelompok Muslim untuk mengenalkan dan memasukkan hukum Islam ke dalam sistem hukum dan politik Indonesia di luar hukum keluarga, seperti yang saat ini marak di bidang hukum ekonomi Syariah (singkatnya, tindak lanjut perdebatan Negara Hukum UUD 1945 atau NKRI versus Negara Islam). Penolakan terakhir terhadap isu ini, yakni terlihat pada kegagalan memasukkan Piagam Jakarta lagi ke dalam UUD 1945 berdasarkan amandemen tahun 2003.

Pada akhirnya, masalah hukumnya adalah sejauh mana unsur-unsur tersebut melanggar batas nasionalisme dan hukum nasional Indonesia di mata kebanyakan orang Indonesia, yang akhir-akhir ini terlihat ketika otoritas keamanan mulai menindak ancaman ISIS karena adanya beberapa Islamis Indonesia yang bersumpah setia kepada kekhalifahan yang dipandang sebagai kekuatan asing. Masalah praktis di luar kelompok yang lebih kecil adalah bahwa kelompok sosial Muslim tradisional di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah telah secara terbuka menentang penggantian hukum nasional dengan syariah Islam secara formal dan menyeluruh.



Islam Internasional

Pada bagian berikut kami meninjau tipologi globalisasi untuk menghubungkannya dengan keadaan tertentu di Indonesia. Kami mengakui adanya perubahan di Timur Tengah terutama sejak “*A Common Word*” diluncurkan, khususnya dalam perkembangan Suriah termasuk ISIS, namun secara paralel juga meningkatkan ketegangan Sunni-Syiah dan konflik kekuasaan (khususnya Yaman dan Bahrain).

Dalam Islam Sunni, pada dasarnya ada tiga jenis aktivisme Islam yang berbeda: (1) gerakan misionaris (dakwah, yang berfokus pada pelestarian identitas kaum Muslim dan keimanan Islam, dalam bentuk gerakan *Tablighi* dan *Salafiyya*, serta kelompok Wahhabi baru-baru ini), (2) gerakan politik atau partai yang menargetkan partisipasi dalam proses politik nasional (seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir, Partai Keadilan dan Pembangunan di Turki, dan secara kebetulan seperti PKS di Indonesia, juga partai Islam Indonesia yang lebih lama seperti PPP), dan (3) para jihadis yang secara teoretis melindungi Islam atau umat (terdiri dari tiga varian utama: mereka yang melawan apa yang mereka anggap tidak beriman atau pemerintahan yang tidak sah di negara-negara Muslim seperti dalam kasus pembunuhan Presiden Sadat di Mesir, mereka yang berjuang untuk menebus Tanah Muslim di bawah pendudukan non-Muslim seperti dalam kasus pendudukan Soviet di Afghanistan, dan globalis yang biasanya memerangi Barat atau pengaruh arus Barat, terutama terhadap Amerika Serikat pasca 9/11), termasuk dalam kelompok ini adalah ISIS yang menyerang umat Islam yang tidak setuju dengan posisi dan tindakan mereka.

Kelompok Dakwah pada Umumnya

Untuk tujuan ini, kami membedakan dalam ranah internasional empat kelompok misionaris atau kelompok serupa yang berbeda, yang berfokus pada penguatan Islam dan identitas Islam sebagai pelatihan spiritual (berarti di luar konteks negara dalam hal sistem politik), yaitu Salafiyah, Wahabi, Tabligh, dan Hizbut Tahrir.

Salafi

Terdapat tiga hal penting bagi tujuan Indonesia. *Pertama* yaitu Salafiyah mencontoh para pendahulu di generasi terawal yang memilih Islam sebelum munculnya dikotomi Sunni dan Syiah. Selanjutnya, generasi pendiri itu sendiri meliputi baik tokoh Sunni maupun Syiah (misalnya, al-Afghani) yang memperkuat gagasan tentang kesatuan Islam. *Kedua*, Muhammadiyah sendiri



sebagai pembela asli modernisme dalam Islam di Indonesia didirikan pada tahun 1912 oleh Kiai H. Achmad Dahlan, sesuai prinsip dasar Salafi yang dikembangkan oleh Rashid Rida (1865–1935 M) sebagai penerus generasi Salafiyah dan nanti dikembangkan oleh orang Minangkabau (sumber kaum muda), sementara NU didirikan secara kontemplatif pada tahun 1926 untuk melestarikan praktik Islam tradisional yang ditentang oleh kaum modernis. *Ketiga*, aliran Salafi didirikan pada awalnya dalam konteks Timur Tengah dan di negara-negara bagian dengan pemerintah formal mayoritas Muslim. Arab Saudi mendorong sekte fundamentalis Wahabi yang telah memengaruhi modernisme sampai hari ini sehingga aliran Salafi asli telah sebagian besar disesuaikan dengan aliran Wahabi di Timur Tengah.

Wahabi

Wahabi atau kelompok kedua ini awalnya berasal dari Arab Saudi, namun mereka menjadi fenomenal karena patronase pemerintah Saudi dan keluarga kerajaan sejak tahun 1932. Aliran ini dalam konteks Indonesia berperan dalam memengaruhi perkembangan modernis Sunni yang dipengaruhi Wahabi.

Pertama, bahwa konflik anti-Syiah yang baru dan semakin berkembang di Indonesia boleh dibilang harus ditelusuri kembali ke pengaruh Wahabi terhadap Muhammadiyah yang pada awalnya didirikan di atas *platform* reformasi Salafi yang menekankan kesatuan Islam, termasuk dengan Syiah. *Kedua*, bahwa banyak kelompok melakukan aksi moral yang relatif agresif seperti FPI yang terinspirasi aliran Wahabi, berikut fenomena *takfiri* yang menyertainya. Perilaku bermasalah ini merupakan inti Deklarasi Amman yang mendahului “*A Common Word*”.

Ketiga, berkaitan dengan kebijakan luar negeri Indonesia dan kerja sama lebih jauh di dunia Islam, aliran Wahabi menolak berhubungan dengan orang Syiah, sehingga ini dapat mempersulit hubungan Indonesia dengan negara-negara Timur Tengah ketika menghadapi perjuangan kekuasaan saat ini yang melibatkan Sunni Arab Saudi dan Syiah Iran.¹⁵ Semakin Indonesia mencari keterbukaan terhadap dunia Islam sebagai masalah kebijakan luar negeri, semakin banyak masalah yang akan dihadapi seperti bagaimana menghadapi konflik kekuasaan Timur Tengah yang menjamur.

Keempat, isu potensial yang mungkin muncul adalah pemisahan pendapat individual dari tradisi keahlian ilmiah yaitu para ulama atau ustadz melawan ulama atau ustadz lainnya yang mengklaim memiliki pengetahuan khusus tentang Islam, serta mengenai konsep teknis seorang *mujtahid* sebagai ahli yang berwenang untuk melakukan ijtihad. Masalahnya adalah fenomena *takfiri* sering ditemukan di kalangan radikal Salafi, Wahabi, dan jihadis.



Catatan

1. Fisher, M, "How the Iranian-Saudi Proxy Struggle Tore Apart the Middle East," *New York Times*, 19/11/16, http://www.nytimes.com/2016/11/20/world/middleeast/iran-saudi-proxy-war.html?_r=0 (diakses 26 Desember 2016).
2. Audrey R., Kahin, *Islam, Nationalism and Democracy: A Political Biography of Mohammad Natsir*, (Singapore: NUS Press, 2012), hlm. 24.
3. Newsdesk, "Political Actors Take Advantage of Situation: Jokowi", *Jakarta Post*, 05/11/16, <http://www.thejakartapost.com/news/2016/11/05/political-actors-take-advantage-of-situation-jokowi.html> (diakses 26 Desember 2016).
4. John Olle, "The Majelis Ulama Indonesia versus 'Heresy': The Resurgence of Authoritarian Islam", in van Klinken, J. and J. Barker, eds, *State of Authority: The State in Society in Indonesia*, (Ithaca: Southeast Asia Program Cornell), 2009, hlm. 95–116.
5. Lihat Ompusunggu, M. & N.F. Ramadhani, "Anti-Jokowi Figures Charged with Treason", *Jakarta Post*, 03/12/16, <http://www.thejakartapost.com/news/2016/12/03/anti-jokowi-figures-charged-with-treason.html> (diakses 26 Desember 2016).
6. Lihat M.A Sapie, & M.S. Aritonang, "Jokowi Administration Moves to Ban Islamic Group", *Jakarta Post*, 08/05/17, <http://www.thejakartapost.com/news/2017/05/08/jokowi-administration-recommends-ban-on-islamic-group.html> (diakses 5 Juni 2017).
7. Diperlukan kritik substantif di sini, bahwasannya tampak MUI tidak menyadari bahwa simbol Sinterklas tidaklah serta merta lantas dipandang sebagai Kristen oleh sebagian besar umat Kristen, namun lebih dipandang sebagai komersialisasi yang cukup bodoh terhadap hari libur keagamaan Natal (bertujuan untuk membujuk pembeli agar membelanjakan lebih banyak uang mereka). Bandingkan dengan Fachruddin, JP 20/12/16. Permasalahannya adalah, bahwa topi Sinterklas sekadar simbol Kristen yang serupa dengan ketupat berpita dan warnawarni yang menyertai santapan lezat saat berbuka puasa di bulan Ramadhan dipandang sebagai simbol Islam. Semoga, pemahaman yang lebih baik mengenai perbandingan simbol-simbol agama dapat tercapai melalui kajian dari buku-buku kami. Hal sejenis bisa saja terjadi berkaitan dengan tindakan yang dilakukan oleh kelompok Muslim garis keras di Yogyakarta yang memaksa Universitas Duta Wacana, sebuah universitas Kristen Protestan, dan Universitas Katolik Sanata Dharma, untuk menurunkan *billboard* yang menampilkan mahasiswi muslim memakai jilbab (lihat Muryanto, JP 09/12/16; La Batu & Junaidi, JP 09/12/16; Muryanto, JP 08/12/16; Muryanto, JP 08/12/16 (Duta Wacana).
8. Sementara itu, kebingungan dapat berkembang dalam bentuk pernyataan yang tidak konsisten. Dengan mengatasnamakan ketertiban umum, kepolisian Surabaya mengawal sejumlah perwakilan FPI ketika mengunjungi pusat perbelanjaan di Surabaya untuk menyebarkan informasi serta mengawal penerapan larangan topi Sinterklas, lihat Boediwardhana, JP 19/12/16. Politisi PPP yang juga Menteri Agama, Lukman Hakim Syaifuddin menyatakan agak aneh jika fatwa MUI mengenai seorang Muslim yang memakai topi Santa didasarkan atas toleransi dan ide bahwa toleransi tidak mengharuskan seseorang membenamkan diri ke dalam agama lain (masih merefleksikan kegagalan pemahaman mengenai topi Sinterklas yang bukan merupakan perlengkapan keagamaan). Kemungkinan



konsekuensinya bisa jadi apakah dalam begitu penuh tantangannya negara Indonesia, MUI, cepat atau lambat, bisa kehilangan monopoli sertifikasi halal yang begitu menguntungkan, yang mana organisasi Islam murni seperti NU dan Muhammadiyah telah suarakan sejak bertahun lalu. Sampai batas MUI yang secara jelas menantang negara, negara berasumsi tidak berkewajiban untuk membiayai operasionalnya yang secara efektif melawan negara. Kenyataannya, beredar rumor di Jakarta yang menyebutkan bahwa sikap MUI dalam kasus Ahok secara keseluruhan dipandang telah keluar dari batas monopoli sertifikasinya, yang mana sikap tersebut diduga lebih didorong oleh kepentingan keuangan daripada kepentingan agama, namun permasalahan lain patut dipertanyakan apakah pertanyaan-pertanyaan mengenai agama benar-benar ada.

9. Newsdesk, "Suspects in Plot to Bomb State Palace Part of IS-affiliated Network: Police", *Jakarta Post* 11/12/16, <http://www.thejakartapost.com/news/2016/12/11/suspects-in-plot-to-bomb-state-palace-part-of-is-affiliated-network-police.html> (Diakses 26 Desember 2016).
10. Y. Medistiara, "Pelaku Bomb Kampung Melayu Beli Panci 2 Hari sebelum Diledakkan", *Detik*, 25/05/17, <https://news.detik.com/berita/d-3511358/pelaku-bom-kampung-melayu-beli-panci-2-hari-sebelum-diledakkan> (Diakses 7 Juni 2017).
11. Newsdesk, "Attack on North Sumatra Police Headquarters Kills One Officer", *Jakarta Post*, 25/06/17, <http://www.thejakartapost.com/news/2017/06/25/attack-on-north-sumatra-police-headquarters-kills-one-officer.html> (Diakses 10 Juli 2017).
12. S La Batu, "IS Setting up Base in Philippines", *Jakarta Post* 07/12/16, <http://www.thejakartapost.com/news/2016/12/07/is-setting-up-base-in-philippines.html> (Diakses 26 Desember 2016).
13. Newsdesk, "38 Indonesians Believed to be Involved in Marawi Clashes", *Jakarta Post*, 02/06/17, <http://www.thejakartapost.com/news/2017/06/02/38-indonesians-believed-to-be-involved-in-marawi-clashes.html> (Diakses 23 Juni 2017).
14. IPAC, "Online Activism and Social Media Usage among Indonesian Extremists 30 October 2015" (IPAC Report No. 24), http://file.understandingconflict.org/file/2015/10/IPAC_24_Online_Activism_Social_Media.pdf (Diakses 26 Desember 2016).
15. Angus McDowall, "Saudi Arabia Seeks to Propel Anti-Iran Strategies Beyond the Middle East", *The Wire* 06/06/2016, <http://thewire.in/41094/saudi-arabia-seeks-to-propel-anti-iran-strategies-beyond-the-middle-east/> (Diakses 26 Desember 2016).
16. ICG, "Indonesia's Maluku Crisis: The Issues" (ICG Asia Briefing, 19 July 2000), <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/indonesia-s-maluku-crisis-the-issues.pdf> (Diakses 26 Desember 2016).
17. Untuk penjelasan "anti-bid'ah" dan politik Islam, lihat John Olle, "The Majelis Ulama Indonesia versus 'Heresy': The Resurgence of Authoritarian Islam", in van Klinken, J. and J. Barker, eds, *State of Authority: The State in Society in Indonesia*, (Ithaca: Southeast Asia Program Cornell, 2009), hlm. 95–116.
18. J. Menchik, *Islam and Democracy: Tolerance without Liberalism*, (New York: Cambridge University Press, 2016), hlm. 62.
19. *Ibid.*, hlm. 47–51.
20. Alwi Shihab, "The Muhammadiyah Movement and its Controversy with Christian Mission in Indonesia", *Ph.D. dissertation*, (Philadelphia: Temple University, 1995).
21. J. Menchik, *op cit.*, hlm. 38–44.



22. *Ibid.*, hlm. 44–47.
23. Ada contoh perubahan desa di Jawa Tengah yang kembali ke Hinduisme pasca-1965, lihat Ricklefs (2012), dan ada tradisi Islam Kejawen yang lebih tua, lihat Ricklefs (2007).
24. W. Suryana, “PERSIS Dukung Demo 4 November untuk Mengawal Kasus Ahok”, *Republika Online* 31/10/16, <http://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/16/10/31/ofw4ks330-persis-dukung-demo-4-november-untuk-mengawal-kasus-ahok> (Diakses 26 Desember 2016).
25. Lihat Michael Byers, “Abuse of Rights: An Old Principle, A New Age”, *McGill Law Journal*, 47, hlm. 389–434 (2003).
26. C. Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, (London: Hurst & Co, 2015), hlm. 192.
27. Lihat Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*, (Canberra: ANU Press, 2008).
28. Bandingkan Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis)*, 1923–1957, (Leiden: Brill, 2001), (dideskripsikan sebagai edisi kedua dari Fiderspiel, 2009, dengan revisi substantif, yang diterbitkan pertama kali oleh Cornell pada tahun 1970, berdasarkan disertasi McGill tahun 1966).
29. Ahmad Najib Burhani, “Lakum Dinukum wa-liya Dini: the Muhammadiyah’s Stance Towards Interfaith Relations”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 22: 3, 2011, hlm 118–122.
30. J. Menchik, *op cit.*, hlm. 54–57.
31. Ahmad Najib Burhani, *loc cit.*
32. Lihat uraian selengkapnya dalam Wawan Gunawan Abd. Wahid (ed), *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, (Bandung: Maarif Institute dan Mizan, 2015), hlm. 31.
33. Munir A. Muin, “Nurcholish Madjid’s Idea of Inclusive Theology in Islam”, *Islamika Indonesiana*, 1(1) 2014, hlm. 75.
34. Bandingkan H. Halim, “North Sumatra Police Attacker Spent Six Months in Syria: Police”, *Jakarta Post* 27/06/17, <http://www.thejakartapost.com/news/2017/06/27/north-sumatra-police-attacker-spent-six-months-in-syria-police.html> (Diakses 27 Juni 2017) dengan A. Gunawan, “Medan Police Attackers Linked to IA: Police”, *Jakarta Post* 26/06/17, <http://www.thejakartapost.com/news/2017/06/26/medan-police-attackers-linked-to-is-police.html> (Diakses 27 Juni 2017).
35. IPAC, “How Southeast Asian and Bangladeshi Extremism Intersect 8 May 2017” (IPAC Report No. 37), http://file.understandingconflict.org/file/2017/05/IPAC_Report_37.pdf (Diakses 27 Juni 2017).
36. IPAC, “Mothers to Bombers: The Evolution of Indonesian Women Extremists”, 31 January 2017 (IPAC Report No. 35), http://file.understandingconflict.org/file/2017/01/IPAC_Report_35.pdf (Diakses 27 Juni 2017).
37. IPAC, “The Re-Emergence of Jemaah Islamiyah”, 27 April 2017 (IPAC Report No. 36), http://file.understandingconflict.org/file/2017/04/IPAC_Report_36.pdf (Diakses 27 Juni 2017).
38. IPAC, “The Radicalization of Indonesian Women Workers in Hong Kong”, 26 July 2017 (IPAC Report No. 39), http://file.understandingconflict.org/file/2017/07/IPAC_Report_39.pdf (Diakses 11 Agustus 2017).



39. Lihat T. Miles, "U.N. Experts Urge Indonesia to Overturn Jakarta Governor's Blasphemy Conviction", *Reuters* 22/05/17, <http://www.reuters.com/article/us-indonesia-politics-un-idUSKBN18I16L> (Diakses 13 Juni 2017).
40. Lihat Newsdesk, "Don't Meddle in Ahok's Blasphemy Case, VP tells UN", *Jakarta Post* 24/05/17, <http://www.thejakartapost.com/news/2017/05/24/dont-meddle-in-ahoks-blasphemy-case-vp-tells-un.html> (Diakses 13 Juli 2017).
41. Lihat Y. Paskalis, "Minister's Comments on International Reactions to Ahok's Verdict", *Tempo* 11/05/17, https://en.tempo.co/read/news/2017/05/11/055874396/Minister-Comments-on-International-Reactions-to-Ahok%E2%80%99s-Verdict?utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter (Diakses 13 Juli 2017).
42. E.P. Putra & Sri Handayani, "Law on Blasphemy is Necessary: Minister", *Republika* 16/05/17, <http://www.republika.co.id/berita/en/national-politics/17/05/16/oq0yft414-law-on-blasphemy-is-necessary-minister> (Diakses 13 Juli 2017).
43. Lihat Crouch dalam Zainal Abidin Bagir, "Defamation of Religion Law in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?" *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 3 No. 2, hlm. 4–5 (2013).
44. John Olle, *op cit.*, hlm. 101.
45. *Ibid.*, hlm. 106.
46. Jones, 2016.
47. Bandingkan ICG, "Policy Briefing, Indonesia: 'Christianisation' and Intolerance", (Asia Briefing No. 114, 24 November 2010), <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/b114-indonesia-christianisation-and-intolerance.pdf> (Diakses 10 Juli 2017).
48. Lihat S.R. Panggabean, "Policing Sectarian Conflict in Indonesia: The Case of Shi'ism", in Lindsey, T. and H. Pausacker, (eds), *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*, (London and New York, Routledge, 2016).

Bagian 6

PEMBANGUNAN



PERSPEKTIF ISLAM DALAM PEMBANGUNAN EKONOMI

Zamir Iqbal
dan Abbas Mirakhor

Islam telah memberi acuan bagaimana mengatur masyarakat, dan bagaimana urusan-urusan pemeluknya harus dijalankan sesuai dengan ajarannya. Sistem ini sendiri belum sepenuhnya diterapkan, kecuali dalam periode singkat pada masa awal Islam. Baru beberapa dasawarsa terakhir ini Muslim tertarik dengan penerapan ajaran Islam di masyarakat luas, dengan segenap implikasinya bagi pembangunan. Yang membedakan Islam dari banyak sistem pemikiran lain adalah kesatuan perspektifnya, yang menolak membedakan antara yang sakral dan profan, serta yang menandakan bahwa semua unsur-unsurnya harus membentuk suatu keseluruhan yang organik. Akibatnya, orang tidak dapat mempelajari satu aspek khusus atau hanya sebagian dari sistem Islam, misalnya ekonomi, secara terpisah tanpa pengetahuan akan kerangka konseptual yang membentuk aspek atau bagian itu, seperti halnya seseorang yang tidak bisa mempelajari bagian dari suatu lingkaran tanpa memahami keseluruhan konsep lingkaran itu sendiri. Lagi pula, Islam merumuskan hubungan khusus antara Allah, manusia, masyarakat, dan hukum Ilahi. Hubungan tersebut memengaruhi berjalannya sistem ekonomi secara langsung dan mengimplikasikan sebuah pendekatan integral pada perkembangan manusia. Dalam hal ini, “*A Common Word*” menyoroti dasar bagi pengembangan teologi



Islam dengan menganalogikannya dengan ajaran Kristen yang dibahas dalam artikel David Linnan dalam konteks historis.

Dalam dominasi tradisi ekonomi Barat, sejarah pemikiran tentang pembangunan memiliki banyak asal-usul. Setidak-tidaknya hal itu dimulai dari masa Pencerahan Skotlandia.¹ Baru-baru ini, Martha Nussbaum,² dan juga Amartya Sen,³ telah menyimpulkan implikasi dari analisis Aristotelian tentang kemajuan manusia terhadap pemikiran kontemporer soal pembangunan, yaitu bahwa manusia dianggap sebagai tujuan akhir pembangunan, ketimbang sebagai alat untuk mencapai keteraturan sosial dan kemajuan. Perhatian serius terhadap pemikiran tentang pembangunan manusia dipicu oleh pertumbuhan kemiskinan yang mengkhawatirkan di seluruh dunia. Bank Dunia memperkirakan bahwa hampir 80% dari populasi dunia (5,3 miliar) hidup di negara berpenghasilan menengah atau rendah.⁴ Dari jumlah tersebut, 20% (1,1 miliar) hidup dengan penghasilan di bawah garis kemiskinan internasional (kurang dari satu dolar per hari), banyak dari mereka yang terjebak dalam kemiskinan berkepanjangan.⁵

Dalam perjalanan sejarahnya yang penuh warna, persoalan tentang bagaimana ekonomi berubah dan bertumbuh telah mendapat spektrum tanggapan yang luas, masing-masing memuat seperangkat kebijakan berdasarkan asumsi sehubungan dengan perilaku manusia, struktur institusional, peran negara dan pasar, dan keadilan yang distributif. Setiap tanggapan dari satu generasi pemikir dianggap kurang oleh generasi berikutnya, seperti yang akan kita lihat pada pembahasan berikutnya. Maka dari itu, tujuan utama dari bab ini adalah menguraikan unsur-unsur esensial konsep Islam tentang pembangunan dalam konteks “*A Common Word*” dan membantu meletakkan konsep tersebut dalam spektrum pemikiran yang dominan saat ini. Tinjauan semacam itu penting tidak hanya untuk menjadi dasar perbandingan dan pembedaan antara konsep Islam dan konsep pembangunan yang lainnya, namun juga karena mulai sekarang ini, konsep-konsep lain juga menjadi dasar kebijakan pembangunan dan implementasinya di negara-negara Muslim. Meskipun fokus utamanya adalah tentang dunia Islam, tulisan ini menarik kesimpulan dengan cara menghubungkannya dengan dunia-dunia lainnya.

Skema Pendekatan Kontemporer pada Pembangunan

Pemikiran tentang pembangunan telah berkembang selama bertahun-tahun hingga menghasilkan banyak sekali definisi dan berbagai makna dari konsep ini. Wacana mengenai berbagai jenis pemikiran dan hasil-hasil aplikasi mereka yang empiris semakin intensif selama tiga dekade



terakhir, dan suatu konsensus tentang apa sebenarnya makna pembangunan dan bagaimana cara meraihnya masih belum muncul. Sebelum terjadinya “Great Depression”, keyakinan besar diberikan pada kerja pasar bebas untuk meraih pembangunan material. Namun, setelah Perang Dunia II, pemikiran pembangunan menembus perubahan fundamental yang utama yang dipengaruhi oleh pengalaman Great Depression (1930-an). Pasar tidak lagi bisa dipercaya untuk secara otomatis menghasilkan pemanfaatan penuh sumber-sumber daya. Ini kasus yang terjadi terutama dalam penetapan kebijakan di negara berkembang. Ide dasarnya adalah bahwa negara-negara miskin dapat meniru performa pertumbuhan material negara-negara maju. Untuk melakukan hal tersebut, pemerintah tersebut harus mengambil peran kepemimpinan untuk mengarahkan proses pembangunan. Era ini bertepatan dengan era ideologi Perang Dingin. Negara-negara maju di Barat berusaha membantu pemerintahan negara-negara miskin melalui bantuan pembangunan, asalkan garis politiknya disesuaikan dengan politik negara Barat. Hasil yang mengecewakan dari model tersebut dan rendahnya ketersediaan bantuan pembangunan segera membuka jalan untuk model pembangunan pada 1980-an dan 1990-an yang terfokus pada reformasi struktural. Menjelang akhir abad yang lalu, para ahli pembangunan harus mengakui bahwa reformasi struktural tidak sepenuhnya berhasil dalam mengurangi jurang antara yang kaya dan miskin baik secara internasional maupun secara internal di banyak negara berkembang. Kenyataannya, jurang tersebut justru makin besar. Bahkan di negara-negara yang kebijakan reformasi strukturalnya telah mencapai kesuksesan, distribusi pendapatan dan kekayaan malah menjadi lebih buruk. Secara keseluruhan, tingkat kemiskinan meningkat secara mengkhawatirkan, dan beban utang negara berkembang kepada negara maju dan kepada “institusi internasional” mereka, naik secara dramatis dan membawa ancaman kegagalan yang meluas.

