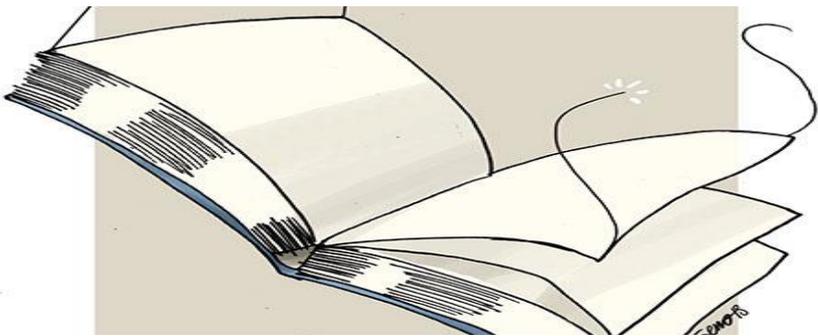


Anisa Listiana, M.Ag.

**ILMU PERBANDINGAN AGAMA
(TEORI DAN PRAKTEK)**



KATA PENGANTAR

Berawal dari hasil diskusi di kelas dengan mahasiswa mulai dari angkatan 2004 hingga 2010, ketika terjadi Tanya jawab yang berkaitan dengan agama- agama lain selain Islam, mahasiswa tidak bisa menjawab karena berbagai alasan, yang salah satunya adalah tidak ada referensi. Dari sinilah kemudian ada permintaan mahasiswa kepada saya untuk membuat buku yang berkaitan langsung dengan Ilmu Perbandingan Agama. Meskipun membutuhkan waktu beberapa tahun, akan tetapi pada tahun ini penulis mencoba membukukan apa yang selama ini penulis diskusikan bersama mahasiswa dan hasil penelitian lapangan berkaitan dengan agama-agama yang ada di Indonesia khususnya di Kudus beserta lembaga- lembaga yang ada, bahkan penulis juga beberapa kali mengajak mahasiswa ke lembaga yang intens menangani kajian, penelitian dan juga kuliah lapangan berkaitan dengan dialog antar iman dan juga antar agama yaitu DIAN / INTERFIDEI (Dialog Antar Iman/ Interfaith Dialog) Yogyakarta serta Harê Krishna (salah satu aliran yang ada dalam Agama Hindu) di Yogyakarta.

Munculnya Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia hingga detik ini masih menjadi pro dan kontra akan tetapi Ilmu perbandingan Agama sangatlah penting untuk membekali mahasiswa, hal ini berkaitan dengan sikap dan pandangan masyarakat terutama mahasiswa yang belum pernah mendapatkan Ilmu Perbandingan agama selalu bertanya mengapa kita diberi mata kuliah Ilmu Perbandingan Agama?, mengapa kita harus belajar agama-agama lain? Apa tidak menjadi dangkal keimanan kita?

Ilmu Perbandingan Agama merupakan ilmu yang mengkaji agama-agama dengan menggunakan beberapa metode ilmiah dan dogmatis sekaligus (ilmiah-agamis, *religio-scientific* atau *scientific-cum-doktrinair*). Ilmu Perbandingan Agama (IPA) sering menimbulkan salah pengertian. Pertama, seseorang sering memahami IPA sebagai ilmu yang hanya membandingkan antara agama yang satu

dengan agama lain. Padahal tujuan dari IPA bukan sekedar membanding-bandingkan, tetapi lebih luas dari itu. Bahkan seorang sering mengira bahwa tugas IPA adalah menilai kesalahan-kesalahan agama lain. Padahal menilai kesalahan-kesalahan agama lain bukanlah tugas dari IPA, tetapi tugas dari Ilmu Kalam atau Teologi Islam. Kedua, seseorang dengan apriori menganggap bahwa IPA mendangkalkan aqidah. Sebab seseorang mengira bahwa dengan mempelajari IPA akan mengurangi keyakinan beragama. Padahal justru dengan mempelajari IPA seorang yang beragama akan semakin menemukan mutu-manikam keunggulan ajaran agama yang dianut dibandingkan ajaran agama lain. Mutu-manikam keunggulan ajaran yang diyakini kurang tampak kalau tidak dibandingkan dengan ajaran agama lain, tetapi justru tampak cemerlang setelah dibandingkan dengan ajaran agama lain.

Dengan diterbitkannya buku ini, penulis juga berharap dapat meminimalisir persoalan-persoalan yang muncul di Indonesia yang berkaitan dengan konflik atas nama agama, karena dengan Ilmu Perbandingan Agama diharapkan muncul toleransi yang bersahaja dan juga muncul kerukunan baik kerukunan inter maupun antar agama, karena Ilmu Perbandingan Agama sangat bermanfaat bagi seseorang, sebab dengan mempelajarinya dapat memahami agama-agama lain baik ajaran-ajarannya maupun perkembangan penafsiran dan lembaga secara empiris