Selama dekade-dekade akhir abad yang lalu, ide pembangunan menembus titik balik historis ketika para pakar pembangunan, intelektual, dan profesional mulai mempertanyakan premis dasar pemikiran yang dominan saat itu, yang melihat pembangunan sebagai pertumbuhan material dan, sementara menghadapi kegagalan model yang dominan itu, mereka berharap setidaknya tidaknya bisa mencegah penyebaran kemiskinan. Seorang ahli seperti Mahbub ul Haq mendesak pergantian fokus ke arah “pembangunan manusia”.⁶ Upaya tersebut mencapai puncaknya di tahun-tahun terakhir abad ke-20 dalam karya Amartya Sen, *Development as Freedom*, yang menyatakan bahwa fokus pembangunan harus mengembangkan kemampuan orang untuk memberdayakan diri mereka dalam melakukan hal-hal yang mereka pandang



berharga.⁷ Bersama dengan usaha-usaha Mahbub ul Haq, Amartya Sen dan lainnya, New Institutional Economics (NIE) muncul dengan implikasi kebijakannya bagi pembangunan.⁸ NIE menyatakan bahwa untuk menciptakan kemajuan ekonomi, negara berkembang harus mereformasi struktur institusional mereka (yakni, aturan mainnya). Singkatnya, biaya transaksi yang tinggi—yaitu biaya pencarian informasi, biaya penawaran dan keputusan, negosiasi kontrak, dan biaya pelaksanaan—membuat pasar berjalan dengan tidak normal. Oleh karena itu, sekumpulan perangkat yang mengatur dan mendukung transaksi—saluran bagi arus informasi; hukum-hukum dan peraturan yang menentukan hak milik dan mendorong kontrak; peraturan informal, norma, dan kode yang membantu pasar untuk mengatur dirinya sendiri—harus menyediakan desain pasar yang dapat diterapkan yang menjaga biaya transaksi tetap rendah.⁹

Kesimpulan ini dicapai sebagai hasil penyelidikan empiris yang ditujukan pada pertanyaan mengapa kinerja ekonomi antara satu negara dengan negara lainnya bisa jauh berbeda. Walaupun perbedaan dalam modal masing-masing pekerja, investasi SDM, dan teknologi menjelaskan adanya *beberapa* perbedaan dalam hal tingkat pendapatan per kapita dari berbagai negara, tidak satu pun dari aspek ini yang dapat dianggap sebagai alasan mendasar bagi keterbelakangan pembangunan banyak negara, terutama ketika modal dan teknologinya bergerak. Hasil studi ini menunjukkan bahwa institusi yang baik berdampak pada kinerja ekonomi yang baik pula. Kinerja ekonomi yang buruk tidak hanya disebabkan oleh institusi yang kurang baik tetapi juga oleh “ketergantungan alur” yang menciptakan suatu kelesuan dan mempersulit perubahan serta reformasi. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya akan memberikan gambaran dasar konsep Islam tentang pembangunan. Dengan cara ini, kita akan melihat bahwa Islam memberi *platform* (kerangka dasar) yang kuat dalam hal “perangkat dan prosedur yang memungkinkan pasar bekerja dengan lancar.”¹⁰

Sebelum membahas lebih lanjut, penting untuk membedakan antara “aturan” dan “norma”. Kedua istilah ini digunakan dalam literatur NIE. Sebagai contoh, institusi didefinisikan sebagai aturan formal dan norma informal beserta karakteristik penerapannya. Selanjutnya, kita akan menghindari penggunaan istilah “norma”, sejalan dengan Elinor Ostrom yang mengatakan, “Kata *norma* saya artikan sebagai ketetapan bersama yang diketahui dan diterima oleh sebagian besar pesertanya sendiri yang lebih melibatkan biaya dan manfaat intrinsik ketimbang sanksi atau rangsangan materiil.”¹¹ Ia membedakan antara norma dan aturan dengan fakta masalah penerapan dan sanksinya. Contoh norma, menurut Ostrom, adalah ajaran: “prioritaskan derma di atas keadilan.” Ajaran seperti itu “merupakan bagian dari struktur



moral yang berlaku umum di suatu komunitas. Saya mengacu pada ajaran kultural ini sebagai norma.”¹² Di sisi lain, aturan merupakan “instruksi yang diperintahkan soal tindakan apa atau keadaan seperti apa di dunia ini yang diminta, dilarang, atau diizinkan.”¹³ Karena semua ketetapan yang dibahas dalam konteks pembangunan Islam adalah apa yang diperintahkan oleh Sang Pencipta dalam sudut pandang Islam, itu semua adalah aturan, bukan norma. Dalam definisi ini, Islam adalah sistem berbasis aturan, dan konsepsinya tentang bagaimana manusia dan kelompoknya dapat mencapai kemajuan material dan nonmaterial didasarkan pada kerangka ketaatan pada aturan, yang menjamin kemajuan semacam itu.

Konsepsi Islam tentang Pembangunan

Islam mengatur manusia sesuai dengan sifat hakikinya dan kemungkinan-kemungkinan yang melekat dalam diri manusia, sebagaimana dibahas dalam bab-bab sebelumnya tentang teologi komparatif, mistisisme, dan metafisika. Tanpa sama sekali mengabaikan keterbatasan dan kelemahan sifat manusia, Islam menggambarkan manusia dalam terang kodrat primordialnya sebagai makhluk teomorfis, wakil Sang Pencipta di bumi, dan teofani sifat-sifat Allah dengan segala kemungkinan yang disiratkannya. Islam menganggap manusia memiliki kesempatan menjadi makhluk sempurna, tetapi dengan kecenderungan mengabaikan potensinya dengan hanya mengandalkan persepsi indra. Oleh karena itu, konsep ini menuntut bahwa sebagai ganti semua anugerah yang diberikan kepadanya, manusia mengingat kodrat hakikinya, mengingat perjalanan duniawinya, berusaha mewujudkan potensi sepenuhnya dari keberadaannya, dan membuang semua hambatan yang menghalangi berfungsinya kecerdasannya. Untuk mengarahkan kehidupan manusia ke dalam pola yang dimaksud oleh Sang Pencipta, manusia dilengkapi dengan jaringan instruksi, sikap, dan aturan-aturan yang merupakan perwujudan konkret kehendak Ilahi tentang perilaku dengan cara penerimaan—melalui pelaksanaan pilihan bebas seseorang—seseorang menjadi Muslim dan sesuai dengannya ia akan menjalani kehidupan pribadi dan sosialnya. Jaringan aturan ini disebut *syariah*—yang secara etimologis bermakna “jalan”, yakni jalan yang membawa kepada kehidupan yang harmonis di dunia dan kebahagiaan akhirat.

Penekanan pada prinsip cita-cita Islam tentang kesatuan membentuk dasar bagi kepercayaan fundamental bahwa Islam tidak mengenal perbedaan antara yang spiritual dan yang temporal, antara yang sakral dan yang profan, atau antara alam religius dan alam sekuler. Meskipun demikian, baru pada tiga dekade terakhir abad ke-20 para ahli melihat konsepsi pembangunan



yang lebih luas dari sekadar pertumbuhan kapasitas fisik-materi-produksi, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Gagasan bahwa pertumbuhan ekonomi hanya sebuah unsur dari keseluruhan kemajuan umat manusia, dan bahwa manusia harus menjadi tujuan dan bukan alat dari pembangunan, merupakan ide yang relatif baru dalam arus utama literatur pembangunan. Bahkan dalam konsepsi yang paling canggih—pandangan Sen tentang pembangunan sebagai kebebasan—kebutuhan pengembangan diri sebagai prasyarat untuk kesadaran tentang makna substantif kebebasan mendapatkan sedikit perhatian.¹⁴ Jika pembangunan harus berarti kebebasan dan fungsinya, suatu pelaksanaan kemampuan, apakah ada jaminan bahwa kemampuan dan fungsi itu—melakukan apa yang seseorang mampu lakukan—tidak akan mengarah pada hasil yang benar-benar egoistis dan terpusat pada diri sendiri yang telah mengakibatkan kemiskinan dan penderitaan besar pada sebagian besar manusia, seiring dengan kemewahan menakjubkan dan akumulasi kekayaan kolosal bagi segelintir orang? Tak diragukan lagi suatu tingkat pendapatan minimum memang diperlukan guna menghindari kemelaratan dan kemiskinan absolut sebelum orang mampu berpikir, merefleksikan, dan mempertimbangkan pilihan keputusan-tindakannya. Tapi lebih dari itu, memulai proses fenomenologis pengembangan diri adalah suatu keharusan bagi manusia untuk mengenali tanggung jawab keadaan manusia dari sudut pandang Islam.

Oleh karenanya, konsep pembangunan Islam mengandung tiga dimensi yang secara organik saling terkait:

1. pengembangan-diri individual yang disebut *rusyd*;
2. pengembangan fisik bumi yang disebut '*imarah*,¹⁵ dan
3. pengembangan kolektivitas manusia, yang mencakup keduanya.¹⁶

Dimensi pertama menjelaskan suatu proses dinamis pertumbuhan pribadi manusia menuju perwujudan potensi yang diberikan Allah,¹⁷ yang disinggung dalam bab-bab sebelumnya dalam konteks antropologi teologis.¹⁸ Dimensi kedua menentukan pemanfaatan sumber daya alam untuk mengembangkan bumi guna menyediakan kebutuhan material manusia sebagai individu dan masyarakat kolektif. Dimensi yang ketiga mengacu pada kemajuan kolektivitas menuju integrasi dan kesatuan penuh. Pengembangan diri adalah patokan yang sangat penting, karena tanpa itu, kemajuan dalam dua dimensi lain tidak mungkin berjalan secara seimbang dan sesuai; gerak maju apa pun di dalamnya tanpa pengembangan diri akan mengarah pada distorsi berbahaya, seperti krisis lingkungan yang dibahas dalam bab sebelumnya. Oleh karena itu, ketiga dimensi tersebut harus maju bersama-sama untuk mencapai keseimbangan



Kesimpulan

Meskipun umat Islam dan Kristen berbagi perintah Tuhan untuk mencintai Tuhan dan sesama, ketidakseimbangan besar yang terjadi pada tiga dimensi yang saling terkait secara organis, yaitu pengembangan diri, fisik-materi, dan sosial menunjukkan kegagalan kolektif dalam menjalankan perintah-perintah ini. Sebagaimana Paus Benediktus XVI berpendapat dalam ensikliknya baru-baru ini tentang kapitalisme yang tak terkendali, “tanpa kebenaran, tanpa kepercayaan, dan cinta pada kebenaran, tidak akan ada kesadaran dan tanggung jawab sosial, dan tindakan sosial akan berujung melayani kepentingan pribadi dan logika kekuasaan, yang mengakibatkan fragmentasi sosial, khususnya dalam masyarakat yang terglobalisasi pada masa yang sulit seperti saat ini.”³⁵ Memang, pendekatan sekuler terhadap pembangunan ekonomi berdasarkan pandangan yang memisahkan manusia dan alam telah membawa pada keseimbangan sosio-ekonomis saat ini. Karenanya, tanggapan religius bersama sangat diperlukan. Di sinilah pendekatan Islam terhadap pembangunan, yang masalahnya adalah dalam hal kurangnya aplikasi daripada teori, adalah relevan bagi dunia Barat. Sebagaimana diserukan Seyyed Hossein Nasr dalam tulisannya:

Mengapa kita tidak bisa duduk bersama dan menyusun sebuah filosofi ekonomi baru berlandaskan kesalingpengertian kita tentang hakikat manusia dalam kepenuhannya dan pemahaman kita akan keadilan yang adalah cerminan kualitas ilahi di dalam kehidupan manusia? Mengapa kita hanya menjadi pengamat pasif atas upaya yang saat ini terjadi untuk menghidupkan kembali dengan berbagai cara “mayat” kapitalisme yang serakah dan egoistis, yang sudah membawa begitu banyak kerugian kepada kita semua, atau mestikah dikatakan kepada hampir semua dari kita?

Diharapkan “*A Common Word*” dapat menjadi katalis bagi suatu teologi pembangunan bersama di antara tradisi-tradisi Ibrahimiyah untuk mewujudkan perintah tertinggit untuk mencintai Allah dan mencintai sesama.

Catatan:

Pengarang ingin mengucapkan terima kasih kepada para editor atas komentar dan saran berharga mereka. Pendapat-pendapat yang diungkapkan dalam artikel ini tidak merefleksikan pendapat Grup Bank Dunia atau INCEIF.

1. Jerry Z. Muller, *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*.
2. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*.
3. Amartya Sen, *Development as Freedom*.
4. *World Development Indicators 2009*.



5. *Ibid.*
6. Mahbub ul Haq, *Reflections on Human Development*.
7. Sen, *Development as Freedom*, supra n. 3.
8. Lihat misalnya tulisan Douglas North, *Understanding the Process of Economic Change*.
9. John McMillan, *Reinventing the Bazaar: A Natural History of Markets*.
10. *Ibid.*, ix.
11. Elinor Ostrom, "Doing Institutional Analysis: Digging Deeper than Markets and Hierarchies", dalam *Handbook of New Institutional Economics*, 824.
12. *Ibid.*, 831.
13. *Ibid.*
14. Misalnya, Giri berpendapat bahwa ide Sen tentang pembangunan sebagai kebebasan kurang mencakup bagaimana memperlakukan diri pun perlu untuk kebebasan dan kesejahteraan manusia dan perlu dikembangkan di beberapa bagian untuk membuatnya menjadi sudut pandang yang lebih lengkap tentang kebebasan. Ananta Kumar Giri, "Rethinking Human Well-Being: A Dialogue with Amartya Sen", *Journal of International Development*, 1003–18.
15. Lihat contohnya (Q 11: 61). Untuk analisis mendalam, lihat Abbas Mirakhor dan Idris Samawi Hamid, *Islam and Development: The Institutional Framework*, Bab 5.
16. Untuk analisis terperinci tiap dimensi, lihat Abbas Mirakhor dan Idris Samawi Hamid, *Islam and Development*, Bab 4.
17. Seseorang yang membuat peningkatan di jalan menuju kesempurnaan disebut *rasyid*. Lawannya adalah *ghayy*, yang berarti kebodohan yang dalam (Q 2: 256).
18. Lihat khususnya Bab 3 dan 8 berturut-turut oleh Seyyed Hossein Nasr dan Ibrahim Kalin, di buku ini.
19. Lihat misalnya S.K. Sadr, *The Economy of the Earliest Islamic Period*.
20. Untuk diskusi lebih dalam tentang *walayah* dan konsep-konsep terkait, lihat *Islam and Development*, sebelum nomor 15, Bab 4.
21. Lihat misalnya Q 15: 21. Untuk diskusi lebih menyeluruh, lihat *Islam and Development*, sebelum nomor 15, Bagian 5.1.1.
22. Lihat misalnya Q 89: 15–20; Q 30: 37–38.
23. Walter Weisskopf, *Alienation and Economics*, 22.
24. *Ibid.*, 22–23.
25. Untuk analisis rinci, lihat *Islam and Development*, supra nomor 15, Bab 4.
26. Karl Polanyi, *Primitive, Archaic, and Modern Economics*.
27. McMillan, *Reinventing the Bazaar*, supra n. 9, ix.
28. Clifford Gertz, "The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing", *American Economic Review*, 28–32.
29. McMillan, *Reinventing the Bazaar*, supra n.9, 41.
30. Lihat misalnya Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, Bab 26; M.J. Kister, "The Market of the Prophet", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*; and Hussein Shihata, *Market Competition in Light of the Islamic Shari'ah*.
31. Philip Keefer dan Stanley Knack, "Social Capital, Social Norms and the New Institutional Economics", dalam *Handbook of New Institutional Economics*, 700.
32. Lihat misalnya Edward Lorenz, "Trust, Contract, and Economic Cooperation", *Cambridge Journal of Economics*, 301–15; Keiron O'Hara, *Trust from Socrates to Spin*; dan Eric M. Uslaner, *The Moral Foundation of Trust*.
33. E.M. Uslander, *The Moral Foundation of Trust*.
34. Philip Keefer dan Stanley Knack, "Social Capital, Social Norms, and the New Institutional Economics", 721.



35. Paus Benediktus XVI. *Caritas in Veritate*. Ensiklik, 2009, paragraf 5.

PANDANGAN UMUM TENTANG PEMBANGUNAN: LEBIH KAYA VS LEBIH BAIK, DAN SIAPA YANG MENENTUKAN?

David K. Linnan

Pedoman-religius “pembangunan” adalah cinta kepada sesama yang secara langsung berada di bawah payung “*Kata Bersama*”. Tetapi, di luar fondasi itu, ada ambiguitas besar. Kebanyakan pemahaman religius tentang pembangunan tampaknya terfokus pada klaim-klaim keadilan sosial pada skala yang lebih sempit (penanggulangan kemiskinan, terkait dengan kedermawanan dan secara tidak langsung dengan ajaran alkitabiah Kristiani tentang preferensi bagi orang miskin) dibandingkan dengan klaim-klaim keadilan sosial distributif pada skala yang lebih luas (pemisahan Utara-Selatan, atau perlakuan khusus dan berbeda bagi negara-negara berkembang, dan sekarang terkait dengan antisipasi dampak perubahan iklim global pada negara-negara berkembang). Akan tetapi, penanggulangan kemiskinan tidak sepadan langsung dengan pembangunan, karena meskipun sering disebutkan dalam dokumen-dokumen terkenal seperti United Nations Millenium Development Goals (MDG), pembangunan pada skala luas atau pada level negara masih lebih sering dipahami sebagai sebetulnya modernisasi pada lingkup masyarakat, entah institusional, teknologis, atau yang lain.

Itulah tampaknya inti keseluruhan konflik Utara-Selatan tanpa retorika ketergantungan. Jadi, apa yang secara sederhana kita pahami tentang pembangunan? Jika dilihat sebagai praktik di negara-negara



merdeka, dari perspektif hukum internasional modern, orang dapat memperlakukan pembangunan sebagai sebuah prioritas di antara negara-negara sebagai pelaku-pelaku independen, atau sebagai yang terjadi dalam sebuah komunitas uni internasional (dengan klaim-klaim alternatif atas hak-hak untuk pembangunan pada tingkat negara-negara anggota uni, atau hak-hak asasi manusia bagi yang tidak beruntung pada level individual). Sebuah “trik” konseptual dalam analisis hak-hak sekuler tradisional adalah berusaha untuk menemukan entah negara atau komunitas hipotetis yang berkuasa, yang terhadapnya dituntut klaim-klaim “hak” itu dalam hal martabat individu atau keadilan distributif pada tingkat maupun individual. Pendekatan tradisional dalam konteks keagamaan selama ini adalah mencari suatu “pedoman” eksternal dalam tatanan alam semesta yang ditentukan oleh Allah. Hakikat tatanan yang ditentukan secara ilahi demikian biasanya disebut dengan “hukum alam”. Untuk tujuan-tujuan analisis aplikatif kita, kita akan lebih fokus pada pembangunan dalam aksi. Untuk tujuan pembahasan, kita tidak perlu memilih satu kerangka rujukan intelektual. Kerangka-kerangka intelektual selalu dekat pada permukaan, terutama dalam keadaan-keadaan sekarang ini di wilayah tantangan bersama seperti perubahan iklim. Tantangan dalam lingkungan yang majemuk adalah dalam hal mengenali penyeimbangan kepentingan-kepentingan yang sudah ada, meskipun pada saat itu dialog dilaksanakan biasanya dalam konteks pembenaran-pembenaran yang berbeda. Siapa berutang pada siapa, dan mengapa?

Sehubungan dengan kesehatan publik internasional, kabar baiknya ialah bahwa penduduk di mayoritas negara berkembang, termasuk anak-anak khususnya, lebih sehat dan berumur lebih panjang dibandingkan dengan 50 tahun yang lalu. Ini dilihat dari kemajuan umum dalam hal kesehatan ibu dan keselamatan anak, ditambah harapan hidup yang lebih panjang. Namun, kemajuan itu tidak mencakup Afrika sub-Sahara, dan memunculkan masalah-masalah tentang bagaimana membahas perbedaan soal kesehatan di negara-negara berkembang, termasuk soal teknologi yang tepat di sana.

Alur tulisan ini pertama-tama mempelajari orientasi umum tentang kebijakan pembangunan sekuler, yang sudah didasarkan sekurang-kurangnya sejak 1970-an pada pendekatan ekonomi neoklasikal (Konsensus Washington). Kemudian kita akan bergeser dari pembangunan ekonomi ke kesehatan sebagai indikator sosial lebih luas sebelum menelaah pandangan pembangunan secara spesifik dari sudut pandang Katolik dan Protestan. Kita akan menutup tulisan ini dengan suatu tinjauan kembali atas pendekatan pembangunan Bank Dunia baru-baru ini, termasuk soal keberlanjutan (*sustainability*).



Latar Belakang Historis dan Sosial

Konsep-konsep umum pembangunan menyajikan permasalahan soal definisi pada dirinya sendiri. Persoalan-persoalan awal meliputi apa sebenarnya yang membentuk pemahaman tentang pembangunan (material, spiritual, teknologis, atau apa pun), bagaimana mengukurnya (melalui produk domestik bruto per kapita atau PDB); penerapan indikator-indikator kesehatan sosial atau publik seperti pencapaian pendidikan atau harapan hidup;¹ atau baru-baru ini upaya ke arah ideal-ideal pemeliharaan lingkungan seperti keberlanjutan), bagaimana paling baik mencapainya (melalui kombinasi kebijakan politik dan ekonomi yang seperti apa, ditambah soal di bawah bentuk kepemimpinan yang mana: negara atau masyarakat), dan tindakan politik dalam menjelaskan di mana dan mengapa ada yang berjalan secara keliru atau benar (mengandaikan kausalitas setelah kenyataan terjadi).

Akan tetapi, pada level politik definisi-definisi yang umum itu biasanya menyembunyikan lebih banyak persoalan daripada menjelaskannya. Pembangunan terjadi pada masyarakat atau negara dibanding pada level individual yang menjadi fokus Kristianitas (soal relasi Allah dan manusia, terkait dengan keselamatan individual). Ini banyak terjadi di wilayah non-Barat, sering kali manakala ada keraguan serius tentang apakah memang ada suatu negara modern, yang dikontraskan dengan sekumpulan suku-suku (atau bahkan sebuah negara yang gagal dan dilanda konflik bersenjata di mana-mana). Bantuan pembangunan atau bantuan asing juga merupakan suatu industri besar dengan birokrasi-birokasi multilateralnya tersendiri (Bank Dunia, UNDP, ADB, dan lain-lain) dan juga bilateralnya (USAID, CIDA, GTZ, dan lain-lain). Saya belum pernah menemukan seorang pun di suatu negara yang tidak percaya bahwa keadaan akan lebih baik seandainya saja mereka (dan masyarakatnya) lebih kaya. Ini aspek yang mudah dimengerti—setiap orang ingin lebih kaya. Ini bukan untuk memuja konsumerisme semata-mata, sebab banyak orang akan menggunakan kekayaannya yang lebih besar untuk melayani yang lain, memajukan ilmu pengetahuan, atau mengejar kegiatan-kegiatan yang tidak mementingkan diri sendiri. Jadi, ada keterbukaan dan bahkan semangat di antara banyak orang untuk mengejar pembangunan ekonomi secara kooperatif pada konteks internasional.

Demikian pula, jika pembicaraan bergerak melampaui aspek-aspek ekonomi ke arah soal-soal pemerintahan dan politik seperti demokratisasi atau hak-hak asasi manusia pada level gender, terutama apabila praktik-praktik lokal dianggap oleh orang-orang luar menghambat pembangunan, partisipasi asing sering mengalami penolakan daripada penerimaan. Oleh karenanya, di mata orang-orang lokal, partisipasi asing dalam pembangunan dapat



bergeser antara dipandang sebagai bantuan pada sisi ekonomi dan dianggap sebagai hambatan atau campur tangan yang tidak dikehendaki pada sisi sosial. Masalahnya adalah, selama 30 tahun belakangan, fokus pembangunan pada level operasional biasanya telah bergeser dari infrastruktur fisik biasa seperti pembangunan jalan dan bendungan yang sifatnya perangkat keras, dan fokusnya malah bergeser ke aspek-aspek nonfisik atau perangkat lunak seperti ide-ide yang berkaitan dengan pengelolaan (*governance*) dan pembentukan kemampuan (*capacity building*)—yang secara tidak langsung meliputi ide-ide lain seperti sumber daya manusia.² Ini adalah soal siapa yang memutuskan cara *yang lebih baik*, begitu Anda melangkah melampaui kinerja ekonomis seperti itu? Tetapi, sebagaimana diamati oleh Joseph Isanga, praktik-praktik kultural dapat memengaruhi secara negatif bahkan terhadap pembangunan ekonomi.

Puncaknya, persoalannya menjadi apakah masuk akal untuk menempatkan tuntutan-tuntutan hak untuk mendukung ketika pihak luar berpikir bahwa pandangan-pandangan lokal menghalangi pembangunan. Sebagai contoh konkret, pandangan yang diterima di antara para profesional pembangunan adalah bahwa satu-satunya investasi terbaik dari sudut pandang ekonomi di tahap-tahap awal pembangunan masyarakat tradisional adalah dalam hal pendidikan perempuan. Kompensasi yang secara konsisten diamati berasal dari perhatian yang meningkat pada kesehatan dan nutrisi di rumah, anak-anak yang lebih sehat, dan keluarga-keluarga yang secara ekonomis lebih aman. Akan tetapi, apa tanggapan yang tepat jika pendekatan yang diamati menguntungkan secara ekonomis ini ditolak oleh sebagian orang karena alasan-alasan sosial? Apa yang terjadi jika tuntutan sosial konservatif berakar dalam interpretasi religius? Tanggung jawab siapakah efek-efek negatif yang dihasilkan (dalam istilah ekonomi, biaya oportunitas)?

Mengajukan pertanyaan soal “lebih kaya” dilawankan dengan “lebih baik” kini berbeda dibandingkan dengan pertanyaan serupa 30–40 tahun yang lalu. Apa yang biasanya dianggap sebagai dunia negara berkembang yang sama itu sekarang dilihat sebagai yang meliputi kisah-kisah sukses besar pasca-PD II dan pascakemerdekaan (terutama di Asia Timur³), dan juga kegagalan-kegagalan menyedihkan (khususnya di Afrika sub-Sahara), serta sebuah spektrum luas hasil-hasil di antara keduanya (sering kali di Amerika Tengah dan Selatan). Konon, persoalannya adalah apakah pembangunan mesti disamakan dengan modernisasi, dan modernisasi disamakan dengan Westernisasi.⁴ Kisah-kisah sukses yang melibatkan banyak masyarakat non-Barat mempersulit hal itu (Jepang kembali ke abad ke-19, dan baru-baru ini negara-negara seperti Korea, Cina, dan Singapura). Sementara itu, penelitian-penelitian kini tentang kegagalan pembangunan di negara-negara individual sering kali terfokus pada faktor-faktor yang berakar pada aspek sosial dan



kultural. Kisah-kisah sukses juga secara kebetulan menantang penjelasan yang secara politis memadai tentang keterbelakangan seperti halnya teori dependensi, juga meskipun pembenaran-pembenaran teoretis bagi dukungan pembangunan meliputi soal klaim-klaim adanya hak asasi manusia akan pembangunan (termasuk klaim yang didesakkan mengenai sumber-sumber dari negara-negara kaya) hingga ide bahwa dukungan ekonomi dan yang lainnya ditawarkan secara bebas oleh negara-negara yang lebih kaya kepada negara-negara berkembang semata-mata karena itu merupakan kepentingan politis dan ekonomis negara-negara kaya itu sendiri.

Sementara itu, peran formal agama dalam pembangunan tampak di wilayah Barat modern terutama biasanya melalui tindakan kegiatan-kegiatan amal yang memiliki kaitan keagamaan (misalnya, Save the Children⁵ atau World Vision⁶). Banyak gereja-gereja Protestan khususnya telah mengadopsi berbagai pendekatan pada ide-ide Injili yang bersifat sosial terhadap tujuan-tujuan pembangunan sekuler seperti United Nations' Millennium Development Goals (MDGs),⁷ dan ajaran sosial Gereja Katolik yang sudah lama ada dan sudah meliputi banyak hal tentang pembangunan lewat ensiklik-ensiklik kepausan yang dimulai dengan *Populorum Progressio* (1967) Paus Paulus VI⁸, dan baru-baru ini dalam *Caritas in Veritate* (2009) Paus Benediktus XVI.⁹

Dasarnya kini juga sudah bergeser ke basis pertanyaan-pertanyaan yang berakar pada soal-soal keadilan distribusional di dalam atau di antara negara-negara dalam rupa isu-isu mengenai distribusi pendapatan yang tidak sama (pembangunan menghasilkan pemenang dan pecundang), migrasi (desa ke kota atau antarnegara, pencarian kerja, dan kehidupan yang lebih baik), akses pada pelayanan-pelayanan ekonomi dan kesehatan publik (misalnya, pendidikan, listrik, dan air bersih), pemerataan teknologi (mewakili isu-isu lebih luas seputar klaim-klaim khusus perlakuan tertentu dan berbeda bagi negara-negara berkembang dalam berbagai situasi yang berbeda), dan meningkatkan harapan, yang dapat menyebabkan kerusuhan sosial jika semua itu tetap tidak terpenuhi. Oleh karenanya, pembangunan merupakan sebuah tantangan teknis pada satu sisi, akan tetapi kegagalannya memunculkan masalah-masalah sosial. Dan kalau membaca kembali pengantar kita, upaya konseptualisasi pembangunan, argumen-argumen tentang negara-negara merdeka versus klaim-klaim berbasis hak-hak di komunitas uni internasional, versus klaim-klaim berbasis hukum alam yang lebih berorientasi religius, akan lebih baik dipahami pada level rasionalisasi.



Manajemen dan Pembangunan Ekonomi

Pembangunan ekonomi sebagai topik fokus akademis lebih sering dihubungkan dengan gelombang negara-negara yang baru merdeka pasca-Perang Dunia II, dan secara tidak langsung dengan aktivitas lembaga-lembaga ekonomi internasional. Lembaga-lembaga itu pada mulanya adalah Bank Dunia dan Dana Moneter Internasional (IMF), yang pada akhir 1950-an beralih dari membangun kembali Eropa ke pembangunan di negara-negara jajahan yang baru merdeka (yang umumnya dirujuk sebagai lembaga-lembaga Bretton Woods, dan kemudian disebut sistem Bretton Woods). General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) 1947 yang terkait dengan hal itu diikuti dengan World Trade Organization (WTO) 1994, dan liberalisasi perdagangan yang penting dalam kaitan dengan strategi-strategi pembangunan seperti pertumbuhan ekonomi yang diarahkan pada ekspor. Putaran Doha (Doha Development Round) yang masih berlangsung merupakan bukti terbaru hubungan antara pemahaman-pemahaman sistem ekonomi internasional dan konsep tentang pembangunan. Sebagai hasilnya, pemahaman-pemahaman (sekuler) pembangunan telah berubah seiring berjalannya waktu bahkan ketika telah berubah juga teori-teori dan keadaan-keadaan ekonomi. Dan sementara negara-negara Sosialis dan sebagian besar dunia Islam awalnya berada di luar GATT/WTO, sejak 1990-an keanggotaan negaranya semakin universal. Tetapi, keanggotaan secara tradisional dipahami sebagai pilihan atas pendekatan ekonomi tertentu berbasis pasar dalam mengatur ekonomi nasional, lebih daripada tindakan politik *per se*, juga apabila keanggotaan yang lebih luas telah meningkatkan tekanan demi penggantian sistem Bretton Woods itu sendiri.

Sementara itu, pemahaman-pemahaman ekonomi teknis di balik kebijakan-kebijakan pembangunan telah berubah, tetapi masih mencerminkan kekurangan konsensus tertentu pada pernyataan ekonomi (pembangunan) mengenai penjelasan yang memadai tentang dan pendekatan terhadap misteri-misteri seperti kesenjangan rata-rata pertumbuhan ekonomi (misalnya, mengapa Cina tumbuh begitu cepat sejak kira-kira tahun 1990 dan Amerika Latin tumbuh secara moderat saja, juga ketika perekonomian beberapa negara Afrika menyusut pascakemerdekaan pada 1960-an?). Oleh karena itu, pandangan pembangunan pada 1950–1960-an paling tepat dipahami sebagai keseimbangan antara pandangan politik yang berfokus pada modernisasi (yang sebetulnya merujuk ke belakang tentang bagaimana negara-negara Barat berproses dan bertumbuh-kembang menjadi negara maju) dan pertumbuhan ekonomi dalam bentuk industrialisasi.



Era pembangunan 1950–1960-an mengandaikan peran negara sekuler dalam mengarahkan pembangunan, dan mendasarkan pemahaman awal tentang modernisasi dalam usaha menyamai pembangunan negara-negara Eropa. Latar belakang politik waktu itu meliputi orientasi pada demokrasi sosial (yang mungkin merupakan warisan sosialisme Fabian ketika pasar biasanya tidak diberi peran penting; baru-baru ini, pembicaraan tentang hal itu dibahasakan sebagai “pasar sosial” di bawah kebijakan-kebijakan partai buruh sebagai pewaris intelektual). Negara-negara yang baru merdeka waktu itu masih berfokus pada industri-industri primer sebagai benteng ekonomi yang umumnya diwarisi dari perekonomian masa akhir kolonialisme. Negara-negara ini sering kali sangat bergantung pada harga-harga komoditas sebagai sebuah hasil, dan sumber daya manusia setempat yang sudah terlatih baik sangatlah jarang. Pada puncak Perang Dingin, negara-negara yang baru merdeka tersebut menitikberatkan perencanaan sentral demi alasan ideologis, tetapi biasanya berasal dari kelompok sosialis Fabian (Barat) seperti sumber-sumber Blok Timur. Ini merupakan era pembatasan pemikiran ekonomi pada autarki (kemandirian nasional, tidak menggantungkan diri pada impor atau bantuan asing), seperti halnya kebijakan substitusi-impor dan proteksi terhadap industri yang masih baru agar mempercepat industrialisasi.

Pada tingkat politik internasional, di luar Perang Dingin, periode 1970-an menjadi era Tatanan Ekonomi Internasional Baru (NIEO), nama yang diambil dari Deklarasi Pendirian Tatanan Ekonomi Internasional Baru, yang diadopsi oleh Majelis Umum PBB pada 1974, yang merujuk pada isu-isu lebih luas mengenai perdagangan, finansial, komoditas, dan yang terkait utang dalam konteks sebenarnya Utara-Selatan.¹⁰ NIEO dimaksudkan sebagai suatu revisi sistem ekonomi internasional agar lebih mengutamakan negara-negara berkembang, menggantikan sistem Bretton Woods. Negara-negara yang baru merdeka yang terfokus pada industri-industri primer mengklaim penguasaan perekonomian berbasis sumber daya alam mereka sendiri ketimbang yang berupa perusahaan-perusahaan multinasional. Pada saat yang sama, negara-negara yang baru merdeka itu berusaha mengurangi pengaruh perusahaan-perusahaan sektor swasta, yang sering kali terkait dengan bekas negara-negara metropolitan mereka, untuk menekankan perusahaan-perusahaan yang dimiliki oleh negara. Secara terpisah, pembangunan terkait lingkungan internasional juga kembali ke periode 1970-an, dengan Konferensi PBB tentang Lingkungan Manusia pada 1972 dan Deklarasi Stockholm pada 1972¹¹ sebagai sumber, diikuti dengan jalur perkembangan berbeda oleh Deklarasi Rio tentang Lingkungan dan Pembangunan pada 1992,¹² Deklarasi Johannesburg tentang Pembangunan Berkelanjutan pada 2002,¹³ dan akhir-



walaupun akar Deklarasi Johannesburg ada pada Deklarasi Rio 1992 tentang Lingkungan dan Pembangunan).

Kita telah meninjau kembali gagasan bahwa lingkungan telah menjadi keprihatinan dalam pembangunan jauh sejak Deklarasi Stockholm 1972. Akan tetapi, pembangunan-pembangunan lingkungan yang sejajar dengan itu sejak 1992 telah terfokus pada perubahan iklim dan emisi gas rumah kaca. Pendekatan pembangunan ekonomi yang lebih dikehendaki sejak 1960-an adalah industrialisasi, yang berdasarkan hal itu melalui pembangunan berbasis ekspor, Asia mengalami keberhasilan-keberhasilan dalam pembangunannya (dengan WTO yang mendorong liberalisasi perdagangan). Industrialisasi, bagaimanapun, biasanya menaikkan emisi gas rumah kaca, yang menjadi titik pertikaian antara negara-negara industri dan dunia negara berkembang sejak perubahan iklim menjadi suatu keprihatinan. Perubahan iklim yang disebabkan oleh manusia sendiri adalah subjek perdebatan politik yang terus-menerus, walaupun opini yang berkembang dalam komunitas ilmiah tampaknya menerima perubahan iklim sebagai sebuah fakta, meskipun perdebatan-perdebatan berlanjut menyangkut keseluruhan dimensi-dimensinya. Tetapi, keberlanjutan itu sendiri sebagai mana disoroti dalam Deklarasi Johannesburg masih merupakan sebuah konsep yang lebih bersifat teoretis daripada resep kebijakan yang rinci, sehingga pada tahap diskusi sekarang ini ada keprihatinan tentang arah ke depan upaya-upaya pembangunan. Baru ada kilasan-kilasan pemahaman mengenai bagaimana mengatasi efek-efek perubahan iklim khususnya pada pembangunan. Oleh karenanya, kita akan menutup dengan pertanyaan yang disuarakan sebelumnya tentang lubang jarum itu: apa yang mesti disarankan oleh “*A Common Word*” jika industrialisasi sebagai sarana yang biasa untuk menaikkan pendapatan dan mengupayakan pembangunan secara lebih luas menjadi semakin problematik karena kapasitas lingkungan yang terbatas?

Catatan

1. Di sini orang akan berpikir dalam praktiknya tentang indikator-indikator pembangunan manusia PBB atau HDI (*human development index*), yang diterbitkan dalam Laporan-Laporan Pembangunan Manusia PBB tiap tahun dan dipergunakan untuk membuat tabel kumpulan tahunan untuk semua negara. HDI kenyataannya menggabungkan subindikator-subindikator bagi level-level pertumbuhan ekonomi (PDB), kesehatan publik, dan pendidikan dalam satu gambaran. Probleminya dalam praktik ialah bahwa sangat sulit bagi negara yang relatif miskin untuk membiayai kesehatan publik yang bagus atau pendidikan publik universal, dengan hasilnya bahwa level pendapatan negara banyak menentukan kinerja indikator-indikator sosial di kebanyakan negara berpenghasilan rendah dan menengah.



2. Tetapi, hal ini adalah sesuatu ibarat membalik telapak tangan dan yang mencerminkan adopsi bahasa oleh institusi-institusi pembangunan multilateral seperti Bank Dunia untuk menilai problem pemerintahan seperti korupsi sebagai tantangan manajemen teknis ketimbang problem politis (karena IFI-IFI biasanya dilarang melakukan aktivitas politis di negara-negara yang menerima bantuan dengan mengikuti perjanjian-perjanjian mereka, supaya jangan sampai campur tangan dalam urusan dalam negeri).
3. Ini bukan sesuatu yang sangat baru lagi setelah krisis moneter Asia 1997, tetapi para profesional pembangunan akan mengingatkan di sini “Keajaiban Asia Timur” yang dimaklumkan oleh publikasi Bank Dunia yang mengikuti suatu nama lain itu. Lih. *The East Asian Miracle: Aconomic Growth and Public Policy*.
4. Sehubungan dengan konsep modernisasi yang lebih luas, lih. David Linnan, “The New, New Legal Development Model”, dalam *Legitimacy, Legal Development and Change: Law and Modernization Reconsidered* (Ashgate, 2012).
5. Lihat *Save the Children*, <http://www.savethechildren.org>.
6. Lihat *World Vision*, <http://www.worldvision.org>.
7. Misalnya, pada 2006 Gereja Episkopal di Amerika Serikat mengadopsi MDG-MDG sebagai prioritas utamanya pada Konvensi Umum. Lih. *The Episcopal Church, “ONE Episcopalian Campaign”*.
8. Paus Paulus VI, “*Populorum Progressio*”.
9. Paus Benediktus XVI, “*Caritas in Veritate*”.
10. Lihat 1 Mei 1974, A/RES/S-6/3201.
11. Lihat United Nations Environment Program, “Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment”; Louis Sohn, “The Stockholm on the Human Environment”, *Harvard International Law Journal*.
12. Lihat 12 Agustus 1992, A/CONF.151/26 (Vol. I).
13. Johannesburg Declaration on Sustainable Development, A/CONF.199/20, Bab 1, Resolusi 1, Johannesburg, September 2002.
14. “Konsensus Washington” adalah pendekatan kebijakan ekonomi liberal dari IFI-IFI atau lembaga-lembaga Bretton Woods, artinya adalah IMF dan Bank Dunia, daripada pemerintah Amerika Serikat. Tetapi, cukup adil dikatakan bahwa pemerintah Amerika Serikat pada dasarnya setuju dengan Konsensus Washington.
15. Akan tetapi, pada level teknis ini telah dikritik karena mengakibatkan ketidaksetaraan pendapatan di antara negara-negara, meskipun juga mungkin menaikkan pendapatan rata-rata.
16. Lihat T. Ginsburg, “Does Law Matter for Economic Development? Evidence from East Asia”.
17. Sehubungan dengan seluruh topik karya kesehatan publik internasional, saya mengapresiasi kontribusi material dari Dr. Michael J. Linnan, mantan epidemiologis pada Center for Disease Control and Prevention dan sekarang direktur medis The Alliance for Safe Children (lih. <http://www.tasc.gcipf.org>, aktif di wilayah Asia). Pandangan-pandangan yang disampaikan di sini sepenuhnya tanggung jawab penulis.
18. Kenneth Hill dkk., *Trends in Child Mortality in the Developing World: 1960 to 1996*.
19. “State of the World’s Children 2008”, dalam perpustakaan digital UNICEF (akses 26 Maret 2010).
20. A.R. Omran, “The Epidemiologic Transition: a Theory of the Epidemiology of Population Change”, *Milbank Memorial Fund Quarterly* 29.



21. "A League Table of Child Deaths by Injury in Rich Nations", *Innocenti Report Card Issue No. 2*, dalam perpustakaan digital UNICEF, <http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/repcard2e.pdf> (akses 26 Maret 2010).
22. Lihat kerja sama United Nations Programme on HIV/AIDS (UNAIDS) dan World Health Organization, *AIDS epidemic update*.
23. Gambar-gambar pada paragraf ini berasal dari WDI Online Bank Dunia (World Development Indicators), dibulatkan ke jutaan terdekat dalam teks untuk tujuan pembahasan.
24. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html.
25. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html.
26. Mungkin karena statusnya yang sering kali satu-satunya institusi sosial yang melawan secara sepadan di negara-negara otoritarian, di area-area dunia negara berkembang seperti Amerika Selatan dan Tengah, juga Afrika, Gereja Katolik sejak Vatikan II telah sering terlibat dalam mendesakkan hak-hak asasi manusia demi kepentingan kaum miskin melawan pemerintahan yang otoritarian, dengan membuat perusahaan yang tidak nyaman kadang-kadang sekelompok dengan gerakan-gerakan sosial sekuler sayap kiri (misalnya, berlawanan dengan politik apartheid di Afrika Selatan, padahal Partai Komunis Afrika Selatan adalah sekutu terbesar Kongres Nasional Afrika). Lih. Ian Linden, *Global Catholicism: Diversity and Change since Vatican II*, 91–198.
27. Jika dipahami dalam pengertian klasik "misi", konsep teknis misiologi bersama antara Katolik dan Protestan itu sendiri adalah suatu konsep post-Vatikan II. Lih. E.J. Versdtaelen, "The Genesis of a Common Missiology: A Case Study of Protestant and Catholic Mission Studies in the Netherlands, 1877–1988", dalam A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler & F.J. Verstraelen, eds., *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, 423–37. Tetapi di sisi Protestan misi bertumbuh secara organik dari evangelisme. Lih. Gerald H. Anderson, "American Protestants in Pursuit of Mission: 1886–1986", dalam A. Camps, dkk., *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, 374.
28. Beberapa komentator dari dalam Gereja Katolik melihat hubungan yang lebih langsung antara pendekatan yang kelihatan dalam *Caritas in Veritate* dan sikap Benediktus XVI sebelum diangkat menjadi paus terhadap isu-isu inkulturasi, yang dipahami sebagai isu lokalisasi Kristianitas, sebab para uskup Katolik di Asia dan Afrika lebih menyadari relasi-relasi antaragama ketimbang Vatikan, meskipun paus-paus sebelumnya mungkin lebih bersikap terbuka daripada paus yang sekarang, yang bisa jadi mengakibatkan secara tak langsung dokumen "A Common Word" lewat pidato Paus di Regensburg yang memicu proses tersebut. Ian Linden, *Global Catholicism: Diversity and Change since Vatican II*, 237–60.
29. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html.
30. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html.
31. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
32. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_en.html.



33. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html.
34. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html.
35. J.A.B. Jongeneel & J.M. van Engelen, "Contemporary Currents in Missiology", dalam *Missiology, An Ecumenical Introduction*, supra note 27 pada 438, 439. Sehubungan dengan sejarah dan perkembangan ide-ide Katolik dan Protestan tentang misi, lih. secara umum A. Camps, "The Catholic Missionary Movement from 1492 to 1789", dalam *Missiology, An Ecumenical Introduction*, supra note 27 pada 213; J.A.B. Jongeneel, "The Protestant Missionary Movement up to 1789", id. pada 222; A. Camps, "The Catholic Missionary Movement from 1789 to 1962", dalam *Missiology, An Ecumenical Introduction*, supra note 27 pada 229; A. Wind, "The Protestant Missionary Movement from 1789 to 1963", dalam *Missiology, An Ecumenical Introduction*, supra note 27 pada 237; G.M. Verstaelen-Guilhuis, "The History of Missionary Movement from the Perspective of the Third World", dalam *Missiology, An Ecumenical Introduction*, supra note 27 pada 253; Gerald H. Anderson, "American Protestants in Pursuit of Mission: 1886-1986", dalam *Missiology, An Ecumenical Introduction*, supra note 27 pada 374. Sementara Islam awal menyebar sepanjang wilayah geografis yang luas, "dakwah" modern sebagai ekuivalen terdekat Islam pada evangelisme jelas tidak memiliki sejarah yang sama baru-baru ini.
36. Hal ini bisa muncul dalam menanggapi bencana domestik maupun internasional, ketika Badai Katrina pada 2005 menghantam New Orleans atau gempa Haiti pada 2010, yang menghancurkan sebagian besar Port au Prince, sehingga aktivitas bantuan dalam bentuk tindakan amal bisa sesering wilayah domestik maupun internasional, sementara kegiatan pembangunan jangka panjang lebih berciri orientasi internasional.
37. Aktivitas-aktivitas denominasional seperti itu tidak selalu evangelikal, yang dijelaskan sebagai usaha mendirikan gereja-gereja di lokasi-lokasi baru. Lih. Fred Kniss & David Todd Campbell, "The Effect of Religious Orientation on International Relief and Development Organizations", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 93.
38. Erica Bornstein, *The Spirit of Development: Protestant NGOs, Morality and Economics in Zimbabwe*, 17-22.
39. http://www.worldvision.org/content.nsf/learn/our-international-work?OpenDocument&lpos=top_drp_OurWork_International. Ruang lingkup kegiatannya dan sifat dasar usaha-usahanya sekarang dijelaskan dalam gagasan bahwa pada 2009 World Vision International telah menghasilkan pendapatan sebesar 1,2 juta USD, yang terdiri atas 34% bantuan pemerintah, 37% sumbangan kas pribadi, dan 28% pemberian kasih, termasuk pendekatannya untuk meminta bantuan privat di bawah daftar "katalog pemberian" yang meminta sumbangan untuk melayani berbagai tujuan bantuan dan pembangunan. Lih. http://donate.worldvision.org/OA_HTML/xxwv2ibeCCTpSctDspRte.jsp?lpos=top_drp_WaysToGive_GiftCatalog&go=gift§ion=10389.
40. Misalnya, <http://www.e4gr.org/> (Episcopal Church).
41. Ini mungkin mewakili pandangan Protestantisme di dunia negara berkembang, dengan masalahnya yang semakin bermakna soal apa teologi-teologi yang muncul dari negara-negara berkembang itu sendiri di bawah pengaruh kultur-kultur non-Barat? Lih. *Missiology, An Ecumenical Introduction*, supra note 38 pada 46-48.



42. Tetsunao Yamamori, Pengantar untuk T. Yamamori, Bryant L. Myers & D. Connor, eds., *Serving the Poor in Asia*, 1; *Id.* pada 105–48, 169–210.
43. Lihat Erica Bornstein, *supra* note 38 pada 46–48.
44. Pada 2009, World View International menerima 34% dari budget 1,2 juta USD nya dari pemberian pemerintah, http://www.worldvision.org/content.nsf/about/ar-financials?Open&lpos=left_txt_2009-Annual-Review#FinancialHighlights, jadi pada angka 400 juta USD lebih jumlah itu jelas tidak sedikit.
45. Contoh yang mengemuka ialah usaha-usaha yang dilakukan USAID melawan perdagangan manusia di Indonesia lewat International Catholic Migration Commission. Tegangan-tegangan serupa bisa muncul juga dengan organisasi-organisasi pembangunan berbasis iman di negara-negara dengan pemerintahan yang cenderung sayap kiri. Lih. Tomas Valoi, “Holistic Ministry in Large-scale Relief, Mozambique”, dalam *Serving with the Poor in Africa*, ed. Tetsunao Yamamori, 105.
46. Lihat Iqbal & Mirakhor, Bab 30, buku ini.

ISLAM DAN PEMBANGUNAN DI INDONESIA

M. Dawam Rahardjo

Perekonomian kaum Muslim di Kepulauan Nusantara, ketika menjadi pusat perdagangan antarpulau dan antarnegara, pernah mengalami puncak kejayaannya selama 4 abad, antara abad 12–16. Ketika itu, perekonomian Asia Tenggara digerakkan oleh para pedagang Muslim multirasial dan multietnis yang juga berperan dalam kegiatan dakwah, menyebarkan agama Islam, sebelum kedatangan kelompok pedagang bangsa-bangsa Eropa dan organisasi dagang Belanda, *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) dengan dukungan kekuatan militer dan bertindak sebagai sebuah negara dan berhasil menguasai monopoli perdagangan rempah-rempah yang semula merupakan perdagangan bebas, mendahului kapitalisme perdagangan Eropa yang baru berkembang pada abad ke-16, yang dikenal sebagai masa pembentukan pasar. VOC yang berdiri pada tahun 1602 itu, karena korupsi dan invasi Napoleon Bonaparte ke Negeri Belanda, mengalami kebangkrutan pada 1798. Sistem monopoli perdagangan kemudian diganti dengan sistem perkebunan Tanam Taksa, setelah padamnya Pemberontakan Diponegoro atau Perang Jawa pada 1825–1830. Sistem Tanam Paksa memproduksi komoditas pasar internasional, terutama teh, kopi, coklat, dan kina. Sistem Tanam Paksa itu merupakan sistem negara sebagai perusahaan yang merupakan bagian dari sistem



Merkantilisme Belanda. Sejalan dengan yang terjadi di Eropa, terbentuknya kapitalisme politik, meminjam Weber, menghancurkan perekonomian feodal yang maju di kepulauan Nusantara.

Dengan sistem itu, tenaga kerja kaum pribumi Muslim, dipaksa berpindah, sebagian atau seluruhnya, untuk bekerja di perkebunan. Sementara itu sebagian yang lain masih bertahan bekerja di sektor pertanian pangan guna memenuhi kebutuhan sendiri dan masyarakat lokal di tingkat desa. Sebagian hasil usaha berupa pangan, khususnya beras, juga harus diserahkan sebagai pajak kepada pemerintah yang sebagian dipakai sebagai upah *in natura* kepada buruh perkebunan. Pada waktu itu, ekonomi pertanian masih belum mengalami fragmentasi, dengan fondasi penguasaan sumber daya tanah yang mencukupi. Secara teoretis, dengan meningkatnya perdagangan antardesa dan antardaerah, akan terjadi proses monetisasi dan pembentukan modal dari keuntungan yang diperoleh dari surplus yang dipasarkan (*marketable surplus*), sebagaimana dianalisis oleh ahli ekonomi pertanian, Mubyarto.

Namun, dua kelompok di dua sektor ekonomi itu sama-sama mengalami eksploitasi dari pemerintah Kolonial. Ada tiga aturan pokok sistem Tanam Paksa. *Pertama*, penduduk diharuskan menyediakan minimal 20% lahannya untuk menanam tanaman perkebunan. *Kedua*, menyerahkan sebagian dari jam kerjanya untuk bekerja di perkebunan. *Ketiga*, ketika tidak mampu membayar pajak kepada pemerintah, minimal senilai sewa tanah sebesar 40% dari hasil panen maka desa wajib melunasi kekurangannya dari sumber-sumber lain. Peraturan Sistem Tanam Paksa merupakan konstitusi ekonomi yang tidak tertulis dalam konstitusi resmi dari negara kolonial. Sistem pajak *in natura* diterapkan karena sedikitnya uang beredar di kalangan petani di perdesaan. Peredaran uang terbatas, karena kebanyakan petani memproduksi untuk memenuhi kebutuhan sendiri dan hanya sebagian kecil saja untuk dijual di pasar. Dengan sistem eksploitasi tenaga kerja itu, maka kaum Muslim pada umumnya hidup pada taraf kesejahteraan yang sangat rendah, dengan pendapatan uang yang sangat kecil sehingga mereka hidup dalam perekonomian nonuang.

Di masa itu, di daerah-daerah pertanian yang makmur, berdiri lembaga-lembaga pendidikan agama yang disebut pesantren. Pada umumnya pesantren didukung oleh petani yang membayar zakat dan sedekah untuk kemakmuran masjid dan lembaga-lembaga pendidikan. Untuk mendukung kehidupannya, para santri atau pelajar membawa bahan-bahan makanan yang dimasak sendiri-sendiri di pondok. Sementara itu, kehidupan para kiai dan ustadz didukung oleh usaha pertanian keluarga dan pengolahan tanah wakaf. Pada waktu itu, pesantren mengajarkan ilmu fikih, tetapi tekanannya pada fikih, akidah, ibadah, dan akhlak. Fikih muamalah kurang diajarkan sehingga



tidak tumbuh rasionalitas muamalah dalam bentuk transaksi ekonomi atau rasionalitas ekonomi berdasarkan ajaran syariah. Namun, masyarakat Muslim yang berkecukupan sadar untuk menghindari transaksi ribawi. Yang terjerat utang adalah mereka yang kekurangan alat likuiditas, karena berpendapatan rendah dan kekurangan uang beredar karena tiadanya sumber monetisasi perekonomian lokal.

Perubahan sistem ekonomi kolonial di kepulauan Nusantara dipengaruhi oleh perubahan perekonomian negara penjajah di Eropa. Dengan perkembangan kapitalisme-liberal yang melawan Merkantilisme, di Eropa, termasuk di Negara Belanda, maka lahir gerakan liberalisasi perekonomian Negara Kolonial Hindia Belanda yang dibentuk sejak 1830. Liberalisasi ekonomi dimulai dengan UU Agraria tahun 1870 yang menghapuskan sistem Tanam Paksa. Pada pokoknya UU itu membebaskan petani untuk memiliki atau menjual hak miliknya, terutama tanah. Sebenarnya, UU itu memberikan kesempatan kepada penduduk untuk memiliki hak milik pribadi (*eigendom*) atas tanah sebagai bagian dari sistem kapitalisme dan memberi kesempatan berusaha dan memilih pekerjaan bagi penduduk. Tetapi karena pada umumnya petani tidak memiliki uang yang mencukupi, maka mereka bahkan menjual tanah mereka sebagian atau seluruhnya, sehingga melahirkan petani dengan lahan sempit dan tenaga buruh tani tanpa pemilikan tanah, kecuali nelayan atau pemungut hasil hutan yang mampu menghasilkan barang tanpa memiliki lahan. Dengan demikian, maka kolonialisme telah menghancurkan sistem feodalisme yang didukung oleh pemilikan lahan besar. Karena itu, sejarawan Onghokham mengatakan bahwa perekonomian feodal tidak pernah tumbuh di Indonesia, sehingga kaum feodal tidak bisa menjadi investor di sektor industri sebagaimana terjadi di Eropa, dan karena itu, industrialisasi yang dilakukan oleh kaum pribumi Muslim tidak terjadi di Hindia Belanda. Berbeda dengan di Jepang pada masa yang sama, industrialisasi dilakukan oleh orang Jepang sendiri.

Sebagai akibat eksploitasi itu, pada akhir abad ke-19, lahir laporan dari kaum liberal Belanda tentang terjadinya kondisi kemerosotan kesejahteraan umum yang disebut juga kemiskinan. Di samping kemiskinan, juga keterbelakangan ekonomi (*economic underdevelopment*). Keterbelakangan itu adalah hasil dari perkembangan kapitalis kolonial yang menghasilkan perkembangan ekonomi (*economic development*). Keduanya menimbulkan dua gejala kembar, yaitu perkembangan dan keterbelakangan (*development and underdevelopment*), di mana yang kedua merupakan akibat dari yang pertama atau yang pertama merupakan sebab dari yang kedua sebagaimana yang disebut oleh Andre Gunder Frank dalam kasus Amerika Latin. Kondisi itu dilukiskan sebagai Dualisme Sosial-Ekonomi oleh sarjana Belanda J.H.



Boeke, yang menulis disertasi pada 1911 tentang Dualisme Perekonomian dan Dualisme Kebijakan Ekonomi dalam perekonomian daerah tropis Hindia-Belanda. Dualisme itu adalah perekonomian kapitalis perkebunan asing yang berorientasi pada pasar internasional dan perekonomian prakapitalis pribumi yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan sendiri, lokal atau domestik.

Dari gejala itulah timbul sentimen anti kolonialisme yang bersumber dari sistem kapitalisme di kalangan pemimpin Muslim pribumi di Hindia-Belanda. Pengembangan perekonomian nasional mensyaratkan dihapuskannya kolonialisme sekaligus kapitalisme. Sementara itu, sistem kapitalisme ditentang oleh kaum sosialis yang utopis maupun yang ilmiah, yaitu sosialis Marxis. Tetapi di Eropa sendiri, Sosialisme Marxis direvisi sendiri oleh kaum Marxis yang menimbulkan antara lain paham Sosialisme Demokrasi di Eropa Daratan dan Sosialisme Fabian di Inggris. Sosialisme Demokrasi berpendapat bahwa Sosialisme harus diperjuangkan melalui proses demokrasi dan bukannya melalui revolusi yang membentuk negara diktator proletariat. Sementara itu, Sosialisme Fabian berpendapat bahwa sosialisasi kepemilikan hanya dilakukan di sektor-sektor industri penting berskala besar atau kepemilikan teknologi berat. Paham Sosialisme Demokrasi inilah yang mula-mula masuk ke lingkungan pergerakan nasional yang melahirkan perkumpulan intelektual *Indische Social Demokratische Vereeniging* (ISDV) yang dipelopori oleh kaum sosialis Belanda, yang dipimpin oleh Sneevliet pada 1913. Tetapi, di Indonesia kala itu yang berkembang justru paham Marxisme fundamentalis, yaitu Komunisme yang menyusup ke dalam gerakan politik Muslim, Sarekat Islam (SI) di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto-Agus Salim.

Namun, paham Komunisme, sebagaimana dikupas oleh Sjafruddin Prawiranegara, seorang pemimpin partai Islam Masyumi, dalam artikelnya "Politik dan Revolusi Kita" tahun 1948, tidak memiliki hubungan batin dengan masyarakat Indonesia terutama di kalangan Muslim yang mayoritas, sehingga menimbulkan revisi, sebagaimana yang terjadi di Eropa, dengan paham sosialisme yang berdasarkan ajaran agama, yaitu Islam. Perkembangan itu melahirkan gagasan Sosialisme Islam yang ditulis dalam buku pemimpin Sarekat Islam (SI), HOS Tjokroaminoto berjudul *Islam dan Sosialisme* pada 1924.

Selain itu, di Eropa sendiri Sosialisme Utopia juga berkembang, terutama yang berbentuk gerakan koperasi, sebagai perkumpulan orang dan bukannya perkumpulan modal. Dalam koperasi itu lahir dua model koperasi, yaitu koperasi konsumsi yang mendistribusikan barang-barang konsumsi untuk masyarakat perkotaan terutama buruh industri dan model koperasi kredit di kalangan petani di perdesaan. Kedua model koperasi itu juga masuk ke Hindia-Belanda, yang diperkenalkan oleh pejabat Kolonial Belanda. Di Eropa



sendiri, sistem koperasi berkembang sebagai gerakan kemasyarakatan di wilayah masyarakat sipil (*civil society*) di tingkat internasional yang kemudian membentuk organisasi International Cooperative Alliance (ICA) pada 1896 sebagai kekuatan penyeimbang (*counter-vailing power*) terhadap sistem kapitalisme itu sendiri dalam perekonomian pasar bebas.

Sementara itu di tingkat realitas, perekonomian kaum Muslim pribumi sulit berkembang karena tidak memiliki faktor produksi terpenting, yaitu modal finansial yang bisa dipakai untuk memiliki sumber daya atau faktor-faktor produksi lain. Sementara itu, Boeke sendiri berpendapat bahwa perekonomian kapitalis tidak bisa berkembang, karena kaum pribumi tidak memiliki motif ekonomi atau tidak memiliki rasionalitas pasar. Padahal, rasionalitas pasar tidak berkembang karena kaum pribumi tidak memiliki atau menguasai faktor-faktor produksi yang diperlukan, terutama modal.

Dalam wacana mengenai teori Ekonomi Islam, para ulama dan cendekiawan Muslim umumnya berpendapat, bahwa perekonomian kapitalis semata-mata digerakkan oleh motif ekonomi yang rasional dalam pribadi manusia ekonomi rasional (*rational economic man*). Sementara itu, perekonomian Islam seharusnya digerakkan oleh nilai-nilai dan pandangan hidup Islam (*value-driven*). Menurut Ayatullah Sayed Mahmud Taleghani dari kalangan Syi'ah, manusia ekonomi rasional dalam sistem kapitalis telah mengalahkan manusia Islam (*Islamic Man*). Padahal, Boeke mengatakan sebaliknya, bahwa di Hindia-Belanda pada masa prakapitalis, kaum pribumi justru kurang atau tidak memiliki rasionalitas ekonomi. Karena itu, perkembangan ekonomi di Hindia-Belanda sangat ditentukan oleh pertumbuhan rasionalitas ekonomi atau rasionalitas pasar yang di satu pihak didorong oleh motif memproduksi barang-barang kebutuhan material dan di lain pihak, dirangsang oleh insentif pasar atau peluang pasar. Dan memang, lembaga pendidikan tradisional Islam pesantren kurang mengajarkan fikih muamalat yang bisa membentuk manusia Islam yang rasional (*rational Islamic man*).

Menghadapi situasi itu, pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, timbul dua respons. *Pertama*, respons dari kaum pribumi sendiri, dengan lahirnya lembaga perkreditan rakyat *Purwokertosche Hulp en Spaarbank* atau bank tabungan untuk menolong diri sendiri atas inisiatif Patih Kota Purwokerta, Aria Wiriaatmaja, pada 1896, bertepatan dengan terbentuknya ICA di Eropa. Modalnya berasal dari kantong sendiri dan dana kas masjid dari sedekah dan zakat. Bank itu sifatnya adalah koperatif atau solidaritas untuk menolong diri sendiri, karena dananya berasal dari penabung dalam komunitas tertentu, yaitu pegawai negeri, untuk memenuhi kebutuhan sendiri dalam kelompok. Asumsinya adalah bahwa sebagian pegawai yang lebih tinggi



punya kelebihan uang untuk ditabung dan tabungan itu bisa dipakai untuk memenuhi kebutuhan pegawai yang berpenghasilan rendah melalui pinjaman. Dalam istilah agama, bank itu adalah pelembagaan dari ajaran “*ta’awanuu ‘alal birri wa al taqwa*” bekerja samalah kamu dalam kebaikan dan taqwa. Pada tataran praktis, lembaga itu dimaksudkan sebagai pembebasan kelompok pegawai negeri dan kemudian melebar ke kalangan petani, dari jeratan utang lintah darat yang mengeksploitasi orang miskin dengan bunga uang yang tinggi. Tetapi, bank itu tidak meninggalkan sistem bunga konvensional yang dianggap sebagai *riba*, kecuali jika *riba* diartikan sebagai tingkat suku bunga yang tinggi yang menimbulkan keuntungan yang berlipat ganda pada pemilik uang atau modal.

Inisiatif dari kalangan priayi Jawa itu kemudian menimbulkan simpati dari birokrat kolonial E. Sieburg dan diteruskan oleh penggantinya Wolf van Westerode. Asisten Residen Karesidenan Banyumas kemudian mempelajari koperasi kredit Reifeisen Jerman dan diperkenalkan kepada kaum pribumi. Tetapi, gagasan koperasi itu ditolak oleh pemerintah Kolonial dan diganti dengan lembaga bank desa, dengan dana dari pemerintah. Tujuan lembaga ini adalah menolong lapisan masyarakat yang mengalami kemiskinan dengan tingkat pendapatan yang rendah dan kekurangan uang sebagai alat pemenuhan kebutuhan sehari-hari. Lembaga kooperatif ini merupakan cikal bakal gagasan pembangunan sebagai usaha untuk menolong diri sendiri atau swadaya.

Tingkat pendapatan rendah disebabkan oleh sistem eksploitasi. *Pertama*, untuk bisa mengerjakan lahan, petani membutuhkan uang yang hanya bisa diperoleh dengan membayar bunga yang tinggi. *Kedua*, untuk bisa menggunakan lahan, mereka harus membayar sewa tanah yang tinggi dari pemilik tanah. *Ketiga*, setelah menghasilkan pendapatan uang atau barang, mereka harus membayar pajak yang tinggi. Dari sini, pembangunan atau pengembangan ekonomi dipersepsikan sebagai usaha untuk melakukan emansipasi dari penindasan dan partisipasi yang menghapus marjinalisasi dalam proses kesempatan kerja.

Respons kedua lahir dari pemerintah Kolonial sendiri, yang pada 1904 mengeluarkan politik etis (*Etische Politiek*) yang terdiri dari tiga program: *pertama*, pendidikan; *kedua*, pembangunan irigasi; dan *ketiga*, transmigrasi atau pemindahan penduduk dari daerah yang padat penduduk di Jawa ke daerah yang jarang penduduk di luar Jawa. Namun, tiga program itu tidak seluruhnya dimaksud untuk meningkatkan kesejahteraan kaum pribumi. Program pendidikan, umpamanya, lebih terarah kepada pembentukan tenaga pegawai untuk memperkuat pemerintah Kolonial. Irigasi juga diarahkan untuk pengairan perkebunan, dan jika di daerah pertanian pangan, maka pangan itu dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan buruh perkebunan, sehingga



buruh dapat diberi upah yang murah. Dengan transmigrasi, penduduk yang dipindahkan dimaksud untuk menyediakan tenaga buruh perkebunan dengan upah rendah sehingga memperkuat sistem kapitalis perkebunan.

Politik Etis itu merupakan cikal bakal gagasan pembangunan di Indonesia, yang intinya adalah usaha pemerintah untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat, sekaligus mendukung sistem perekonomian kapitalis itu sendiri, sesuai dengan konteks perekonomian dualistis dalam teori Boeke. Dengan demikian, gagasan pembangunan dalam konteks Indonesia dan pendekatan empiris-historis, tidak terlepas dari teori dan sistem kapitalis. Selanjutnya, pengembangan pemikiran ekonomi Islam tidak bisa pula melepaskan diri dari pendekatan pragmatis untuk mencapai keberhasilan jangka pendek berdasarkan dalil, “seribu langkah harus dimulai dari satu langkah” yang dikemukakan oleh Mao Ze Dong, yakni berpijak pada perkembangan ekonomi yang telah terjadi, yaitu perkembangan ekonomi kapitalis-liberal.

Selanjutnya pada awal abad ke-20, sejalan dengan lahirnya kesadaran nasional yang melahirkan organisasi pergerakan nasional, timbul pula respons kaum Muslim pribumi, yaitu dengan mengembangkan gerakan koperasi, mula-mula di kalangan organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI), kemudian ke kalangan Boedi Oetomo yang mula-mula bergerak di bidang kebudayaan Jawa. Koperasi yang dibentuk pada waktu itu dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan konsumsi dan kebutuhan bahan baku industri, terutama batik yang distribusinya dimonopoli oleh pedagang asing dan etnis keturunan Cina. Untuk memenuhi kebutuhan itu, diperlukan pula kredit. Selanjutnya, kredit juga dipakai untuk mencegah kredit perdagangan yang berbunga tinggi. Karena itu, kredit merupakan kunci untuk memecahkan masalah produksi, distribusi, dan konsumsi. Maka, koperasi yang paling banyak tumbuh adalah koperasi kredit atau simpan pinjam. Tetapi, koperasi kredit itu dalam ajaran Islam menghadapi masalah riba.

Pada masa dasawarsa kedua, timbul inisiatif mendirikan Bank Islam. Yang dimaksud dengan Bank Islam pada waktu itu adalah bank yang tidak memungut bunga, dengan mengganti biaya uang dengan “biaya administrasi”. Konsepsi itu kemudian dikritik oleh ahli ekonomi Mohammad Hatta sebagai usaha menyasiasi hukum Islam saja, karena penggunaan uang itu tetap saja membutuhkan biaya yang namanya adalah bunga. Karena itu, masalahnya adalah apakah bunga itu tinggi atau rendah. Bunga yang rendah harus dinilai sebagai bukan riba. Demikian pula pinjaman yang dipakai untuk kegiatan produksi, harus dibayar sebagai biaya modal yang disebut bunga. Dari argumen itu, dalam perekonomian Indonesia selanjutnya, bunga bank tidak dilarang, tetapi yang dilarang adalah bunga yang ditarik oleh pembunga uang yang disebut *woeker* atau lintah darat. Namun, kontroversi mengenai riba itu



BIBLIOGRAFI

- "A Common Word between Us and You". Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2007 C.E., 1428 A.H.
- "A Common Word between Us and You". *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 14, No. 2, Winter 2008–2009: 16–38.
- "A Common Word between Us and You". The Official Web site of a *Common Word*. <http://www.acommonword.com>.
- "AU Suspends Madagascar Over 'Coup'". *ABC News* (Mar. 20, 2009). <http://www.abc.net.au/news/stories/2009/03/20/2522364.htm>.
- "Behind the Violence: Causes, Consequences and the Search for Solutions to the War in Northern Uganda". Refugee Law Project Working Paper No. 11, 2004. http://www.refugeelawproject.org/working_papers/RLPWP11.pdf.
- "Church of England". Briefing Papers on Climate Change, <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/international/climatechange/>.
- "Congress Bestows Medal on Orthodox Christian Leader". *LA Times* (October 22, 1997) <http://articles.latimes.com/1997/oct/22/news/mn-45441>.
- "Diduga Pukul Ustadz, Pendeta HKBP Filadelfia Dijadikan Tersangka". 13 Maret 2013. <http://www.bekasiraya.com>.
- "Fikih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah", dalam Musyawarah Nasional ke-27 Majelis Tarjih Muhammadiyah menjelang Muktamar ke-46 di Malang pada tanggal 1–4 April 2010.
- "Final Declaration of the Catholic-Muslim Forum". Presented at The Catholic-Muslim Forum, Rome, Italy, November 4–6, 2008.
- "Five Pensioners" Case, Case No. 12,034, Inter-Am. C.H.R. (Feb. 28, 2003). <http://www1.umn.edu/humanrts/iachr/C/98-ing.html>.
- "Land and Maritime Boundary between Cameroon and Nigeria (Cameroon v. Nigeria) 2002". I.C.J. Reports 303, ¶ 256 (Oct. 10), <http://www.icj-cij.org/docket/files/94/7453.pdf>.



- “Latest Major Action: 9/23/2008”. The Official Web site of a *Common Word*. <http://www.acommonword.com/index.php?page=newcontent&item=3>.
- “Loving God and Neighbor in Word and Deed: Implications for Muslims and Christians”. Yale Divinity School. New Haven, Connecticut, July 24–31, 2008.
- “Morning Prayers”. Orthodox Church in America, http://yya.oca.org/TheHub/Prayers/VariouPrayers/morning_prayers.htm.
- “MUI Minta Tunda Pembangunan Masjid Batuplat.” *Timor Express*. 29 Agustus 2011.
- “Operation Noah”. <http://www.operationnoah.org/>.
- “Petroleum Act”, Chapter P10 of the Laws of the Federation of Nigeria, <http://www.nigeria-law.org/Petroleum%20Act.htm>.
- “Prof Enri Damanhuri: Sungai di Jakarta, TPA Terpanjang di Dunia.” *detiknews.com*. 28 Februari 2011. <https://news.detik.com/wawancara/d-1581395/prof-enri-damanhuri-sungai-di-jakarta-tpa-terpanjang-di-dunia>.
- “Program Transmigrasi”. http://en.wikipedia.org/wiki/Transmigration_program.
- “Responses from Christian Leaders”. The Official Web site of a *Common Word*. <http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=responses>.
- “Street Children”. Case, No. 11,383, Inter-Am. C.H.R., Nov. 19, 1999. <http://www1.umn.edu/humanrts/iachr/C/63-ing.html>.
- “Sudah Dianiaya Pendeta, Ustadz Abdul Aziz Kini Malah Jadi Tersangka”. *voa-islam.com*. 5 Januari 2013. <https://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2013/01/05/22631/sudah-dianiaya-pendeta-ustadz-abdul-aziz-kini-malah-jadi-tersangka/>.
- “The Anaphora.” Online Novgorod. <http://www.novgorod.ru/english/read/information/orthodox-hymnody/hymn/>.
- “The Bosphorus Declaration: Joint Declaration of the Conference on Peace and Tolerance”. The Ecumencial Patriarch of Constantinople. <http://www.patriarchate.org/documents/joint-declaration>.
- “The Nicene Creed”. Center for Reformed Theology and Apologetics, <http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=http://www.reformed.org/documents/nicene.html>.
- “The Nicene Creed”. Orthodox Wiki, http://orthodoxwiki.org/Nicene-Constantinopolitan_Creed.
- “There’s a Wideness in God’s Mercy”. *The Hymnal 1982*. New York: The Church Hymnal Corporation, 1982.
- A Common Word and Future Muslim-Christian Engagement*. Cambridge, October 12–15, 2008.
- A Common Word between Us and You*. Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2009.



- A.G. Federation v. A.G. Abia State (Nigeria), 96 LRCN 559, 595–97 (2002), <http://www.nigeria-law.org/Attorney-General%20of%20the%20Federation%20%20V%20%20AttorneyGeneral%20of%20Abia%20State%20&%2035%20Ors.htm>.
- Abdullah, M. Amin. “Intersubjektifitas Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai antar-Peradaban Manusia melalui Pendekatan Penomenologi Agama” dalam Ahmad Pattiroy (Ed.). *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2006.
- _____. *Pemikiran Hemeneutika dalam Tradisi Islam*. oleh Syafa’atun Almirzanah (ed.). Bagian Pengantar. Yogyakarta Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Abdul-Rahman, Muhammad Saed. *The Meaning and Explanation of the Glorious Qur’an*. London: MSA Publications Limited, 2007.
- Abdurrahman al-Syarqawi. *Aimmah al-Fiqh al-Sabah*. Beirut: Ddar al-Syuruq, 1991 M/1411 H.
- Abid, Mansur al-Rifa’i. *al-‘Ibadat fi al-Fiqh al-Islamiy*. Kairo: al-Dar al-Saqafiyah, 2001 M/1421 H.
- Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Qurthubi. *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*. Juz 6. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006.
- Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari. *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wil Âyi al-Qur’ân*. Juz 6 Kairo: Dâr Hijr, 2001.
- Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhshari. *Al-Kasysyâf*. Juz 2. Riyadh: Maktabah al-Abikan, Juz 2, 1998.
- Abu Zahw, Muhammad Muhammad. *al-Hadits wa al-Muhadditsun aw ‘Inayah al-Ummah al-Islamiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Riyadh: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 1984 M/1404 H.
- Abyari, Ibrahim. *Tarikh al-Qur’an*. Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1991 M/1411 H.
- Adams, Nicholas. “Kant”, in *The Blackwell Companion to Nineteenth Century Theologians*. Edited by David Fergusson. Oxford: Blackwell, forthcoming.
- _____. “Making Deep Reasonings Public”. *Modern Theology* 22, July 2006: 385–401.
- _____. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. *The Revival of Religious Sciences*. <http://www.ghazali.org/site/ihya.htm>.
- Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1996.
- Addis Ababa Declaration on the International Financial Crisis*, Assembly/AU/Decl.2 (XII).
- Adeney-Risakotta, Farsijana. “Pendidikan Teologi Ekumenis, Perspektif Perempuan?”. *Mendesain Ulang Pendidikan Teologi. Buku Penghormatan untuk Pdt. E. Judowibowo Poerwowidagdo, M.A., Ph.D.*, penyunting Josep M.N. Hehanussa dan Budyanto. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2012: 81–105.



- _____. "Prolog: Perempuan Merefleksikan Diri". *Perempuan dan Bencana. Pengalaman Yogyakarta*. penyunting Farsijana Adeney-Risakotta. Yogyakarta: Selendang Ungu Press, 2007.
- Adonia, Ayebare. "Bullets Puncture the Faith of Ugandan Rebels". *Ottawa Citizen*, October 18, 1988. [hereinafter Refugee Law Project], http://www.refugeelawproject.org/working_papers/RLP.WP11.pdf.
- Africa Recovery: United Nations. *Delta Communities Protest Neglect*. <http://www.un.org/ecosocdev/geninfo/afrec/subjindx/131nigr6.htm>.
- Ahmad, Ali. "Nigeria". In *Environmentalism in the Muslim World*, edited by Richard C. Foltz, 81–82. New York: Nova Science Publishers, 2005.
- Airey v Ireland, 2 E.C.H.R. 305, 319, 1979.
- Al Ghazali, Abū Hāmid. *Qawā'id al-'Aqā'id fi l-Tawhīd* in *Rasā'il al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- al-Dārimī, 'Uthmān b. Sa'īd *al-Radd 'alā al-Jahmiyyah*. Kuwait: Dār al-ilm, 1970.
- al-Dārimī, Sunan. *Kitāb Fadā'il al-Qur'ān*. Edited by The Thesaurus Islamicus Foundation. Stuttgart: *Jamī'at al-maktab al-islāmī*, 1421/2001 CE.
- Algeria Constitution, 1996.
- al-Hārith b. Abī Asama, *Musnad al-Hārith (Zawā'id al-Haythamī)*. Madina, 1992.
- Ali, Abdullah bin Hamid. "The Speech and Word of Allah (Kalām): In Light of Traditional Discussions". *Masud*, http://www.masud.co.uk/ISLAM/ust_abd/speech_word.htm.
- Ali-Fauzi, Ihsan dan Samsu Rizal Panggabean, eds. *Melaporkan Kebebasan Beragama di Indonesia 2008: Evaluasi atas laporan The Wahid Intitute, Setara Institute, dan CRCs UGM*. Jakarta: Paramadina, 2009.
- Ali-Fauzi, Ihsan, Rudy Harisyah Alam, dan Samsu Rizal Panggabean. "Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia" (1990–2008), kerja sama Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF), Jakarta, Februari 2009.
- Ali-Fauzi, Ihsan, Samsu Rizal Panggabean, Husni Mubarak, Titik Firawati. *Mengelola Keragaman. Pemolisian Kebebasan Beragama di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2012.
- Al-Jahiz, *al-Radd 'alā'l-Nasara* in *Rasā'il al-Jahiz al-Rasā'il al-Kalamiyyah*. Edited by 'Ali Bu-Malham. Beirut: Dar al-Maktabat al-Hilal and Dar al-Bihar, 2004: 260.
- al-Juday', 'Abd Allāh Yūsuf. *al-'Aqīdah al-Salafiyah fi Kalām Rabb al-Bariyyah*. Riyād: Dār al-Imām Mālik, 1995.
- Allen, Michael. "Mysticism Panel". Commentator at *Theory and Application of a "Common Word"*. Rudolph C. Barnes Sr. Symposium, University of South Carolina, Columbia, S.C. March 26–27, 2009. <http://www.lfip.org/barnes/2009/videopage.htm>.



- Alliance of Religions and Conservation. "Madinah in Saudi Arabia to Become Islamic Eco City: Windsor Announcement". News release. November 2, 2009, <http://www.arcworld.org/news.asp?pageID=359>.
- al-Maghnīsāwī, Abū 'l-Muntahā. *Imām Abū Hanīfa's Al-Fiqh al-akbar Explained*. Translated by Abdur-Rahman ibn Yusuf. Santa Barbara: White Thread Press, 2007.
- al-Mūsawī al-Khū'ī, Al-Sayyid Abū al-Qāsim. *The Prolegomena to the Qur'an*. Translated by Abdulaziz A. Sachedina. New York: Oxford University Press, 1998.
- al-Qurtubī, Abū 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansārī. *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, 10 vols. Riyadh: Dār al-'Alam al-Kutub, 2003.
- al-Sādawi, Nawal, dan Hibah Rauf Izzat. *Perempuan, Agama dan Moralitas: Antara Nalar Feminis dan Islam Revivalis*. terj. Ibnu Ruysdi. Erlangga, 2002.
- al-Tabarānī, Sulaymān Ahmad. *al-Mu'jam al-Kabīr*. 10 Mawsul, 1983.
- al-Tamīmī, Abū Ya'la. *Musnad Aii Ya'la*. Damascus, 1984.
- al-Tirmidhī, Sunan. *Kitāb Fadā'il al-Qur'an*. Edited by The Thesaurus Islamicus Foundation (Stuttgart: *Jamī'at al-Maktab al-Islāmī*, 1421–2001 CE).
- Alusi, Syihab al-Dīn al-Sayyid Mahmud. *Rūh al-Ma'āni*. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, Juz 4, T.t.
- Alvaro. "Indiculus Luminosus". *Medieval Islam* by Gustva von Grunebaum. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1946.
- Amal, Taufik Adnan. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1989.
- Amin, M. Masyhur, Masruchah, Abdurrahman Wahid. *Wanita dalam Percakapan Antaragama: Aktualisasinya dalam Pembangunan*. Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1992.
- Amman Message*, <http://ammanmessage.com/media/openLetter/english.pdf>.
- Amnesty International USA. *Darfur: When Will They Protect Us?*" <http://www.amnestyusa.org/document.php?id=ENGAFR540432007>.
- _____. Comité Loosli Bachelard, Lawyers Committee for Human Rights, Association of Members of the Episcopal Conference of East Africa v. Sudan, Afr. C.H.R., Comm. No. 48/90, 50/91, 52/91, 89/93. 1999. http://www1.umn.edu/humanrts/africa/comcases/48-90_50-91_52-91_89-93.html.
- _____. *Sudan: The Human Price of Oil*. <http://www.amnesty.org/en/library/asset/AFR54/001/2000/en/82ee4ed1-dfc5-11dd-8e17-69926d493233/afr540012000en.pdf>.
- Anderson, Gerald H. "American Protestants in Pursuit of Mission: 1886–1986". *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, edited by A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler, and F.J. Verstraelen, 374–420. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing, 1995.
- Andrae, Tor. *Les origins de l'Islam et le christianisme*. Translated by Jules Roche. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955.



- Angola Constitution, 1992.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Globalization and Jurisprudence: An Islamic Law Perspective". *Emory Law Journal* 54 (2005): 25–51.
- Annan, Kofi. *The Causes of Conflict and the Promotion of Durable Peace and Sustainable Development in Africa*. <http://www.un.org/ecosocdev/geninfo/afrec/sgreport/report.htm>.
- Anselm, Saint. *Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*. Translated by Thomas Williams. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1995.
- Anwar, Syamsul. "Masalah Wanita menjadi Pemimpin dalam Perspektif Fiqh Siyasa". dalam *Al-Jamiah*, No. 56, 1994.
- _____. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam: Menggali Perspektif Syari'i dalam Tarjih Muhammadiyah." dalam *Perempuan, Agama dan Demokrasi*, M. Subkhi Ridho (ed.). Yogyakarta: LSIP, 2007.
- Appleby, R. Scott, and Martin Marty. "Fundamentalism". *Foreign Policy* 128, January–February, 2002: 16–22.
- Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. New York: Benziger Brothers, Inc., 1947.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answers (Ouvertures sur l' Islam)*, terj. Robert D. Lee. Oxford: Westview Press, 1994.
- Armstrong, Karen. *Twelve Steps to Compassionate Live*. New York: Alfred A. Knopf, a division of Random House Inc., 2010.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Asfinawati, et al. "Laporan Investigasi: Kekerasan terhadap Jama'ah Ahmadiyah di Manislor Kuningan—Jawa Barat dan Lombok—NTB; Kekerasan terhadap Jama'ah Al-Qiyadah Al Islamiyah Siroj Jaziroh Padang—Sumatra Barat; Kekerasan terhadap Jemaat Gereja di Bandung—Jawa Barat". Jakarta: LBH Jakarta-Kontras, 2008.
- Āshṭiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn, editors. *Sharh Risālat al-Mashā'ir*. Tehran: Mu'assasa-yi Intishārat-i Amīr Kabīr, 1376.
- Assmann, Jan. "The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism". *Representations* 56, 1996: 48–67.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1429 AH/2008 CE.
- Audah, Jaser. *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Syar'iyah bi Maqashidiha*. Beirut: Dar al-Ilm lil Fikr al-Islamiy, 2008.
- Audrey R., Kahin. *Islam, Nationalism and Democracy: A Political Biography of Mohammad Natsir*. Singapore: NUS Press, 2012.



- Ayoub, Mahmoud M. *The Qur'an and Its Interpreters*. Vol. 2. Albany, New York: State University of New York Press, 1992.
- _____. *A Muslim View of Christianity*. edited by Irfan A. Omar. New York: Orbis Books, 2007.
- _____. *Dirasaat fi al-'alaqaat al-Masihiyah al-Islamiyyah*, al-juz al-tsani. Libanon: Markaz al-Dirasaat al-Masihiyah al-Islamiyyah fi Jami'ati al-Balamond, 2001.
- Azra, Azyumardi. "Communal Riots in Recent Indonesia", makalah pada *International Workshop tentang "Nationalism and Particularism in Present-Day Southeast Asia"*, KITLV Leiden University, Leiden, Belanda, 13–16 Desember 1999, 1999a.
- _____. "Muslim and Christian Relations in Contemporary Indonesia", makalah pada *Konferensi tentang "Christians and Muslims in the Commonwealth"*, King George VI and Queen Elizabeth Foundation of St. Catherine's, Windsor, Inggris, 6–9 Juli 2000, 2000b.
- _____. "The Race between Islam and Christianity Theory Revisited: Islamization and Christianization in the Malay-Indonesian Archipelago 1530–1670", makalah disampaikan dalam *Workshop "Developing a Format for the History of Christianity in Indonesia"*, IIMO & Department of Religion Utrecht University, Utrecht, Belanda, 19–30 Juni 2000, 2000a.
- _____. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, Bandung: Mizan, 2007.
- _____. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- _____. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*. Crows Nest, Australia, Honolulu & Leiden: AAAS-Allen & Unwin, Hawaii University Press, KITLV Press. 2004.
- Baghdadi, 'Abd al-Qahir ibn Thahir ibn Muhammad. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Msyriq, 1970.
- Bagir, Zainal Abidin dan Suhadi Cholil. *The State of Pluralism in Indonesia, 1998–2008* (Pluralism Working Paper Series No. 1), Kosmopolis Institute and Hivos, 2009.
- Bagir, Zainal Abidin, ed. *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori dan Advokasi*, Program Studi Agama dan Lintas Budaya, 2014.
- Bagir, Zainal Abidin, J.B. Banawiratma, dkk. *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*. Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Bagir, Zainal Abidin. "Defamation of Religion Law in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?" *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 3 No. 2, 2013: 4–5.
- Baguma, Raymond. "New Investments to Create 13,000 Jobs". *The New Vision*, April 6, 2009, <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/677206>.
- Barnes Symposium. "Theory and Application of A Common Word". March 26–27, 2009, <http://www.lfip.org/barnes/2009/videopage.htm>.
- Bartholomew, Patriarch. *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*. New York: Doubleday, 2008.



- Barton, John. "Canon". *Encyclopedia of Christianity*. edited by John Bowden. Oxford: Oxford University Press, 2005: 198–199.
- Basedau, Matthias and Alexander De Juan. "The 'Ambivalence of the Sacred' in Africa: The Impact of Religion on Peace and Conflict in Sub-Saharan Africa". German Inst. of Global and Area Studies, Working Paper No. 70 (2008). http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/wp70_basedau-juan.pdf.
- Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Translated by a team from the Philadelphia Seminar on Christian Origins. Edited by Robert A. Kraft and Gerhard Krodel. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Beaumont, Mark. "Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period'". *Islam and Christian — Muslim Relations* 19, No. 2, April, 2008: 179–97.
- Bebbington, David W. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London: Unwin Hyman Ltd., 1989.
- Becher, Jeanne. *Perempuan, Agama dan Seksualitas: Studi tentang Pengaruh Berbagai Ajaran Agama Terhadap Perempuan*. terj. Indriani Bone. Jakarta: Gunung Mulia, 2004.
- Behrend, Heike. "Is Alice Lakwena a Witch? The Holy Spirit Movement and Its Fight Against Evil in the North". *Changing Uganda: The Dilemmas of Structural Adjustment and Revolutionary Change*. Edited by Holger Berndt Hansen and Michael Twaddle. London: James Curry, 1991.
- Benin Constitution, 1990.
- Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1823.
- Berger, Peter L., Bridget Berger, and Hansfried Kellner. *The Homeless Mind*. New York: Vintage Books, 1974.
- Berger, Rose Marie. "Radical Possibility". *Sojourners Magazine* 38, No. 2, 2009: 12.
- Berlin Conference: The General Act of Feb. 26, 1885.
- Bibawi, Nabil Luqa. *Zawjat al-Rasul bayn al-Haqiqah wa al-Iftira'*. Kairo, 2004.
- bin Muhammad, H.R.H. Prince Ghazi. "A Common Word between Us and You: Theological Motives and Expectations". Eugen Biser Award Ceremony Speech, Munich Germany, November 22, 2008.
- _____. *The Crisis of the Islamic World*. London: Islamic World Library, 1996.
- Blackburn, Susan. *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bock, Benjamin. "Sudan: Mixing Oil and Blood". *Amnesty Magazine*, Amnesty International USA. <http://www.amnestyusa.org/amnestynow/sudan.html>.
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden: KITLV Press, 1982.
- Bornstein, Erica. *The Spirit of Development: Protestant NGOs, Morality and Economics in Zimbabwe*. Stanford: Stanford Univ. Press, 2005: 17–22.



- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press, 1990.
- Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Bracken, Joseph A. *Subjectivity, Objectivity, & Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009.
- Breslau, Karen and Martha Brant. "God's Green Soldiers: A New Call to Combat Global Warming Triggers Soul-Searching and Controversy among Evangelicals". *Newsweek*, February 13, 2006.
- Brown, Thomas C. and Robin Gregory. "Survey: Why the WTA-WTP Disparity Matters". *Ecological Economics* 28, 1999: 323–35.
- Bukhārī, Sahīh. *Kitāb al-Anbiyā'*. Edited by The Thesaurus Islamicus Foundation. Stuttgart: *Jamī'at al-maktab al-islāmī*, 1421/2001 CE.
- Bulliet, Richard W. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Burdeau, Cain. "Orthodox Patriarch Pleads for Environmental Action". *USA Today* (October 21, 2009). <http://content.usatoday.net/dist/custom/gci/InsidePage.aspx?cId=thenewsstar&sParam=31867547.story>.
- Burhani, Ahmad Najib. "Lakum Dinukum wa-liya Dini: the Muhammadiyah's Stance Towards Interfaith Relations". *Islam and Christian-Muslim Relations* 22: 3, 2011: 118–122.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1790.
- Burkina Faso Constitution, 1991.
- Bush, Robin and Budhy Munawar-Rachman. "NU and Muhammadiyah–Majority Views on Religious Minorities in Indonesia" in *Religious Minorities in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Ed. Bernhard Plattdasch and Johan Saravanamuttu. ISEAS, 2013.
- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyyah ma'a Mujiz li Tarikh al-Khilafah al-Rasyidah*. Beirut: Dar alFikr al-Mu'ashir, 1991 M/1411 H.
- Butt, Riazatt. "Dr. Rowan Williams Says Climate Crisis a Chance to Become Human Again". *Guardian*, October 14, 2009. <http://www.guardian.co.uk/uk/2009/oct/13/rowan-williams-climate-crisis>.
- Byers, Michael. "Abuse of Rights: An Old Principle, A New Age". *McGill Law Journal*, 47, 2003: 389–434.
- Camps, A. "The Catholic Missionary Movement from 1492 to 1789". *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, edited by A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler & F.J. Verstraelen, 213–21. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing, 1995.



- Carlarne, Cinnamon. "Good Climate Governance: Only a Fragmented System of International Law Away?" *Law and Policy (Special Issue)* 30, No. 4 (2008): 450–80.
- Case Concerning Armed Activities on the Territory of the Congo (Democratic Republic of the Congo v. Uganda), 2005 I.C.J. 116 (Dec. 19), ¶ 245, <http://www.icj-cij.org/docket/files/116/10455.pdf>.
- Cerchio, Salvatore, Jeff K. Jacobsen, and Thomas F. Norris, "Temporal and Geographical Variation in Songs of Humpback Whales *Megaptera novaeangliae*: Synchronous Change in Hawaiian and Mexican Breeding Assemblages". *Animal Behavior* 62 (2001): 313–29.
- Chad Constitution, 1996.
- Chalmers, A.F. *What is this thing called Science?*. Queensland: University of Queensland Press, 1982.
- Chapman v. United Kingdom, 33 E.H.R.R. 18, ¶ 96, 2001.
- Chen, Jim. "Essay: Legal Mythmaking in a Time of Mass Extinctions: Reconciling Stories of Origins with Human Destiny". *Harvard Environmental Law Review* 29, 2005: 279–320.
- Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.
- _____. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- _____. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Clement, Saint. *Against Heresies*. Catholic Encyclopedia. <http://www.newadvent.org/fathers/0103.htm>.
- Coase, R.H. "The Problem of Social Cost". *The Journal of Law and Economics* III, 1960: 1–44.
- Colby, Michael E. "Environmental Management in Development: The Evolution of Paradigms". *Ecological Economics* 3, 1991: 193–213.
- Collier, Paul and Anke Hoeffler. "Greed and Grievance in Civil War". *Oxford Economic Papers* 56, 2004: 563–95.
- Committee on Economic, Social and Cultural Rights, General Comment 3. *The Nature of States Parties' Obligations*. (Fifth session, 1990) U.N. Doc. E/1991/23, annex III at 86 (1991). <http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/0/94bdbaf59b43a424c12563ed0052b664?Opendocument>.
- Communion: website of the Orthodox Peace Fellowship, "The Heresy of Racism". <http://incommunion.org/?p=263>.
- Constitutive Act of the African Union. 11 July 2000. OAU Doc. CAB/LEG/23.15 (entered into force May 26, 2001), http://www.africa-union.org/root/au/AboutAu/Constitutive_Act_en.htm.



- Cox, James L. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influence and Subsequent Debates*. London: The Continuum International Publishing Group, 2006.
- Cragg, Kenneth. *The Call of Minaret*. London: Oxford University Press, 1963.
- Cullman, Oscar. *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*. edited by A.J.B. Higgins. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Curtin, Philip D. *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.
- Cutsinger, James S. "Disagreeing to Agree: A Christian Response to 'A Common Word'". dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (Ed.). *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of 'A Common Word'*". New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- _____. "Disagreeing to Agree: A Christian Response to a 'Common Word'". Palgrave volume, 2010.
- _____. "Hesychia: An Orthodox Opening to Esoteric Ecumenism". *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002. [Http://www.cutsinger.net/pdf/hesychia_an_orthodox_opening.pdf](http://www.cutsinger.net/pdf/hesychia_an_orthodox_opening.pdf).
- _____. "Spirituality and Other Religions: Meditations upon Some Deeper Dimensions of a 'Common Word'". Palgrave volume, 2010.
- _____. "That Man Might Become God: Lectures on Christian Theology". University of South Carolina. http://www.cutsinger.net/pdf/that_man_might_become_god.pdf.
- Cutsinger, James S. Editor. *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002.
- Cutsinger, James S. Editor. *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics, and Orthodox in Dialogue*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1997.
- Dagli, Caner. *Jihad and the Islamic Law of War*. Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2007. <http://www.haqqani.org.es/Contenidos/jihad.pdf>.
- Dakake, Maria D. "Theological Parallels and Metaphysical Meeting Points: Christ and the Word in Christianity and Islam". dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (Ed.). *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of 'A Common Word'*", New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Darmaputera, Eka. "Beberapa Catatan Sosio-kultural tentang Masalah Sekitar Identitas dan Modernisasi di Indonesia". Makalah Seminar Agama-Agama Litbang PGI, 1985.
- _____. "Pancasila sebagai Satu-Satunya Asas dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara: Suatu Evaluasi ulang", dalam Martin L. Sinaga, *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*. Jakarta: Grasindo, 2000.
- Das Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten. "Orientierungsgespräch in Deutschland vertretener Religionen zur Umweltpolitik unter besonderer



- Berücksichtigung der Klimafrage". Das Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten, May 6–7, 2002. <http://www.buddhanetz.org/aktuell/goettingen.htm>.
- De Graaf, H.J. "Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century". dalam P.J. Holt *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Islam*. Vol 2A. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Decision on the Application by the International Criminal Court (ICC) Prosecutor for the Indictment of the President of the Republic of the Sudan*, Assembly/AU/Dec. 221(XIII). [http://www.africaunion.org/root/UA/Conferences/2009/Jan/Summit_Jan_2009/doc/CONFERENCE/ASSEMBLY%20AU%20DEC%20%20208-240%20\(XII\).pdf](http://www.africaunion.org/root/UA/Conferences/2009/Jan/Summit_Jan_2009/doc/CONFERENCE/ASSEMBLY%20AU%20DEC%20%20208-240%20(XII).pdf).
- Department of Economic and Social Affairs of the U.N. Secretariat (DESA), U.N. Development Programme. "The Millennium Development Goals Report 2008". Aug. 2008. <http://www.un.org/millenniumgoals/pdf/The%20Millennium%20Development%20Goals%20Report%202008.pdf>.
- Depledge, Michael and Cinnamon Carlarne. "Sick of the Weather: Climate Change, Human Health and International Law". *Environmental Law Review* 9 (2007): 231–40.
- Dickinson, Daniel. "Eco-Islam hits Zanzibar fishermen". *BBC News*, February 17, 2005. <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/africa/4271519.stm>.
- Dien, Mawil Izzi Dien. *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge, England: Lutterworth Press, 2000.
- Dryden, John. Preface to *Religio Laici*, by John Dryden (1682). "Deism". In *Encyclopedia of Religion*, 2nd edition, 15 vols. New York: Macmillan Reference, 2005.
- Dupré, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven, CT, and London: Yale University Press, 2004.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.
- Ehrenreich, Rosa. "The Scars of Death: Children Abducted by the Lord's Resistance Army". *Uganda*, edited by Yodon Thonden and Lois Whitman. Human Rights Watch, 1997.
- El Cheikh, Nadia Maria. *Byzantium Viewed by the Arabs*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, San Fransisco: Harper, 2005, pp. 11–44.
- _____. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists)*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- _____. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.



- El-Ansary, Waleed. "The Spiritual Significance of *Jihād* in the Islamic Approach to Markets and the Environment". *PhD dissertation*. George Washington University, 2006.
- Elbadawi, Ibrahim and Nicholas Sambanis. "Why Are There So Many Civil Wars in Africa? Understanding and Preventing Violent Conflict". *Journal of African Economies* 9, 2000: 244–69.
- End, Th. van den. *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an–Sekarang*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989.
- End, Thomas van den. "The Nineteenth Century as a Category in Indonesian Religious History". *Journal for the History of Dutch Missions and Overseas Churches*, Vol. 7, 2000: 53–66.
- Episcopalians for Global Reconciliation. <http://www.e4gr.org/>.
- Equatorial Guinea Constitution, 1995.
- Esposito, John and Dalia Mogahed. *Who Speaks for Islam: What Over a Billion Muslims Really Think*. New York, NY: Gallup Press, 2007.
- Ethiopia Constitution, 1994.
- European Roma Rights Centre v. Greece, 41 E.H.R.R. SE14, ¶ 25 (2004). http://www.eschr-net.org/caselaw/caselaw_show.htm?doc_id=401086.
- Evangelical Climate Initiative. "*Climate Change: An Evangelical Call to Action*". Christians and Climate, 2006. <http://pub.christiansandclimate.org/pub/statement-booklet.pdf>.
- Fachrudin, Azis Anwar. "Politics of Muslim identity over Santa Outfits". *The Jakarta Post*. 20 Desember 2016. <https://www.thejakartapost.com/academia/2016/12/20/insight-politics-of-muslim-identity-over-santa-outfits.html>.
- Fahd bin Abdirrahman bin Sulaiman al-Rumi. *Jam'û al-Qur'ân fi 'Ahd al-Khulafâ' al-Râsyidîn*. Riyadh: Markaz al-Tafsir li al-Dirasat al-Qur'aniyyah, 2003 M/1424 H.
- Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsîr al-kabîr* (32 vols.), Egypt: al-Matba'ah al-Bahiyah al-Misriyyah, 1934–62.
- Farmawy, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Mawdu'iy dan Cara Penerapannya*. terj. Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Fattah, Irfan Abdul Hamid. *al-Nasraniyyah, Nasy'atuha al-Tarikhiiyyah wa Usul 'Aqaidiha*. Aman: Dar Ummar, 2000 M/1420 H.
- Fauzi, Nicky Alma Febriana. 6 *Hadits Dha'if tentang Keutamaan Menuntut Ilmu*. dalam <http://almafiebriana123.blogspot.com>,
- Fearon, James D. and David Laitin. "Ethnicity, Insurgency, and Civil War". *American Political Science Review* 97, 2003: 75–90.
- Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis) 1923–1957*. Leiden: Brill, 2001.



- Finnis, John. "Natural Law and Legal Reasoning". *Cleveland State Law Review* 38: 1, 1990: 1–13.
- Fisher, Max, "How the Iranian-Saudi Proxy Struggle Tore Apart the Middle East," *New York Times*, 19 November 2016, http://www.nytimes.com/2016/11/20/world/middleeast/iran-saudi-proxy-war.html?_r=0.
- Fisher-Ogden, Daryl, and Shelley Ross Saxer. "World Religions and Clean Water Laws". *Duke Environmental Law and Policy Forum* 17, 2006: 63–118.
- Fleshman, Michael. "Laying Africa's Roads to Prosperity". *Africa Renewal*, 22 #4 (January 2009): 12–15. <http://www.un.org/ecosocdev/geninfo/afrec/vol22no4/224-infrastructure.html>.
- Fogel, Robert William. *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Fox, Jonathan. *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the New Millennium*. Lanham, MD: Lexington Books, 2004.
- Frank, Philipp. *Modern Science and its Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- Frymer Frymer-Kensky, Tikva. "Introduction: Reading the Women of the Bible". *Reading the Women of the Bible*. New York: Schocken Books, 2002: xiii–xxvii.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. Edited by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum Publishing Group, 1975.
- Gambia Constitution, 1997.
- Geertz, Clifford. "The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing". *American Economic Review* 68, May 1978: 28–32.
- Georgescu-Roegen, Nicholas. "Utility and Value in Economic Thought". *Dictionary of the History of Ideas*. Edited by Philip P. Weiner, Vol. 4. New York: Charles Scribner & Sons, 1973: 450–57.
- _____. *Analytical Economics*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- Ghazvinian, John. *Untapped: The Scramble for Africa's Oil*. Orlando, FL: Harcourt, Inc. 2007.
- Ghozali, Abd Moqsith dkk. *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Ginsburg, T. "Does Law Matter for Economic Development? Evidence from East Asia", *34 Law & Society Review*, 2000: 829–56.
- Giri, Ananta Kumar. "Rethinking Human Well-being: A Dialogue with Amartya Sen". *Journal of International Development* 12, 2000:1003–18.
- Goddard, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago: New Amsterdam Books, 2000.
- Gray, John. *Al Qaeda and What It Means to Be Modern*. New York: The New Press, 2003.
- Gray, Louise. "Medina to Go Green". *Telegraph*, November 3, 2009. <http://www.telegraph.co.uk/earth/earthnews/6487910/Medina-to-go-green.html>.



- Gregg, Robert C. translated. *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. New York: Paulist Press, 1980.
- Gregory, Saint. *Theological Orations*. <http://www.newadvent.org/fathers/3102.htm>.
- Griffith, Sidney. "Syriacisms in the 'Arabic Qur'an': Who were those who Said 'Allāh is Third of Three' according to *al-Mā'idah* 73". in *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an Presented to Haggai Ben-Shamma*. Edited by Simon Hopkins, Sarah Stroumsa, and Bruno Chiesa. 83–110. Jerusalem: Ben-Zvi, 2007.
- _____. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Gross, Rita. *Feminism and Religion*. Boston, USA: Beacon Press, 1996.
- Gülen, M. Fethullah. *Essays, Perspectives, Opinions*. New York: The Light, Inc., 2002.
- Gunawan, Apriadi. "Medan Police Attackers Linked to IA: Police". *The Jakarta Post*. 26 Juni 2017. <http://www.thejakartapost.com/news/2017/06/26/medan-police-attackers-linked-to-is-police.html>.
- Gwynne, Rosalind W. "Usama bin Ladin, the Qur'an and Jihad", *Religion*, 36: 2, 2006: 61–90.
- Habermas, Jürgen. *The Divided West*. edited and translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Haddad, Yvonne Yazbeck and Smith, Jane I. "The Quest for 'A Common Word': Initial Christian Responses to a Muslim Initiative", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 20: 4, 2009: 369–388.
- Haddad, Yvonne Yazbeck and Wadi Z. Haddad, editors. *Christian-Muslim Encounters*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1995.
- Halim, Haeril and Wahyoe Boediwardhana. "Police Back Hard-Liners Clamping Down on Christmas". *The Jakarta Post*. 19 December 2016. <https://www.thejakartapost.com/news/2016/12/19/police-back-hard-liners-clamping-down-on-christmas.html>.
- Halim, Haeril, Marguerite Afra Sapiie, Nurul Fitri Ramadhani, and Bambang Muryanto. "Bigotry Haunts Nation". *The Jakarta Post*. 9 Desember 2016. <https://www.thejakartapost.com/news/2016/12/09/bigotry-haunts-nation.html>.
- Halkin, A.S. "The Hashwiyya." *Journal of the American Oriental Society*, 54, No. 1, 1934: 1–28.
- Hall, R. Bruce. "Evangelicals and Environmentalists United". *New Scientist*, April 1, 2006. <http://www.newscientist.com/article/mg19025454.700>.
- Hamayotsu, Kikue. "The Limits of Civil Society in Democratic Indonesia: Media Freedom and Religious Intolerance", *Journal of Contemporary Asia*, 43: 4, 2013: 658–677.
- Haq, Hamka. *Islam; Rahmah untuk Bangsa*. Jakarta: Rakyat Merdeka Books, 2009.
- Harrison, Beverly Wildung. "The Power of Anger in the Work of Love". *Making the Connections*. edited by Carol S. Robb. Boston: Beacon Press, 1985: 3–21.



- Hasenclever, Andreas and Volker Rittberger. "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict". *Religion in International Relations: The Return from Exile*. edited by Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos, 107–14. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2003.
- Hassan, Riffat. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?". *Ulumul Qur'an* No. 4, 1990.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. South Bend, IN: University of Notre Dame, 1981.
- Hayes, Bernadette C. and Manussos Marangudakis. "Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies". *Review of Religious Research* 42, No. 2, 2000: 159–74.
- Hayhoe, Katherine, and Andrew Farley. *A Climate for Change: Global Warming Facts for Faith-Based Decisions*. New York: Faith Words, 2000.
- Heap, Shaun Hargreaves, Martin Hollis, Bruce Lyons, Robert Sugden, and Albert Weale. *The Theory of Choice: A Critical Guide*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- Hefner, Robert W. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java", dalam *Journal of Asian Studies*, 45 (3), 1987a: 533–54.
- _____. "Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Jawa". dalam *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- _____. "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java". dalam W.R. Roff (ed.). *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1987b.
- _____. "Where have All the Abangan Gone? Religionization and the decline of nonstandard Islam in contemporary Indonesia", dalam Picard and Madinier, *Politics of Religion in Indonesia—Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali*, Routledge, 2011.
- _____. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- _____. *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991.
- Hendrawan, Diana. "Kualitas Air Sungai dan Situ di DKI Jakarta". *Makara Teknologi*, Vol. 9, No. 1: 2005: 17.
- Hick, John. "Islam and Christian Monotheism". *Islam in a World of Diverse Faiths*. Edited by Dan Cohn-Sherbok, 1–17. New York: St. Martin's Press, 1991.
- Hill, Kenneth, et al. *Trends in Child Mortality in the Developing World: 1960 to 1996*. New York: UNICEF, 1999.



- Himmelfarb, Gertrude. *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*. London: Vintage Books, 2004.
- Hishām, Ibn. *al-Sirāt al-Nabawiyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Hobson, J.A. *Work and Wealth*. New York: The Macmillan Company, 1922.
- Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Oxford: Wiley Blackwell, 2005.
- <http://bataviase.co.id/node/712876>, diakses 1 September.
- <http://comm215.wetpaint.com/page/Indonesia%3A+Mobile+Penetration>. diakses 3 September 2011.
- <http://www.komisikepolisianindonesia.com/main.php?page=artikel&id=1187>. diakses 20 Agustus 2011.
- <http://www.tempo.co/hg/jakarta/2005/07/25/brk,20050725-64350,id.html>. diakses 19 Agustus 2011.
- http://www.tempointeraktif.com/hg/layanan_publik/2009/10/16/brk,20091016-203015,id.html. diakses 19 Agustus 2011.
- http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliiii-world-day-peace_en.html.
- Huber, Bishop Wolfgang. “It Is Not Too Late to Respond to Climate Change: An Appeal by the Chair of the Evangelical Church of Germany”. Evangelical Church in Germany, EKD-Text 89, June 2007, [http://www.ekd.de/download/ekd_texte__89_engl\(1\).pdf](http://www.ekd.de/download/ekd_texte__89_engl(1).pdf).
- Huber, Bishop Wolfgang. “The Judeo-Christian Tradition”. *The Cultural Values of Europe*. edited by Hans Joas and Klaus Wiegandt. 43–58. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- Hull, R. Bruce. “God’s Will and the Climate: As Evangelicals Join the Fight against Climate Change, Are We at a Turning Point in Bringing Religion and Environmentalism Together”. *New Scientist* 190, No. 2545, 2006: 23.
- Human Rights Watch. “In Religion’s Name. Abuses against Religious Minorities in Indonesia”. February, 2013.
- Humanitarian Policy and Conflict Research International. *Kalimantan: The Conflict*, http://www.preventconflict.org/portal/main/maps_kalimantan_conflict.php
- Humanitarian Policy and Conflict Research International. *Maluku: The Conflict*. http://www.preventconflict.org/portal/main/maps_maluku_conflict.php.
- Humanitarian Policy and Conflict Research International. *Sulawesi: The Conflict in Central Sulawesi*, http://www.preventconflict.org/portal/main/maps_sulawesi_conflict.php.
- Huntington, Samuel P. “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, 72, Summer 1993: 22–50. <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>.



- Ibn Katsir, Imad al-Din Abi Fida' Ismail. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Mesir: Muassasah Qurthubah, Juz 3, T.t.
- Ibn Mandzur. *Lisân al-'Arab*. Kairo, Dar al-Ma'arif, T.T.
- Imarah, Muhammad. *Qasim Amin wa Tahrir al-Mar'ah*. Kairo: Kitab al-Hilal, 1980.
- Int'l Ass'n Autism-Europe v. France, 38 E.H.R.R. CD265, 2004.
- International Crisis Group. "Indonesia: 'Christianisation' and Intolerance". Nov. 24, 2010. *Asia Briefing No. 114*. <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/b114-indonesia-christianisation-and-intolerance.pdf>.
- _____. "Indonesia: Overcoming Murder and Chaos in Maluku". Dec. 19, 2000. *Asia Report No. 10*.
- _____. "Indonesia: Tackling Radicalism in Poso". Jan. 22, 2008. *Asia Briefing No. 75*. <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5266&l=1>.
- _____. "Indonesia: The Search for Peace in Maluku". Feb. 8, 2008. *Asia Report No. 31*. <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=1454&l=1>
- _____. "Indonesia: Violence Erupts Again in Ambon". May 17, 2004. *Asia Briefing No. 32*. <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=2754&l=1>.
- _____. "Indonesia's Maluku Crisis: The Issues". Jul. 19, 2000. *Asia Briefing*. <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/indonesia-s-maluku-crisis-the-issues.pdf>.
- _____. "Jihadism in Indonesia: Poso on the Edge". Jan. 24, 2007. *Asia Report No. 127*. <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=4624&l=1>.
- _____. "Weakening Indonesia's Mujahidin Networks: Lessons from Maluku and Poso". Oct. 13, 2005. *Asia Report No. 103*. <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=3751&l=1>.
- _____. *Indonesia Background: Jihad in Central Sulawesi*. Feb. 3, 2004. Asia Reporter No. 74, <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=2500&l=1>.
- International Monetary Fund. "Africa Conference Debates Way Forward Amid Crisis". *IMF Survey Magazine: Countries and Regions, Tanzanian Conference*. March 13, 2009. <http://imf.org/external/pubs/ft/survey/so/2009/CAR031309A.htm>.
- IPAC. "How Southeast Asian and Bangladeshi Extremism Intersect." 8 May 2017 (IPAC Report No. 37). http://file.understandingconflict.org/file/2017/05/IPAC_Report_37.pdf.
- _____. "Mothers to Bombers: The Evolution of Indonesian Women Extremists". 31 January 2017 (IPAC Report No. 35). http://file.understandingconflict.org/file/2017/01/IPAC_Report_35.pdf.
- _____. "Online Activism and Social Media Usage among Indonesian Extremists. 30 October 2015" (IPAC Report No. 24), http://file.understandingconflict.org/file/2015/10/IPAC_24_Online_Activism_Social_Media.pdf.
- _____. "The Radicalization of Indonesian Women Workers in Hong Kong". 26 July 2017 (IPAC Report No. 39). http://file.understandingconflict.org/file/2017/07/IPAC_Report_39.pdf.



- _____. "The Re-Emergence of Jemaah Islamiyah". 27 April 2017 (IPAC Report No. 36), http://file.understandingconflict.org/file/2017/04/IPAC_Report_36.pdf.
- Iqbal, Zamir and Abbas Mirakhor. "An Islamic Perspective on Economic Development". [Palgrave volume].
- Ishaq, Ibn Abd al-Malik. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Lahore: Pakistan Branch, Oxford University Press, 1955.
- Ishāq, Ibn. *Sirāt Rasūl Allah*. In *The Life of Muhammad*. Translated by A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 1955: 79–81.
- Israel, Jonathan I. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man. 1670–1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Jabiri, M. Abid. *Formasi Nalar Arab*. terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Jaggard, Lyn. "The Reflexivity of Ideas in Climate Change Policy: German, European and International Politics". in *Europe and Global Climate Change*. Edited by Paul G. Harris. Edward Elgar Publishing, 2007.
- Jalal al-Din al-Suyuthi. *Al-Durr al-Manšūr fī Tafsīr bi al-Ma'Šūr*. Juz 4. Kairo: Dar Hijr, 2003.
- Jastrow, Robert. *God and the Astronomers*. New York: W.W. Norton & Co., 2000.
- Jones, Sydney. "Islamist Civil Society and Violent Extremist in Indonesia: A Tactical Merger?". in Lindsey, T. and Helen Pausacker, *Religion, Law, and Intolerance in Indonesia*. Routledge: Abingdon and New York, 2016.
- _____. "Sisi Gelap Reformasi Indonesia: Munculnya Masyarakat Madani Intoleran", *Makalah pada Nurcholish Madjid Memorial Lecture VII*, Jakarta, Desember 2013, 2013.
- Johannesburg Declaration on Sustainable Development, A/CONF.199/20, Chapter 1, Resolution 1, Johannesburg, September 2002.
- Jongeneel, J.A.B. & J.M. van Engelen. "Contemporary Currents in Missiology". *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*. Edited by A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler & F.J. Verstraelen. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing, 1995: 438–57.
- Jongeneel, J.A.B. "The Protestant Missionary Movement up to 1789". *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*. Edited by A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler & F.J. Verstraelen. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing, 1995: 222–28.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.
- Jum'ah, Ali. "A Common Word between Us and You: Motives and Applications". Palgrave volume.
- _____. "Women Issues". dalam www.ali-gomaa.com.
- _____. *al-Tariq ilā al-Turāth al-Islāmī*. al-Muhandisin, al-Jizah: Nahdat Misr lil-Tibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzi', 2004.



- Kaba, Amadu Jackay. "The Spread of Christianity and Islam in Africa: A Survey and Analysis of the Numbers and Percentages of Christians, Muslims and Those Who Practice Indigenous Religions". *Western Journal of Black Studies* 29, 2005: 553–70, Tbl 1.
- Kahneman, Daniel and Amos Tversky. "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk". *Econometrica* 47, No. 2, 1979: 263–92.
- Kalin, Ibrahim. "Islam and Peace: A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition". *Islamic Studies* 44, 2005: 327–62.
- _____. "Knowing the Self and the Non-Self: Towards a Philosophy of Non-Subjectivism". *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 43, 2008: 93–106.
- _____. "Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11th". *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*. Edited by Joseph Lumbard. Bloomington, IN: World Wisdom Inc., 2004: 149–85.
- _____. "Seeking Common Ground between Muslims and Christians". Paper presented at *A Common Word and the Future of Muslim-Christian Relations*. Georgetown University, Washington DC, 2009.
- _____. "Sources of Tolerance and Intolerance in Islam: The Case of the People of the Book". *Religious Tolerance in World Religions*. Edited by Jacob Neusner and Bruce Chilton. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2008: 239–73.
- _____. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Sadrā On Existence, Intellect and Intuition*. Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2010.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Edited by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Critique of the Power of Judgement*. Edited by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Practical Philosophy*. Edited by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Religion and Rational Theology*. Edited by Allen Wood and George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Kathīr, Ibn. *Tafsīr*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006.
- Kaufmann D., A. Kraay, & M. Mastruzzi. *Governance Matters VIII: Governance Indicators for 1996–2008* (2009). http://info.worldbank.org/governance/wgi/mc_chart.asp.
- Keefer, Philip and Stanley Knack. "Social Capital, Social Norms and the New Institutional Economics". *Handbook of New Institutional Economics*. Edited by Claude Menard and Mary M. Shirley. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2005.
- Kersten, Carol. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. London: Hurst & Co, 2015.



- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Qalam, 1990 M/1410 H.
- Khufishgi, Muhammad Abdullah Khan (ed.). "Maqalat-i Sar Sayyid", Articles of Sir Sayyid, Aligarh. India: National Printers, 1952.
- Kister, M.J. "The Market of the Prophet". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. January, 1965: 272–76.
- Kniss, Fred & David Todd Campbell. "The Effect of Religious Orientation on International Relief and Development Organizations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 1997: 93–103.
- Kolb, David. *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Komnas HAM, <http://www.komnasham.go.id/portal/en>.
- Krech III, Shepard, J.R. McNeill and Carolyn Merchant, (eds). *Encyclopedia of World Environmental History*. Vol. 1. New York: Routledge, 2003.
- Kriesberg, Louis. *The Sociology of Social Conflicts*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- Kruyt, Albertus Christiaan. *Keluar dari Agama Suku, Masuk ke Agama Kristen*. Judul asli: *Von Heiden tot Christen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1925.
- Küing, Hans. *Christianity and the World Religions*. London: Fount, 1987.
- La Batu, Safrin and Ahmad Junaidi. "Religious Intolerance May Increase Ahead of Ahok Trial, Christmas: Researcher". *The Jakarta Post*. 9 Desember 2016. <https://www.thejakartapost.com/news/2016/12/09/religious-intolerance-may-increase-ahead-of-ahok-trial-christmas-researcher.html>
- LaFraniere, Sharon. "Cellphones Catapult Rural Africa to 21st Century". *The New York Times* (August 25, 2005). <http://www.nytimes.com/2005/08/25/international/africa/25africa.html>.
- Lal, Deepak. *Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance*. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- Landau, Christopher. "Faith Leaders Urge Climate Curbs". *BBC News*, November 28, 2008. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7753784.stm> (diakses March 26, 2010).
- Landler, Mark. "Trade Barriers Rise as Slump Tightens Grip". *The New York Times*, March 23, 2009. A1, <http://www.nytimes.com/2009/03/23/world/23trade.html?scp=1&sq=Trade%20Barriers%20Rise%20as%20Slump%20Tightens%20Grip,%20&st=cse>.
- Lash, Nicholas. *Believing Three Ways in One God: A Reading of the Apostle's Creed*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1993.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Lawson, Sister Penelope, (trans). *On the Incarnation: The Treatise De Incarnatione Verbi Dei by St. Athanasius*. New York: Macmillan Publishing Company, 1946.



- Lawson, Todd. *The Crucifixion and the Qurʾān*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Lebret, L.J., O.P. *Dynamique concrète du développement Paris: Economie et Humanisme*. Les editions ouvrieres, 1961.
- Lesser, Jonathan A., Daniel E. Dobbs, and Richard O. Zerbe, Jr. *Environmental Economics and Policy*. Reading, MA: Addison-Wesley Longman, 1997.
- Liberia Constitution, 1986.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1984.
- Linden, Ian. *Global Catholicism: Diversity and Change since Vatican II*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.
- Linnan, David K. dan Waleed El-Ansary (Eds.). *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Linnan, David, (ed.). *Legitimacy, Legal Development & Change: Law & Modernization Reconsidered*. Farnham, Surrey and Burlington, VT: Ashgate, 2012.
- Little, David. "Religious Militancy". in *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict*, edited by Chester A. Crocker, Fen Osler Hampson, and Pamela Aall. United States Institute of Peace Press, 2001: 79–91.
- Llewellyn, Othman Abd-ar-Rahman. "The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law". in *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, edited by Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, and Azizan Baharuddin. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Lorenz, Edward. "Trust, Contract and Economic Cooperation". *Cambridge Journal of Economics* 23, 1999: 301–15.
- Lossky, Vladimir. *Orthodox Theology: An Introduction*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- Lumbard, Joseph, (ed.). "Koranic Inclusivism in an Age of Globalization", *Iqbal Review* 46, No. 2, April 2005: 95–104. <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct05/index.htm>.
- _____. "The Uncommonality of 'A Common Word'". *Crown Paper*. Brandeis
- _____. "What of the Word is Common?" [Palgrave volume], 2010.
- _____. *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2004.
- Lumbard, Joseph. "What of the Word is Common?". dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (Ed.). *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.



- _____. "The Uncommonality of 'A Common Word', dalam *A Common Word between Us and You*, 2012. <http://www.pewforum.org/2014/01/14/religious-hostilities-reach-six-year-high/>
- Lutz, Ellen L., Eileen F. Babbitt, and Hurst Hannum. "Human Rights and Conflict Resolution from the Practitioners' Perspectives". *The Fletcher Forum for World Affairs*, Vol. 27, No. 1, Winter/Spring, 2003: 173–193.
- Lutz, Mark and Kenneth Lux. *Humanistic Economics: The New Challenge*. New York: The Bootstrap Press, 1988.
- Macdonald-Radcliff, Alistair and Roland Schatz, editors. *C1 Annual Dialogue Report on Religion and Values: 2009*. Beirut: InnoVatio Ltd., 2009. <http://www.yale.edu/faith/downloads/070809%20C-1%20World%20Dialogue%202009%20Report.pdf>.
- Machmudi, Yon. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU Press, 2008.
- MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.
- Macquarrie, John. "Christ and the Savior Figures". *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press and Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- _____. *Principles of Christian Theology*, 2nd edition. New York: Macmillan, 1997.
- Madelung, Wilferd. "The Origins of the Controversy Regarding the Creation of the Qurʾān". in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985: 504–25.
- Madigan, Daniel A. "Gottes Botschaft an die Welt: Christen und Muslime, Jesus und der Koran". *Communio* 32.1, 2003: 100–12.
- _____. "Mary and Muhammad: Bearers of the Word". *Australasian Catholic Record* 80, 2003: 417–27.
- _____. "Mutual Theological Hospitality: Doing Theology in the Presence of the "Other". dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (Eds.). *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- _____. "Nostra Aetate and the Questions It Chose to Leave Open". *Gregorianum* 87.4 (2006): 781–96.
- _____. "People of the Word: Reading John's Prologue with a Muslim". *Review and Expositor* 104.1, 2007: 81–95.
- Magnis-Suseno, Franz. "Will Religious Tolerance in Indonesia Continue?," <http://www.commongroundnews.org/article.php?id=30731&lan=en&sp=0>. 29 November 2011.
- Malherbe, Abraham J. and Everett Ferguson, (trans.). *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*. New York: Paulist Press, 1978.
- Manna' Khalil al-Qaththan. *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiy*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996 M/1417 H.



- Margiani, Lusi dan Agus Fahri Husein. *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 2002.
- Mbiti, John S. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1971.
- McAuliffe, Jane Dammen. "The Abrogation of Judaism and Christianity in Islam: A Christian Perspective". dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (Ed.). *A Challenge Islam for Christianity*. London: SCM Press, 1994.
- _____. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- McCarthy, A.J. *The Theology of al-Ash'ari*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.
- McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (413-1022)*. Beirut: Dar El- Machreq, 1978.
- McDonald, Lee Martin. *Formation of the Bible: The Story of Church's Canon*. USA: Hendrickson Publisher, 2012.
- McDowall, Angus. "Saudi Arabia Seeks to Propel Anti-Iran Strategies Beyond the Middle East". *The Wire*. 06 Juni 2016. <http://thewire.in/41094/saudi-arabia-seeks-to-propel-anti-iran-strategies-beyond-the-middle-east/>.
- McKenna, Phil. "Climate Change Unites Science and Religion". *New Scientist*, January 17, 2007. <http://www.newscientist.com/article/dn10975-climate-change-unites-science-and-religion.html>.
- McMillan, John. *Reinventing the Bazaar: A Natural History of Markets*. New York: W.W. Norton & Company Inc., 2002.
- McNeil, J.R. *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York: W.W. Norton & Co., 2001.
- Medistiara, Yulida. "Pelaku Bomb Kampung Melayu Beli Panci 2 Hari sebelum Diledakkan". *detiknews.com*. 25 Mei 2017. <https://news.detik.com/berita/d-3511358/pelaku-bom-kampung-melayu-beli-panci-2-hari-sebelum-diledakkan>.
- Meilink-Roelofs, M.A.P. *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- Menchik, Jeremy. *Islam and Democracy: Tolerance without Liberalism*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Islam*. Boston: Little, Brown and Company, 2002.
- Mernissi, Fatima. *The Harem Within*. Doubleday, 1994.
- _____. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. terj. ke bahasa Inggris oleh Mary Jo Lakeland. New York: Basic Press, 1991.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.



- _____. *Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes*. Vol. 2. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.
- Meyendorff, John (ed.). *Gregory Palamas: The Triads*. New York: Paulist Press, 1982.
- Mez, Adam. *Islamic Civilization in the Fourth Century of Hijrah*. Translated by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth. London: Luzac & Co., Inc., 1937.
- _____. *The Renaissance of Islam*. New York: AMS Press, 1975.
- Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge, 2003.
- _____. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Miles, Tom. "U.N. Experts Urge Indonesia to Overturn Jakarta Governor's Blasphemy Conviction". *Reuters*. 22 Mei 2017. <http://www.reuters.com/article/us-indonesia-politics-un-idUSKBN18I16L>.
- Mill, John Stuart. *System of Logic*. New York: Harpers and Brothers, 1884.
- Minister of Health v. Treatment Action Campaign 2002 (5) SA 721 (CC) (S. Afr.) (2002). <http://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2002/15.pdf>.
- Minister of Pub. Works v. Kyalami Ridge Envtl. Ass'n (CCT 55/00) [2001] ZACC 19; 2001 (3) SA 1151 (CC); 2001 (7) BCLR 652 (CC) (29 May 2001). <http://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2001/19.pdf>.
- Mirakhor, Abbas and Idris Samawi Hamid. *Islam and Development: The Institutional Framework*. New York: Global Scholarly Publications, 2010, Ch. 5.
- Mishan, Ezra J. *Economic Myths and the Mythology of Economics*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1986.
- Moaddel, M. and K. Tallatof. *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Muhaiyaddeen, M.R. Bawa. *Asmā'ul-Husnā: The 99 Beautiful Names of Allah*. Philadelphia: Fellowship Press, 1979.
- Muhammad al-Ghazali, dkk. *Al-Mar'ah fi al-Islam*. Kairo: Akhbar al-Yawm, T,t.
- Muhammad Hasbi ash-Shiddieqiy. *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur*. Jilid 1. Semarang: Pustaka Rizki Putera, 1995.
- Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani. *Nail al-Awtar*. Berut: Dar al-Fikr, 1986.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan, Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Muhyiddin Abu Zakariya Yahya ibn Syarf al-Nawawi. *Sahih Muslim Bi Syarh al-Nawawi*. Kairo: Idarah Muhammad Abd al-Lathif, 1929 M/1347 H.
- Muin, Munir A. "Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam". *Islamika Indonesiana*, 1(1), 2014: 75.
- Muller, Jerry Z. *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*. New York: Anchor Books, 2002.



- Munhanif, Ali. "Prof. DR Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru". dalam Azyumardi Azra & Saiful Umam (eds.). *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*. Jakarta: PPIM, 1998.
- Murata, Sachiko and William C. Chittick. *The Vision of Islam*. New York: Paragon House, 1994.
- Muryanto, Bambang. "Catholic University Refuses to Remove Billboards with Hijab-Clad Student". *The Jakarta Post*. 8 Desember 2016. <https://www.thejakartapost.com/news/2016/12/08/catholic-university-refuses-to-remove-billboards-with-hijab-clad-student.html>.
- _____. "FUI Forces Christian University to Drop Billboard with Hijab-Clad Student". *The Jakarta Post*. 8 Desember 2016. <https://www.thejakartapost.com/news/2016/12/08/fui-forces-christian-university-to-drop-billboard-with-hijab-clad-student.html>.
- Museveni, Yoweri. *Sowing the Mustard Seed: The Struggle for Freedom and Democracy in Uganda*. Oxford: Macmillan, 1997.
- Musgrave, Alan. "'Unrealistic Assumptions' in Economic Theory: The F-twist Untwisted". *Kyklos* 34, 1981: 377–87.
- Muslim, Sahih. *Kitāb al-Dhikr wa'l-Du'ah wa al-tawbah*. 15 (*Hadīth* 7054).
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Nagle, John Copeland. "Playing Noah". *Minnesota Law Review* 82, 1998: 1171–260.
- _____. "The Evangelical Debate over Climate Change". *University of St. Thomas Law Journal* 5, 2008: 53–86.
- Namibia Constitution, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Comments on a Few Theological Issues in Islamic-Christian Dialogue". in *Christian-Muslim Encounters*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Zaidan Haddad, 457–67. Florida: Florida University Press, 1995.
- _____. "Islam and the Environment". Lecture delivered at Georgetown University School of Foreign Service in Doha, Qatar, January 26, 2009. <http://cirs.georgetown.edu/63063.html>.
- _____. "Islamic-Christian Dialogues: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome". *Muslim World*, July–October, 1998: 457–67.
- _____. "Perennial Ontology and Quantum Mechanics: A Review Essay of Wolfgang Smith's *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key*". *Sophia*, Summer 1997: 137.
- _____. *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen and Unwin, 1966.
- _____. *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 2001.
- _____. *Islamic Life and Thought*. Chicago: Kazi Publications 2001.



- _____. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.
- _____. *Knowledge and the Sacred*. Albany, New York: State University of New York Press, 1989.
- _____. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 2007.
- _____. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996.
- _____. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- _____. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Allen & Unwin, 1968.
- _____. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. khususnya Bagian Pertama. New York: HarperCollins Publishers, 2002.
- _____. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: Harper San Francisco, 2002.
- _____. *The Need for a Sacred Science*. Albany, New York: State University of New York Press, 1993.
- _____. *Traditional Islam in the Modern World*. London and New York: KPI Limited, 1987.
- _____. *We and You: Let Us Meet in God's Love*. Speech given at First Catholic-Muslim Forum Conference, Vatican City, November 4–6, 2008. http://acommonword.com/en/attachments/107_Nasr-speech-to-Pope.pdf.
- Nelson, Robert H. "Environmental Religion: A Theological Critique". *Case Western Reserve Law Review* 55, 2004: 51–80.
- _____. "The Judeo-Christian Roots of Eco-Theology". in *Taking the Environment Seriously*. Edited by Roger E. Meiners and Bruce Yandle, Lanham, Md.: Rowan and Littlefield, 1993.
- Newman, N.A., translated. *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries*. Hatfield, PA: Interdisciplinary Bible Research Institute, 1993.
- Newsdesk, "Political Actors Take Advantage of Situation: Jokowi". *The Jakarta Post*. 05 November 2016, <http://www.thejakartapost.com/news/2016/11/05/political-actors-take-advantage-of-situation-jokowi.html>.
- _____. "38 Indonesians Believed to be Involved in Marawi Clashes". *The Jakarta Post*. 02 Juni 2017. <http://www.thejakartapost.com/news/2017/06/02/38-indonesians-believed-to-be-involved-in-marawi-clashes.html>.
- _____. "Attack on North Sumatra Police Headquarters Kills One Officer". *The Jakarta Post*. 25 Juni 2017. <http://www.thejakartapost.com/news/2017/06/25/attack-on-north-sumatra-police-headquarters-kills-one-officer.html>.
- _____. "Don't Meddle in Ahok's Blasphemy Case, VP tells UN". *The Jakarta Post*. 24 Mei 17. <http://www.thejakartapost.com/news/2017/05/24/dont-meddle-in-ahoks-blasphemy-case-vp-tells-un.html>.



- _____. "Suspects in Plot to Bomb State Palace Part of IS-affiliated Network: Police", *The Jakarta Post*. 11 Desember 2016. <http://www.thejakartapost.com/news/2016/12/11/suspects-in-plot-to-bomb-state-palace-part-of-is-affiliated-network-police.html>.
- Nigeria Constitution, 1999.
- Norris, Frederick W. *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen*. Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. New York: E.J. Brill, 1991.
- North, Douglas. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice*. New York: The Belknap Press, 2006.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1994.
- O'Donovan, Oliver. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1986.
- O'Hara, K. *Trust from Socrates to Spin*. Duxford, UK: Icon Books, Ltd., 2004.
- Obama, Barack Hussein. "Remarks by the President on a New Beginning." Address before Cairo University, June 4, 2009. <http://i2.cdn.turner.com/cnn/2009/images/06/04/obama.anewbeginning.pdf>.
- Olle, John. "The Majelis Ulama Indonesia versus 'Heresy': The Resurgence of Authoritarian Islam". in van Klinken, J. and J. Barker, eds. *State of Authority: The State in Society in Indonesia*. Ithaca: Southeast Asia Program Cornell: 2009.
- Oloka-Onyango, J. "Beyond the Rhetoric: Reinvigorating the Struggle for Economic and Social Rights in Africa". *California Western International Law Journal* 26, 1995: 1-71.
- Ompusunggu, Moses dan N.F. Ramadhani. "Anti-Jokowi Figures Charged with Treason". *The Jakarta Post*. 03 Desember 2016. <http://www.thejakartapost.com/news/2016/12/03/anti-jokowi-figures-charged-with-treason.html>.
- Omran, A.R. "The Epidemiologic Transition: a Theory of the Epidemiology of Population Change". *Milbank Memorial Fund Quarterly* 29, 1971: 509-38.
- Orr, James. "The Apostles's Creed", *International Standard Bible Encyclopedia*. <http://www.biblestudytools.com/encyclopedias/isbe/apostles-creed-the.html>. diakses 1 Oktober 2013.
- Ostrom, Elinor. "Doing Institutional Analysis: Digging Deeper Than Markets and Hierarchies". in *Handbook of New Institutional Economics*, edited by Claude Menard and Mary M. Shirley. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2005: 819-48.
- Padire, Dany. "Chad: 125 Rebels Killed in Battle". *World News Network*, May 8, 2009, http://www.iol.co.za/index.php?click_id=68&art_id=nw20090508164252196C560893&set_id=.



- Panggabean, S.R. "Policing Sectarian Conflict in Indonesia: The Case of Shi'ism", in Lindsey, T. and H. Pausacker, (eds), *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*. London and New York: Routledge, 2016.
- Panggabean, Samsu Rizal dan Ihsan Ali-Fauzi. *Polisi, Masyarakat dan Konflik Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2011.
- _____. "Conflict Studies in Indonesia: A Preliminary Survey of Indonesian Publications". Naskah yang belum diterbitkan, 2013a.
- _____. "Kita Semua adalah Minoritas". *Commentaries*, Vol. 16, No. 1, April, 2013b. Tersedia di <http://iis.fisipol.ugm.ac.id>, diunduh 28 April 2013.
- Parawansa, Khofifah Indar. "Institution Building: An Effort to Improve Indonesian Women's Role and Status". dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessel (ed.). *Women in Indonesia: Gender, Equity, and Development*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002.
- Paskalis, Yohanes. "Minister's Comments on International Reactions to Ahok's Verdict". *Tempo*. 11 Mei 2017. <https://en.tempo.co/read/874396/minister-comments-on-international-reactions-to-ahoks-verdict>.
- Patel, Eboo. "A Common Word vs. A Clash of Civilizations", *The Review of Faith & International Affairs*, 6: 4, 2008, 53–55.
- Patton, Walter Melville. *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden: E.J. Brill, 1897.
- Payne, Troy L. "Comment: Cartesian Eco-Femdarkanism: She Comes from the Earth, Therefore We Are". *Environmental Law* 37, 2007: 201–40.
- Pera, Marcello. *Perché Dobbiamo Dirci Cristiani*. Segrate, Italy: Mondadori, 2008.
- Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Pew Research Center. "Religious Hostilities Reach Six Year High", 2014. <http://www.pewforum.org/2014/01/14/religious-hostilities-reach-six-year-high/>
- Pham, Peter. "Islamism Comes to the Niger Delta". <http://worlddefensereview.com/pham113006.shtml>.
- Phillips, Kevin. *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. New York: Viking Press, 2006.
- Ping, H.E. Jean. *Message of Congratulations to Mr. Barack Obama, President of the United States of America* (Assembly/AU/Message (XII), Nov. 5, 2008.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Piper, John. Video response to a "Common Word". http://www.desiringgod.org/Blog/1032_a_common_word_between_us/.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Polanyi, Karl. *Primitive, Archaic, and Modern Economics*. Boston: Beacon Press, 1971.



- Pope Benedict XVI. "Faith, Reason, and the University". Address given at the University of Regensburg, Regensburg, Germany, September 12, 2006, <http://www.ewtn.com/library/papaldoc/b16bavaria11.htm>.
- _____. "Meeting with Muslim Religious Leaders, Members of the Diplomatic Corps and Rectors of Universities in Jordan". Address before Mosque al-Hussein bin Talal-Amman, Jordan, May 9, 2009. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090509_capi-musulmani_en.html.
- _____. "Meeting with Representatives of the Muslim Community of Cameroon". March 19, 2009. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090319_comunita-musulmana_en.html.
- _____. *Caritas in Veritate*. Encyclical Letter, 2009. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html.
- _____. Homily given at the Mass for the Inauguration of the Pontificate of Pope Benedict XVI, Vatican City, April 24, 2005. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_en.html.
- Pope John Paul II. "Lumen Gentium". in *Vatican Council II: Constitutions, Decrees, Declarations*, edited by Austin Flannery. Northport, NY: Costello Publishing Co., 1996. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- _____. "Nostra Aetate". Declaration, October 28, 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html.
- _____. "Populorum Progressio". Encyclical of Pope Paul VI, no. 35, March 26, 1967. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html (diakses March 26, 2010).
- _____. "Sollicitudo Rei Socialis". December 30, 1987. http://www.vatican.va/edocs/ENG0223/_INDEX.HTM.
- _____. *Gaudium et Spes*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- _____. *Laborem exercens*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_en.html.
- Pope John XXIII. *Mater et Magistra*. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html.
- _____. *Pacem in Terris*. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html.
- Pope Paul VI. *Ecclesiam Suam*. Encyclical letter, August 6, 1964. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html.



- Pranowo, M. Bambang. "Creating Islamic Tradition in Rural Java". *Ph.D. Thesis*. Monash University, 1991.
- _____. "Islam and Party Politics in Rural Java". *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol I, No. 2, 1994: 1–19.
- Presbyterian Church of Sudan v. Talisman Energy Inc., 582 F.3d 244 (2nd Cir. 2009).
- Program Studi Agama dan Lintas Budaya. "Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2009". Yogyakarta: CRCS, 2009.
- _____. "Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011". Yogyakarta: CRCS UGM, 2012.
- _____. "Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012". Yogyakarta: CRCS UGM, 2013.
- Prosecutor v. Kony, Case No. ICC-02/04-01/05, Feb. 23, 2009. <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc635577.pdf>.
- Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir, Ref. No. ICC-02/05-01/09, Mar. 4, 2009. <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc639078.pdf>.
- Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Establishment of An African Court of Human and Peoples' Rights, Arts. 5 & 34(6), OAU Doc. OAU/LEG/EXP/AFCHPR/PROT (III), June 9, 1998. http://www.achpr.org/english/_info/court_en.html.
- Putra, Eric Purnama dan Sri Handayani. "Law on Blasphemy is Necessary: Minister". *Republika.co.id*. 16 Mei 2017. <http://www.republika.co.id/berita/en/national-politics/17/05/16/oq0yft414-law-on-blasphemy-is-necessary-minister>.
- Putuhena, Saleh M. "Moral dan Etika Kerja Orang Maluku". dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya Nusantara*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal II, 1996.
- Qayyim al-Jawziyyah, Ibn. *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 2002.
- Quakers in Britain. "Responding to Climate Change". <http://www.quaker.org.uk/responding-climate-change>.
- Radhakrishnan, S. *The Principal Upanisads*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1969.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an (Major Themes of the Qur'an)*. Bandung: Pustaka, 1996.
- Rahner, Karl. "The Oneness and Threefoldness of God in Discussion with Islam." In *Theological Investigations, Vol. XVIII: God and Revelation*, 105–21. New York: Crossroads, 1983.
- Ratzinger, Cardinal. *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology*. New York: Crossroad, 1988.
- _____. *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*. Translated by Henry Taylor. San Francisco: Ignatius Press, 2004.



- Rausch, Thomas P. *Katolisisme: Teologi bagi Kaum Awam*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Taḥsīn al-kabīr* (32 vols.), Egypt: al-Matba'ah al-Bahiyah al-Misriyyah, 1934--1962.
- Reed, Dr. Charles. "Climate Change: Not Just a Green Issue: A Mission and Public Affairs Briefing Paper". Church of England, <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/international/climatechange/climatechange.pdf>.
- _____. "Through the Glass Darkly—Europe and the Politics of Climate Change, a Mission and Public Affairs Briefing Paper". Church of England, (Oct. 2007). <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/international/climatechange/glass.pdf>.
- _____. "Towards a Post-Kyoto Climate Treaty for Climate Justice: A Mission and Public Affairs Briefing Paper." Church of England. <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/international/climatechange/postkyoto.pdf>
- Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450–1680: Volume Two, Expansion and Crisis*. New Haven & London: Yale University Press, 1993.
- Reinhard Henkel. "State–Church Relationships in Germany: Past and Present". *GeoJournal* 67, 2006: 307–16.
- Republic of Guinea Constitution, 1990.
- Republic of the Congo Constitution, 1992.
- Reynal-Querol, Marta. "Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars". *Journal of Conflict Resolution* 46, 2002: 29–54.
- Ricklefs, Merle C. *Islamization and its Opponents in Java, c. 1930 to the Present*. Singapore: NUS Press, 2012.
- _____. *Polarizing Javanese Society, Islamic and other Visions (c. 1830–1930)*. Singapore: NUS Press, 2007.
- Risakotta, Farsijana. "Menguak Teologi Feminis Asia". *Gema Duta Wacana*. Edisi 55. Yogyakarta: Fakultas Teologi, 1991: 13–32.
- Rissanen, Seppo. *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*. Abo: Abo Akademis Förlag, 1993.
- Robinson, Neil. *Christ in Islam and Christianity*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Rubin, Michael. "Dialog of Civilizations'—A First-Hand Account". *Middle Eastern Quarterly* 7:1 (2000). <http://www.meforum.org/39/irans-dialogue-of-civilizations-a-first-hand>.
- Ruether, Rosemary Radford. "Feminist Theology and Spirituality". *Christian Feminism. Visions of a New Humanity*. edited by Judith L. Weidman. Cambridge: Harper & Row Publishers, 1984: 9–32.
- Ruhana, Akmal Salim. 2012. "Studi Kasus Perselisihan terkait Pendirian, Penertiban dan Penutupan Rumah Ibadat di Kota dan Kabupaten Bogor, Jawa Barat". Dalam *Hubungan Umat Beragama: Studi Kasus Penutupan/Perselisihan*



- Rumah Ibadat*. Haidlor Ali Ahmad (Ed.). Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Masnavī-i ma`navī*. Tehran: Nashr-i Sāles, 2004.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*. London: Luzac, 1982.
- Sadr, S.K. *The Economy of the Earliest Islamic Period*. Tehran: Shahid Beheshti University Publishing, 1996.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. London: Routledge, 2006.
- Saepudin, Aep dan Tri Admono. "Kajian Pencemaran Udara akibat Emisi Kendaraan Bermotor di DKI Jakarta", *Teknologi Indonesia*, 28 (2), 2005: 30.
- Safi, Omid (Ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Safrin, La Batu. "IS Setting up Base in Philippines". *The Jakarta Post*. 07 Desember 2016. <http://www.thejakartapost.com/news/2016/12/07/is-setting-up-base-in-philippines.html>.
- Sagoff, Mark. *Price, Principle, and the Environment*. New York City: Cambridge University Press, 2004.
- Saideman, Stephen M. dan Marie-Joëlle Zahar. "Causing Security, Reducing Fear. Detering Intra-state Violence and Assuring Government Restraint". in *Intra-State Conflict, Governments and Security. Dilemmas of Deterrence and Assurance*, ed. Stephen M. Saideman and Marrie Joëlle Zahar. New York: Routledge, 2008: 1–19.
- Saint Maximos the Confessor. "Two Hundred Texts on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God". *The Philokalia*, Vol. 2 translated by Palmer, G.E.H., Philip Sherrard, and Kallistos Ware. London: Faber and Faber, 1981.
- Samir, Samir K. and Jorgen S. Nielson, (Eds.). *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period, 750–1258*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Sapiie, Marguerite Afra dan M.S. Aritonang. "Jokowi Administration Moves to Ban Islamic Group". *The Jakarta Post*. 08 Mei 2017. <http://www.thejakartapost.com/news/2017/05/08/jokowi-administration-recommends-ban-on-islamic-group.html>.
- Saulnier, Christine Flynn. *Feminist Theories and Social Work: Approaches and Applications*. New York: Haworth Press, 1996.
- Save the Children. <http://www.savethechildren.org>.
- Sax, Joseph L. *Mountains without Handrails: Reflections on the National Parks*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.
- Schrieke, BJO. *Indonesian Sociological Studies*. 2 parts/jilid. Den Haag & Bandung: Van Hoeve, 1955 & 1957.
- Schrodinger, Erwin. *Science and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Schumacher, E.F. *Guide for the Perplexed*. New York: Harper Perennial, 1977.



- _____. *Not by Bread Alone: Lectures by E. F. Schumacher*. Bloomington: World Wisdom Books, forthcoming.
- Sen, Amartya Kumar. *Human Rights and Asian Values*. Carnegie Council on Ethics and International Affairs: New York, 1997 (Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics & Foreign Policy).
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Anchor Books, 1999.
- Senegal Constitution, 2001.
- Setara Institute. *Negara Menyangkal. Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2010*. Jakarta: Setara Institute, 2011.
- Seymour, Susan. "A Quaker Response to the Crises of Climate Change". Quakers in Britain, <http://www.quaker.org.uk/quaker-response-crisis-climate-change>.
- Shah-Kazemi, Reza. "God as 'The Loving' in Islam". *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 14, No. 2 (Winter 2008–2009): 74–104.
- Shahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*,
 _____. *Nahwa Ushulin Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah (al-Wasiyyah - al-Irst - al-Qawwamah - al-Ta'addudiyyah - al-Libas)*, Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000.
- Shboul, Ahmad M.H. "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature". *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*. Edited by Michael Bonner. Aldershot, Hants; Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2004: 235–60.
- Shihab, Alwi. "The Muhammadiyah Movement and its Controversy with Christian Mission in Indonesia". *Ph.D. dissertation*. Philadelphia: Temple University, 1995.
- Shihab, M. Quraish. *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- _____. *Membumikan Al-Qur'an*. Cet. Ke-XIX. Bandung: Mizan, 1999.
- _____. *Tafsir al-Misbah*. Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2001.
- Shihata, H.H. *Market Competition in Light of the Islamic Shari'ah*. Department of Commerce, Al-Azhar University, 1977.
- Siddle, Julian. "African Aid 'Needs Science'". *BBC News*, April 18, 2009. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/7998169.stm>.
- Silber, John. "Patriarch Bartholomew—A Passion for Peace". The Ecumenical Patriarch of Constantinople, <http://www.patriarchate.org/patriarch/passion-for-peace>.
- Silecchia, Lucia A. "Environmental Ethics from the Perspectives of NEPA and Catholic Social Teaching: Ecological Guidance for the 21st Century". *William and Mary Environmental Law and Policy Review* 28, 2004: 659–798.
- Sinaga, Martin Lukito. "Kode Etik Perjumpaan Antaragama". *Kompas*, 14 Juli 2011.
- Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Belief*, London: Fontana Press, 1997.
- Smith, Huston. *Beyond the Post-Modern Mind*. New York: Quest Books, 2003.



- Smith, Willfred Canwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: The Macmillan Company, 1963.
- Smith, Wolfgang. *Cosmos and Transcendence: Breaking Through the Barrier of Scientific Belief*. Peru, Illinois: Sherwood Sugden & Co., 1984.
- _____. *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key*. Peru, Illinois: Sherwood Sugden, 1995.
- Soc. & Econ. Rights Action Ctr. for Econ. & Soc. Rights v. Nigeria, African Comm. Hum. & Peoples' Rights. Afr. C.H.R., Comm. No. 155/96, 2001. <http://www1.umn.edu/humanrts/africa/comcases/155-96.html>.
- Sohn, Louis. "The Stockholm on the Human Environment". *Harvard International Law Journal* 14, 1973: 423–515.
- South Africa Constitution, 1996.
- Spencer, Roy W., Paul K. Driessen, and E. Calvin Beisner. "An Examination of the Scientific, Ethical and Theological Implications of Climate Change Policy". Interfaith Stewardship Alliance, 2005. <http://www.cornwallalliance.org/docs/an-examination-of-the-scientific-ethical-and-theological-implications-of-climate-change-policy.pdf>.
- Stanton, Elizabeth. *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective*. USA: Dover Publications, 2003.
- Steenbrink. *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596–1942)*. Bandung: Mizan, 1995. Judul asli, *Dutch Colonialism and Islam: Contact and Conflicts 1596–1950*, Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1993.
- Steijlen, Firdus. "Moluccan Nationalism: History, Split Factions, and New Wounds". Makalah pada *International Workshop tentang "Nationalism and Particularism in Present-Day Southeast Asia"*. KITLV Leiden University, Leiden, Belanda, 13–16 Desember 1999, 1999.
- Stone, Christopher D. "Should Trees Have Standing? - Toward Legal Rights for Natural Objects". *Southern California Law Review* 45, 1972: 450–501.
- Stone, Daniel. "The Green Pope". *Newsweek*, April 17, 2008. <http://www.newsweek.com/id/132523>
- Subhan, Zaitunah. *Kekerasan Terhadap Perempuan*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- _____. *Perempuan dan Politik dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- _____. *Tafsir Kebencian*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Sumartono, Th. "Soal-Soal Theologis dalam Pertemuan Antaragama". (Skripsi belum diterbitkan). Diajukan di Sekolah Tinggi Theologia, Jln. Proklamasi 27, Djakarta, 1971.
- Suryadilaga, M. Alfatih. "Keabsahan Perempuan sebagai Imam Shalat bagi Perempuan (Analisa Sanad dan Matan)" dalam M. Shodiq, *Sunnah Nabi yang Tertindas*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2003.



- Suryakusuma, Julia. "The State and Sexuality in New Order Era". dalam Laurie J. Sears (ed.). *Fantasizing The Feminine in Indonesia*. Duke University Press, 1996.
- Suryana, Wahyu. "PERSIS Dukung Demo 4 November untuk Mengawal Kasus Ahok", [republika.co.id](http://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/16/10/31/ofw4ks330-persis-dukung-demo-4-november-untuk-mengawal-kasus-ahok). 31 Oktober 2016. <http://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/16/10/31/ofw4ks330-persis-dukung-demo-4-november-untuk-mengawal-kasus-ahok>.
- Syamsuddin, Din. "Perempuan dan Politik: Perspektif Fiqh Siyasah". dalam M Subkhi Ridho. *Perempuan, Agama*, 2007.
- Tabarī, 'Ali ibn Sahl Rabbān. "Treatise". In *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries*, edited by N. A. Newman. Hatfield, PA: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993: 568–657.
- Tabarī, 'Ali ibn Sahl Rabbān. *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*. Amman: Dār al-Afkār al-Duwalīyyah. n.d.
- Taher, Tarmizi. "Hubungan Islam-Kristen: Kasus Indonesia". dalam bukunya *Ummatan Washatan: Kerukunan Beragama di Indonesia*, Jakarta: PPIM, 1998.
- Taylor, Charles. "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein". in *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- _____. "What is Human Agency?" In *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Taymiyyah, Ibn. *al-Jawāb al-Sahīh li-man Baddala Dīn al-Masīh*. Vol. I. Edited by 'Ali b. Hasan b. Nāsir al-Almā'i. Riyadh: Dār al-Fadīlah, 2004.
- The Alliance for Safe Children. <http://www.tasc-gcipf.org>.
- The Amman Message, *The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*, Yordania, 2008.
- The Episcopal Church. "ONE Episcopalian Campaign". http://www.episcopalchurch.org/109618_ENG_HTML.htm.
- The Epistle of Mathetes to Diognetus (Trans. Roberts-Donaldson) Chapter VII. <http://www.earlychristianwritings.com/text/diognetus-roberts.html>.
- The Liturgies of St. John Chrysostom and St. Basil the Great.
- The Traditional Values Coalition. "Interfaith Stewardship Alliance Officially Launched". Dec. 1, 2005, <http://www.traditionalvalues.org/read/2512/interfaith-stewardship-alliance-officially-launched/>.
- Thomas, David. "The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era". *Islamic Interpretations of Christianity*, edited by Lloyd Ridgeon. New York: St. Martin's Press, 2001: 78–98.
- _____. *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Trinity"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.



- _____. *Early Muslim Polemic Against Christianity: Abu 'Isa al-Warraaq's "Against the Incarnation"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Thomassen, Einar (ed.). *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010.
- Thurman, Howard. *Meditations from the Heart*. Boston: Beacon Press, 1999.
- Tolbert, Mary Ann. *Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics*. Semeia 28, 1983.
- Tooke, Douglas L. "Southeast Asian Environmentalism at its Crossroads: Learning Lessons from Thailand's Eclectic Approach to Environmental Law and Policy". *Georgetown International Environmental Law Review* 11 (1999): 307–62.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Troll S.J., Christian W., Helmut Reifeld and C.T.R. Hewer, (Eds). *We have Justice in Common: Christian and Muslim Voices from Asia and Africa*. Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2010: 25–52.
- Tucker, William T. "Max Weber's *Verstehen*". *The Sociological Quarterly* 6, 1965: 157. <http://www.jstor.org/stable/4105245>.
- U.S. Congress. *Congressional Record*. 110th Cong., 2d sess., 2008. Vol. 154, No. 151, H 8655–57.
- U.S. Department of State. *International Religious Freedom Report*, 2005. <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51489.htm>.
- Uganda Constitution, 1995.
- ul Haq, Mahbub. *Reflections on Human Development*. New York: Oxford University Press, 1995.
- UNICEF digital library. "State of the World's Children 2008". <http://www.unicef.org/sowc08/docs/sowc08.pdf> (accessed March 26, 2010).
- _____. "A League Table of Child Deaths by Injury in Rich Nations". *Innocent Report Card Issue No. 2*. <http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/repcard2e.pdf>.
- United Nations Charter arts. 55 and 56. <http://www.un.org/en/documents/charter/chapter9.shtml>.
- United Nations Commission on Human Rights. *Report on the Status of the International Covenants on Human Rights*. 1997/72, ESCOR Supp. (No. 3) at 235, U.N. Doc. E/CN.4/1997/72, 1997. <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G96/144/32/PDF/G9614432.pdf?OpenElement>.
- United Nations Environment Program. "Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment". <http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=97&ArticleID=1503>.
- United Nations General Assembly. Declaration for the Establishment of a New International Economic Order. 1 May 1974, A/RES/S-6/3201.
- _____. Resolution 217 (III): International Bill of Human Rights, A/RES/3/217, <http://www.un-documents.net/a3r217.htm>.



- United Nations News Center. *Somalia: UN Expert Urges End to Inhuman Practices after Recent Stonings*, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=33079>.
- United Nations Program and World Health Organization program on HIV/AIDS (UNAIDS). "AIDS epidemic update". November 2009. WHO Geneva, 2009, 11 (UNAIDS/09.36E / JC1700E). http://data.unaids.org/pub/Report/2009/JC1700_Epi_Update_2009_en.pdf.
- United Nations Security Council, S/Res/1593(2005), <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/292/73/PDF/N0529273.pdf?OpenElement>.
- United Nations. Communication No. 182/1984 (9 April 1987), in *Report of the Human Rights Committee*, U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/42/40), 1987: 160–69.
- United Nations. *International Covenant on Economic, Social and Political Rights*. U.N. Doc. A/6316 (1966), 993 U.N.T.S. 3, entered into force Jan. 3, 1976. <http://www2.ohchr.org/english/law/cescr.htm>.
- _____. *Johannesburg Declaration on Sustainable Development*. A/CONF.151/26, Vol. I, 12 August 1992. http://www.un.org/esa/sustdev/documents/WSSD_POI_PD/English/POI_PD.pdf.
- _____. *Millennium Declaration*, A/Res/55/2, 2000. <http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.htm>.
- _____. *Universal Declaration of Human Rights*, G.A. Res. 217A, U.N. Doc. A/810, Dec. 10, 1948.
- United States Conference of Catholic Bishops. "Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence, and the Common Good". United States Conference of Catholic Bishops. <http://www.usccb.org/sdwp/international/globalclimate.shtml>.
- University Crown Center for Middle East Studies 3. October 2009. <http://www.brandeis.edu/crown/publications/cp/CP3.pdf>.
- Uslander, E.M. *The Moral Foundation of Trust*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Valoi, Tomas. "Holistic Ministry in Large-Scale Relief, Mozambique". *Serving with the Poor in Africa*, edited by Tetsunao Yamamori, 105. Monrovia, CA: MARC, 1996.
- van Bruinessen, Martin and Julia Day Howell. *Sufism and the "Modern" in Islam*. New York: I.B. Tauris, Ltd., 2007.
- van Bruinessen, Martin. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*, Singapore: ISEAS, 2013.
- Van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2006.
- Van Klinken, Gerry. *Minorities, Modernity and the Emerging Nation: Christians in Indonesia, a Biographical Approach*. Leiden: KITLV, 2003.
- Varshney, Ashutosh. *Ethnic Conflict and Civil Life. Hindus & Muslims in India*. New Haven: Yale University Press, 2002.



- Veatch, Henry B. *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*. Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- Versdtaelen, F.J. "The Genesis of a Common Missiology: A Case Study of Protestant and Catholic Mission Studies in the Netherlands, 1877–1988". *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*. Edited by A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler & F.J. Verstraelen. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing, 1995: 423–37.
- Verstaelen-Guilhuis, G.M. "The History of the Missionary Movement from the Perspective of the Third World". in *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*. Edited by A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler & F.J. Verstraelen. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing, 1995: 253–62.
- Vlachos, Heirotheos. *A Night in the Desert of the Holy Mountain: Discussion with a Hermit on the Jesus prayer*. Translated by Effie Mavromichali. Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery, 1991.
- Vogel, Frank E. "Saudi Arabia: Public, Civil, and Individual Shari'a in Law and Politics", dalam Robert Hefner, ed., *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, Bloomington: Indiana University Press, 2011: 55–93.
- Volf, Miroslav, Prince Ghazi bin Muhammad Bin Talal, and Melissa Yarrington, (eds.). *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Waardenburg, Jacques. *Muslims and Others: Relations in Context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- Wahbah al-Zuhailiy. *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Wahid Institute. *Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia tahun 2009*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Wahid, Wawan Gunawan Abd., dkk. (ed.). *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: Maarif Institute dan Mizan, 2015.
- Wahono, S. Wismoady. *Pro-eksistensi: Kumpulan Tulisan untuk Mengacu Kehidupan Bersama*. Jakarta: Gunung Mulia, 2001.
- Wahyudi, Yudian. "Hermeneutika Kembali ke Al-Qur'an dan Sunnah menurut Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri, dan Nurcholish Madjid". dalam Syafa'atu Almirzanah (ed.). *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an Hadits, Teori dan Aplikasi*. Buku 1. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012.
- Walls, Andrew. *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*. Maryknoll. New York: Orbis Books, 2002.
- Wardah, Fathiyah, "Komnas Perempuan: 60 Persen Korban KDRT Hadapi Kriminalisasi". Laporan. dalam www.voaindonesia.com.



- Ware, Bishop Kallistos. *The Orthodox Way*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995.
- Weisskopf, Walter. *Alienation and Economics*. New York: Dutton, 1971.
- Wind, A. "The Protestant Missionary Movement from 1789 to 1963." *Missiology, An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*. Edited by A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler & F.J. Verstraelen. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing, 1995: 237–52.
- Whale Trust. "Humpback Whale Song". http://www.whaletrust.org/whales/whale_song.shtml.
- White, Jr. Lyn. "The Historical Roots of Our Present Ecologic Crisis". *Science* 155, No. 3767, 1967: 1203–07.
- Wicksteed, Philip. *Common Sense of Political Economy*. London: Macmillan and Co., Limited, 1910.
- William, Avery. *Indonesian Revival: Why Two Million Came to Christ*, South Pasadena: William Carey, 1977.
- Williams, Archbishop of Canterbury, Rowan. "A Common Word for the Common Good". in *A Common Word Between Us and You*. Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2009. <http://www.acommonword.com/lib/downloads/Common-Good-Canterbury-FINAL-as-sent-14-7-08-1.pdf>.
- Williams, Rowan. "A Common Word for the Common Good". *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 14, No. 2, Winter 2008–2009: 39–65.
- Wilson, Edward O. *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*. New York: W.W. Norton, 2006.
- Wissenschaftsrat, W.R. *Recommendations on the Advancement of Theologies and Sciences concerned with Religions at German Universities*, 2010.
- Wiwa v. Shell, 1:02-cv-07618-KMW-HBP (S.D.N.Y. Mar. 18, 2009). http://wiwavshell.org/documents/Wiwa_v_Shell_SETTLEMENT_AGREEMENT.Signed.pdf.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Wood, Barbara. *Alias Papa: A Life of Fritz Schumacher*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- World Bank. *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*. New York: Oxford University Press, 1993.
- World Council of Churches. "Learning to Explore Love Together". Oikoumene. http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p6/Learning_to_Explore_Love_Together.pdf.
- World Development Indicators 2009*. Washington, D.C.: World Bank Publications, 2009.
- World Trade Organization, *Ministerial Declarations, Annexes*, WT/MIN(05)/DEC (December 22, 2005) ¶ 36. http://www.wto.org/english/thewto_e/minist_e/min05_e/final_annex_e.htm#annexf36.
- World Vision. <http://www.worldvision.org>.



____. http://www.worldvision.org/content.nsf/about/ar-financials?Open&lpos=left_txt_2009-Annual-Review#FinancialHighlights.

____. http://www.worldvision.org/content.nsf/learn/our-international-work?OpenDocument&lpos=top_drp_OurWork_International.

Worster, Donald. *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Zain, Andy dan Andi S. Boediman. "Monetizing the Indonesian Internet and Mobile Market". dalam <http://www.slideshare.net/andisboediman/monetizing-indonesia-internet-mobile>.

Zaqquq, Mahmud Hamdi Zaqquq. *al-'Aqidah al-Diniyyah wa Ahammiyatuhâ fî Hayâh al-Insân*. Kairo: Majallah al-Azhar al-Majalliyah, 2002.



KONTRIBUTOR

ABBAS MIRAKHOR adalah sarjana terkemuka dan menduduki jabatan pertama Ketua Keuangan Islam di Pusat Studi Pendidikan dan Keuangan Islam Internasional, Kuala Lumpur, Malaysia. Dia belajar di Universitas Kansas dan memperoleh gelar B.A., M.A., dan Ph.D. dalam bidang ekonomi pada tahun 1969. Dari tahun 1969 sampai 1984, dia mengajar di berbagai universitas di Amerika Serikat dan Iran. Dari tahun 1984 sampai tahun 1990, dia bekerja sebagai staf IMF, dan dari tahun 1990 sampai tahun 2008, menjadi direktur eksekutif untuk wilayah Afganistan, Aljazair, Ghana, Iran, Maroko, Pakistan, dan Tunisia. Dr. Mirakhor turut menjadi penulis di banyak buku dalam bidang Ekonomi dan Keuangan Islam. Sebagian dari karyanya yang terkenal adalah *Islam and Development: The Institutional Framework* (dengan Idris Hamid, Global Scholarly Publication, 2010), *Globalization and Islamic Finance* (dengan Zamir Iqbal, Nouredine Krichenne, dan Hossein Askari, Wiley, 2009), dan *Essays on Iqtisad: The Islamic Approach to Economic Problems* (dengan Baqir al-Hasani, Nur, 199). Dia telah memperoleh berbagai penghargaan termasuk Order of Companion of Volta atas perannya di Ghana, yang dianugerahkan oleh Presiden Ghana tahun 2005; Penghargaan dari Islamic Development Bank atas riset yang dilakukan dalam bidang ekonomi Islam, bersama dengan Mohsin Khan tahun 2003; dan Quaid-e Azam Star atas perannya di Pakistan, yang dianugerahkan oleh Presiden Pakistan pada 1997.

ALI JUM'AH adalah salah satu tokoh penandatanganan surat “*Kata Bersama*” dan memegang posisi tinggi dalam Islam Sunni sebagai Mufti Besar Mesir, Dar al-Ifta', Kairo (2003–2013). Dia merupakan seorang ahli dalam bidang ilmu-ilmu 'aql (rasionalitas) dan ilmu nash (teks), yang menulis lebih dari 50 buku dan artikel. Dia telah membimbing lebih dari 70 disertasi di berbagai universitas. Dia memiliki keahlian utama dalam bidang Ushul Fiqh, dan belajar hukum Islam di Universitas al-Azhar, Kairo (B.A. 1979, M.A. 1985, Ph.D. 1988). Di universitas tersebut beliau mengajar di Fakultas Studi Islam dan Arab semenjak memperoleh gelar M.A. sampai terpilih menjadi Mufti Besar Mesir tahun 2003. Melalui Darul Ifta', secara personal dan melalui hakim Islam yang berada di bawah kontrol beliau,



bertanggung jawab atas keluarnya fatwa-fatwa yang menjadi pembimbing bagi setiap pertanyaan yang berhubungan dengan agama.

ALWI SHIHAB lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, 19 Agustus 1946, adalah mantan Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat (Menkokesra) Indonesia dalam Kabinet Indonesia Bersatu (21 Oktober 2004 hingga 6 Desember 2005). Sebelumnya ia adalah Menteri Luar Negeri Indonesia pada 1999–2001. Ia juga adalah mantan Ketua Umum Partai Kebangkitan Bangsa. Ia menghabiskan masa kecil dan remajanya di Makassar, Malang, dan Kairo. Pendidikan sarjananya dalam bidang akidah filsafat di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ujungpandang diselesaikan pada 1986. Pada saat yang hampir bersamaan, ia meraih gelar master dari Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir. Selain itu, Alwi juga mempunyai gelar master dari Universitas Temple, Amerika Serikat, pada 1992. Selain meraih dua gelar master, Alwi juga mempunyai dua gelar doktor, masing-masing dari Universitas Ain Syam, Mesir (1990) dan Universitas Temple (1995). Sebelum bergabung dengan Partai Kebangkitan Bangsa dan pulang ke Indonesia, Alwi menetap di Washington DC, AS. Di sana, ia mengajar agama Islam di Hartford Seminary sejak 1996. Selain itu, ia juga mengajar di Harvard Divinity School di Universitas Harvard (1998), dan di Auburn Theological Seminary of New York. Di kalangan cendekiawan dan pemikir Islam AS, nama Alwi tidak asing. Alwi adalah salah seorang ahli Islam pertama yang duduk dalam Board of Trustee pada Centre for the Study of World Religions, lembaga pengkajian yang berafiliasi dengan Harvard Divinity School.

AMIN ABDULLAH lahir di Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Menamatkan Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI) tahun 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) tahun 1977 di Pesantren Pesantren Gontor Ponorogo. Dia menyelesaikan Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1982. Atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, pada 1985 dia mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University, Turki (1990). Dia kemudian mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University, Kanada (1997–1998). Disertasinya, "The Idea of University of Ethical Norms in Ghazali and Kant", diterbitkan di Turki (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992). Karya-karya ilmiah lainnya yang diterbitkan, antara lain: *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (1995), *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (1996), *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, (2000), *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (2002), serta *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (2005).

Kini ia bekerja sebagai dosen tetap Fakultas Ushuluddin, staf pengajar pada Program Doktor Pascasarjana Sunan Kalijaga, IAIN Sunan Ampel Surabaya, Universitas Islam Indonesia, Program Magister pada UIN Sunan Kalijaga, Ilmu Filsafat, Fakultas Filsafat dan Program Studi Sastra (Kajian Timur Tengah), serta Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Tahun 1993–1996 ia menjabat sebagai Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga; 1992–1995 menjabat Wakil Kepala Lembaga



Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan tahun 1998–2001 sebagai Pembantu Rektor I (Bidang Akademik) di IAIN Sunan Kalijaga. Pada Januari 1999, ia menjadi guru besar dalam Ilmu Filsafat dan pada periode 2002–2005 dan 2005–2010 sebagai Rektor IAIN/ UIN Sunan Kalijaga.

ANDANG BINAWAN SULISTIO berasal dari keluarga Jawa tulen yang lahir di Jogjakarta pada 1963. Saat remaja ia bersekolah di Muntilan, Magelang. Doktor Filsafat dari Seminari Tinggi di Belgia ini sekarang mengajar di STF Driyarkara Jakarta. Beliau juga menjadi pembantu umum dari Uskup KAJ. Sebagai praktisi lingkungan hidup beliau mengatakan bahwa perlu adanya wawasan para ketua lingkungan sebagai ujung tombak gereja di masyarakat tentang *go green*. Masalah yang dihadapi pemerintah saat ini sebenarnya berawal dari perusakan lingkungan yang tak terkendali. Tanah persawahan yang dialih fungsikan serta hutan yang digunduli membuat sumber cadangan air habis, digantikan lautan beton dan permukiman yang menyumbang pemanasan global.

Banyak petani yang kehilangan tanah garapan, yang artinya kehilangan pekerjaan. Padahal, Indonesia adalah negara agraris dengan konsumsi bahan pangan pokoknya nasi. Hal ini merusak siklus kehidupan dan akibatnya terjadi banjir, kekeringan, kekurangan pangan. Para ketua lingkungan dianjurkan menularkan cara hidup yang berwawasan lingkungan dengan gaya hidup hemat energi, hemat air, mengolah sampah serta limbah rumah tangga dengan biopori, yang sekaligus bagi warga ekonomi lemah bisa menjadi mata pencaharian. Melalui gereja/umat Allah di masyarakat, kita semua dapat menjalani gaya hidup ramah lingkungan, membangun habitus baru bukan saja secara mental spiritual yg lebih baik, anti korupsi, juga gaya hidup sehat, dan hemat energi. Dia adalah romo yang suka menyelipkan humor khas Jawa yang kadang satir, di tengah ceramahnya ini ditahbiskan tahun 1994. Berbicara dengannya sebentar saja kita sudah mendapat pengajaran.

ANDREAS A. YEWANGOE lahir di Mamboru, Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur, 31 Maret 1945. Beliau adalah seorang pendeta, dosen, dan teolog Kristen Protestan yang merupakan salah satu tokoh pemimpin dan pemikir Kristen Indonesia saat ini. Pada tahun 1971, beliau menjadi dosen untuk mata kuliah Teologi Sistematika di Akademi Theologia Kupang yang kini telah menjadi Universitas Kristen Artha Wacana. Tahun 2001, beliau menjadi dosen Teologi Sistematika di STT Jakarta, sambil menjalankan tugasnya sebagai salah seorang ketua PGI untuk periode 2000–2004. Pada Sidang Raya XIV PGI 2004 di Caringin, Bogor, beliau terpilih sebagai ketua umum organisasi gereja-gereja Protestan Indonesia itu untuk periode 2004–2009. Karya yang telah diterbitkan antara lain: *Agama dan Kerukunan* (2002), *Iman, Agama dan Masyarakat dalam Negara Pancasila* (2002), *Pengantar Sejarah Dogma Kristen* (2001), *“Theologia Crucis” di Asia: Pandangan Kristen Asia tentang Penderitaan* (1987), dan *Pendamaian* (1983).

AZYUMARDI AZRA adalah Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta periode 1998–2006. Pada 2010, ia memperoleh gelar Commander of the Order of British Empire, dari Kerajaan Inggris. Meraih gelar S1 di Fakultas Tarbiyah IAIN Jakarta, gelar Master of Art (M.A.) pada Departemen Bahasa dan Budaya Timur Tengah, Columbia University



pada 1988, gelar M.A. dan doktor di bidang sejarah dari kampus yang sama. Pada 1994–1995 dia mengunjungi Oxford Centre for Islamic Studies, Oxford University, Inggris, sambil mengajar sebagai dosen pada St. Anthony College. Dia juga pernah menjadi profesor tamu pada University of Philippines, Filipina, dan University Malaya, Malaysia, pada 1997. Sejak Desember 2006 hingga sekarang (2016), ia menjabat sebagai Direktur Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Ia adalah Guru Besar Sejarah Fakultas Adab IAIN Jakarta. Ia pernah menjadi *professor fellow* di Universitas Melbourne, Australia (2004–2009) dan anggota Dewan Penyantun (*Board of Trustees*) International Islamic University Islamabad Pakistan (2004–2009).

CANER DAGLI mengajar di Department of Religious Studies di College of the Holy Cross. Dia belajar agama di George Washington (M.A.) dan studi Timur Tengah di Cornell (B.A.) dan Princeton (Ph.D.). Pada 2006–7, dia mengabdikan sebagai Konsultan Urusan Hubungan Antaragama di Kerajaan Yordania, tempatnya berpartisipasi dalam proyek “An Open Letter to the Pope” (Surat Terbuka Kepada Paus)—sebagai respons atas Pidato Regensburg—dan *A Common Word Between Us and You*. Dia penulis *The Ringstones of Wisdom* (Kazi Publication, 2004), studi dan terjemah kitab *Fusus al-Hikam* karya Ibnu Arabi, dan dia juga menerbitkan tulisan-tulisan dalam bidang filsafat Islam dan sufisme. Dia juga menjadi tim editor untuk buku *Study Qur'an* dari Penerbit Harper Collin yang diketuai oleh Seyyed Hossein Nasr.

CINNAMON P. CARLARNE adalah seorang pengacara lingkungan yang tugas utamanya adalah mengembangkan hukum dan kebijakan domestik dan internasional tentang lingkungan. Dia mengajar atau staf peneliti di Ohio State University (2011–sekarang), School of Law dan The School of Environment, University of South Carolina (2008–2011), dan Wadham College, Oxford University (2006–2008). Dia belajar ilmu lingkungan di Baylor University (B.A. 1998) dan University of Oxford (MS 2002) dan Ilmu Hukum di UC Berkeley (JD 2001) dan University of Oxford (BCL 2003). Fokus utamanya sekarang pada hukum perubahan iklim komparatif, pembuatan kebijakan, dan fragmentasi hukum lingkungan internasional. Dia adalah pengarang *Climate Change Law & Policy: EU & US Perspectives* (2010), *The Oxford Handbook of International Climate Change Law* (2016), dan *Climate Change Law, Concepts and Insights* (dengan Farber, 2018).

DANIEL A. MADIGAN adalah seorang pendeta Jesuit Australia yang mengajar di Departemen Teologi, Universitas Georgetown sebagai *associate professor* dari Jeanette W. and Otto J. Ruesch Family dan sebagai Direktur Program Pascasarjana. Dia belajar sejarah di Monash University (B.A. 1st Hons 1977), belajar agama Kristen di Jesuit Theological College dan Melbourne College of Divinity (BD 1983), dan belajar agama Islam di Columbia University, (Mphil 1993; Ph.D. 1997). Dia adalah konsultan untuk Komisi Vatikan untuk Hubungan Kristen-Islam, dan anggota senior dari Georgetown's Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim Christian Understanding, dan dari Woodstock Theological Center di Georgetown, di mana dia menjadi memimpin proyek tentang teologi-teologi Kristen yang responsif terhadap Islam. Sebelum pindah ke Georgetown dia mengajar di Roma, di mana dia menjadi pendiri dan direktur Institut Studi Agama dan Budaya di Pontifical Gregorian University (2002–7). Mata kuliah yang diajarkan



dan area riset utamanya adalah Studi Al-Qur'an, Dialog Antaragama, dan khususnya hubungan Islam-Kristen. Dia juga menjadi dosen tamu di Universitas Columbia, Universitas Ankara, Boston College, dan Central European University.

DAVID K. LINNAN adalah seorang ahli dalam bidang perbandingan hukum, hukum ekonomi, dan hukum publik internasional dengan perhatian khusus pada hukum Asia. Dia belajar humaniora di Universitas Emory (B.A. 1976), hukum di Universitas Chicago (JD 1979), dan Universitas Freiburg i.Br, Jerman. Dia mengerjakan riset dan mengajar di Universitas South Carolina-Colombia (saat ini di School of Law dan School of Environment), Universitas Washington-Seattle, Australian National University di Canberra (RSPAS dan Fakultas Hukum), Universitas Melbourne, Fakultas Hukum Universitas Indonesia, dan Program Pascasarjana Ilmu Hukum di Jakarta (terpisah), Fakultas Hukum dan Program MM Universitas Gadjah Mada, serta Max-Planck-Institut (Strafrecht), Freiburg i.Br., Jerman. Sejak 2000 dia menjadi direktur program Law & Finance Institutional Partnership (<http://www.lfip.org>), proyek reformasi sektor hukum dan keuangan yang berpusat di Jakarta. Sekarang dia sebagai anggota konsorsium akademik dari Universitas Indonesia dan asing. Dan sejak tahun 1990-an, jika kebetulan berada di Jakarta pada hari minggu, dia adalah anggota komunikan di Gereja All Saints, Tugu Tani.

DAWAM RAHARDJO (ALM.) lahir di Solo, 20 April 1942. Dawam memulai pendidikan formalnya di Madrasah Bustanul Athfal Muhammadiyah (setingkat TK) di Kauman, sebelah utara Masjid Besar Solo. Kemudian dilanjutkan ke Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah (sore) di Masjid Besar Solo. Di tingkat sekolah menengah pertama, ia masuk ke salah satu SMP elite di Solo dan diselesaikannya tahun 1957. Setamat SMP, Dawam melanjutkan pendidikannya ke SMA CV di Manahan, Solo, dan lulus tahun 1961. Saat di bangku SMA, dia aktif di PII (Pelajar Islam Indonesia). Karena keaktifannya itu, dia berkesempatan ikut dalam program AFS (American Field Service), yakni program pertukaran pelajar di Borach School, Idaho, Amerika Serikat selama satu tahun. Karena ikut serta dalam program AFS, Dawam memiliki kemampuan membaca buku-buku dalam bahasa Inggris. Sejak SMA, ia misalnya sudah membaca karya Sigmund Freud dan Karl Marx dalam edisi bahasa Inggris. Setelah lulus SMA, ia kemudian lanjut ke Fakultas Ekonomi Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta, dan memperoleh gelar sarjana pada tahun 1969. Ketika mahasiswa, Dawam aktif di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dari tingkat cabang hingga pengurus besar. Dawam juga aktif dalam forum diskusi, Limited Group Yogyakarta, sebuah kelompok diskusi yang dipimpin oleh Prof. Dr. A. Mukti Ali (mantan Menteri Agama RI), yang dalam sejarahnya telah menghasilkan beberapa tokoh nasional yang cukup disegani, seperti Ahmad Wahib (alm) yang buku hariannya sempat dilarang dan mengundang kontroversi, serta mantan Sekretaris Negara Djohan Effendi.

FARSIJANA ADENEY-RISAKOTTA memperoleh gelar Ph.D. dalam bidang antropologi dari Universitas Radboud Njimegen Belanda (2005). Risetnya tentang kekerasan komunal dan rekonsiliasi di antara komunitas Kristen dan Muslim di Maluku Utara telah membuatnya berjanji untuk selalu bekerja di akar rumput dalam memfasilitasi keadilan



dan perdamaian di Indonesia. Sebagai aktivis akar rumput, Farsijana memberdayakan perempuan di Yogyakarta dalam jabatannya sebagai sekretaris cabang di Kabupaten Sleman (2003–2006, 2006–2009) dan sekretaris wilayah di D.I. Yogyakarta (2009–2012) dari Koalisi Perempuan Indonesia. Farsijana adalah seorang teolog. Pendidikan S1 Teologi diperoleh dari Sekolah Tinggi Teologi Jakarta (1988) dan S2 dalam bidang Agama dan Masyarakat dari Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Farsijana adalah penulis beberapa buku, *blogger*, dan pendiri Yayasan Griya Jati Rasa, Lembaga Pengkajian dan Pemberdayaan Kreatifitas Bangsa untuk Keadilan dan Perdamaian (2015). Ia adalah dosen di Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) dan Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS Yogya) yang didirikan oleh UGM, UIN Sunan Kalijaga, dan UKDW.

FRANZ MAGNIS-SUSENO, S.J. lahir di Eckersdorf, Silesia, Polandia (kini Bożków, Nowa Ruda, Polandia), 26 Mei 1936; adalah seorang tokoh Katolik dan budayawan Indonesia. Ia berasal dari sebuah keluarga bangsawan. Magnis-Suseno juga dikenal sebagai seorang Direktur Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Sebagai seorang pastur, Magnis-Suseno memiliki panggilan akrab Romo Magnis. Magnis-Suseno datang ke Indonesia pada 1961 pada usia 25 tahun untuk belajar filsafat dan teologi di Yogyakarta. Tiba di Indonesia, dia langsung mempelajari bahasa Jawa untuk membantunya berkomunikasi dengan warga setempat. Setelah ditahbiskan menjadi pastor, ia ditugaskan untuk belajar filsafat di Jerman sampai memperoleh gelar doktor di bidang filsafat dengan disertasi mengenai Karl Marx. Sebelum menjadi warganegara Indonesia pada 1977, Magnis-Suseno adalah seorang warga Jerman yang bernama Franz Graf von Magnis. Saat berganti kewarganegaraan, dia menambahkan “Suseno” di belakang namanya. Tulisan-tulisannya telah dipublikasikan dalam bentuk buku dan artikel. Buku *Etika Jawa* dituliskan setelah ia menjalani *sabbatical year* di Paroki Hati Kudus Yesus di Sukoharjo, Jawa Tengah. Buku lain yang sangat berpengaruh adalah *Etika Politik* yang menjadi acuan pokok bagi mahasiswa filsafat dan ilmu politik di Indonesia. Magnis dikenal kalangan ilmiah sebagai seorang cendekiawan yang cerdas dan bersahabat dengan semua orang tanpa pandang bulu. Banyak kandidat doktor yang merasa dibantu dalam menyelesaikan disertasinya. Franz Magnis mendapat gelar doktor kehormatan di bidang teologi dari Universitas Luzern, Swiss. Franz Magnis Suseno dianugerahi Bintang Mahaputra Utama pada 13 Agustus 2015 oleh Pemerintah RI atas jasa-jasanya di bidang kebudayaan dan filsafat.

HARKRISTUTI HARKRISNOWO dikenal sebagai kriminolog, komentator publik, aktivis hak-hak asasi manusia dan perempuan di Indonesia. Dia belajar ilmu hukum di Universitas Indonesia (SH, LLM) dan kriminologi di Sam Houston State University (M.A., Ph.D.). Dia mengajar di Universitas Indonesia, tempatnya menjadi Direktur Pusat Studi Hak Asasi Manusia, dan secara simultan menjadi Direktur Jenderal Hak Asasi Manusia di Kementerian Hukum dan HAM. Sejak 1999, dia menjadi anggota Komisi Hukum Nasional Indonesia. Dia juga menjadi penasihat senior pada Komite Hak Asasi Manusia Indonesia dan bekerja di pemerintah sebagai wakil sekretaris Departemen Hak Asasi Manusia. Dia sempat mengajar di School of Law, Universitas South Carolina, untuk mata kuliah “Wanita dan Hak Asasi Manusia dalam Islam”.



IBRAHIM KALIN adalah staf ahli Presiden Turki dan *senior fellow* di Prince Alwaleed bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Universitas Georgetown. Dia termasuk penandatanganan surat “*Kata Bersama*”, sebagai juru bicara resmi dari lembaganya. Dia memperoleh gelar B.A. dalam bidang sejarah dari Universitas Istanbul, gelar M.A. dalam bidang filsafat Islam dari International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), dan gelar Ph.D. dalam bidang studi agama dan Islam dari Universitas George Washington. Perhatian besarnya mencakup sejarah dan kebudayaan Islam. Dia adalah penulis dari *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (Oxford University Press, 2010). Karena kedatangannya ke Georgetown, dia mengajar di Departemen Studi Agama di College of the Holy Cross dan menjadi pendiri Yayasan SETA untuk Riset Politik, Ekonomi, dan Sosial yang bermarkas di Ankara.

JAMES S. CUTSINGER adalah *distinguished professor emeritus* bidang teologi dan pemikiran teologi di University of South Carolina di Columbia. Dia belajar teori politik dan Rusia di Cornell College (B.A. 1975) dan belajar teologi di Universitas Harvard (Ph.D. 1980). Dia juga seorang penulis yang terkenal dalam bidang sophia perennis dan sekolah perenialis. Dia juga sebagai penulis dalam bidang teologi dan spiritualitas Kristen timur. Tulisan-tulisannya meliputi *Advice to the Serious Seeker: Meditations on the Teaching of Frithjof Swchuon* (SUNY, 1997), *Not of This World: A Treasury of Christian Mysticism* (World Wisdom, 2003), *Reclaiming the Great Evangelical Tradition: Evangelicals, Catholics, and Orthodox in Dialogue* (InterVarsity, 1997), dan *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East* (Fons Vitae, 2002).

JOHN CHRYSAVGIS lahir di Australia dan belajar di Scots College (1975). Dia memperoleh gelar dalam Teologi dari Universitas Athena (1980), memperoleh diploma dalam Musik Bizantium dari Greek Conservatory of Music (1979), dan mendapat beasiswa penelitian di St. Vladimir's Theological Seminary (1982). Dia menyelesaikan pendidikan doktornya dalam bidang Kepasturan di Universitas Oxford (1983). Setelah mengundurkan diri dari kehidupan sehari-hari di Mt. Athos, dia mengabdikan (melayani) sebagai asisten pribadi di Greek Orthodox Primate di Australia (1984–94) dan ikut mendirikan St. Andrew's Theological College di Sydney (1985), tempatnya menjabat sebagai wakil dekan dan mengajar Sejarah Patristik dan Gereja (1986–95). Dia juga dosen di Divinity School (1986–90) dan di School of the Studies of Religion-Fakultas Ilmu Agama (1990–95) di Universitas Sydney. Pada tahun 1995, dia pindah ke Boston, tempatnya menjadi profesor Teologi di Holy Cross School of Theology dan menjadi direktur Program Studi Agama di Hellenic College sampai tahun 2002. Saat ini, dia mengabdikan sebagai penasihat teologis di Ecumenical Patriarch terkait isu-isu lingkungan dan pada tahun 2012 menjadi Archdeacon of the Ecumenical Throne.

JOSEPH LUMBARD adalah *associate professor* Quranic Studies di College of Islamic Studies, Hamad bin Khalifa University, Doha, dan mantan ketua Program Studi Islam dan Timur Tengah di Universitas Brandeis, serta mantan penasihat hubungan antaragama untuk Raja Abdullah II Jordan. Dia memperoleh gelar Ph.D. dan M.Phil dalam Studi Islam dari Universitas Yale, dan M.A. dalam Studi Agama dan B.A. dari Universitas George Washington. Fokus penelitiannya adalah tradisi intelektual Islam



dengan perhatian khusus pada Sufisme dan filsafat Islam. Dia adalah editor anggota untuk Studi Al-Qur'an yang akan diterbitkan oleh Harper Collin, dan editor dari *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition* (World Wisdom, 2009), sebuah kumpulan tulisan yang menguji faktor-faktor agama, politik, dan sejarah yang telah melahirkan fundamentalisme Islam.

JOSEPH M. ISANGA adalah dosen di Concordia University School of Law di Boise, Idaho, mantan dosen di Ave Maria School of Law di Naples, Florida, serta mantan peneliti program postdoktoral di Universitas Notre Dame's Center for Civil and Human Rights. Dia adalah sarjana yang sangat dikenal dalam bidang hak asasi manusia di Afrika dan memiliki keahlian dalam bidang hukum internasional, ilmu hukum, hukum, etika, dan kebijakan publik. Dia adalah seorang pendeta dari Diosis Jinja, Uganda. Dia memperoleh B.Phil dari Pontifical Urbvan University di Roma; BD dan LLB dari Universitas Makerere Kampala, Uganda; Diploma dalam Praktik Hukum dari Law Development Center di Kampala, Uganda; dan LLM dan JSD dari Universitas Notre Dame, Indiana.

KOMARUDDIN HIDAYAT lahir di Magelang, Jawa Tengah, 18 Oktober 1953. Dia adalah Rektor Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode (2006–2010 dan 2010–2015). Selain akademisi, dia juga menjadi penulis kolom di beberapa media massa seperti *Harian Kompas* dan *Seputar Indonesia*. Ia juga peneliti di beberapa lembaga kajian dan penelitian. Alumni pesantren modern Pabelan, Magelang (1969) dan Pesantren al-Iman, Muntilan (1971) ini meraih gelar sarjana di bidang Pendidikan Islam (1981) di IAIN Jakarta. Dia kemudian melanjutkan studi doktoral di bidang Filsafat Barat di Middle East Techical University, Ankara, Turkey (1990). Selaku akademisi, Komar menjadi dosen di Fakultas Pascasarjana IAIN Jakarta (sejak 1990), dosen pada Fakultas Pascasarjana Universitas Indonesia (sejak 1992), dosen Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara (sejak 1993). Selain dosen, ia juga sebagai dewan redaksi majalah *Ulumul Qur'an* (sejak 1991), dewan redaksi jurnal *Studia Islamika* (sejak 1994), dewan editor dalam penulisan *Encyclopedia of Islamic World*, dan direktur pada Pusat Kajian Pengembangan Islam Kontemporer, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sejak 1995). Sejak 1990, peneliti tetap Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta. Dia telah berkeliling ke-30 negara dalam rangka seminar dan studi komparatif untuk masalah kebudayaan dan pengembangan keagamaan dengan berbagai universitas dan LSM.

MARTIN LUKITO SINAGA adalah pendeta Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS) (1995–sekarang), yang pada tahun 2009–2012 bekerja di lembaga ekumenis di Jenewa-Swiss (Lutheran World Federation/LWF). Ia membidangi teologi dan dialog lintas iman dan turut membantu pekerjaan lembaga dialog di Indonesia (MADIA dan ICRP), dan pernah bekerja selaku dosen teologi di Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta. Sejak 2017 ia menjadi Tenaga Ahli Utama di Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP). Pendidikan teologinya berlatar studi agama dan misiologi, yang ia tempuh di Jakarta dan Hamburg.



NICHOLAS ADAMS belajar musik dan kemudian teologi di Universitas Cambridge. Dia memperoleh gelar doktor dengan menulis tentang Jurgen Habermas. Keahlian utamanya adalah argumentasi agama dalam ranah publik, yang diperoleh melalui keterlibatan dengan Idealisme Jerman (berhubungan dengan teologi Kristen) dan argumentasi skriptural sebagai model untuk menangani banyak kategori secara simultan. Dia pengarang *Habermas and Theology* (Cambridge University Press, 2006). Sambil melakukan penelitian di Trinity Hall, Cambridge, dia menjadi dosen permanen di School of Divinity di Universitas Edinburgh (1998–2015), mengajar teologi dan etika. Dia adalah Direktur Akademik dari Cambridge Inter-Faith Programme (Program dialog Antar-Agama Cambridge) di Universitas Cambridge, UK (2008–2010). Sejak 2015, dia mengajar teologi dan filsafat di Universitas Birmingham.

MARIA M. DAKAKE mengajar beberapa mata kuliah di bidang Islam dan tradisi keagamaan yang lain di Timur Tengah serta mengajar dalam tema wanita dalam agama di Department of Religious Studies di George Mason University. Dia merupakan salah satu dosen yang ikut mendirikan program Interdisciplinary Islamic Studies yang belum lama ini didirikan di George Mason University. Dia belajar ilmu pemerintahan di Cornell University (B.A. 1990) dan belajar Studi Timur Tengah di Princeton University (M.A. 1998; Ph.D. 2000). Penelitian-penelitiannya mencakup wilayah teologi, filsafat dan mistisisme Islam, dengan perhatian khusus pada tradisi-tradisi Syi'ah dan Sufi serta isu-isu perempuan. Dia sudah menerbitkan artikel-artikel dan mempresentasikan makalah dalam Syi'ah di masa awal, filsafat Islam, dan sufisme. Terakhir dia menulis buku dengan judul *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam* (SUNY, 2008) dan dia sekarang bekerja sebagai editor dalam penerbitan tentang perempuan dan sufisme.

PARIPURNA P. SUGARDA resmi dilantik sebagai Wakil Rektor Bidang Kerja Sama dan Alumni UGM periode 2017–2022 pada 28 Juli 2017 setelah menjabat posisi yang sama periode 2014–2017. Pada tahun 2012–2014, ia terpilih sebagai Dekan Fakultas Hukum UGM. Ia juga merupakan dosen pada Departemen Hukum Dagang Fakultas Hukum, UGM. Paripurna memperoleh gelar master (LL.M.) pada bidang International and Comparative Private Law di Universitas Groningen, Belanda. Ia mendapatkan gelar doktor (Dr.) pada bidang Legal Science dari Fakultas Hukum, UGM. Minatnya dalam mengajar mendorongnya untuk memperdalam pengetahuannya dengan menghadiri berbagai pelatihan internasional seperti pelatihan *Lesson for Asian Countries on Competition Law* di Jepang tahun 2007, *Workshop on ASEAN Legal Systems and Regional Integration* pada tahun 2001, *Training on Commercial Law in the University of New South Wales* di Sydney tahun 1998, dan pelatihan *Research and Training on Economic Law in Harvard Law School* di AS pada Januari–Juli 1996. Partisipasi aktif dan kontribusinya dalam bidang hukum dibuktikan melalui keanggotaan profesional yang meliputi posisinya sebagai Ketua Departemen Hukum Antimonopoli *Center of Intellectual Property Competition and Disputes Settlement Mechanism Studies* (CICODs) FH, UGM, anggota Komisi Investasi di Badan Koordinasi Penanaman Modal (BKPM) pada tahun 2013–2015, anggota penyusun naskah legal akademik untuk hukum kontrak Indonesia baru pada Badan Pengembangan Hukum Nasional (BPHN) tahun 2013–2014, dan posisinya



sebagai staf ahli pada *Working Group on Contract Farming*, UNIDROIT (*International Institute for the Unification of Private Law*). Saat ini, Paripurna dipercaya menjadi salah satu anggota Panitia Seleksi Anggota Komisi Pengawas Persaingan Usaha (KPPU).

SAMU RIZAL PANGGABEAN (ALM.) adalah staf pengajar pada Jurusan Hubungan Internasional dan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Ia pernah nyantri di Pondok Pesantren Walisongo dan Gontor, Jawa timur, sebelum melanjutkan kuliah di Jurusan Tafsir Hadits, IAIN Sunan Kalijaga, dan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Ia juga sempat menempuh pendidikan master pada Institute for Conflict Analysis and Resolution (ICAR), George Mason University, Amerika Serikat. Ia kini juga menjadi Advisor Riset di Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Paramadina.

SEYYED HOSSEIN NASR adalah profesor emeritus bidang Islamic Studies di Universitas George Washington, dan salah seorang ahli terkemuka dalam bidang pemikiran Islam dan spiritualitas. Dia telah menulis lebih dari 50 buku dan 500 artikel. Lahir di Teheran, besar di Amerika Serikat, dan lulusan dari Massachusetts Institute of Technology (MIT) dan Harvard. Profesor Nasr adalah tokoh intelektual yang terkenal dan dihormati baik di Barat maupun di dunia Islam. Dia adalah ketua dewan redaktur Studi Qur'an yang akan diterbitkan oleh Harper Collins.

SITI RUHAINI DZUHAYATIN dikenal sebagai ahli dan aktivis pada isu Islam, Hak Asasi Manusia, Demokrasi, terutama pada isu kesetaraan gender. Di samping mengajar di UIN Sunan Kalijaga, ia banyak terlibat dalam gerakan sosial seperti ikut memprakarsai berdirinya dan menjadi ketua pengurus Rifka Annisa Women's Crisis Center di Yogyakarta, Direktur Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga, Dewan pengawas PUSHAM UII, memprakarsai berdirinya Komunitas Indonesia untuk Demokrasi (KID) yang bergerak di bidang penguatan partai politik dengan 12 Sekolah Demokrasi di Indonesia dan saat ini menjadi direktur Kalijaga Institute for Justice (KIJ) 2014–2018, bergerak di bidang Islam dan HAM yang salah satu programnya adalah bekerja dengan lebih dari 1.500 hakim di Pengadilan Agama untuk pengarusutamaan hak-hak dalam keluarga. Ia mengikuti *short course* Islam dan HAM di Emory University, USA, dan Resolusi Konflik di Irlandia Utara dan *short course* lainnya yang mendorongnya memprakarsai masuknya studi Islam dan HAM serta Studi Islam dan Gender di UIN Sunan Kalijaga dan di universitas Islam lainnya. Penerima Award Menteri Agama RI sebagai Dosen Terbaik dan Pelopor Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi Islam tahun 2010. Atas kiprahnya, Pemerintah Indonesia menominasikan sebagai komisioner Komisi HAM Organisasi Kerjasama Islam (OKI) di Jeddah. Pada 2012–2014, ia terpilih sebagai ketua komisi ini. Pada 2014–2018, ia terpilih kembali sebagai komisioner komisi ini. Pernah menjadi Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerja Sama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, saat ini ia adalah staf ahli Presiden RI.

WALEED EL-ANSARY adalah pengajar di University Chair of Islamic Studies, Xavier University, Cincinnati, Ohio, USA, mengajar perbandingan agama, studi dan teologi Islam, dan ekonomi Islam. Dia belajar ekonomi di George Washington University



(B.A. 1986) dan Universitas Maryland (M.A. 1998), dan belajar studi agama dan Islam di Universitas George Washington (M.Phil 2005, Ph.D. 2006). Dia adalah konsultan Mufti Besar Mesir dan terlibat dalam dialog antar agama. Dia telah menulis banyak penerbitan dalam bidang agama, sains, dan ekonomi.

WILLIAM O. GREGG adalah asisten bishop dari Diosis Episkopal Karolina Utara kantor Charlotte (2007–2013). Dia ditahbiskan sebagai Bishop VI di Oregon Timur tahun 2000 sebelum pindah ke kantor Charlotte di Diosis Episkopal Carolina Utara tahun 2007. Dia belajar di Universitas Richmond (B.A. 1973) dan Universitas Boston (M.A. 1980) dan juga belajar teologi di Episcopal Divinity School di Cambridge, M.A. (M.Div 1977) dan Notre Dame (Ph.D. 1993). Tahun 2001–6 Bishop Gregg melayani sebagai kepala Komisi Tinggi untuk Hubungan Ekumenis dari Pertemuan Umum Gereja Episkopal (sebuah badan kebijakan dan strategi), dan akhir-akhir ini juga melayani sebagai anggota Anglikan dari dialog teologis Anglikan Ortodox International, dan sebagai anggota Dewan Episkopal di Komite Teologi Bishop. Dia juga mengajar teologi di St. Mary of the Woods College, satu sekolah tinggi Katolik Roma, dan melayani sebagai pendeta di New London, CT, Charlottesville, VA, Abingdon, VA, Terra Haute, IN, dan Diosis di Indiana Utara.

ZAMIR IQBAL adalah *vice president, finance*, dan *chief financial officer* di Islamic Development Bank. Sebelumnya, dia bekerja di Bank Dunia selama 25 tahun. Kemudian, dia menjadi Ketua Global Islamic Finance Development Center di Istanbul. Dia memperoleh gelar BBA dalam bisnis, MS ilmu komputer, dan Ph.D. dalam Keuangan Internasional dari George Washington University, tempatnya bekerja sebagai asisten dosen untuk mata kuliah Keuangan Internasional. Dia telah menulis banyak artikel tentang keuangan Islam di jurnal-jurnal terkemuka dan telah mempresentasikannya di forum-forum internasional. Penelitian yang dia tekuni meliputi keuangan Islam, teknik keuangan, dan manajemen risiko. Dia juga ikut menjadi penulis untuk beberapa buku tentang keuangan Islam dalam beberapa topik seperti teori dan praktik keuangan Islam, globalisasi keuangan Islam, analisis risiko, dan stabilitas sistem keuangan Islam.

ZAINAL ABIDIN BAGIR adalah dosen Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS). Studi lanjutnya ditempuh di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, dan Indiana University, AS. Di antara karyanya adalah sebagai penyunting *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori, dan Advokasi* (2014) dan *Pluralisme Kewargaan: Arah baru Politik Keragaman di Indonesia* (2011). Dia menulis “Interreligious Dialogue in Indonesia” (Oxford Islamic Studies Online) dan “Defamation of Religion in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?” (*Australian Journal of Asian Law*, 2013). Sejak 2008 ia adalah regional koordinator untuk Indonesia dari Pluralism Knowledge Programme, sebuah program kolaborasi pusat-pusat akademik di Indonesia, India, Uganda, dan Belanda. Bidang lain yang digelutinya (lewat pengajaran dan penelitian) adalah sains dan agama, khususnya Islam.