Dalam kesempatan ini penulis menyadari, buku ini hanya dapat terselesaikan dengan baik berkat bantuan dan dukungan dari berbagai pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, baik dukungan moril maupun spiritual. Tanpa mengurangi rasa terima kasih terhadap yang lain, secara khusus penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada *pertama*, Allah SWT yang hingga detik ini memberikan kesempatan pada penulis untuk menghirup udara segar di dunia yang fana ini, kepada kedua orang tuaku Bapak H. Suhardjono Alm. yang senantiasa menjadi inspirator dan motivator kehidupan, ibu Hj. Sukaisi yang senantiasa mengajarkan kesabaran dan ketabahan dalam hidup

kepada penulis, Mertua, teristimewa penulis persembahkan pada suami Slamet Syaefuddin, yang selalu pengertian dan sabar memberikan motivasi, semangat pada penulis. Ananda tercinta Ziyah Falichun Najed dan Zivanna Dafifa Nadvi. Kami ucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Muslim yang senantiasa memberikan wejangan-wejangan untuk tidak menyerah dalam hidup, teman-teman eL-Kasyf (P. Udin, Yu Mufa, Mbak Atin(almh), Yu Primi, P. Arif, Ust. In'ami, Mas Kanti, Mas Eko Budi) Thanks a lot of, Ust. Dr. Masyrukin yang menjadikan penulis semangat menulis karena mau membantu mengantarkan tulisan – tulisan penulis ini menjadi sebuah buku. Akhirnya penulis menyadari masih terdapat banyak kekurangan dan masih membutuhkan kritik konstruktif demi perbaikan di masa yang akan datang. Penulis mengharapkan tulisan yang sederhana ini dapat memperkaya khazanah intelektual dan mengangkat Ilmu Perbandingan Agama sebagai ilmu yang benar-benar bermanfaat bagi munculnya sikap toleransi dan kerukunan inter dan antar umat beragama di Indonesia.

Kudus, Mei 2019
Penulis,

Anisa Listiana

DAFTAR ISI

PENGANTAR

DAFTAR ISI

I. PENDAHULUAN

1. Definisi, tujuan, Obyek, Ruang Lingkup Studi Ilmu Perbandingan Agama
2. Metode dalam Studi Ilmu Perbandingan Agama
3. Kritik Ideologis dalam Studi Agama
4. Hubungan Ilmu Perbandingan Agama dengan Ilmu-ilmu Lain.

II. KAJIAN HISTORIS

1. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama di Dunia Barat
2. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama di Dunia Timur

III. AGAMA BESAR DI INDONESIA (Sejarah, Konsep Ketuhanan, Ajaran, Ritual)

1. Agama Hindu
2. Agama Budha
3. Agama Katolik
4. Agama Kristen
5. Agama Islam
6. Agama Kong Hu Chu

IV. FILSAFAT DAN AGAMA

V. PLURAL, PLURALITAS, PLURALISME DI INDONESIA

- VI. ALIRAN-ALIRAN DALAM AGAMA, BENTURAN DAN PELAKSANAANNYA
- VII. KERUKUNAN ANTAR DAN INTERN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA
- VIII. PENDEKATAN BARU STUDI AGAMA DI BELAHAN DUNIA

DAFTAR PUSTAKA

INDEKS

GLOSARY

I PENDAHULUAN

Usaha yang luar biasa besar telah dilakukan oleh pemerintah, ahli dan pemuka agama dalam rangka menciptakan hubungan yang mesra dan harmonis diantara umat beragama, di negeri Indonesia yang terkenal sangat pluralistik ini. Melalui tulisan-tulisan baik buku, majalah, jurnal bahkan melalui seminar dan mimbar-mimbar ‘khutbah’—mereka senantiasa menyarankan akan arti pentingnya kerjasama dan dialog antar umat beragama. Meskipun nampaknya, saran-saran mereka belum memiliki ‘efek’ yang begitu menggembirakan.

Konflik dan pertikaian yang menggunakan ‘baju agama’, merebaknya aksi-aksi teroris, pembakaran dan pengrusakan sarana dan tempat-tempat ibadah di negara kita, masih saling curiga mencurigai antara umat serta kepada agama-agama lainnya, cukup membuktikan kegagalan para penganjur ‘perdamaian’ tersebut. Meskipun begitu, ‘doktrin’ perdamaian dan persahabatan ini harus senantiasa kita teruskan, kemudian kita coba kembangkan dan dakwahkan, melalui strategi-strategi baru yang lebih efektif dan relevan, kepada saudara-saudara kita, teman-teman dan peserta didik kita kapan pun dan dimana pun kita berada.

Dalam rangka mewujudkan perdamaian dan persaudaraan abadi di antara orang-orang yang pada realitasnya memang memiliki agama dan iman berbeda, perlulah kiranya adanya keberanian mengajak mereka melakukan perubahan-perubahan di bidang pendidikan—terutama sekali melalui kurikulumnya yang berbasis keanekaragaman. Sebab, melalui kurikulum seperti ini, memungkinkan untuk bisa ‘membongkar’ teologi agama masing-masing yang selama ini cenderung ditampilkan secara eksklusif dan dogmatis. Sebuah teologi yang biasanya hanya mengeklaim bahwa hanya agamanya yang bisa membangun kesejahteraan duniawi dan mengantar manusia dalam surga Tuhan. Pintu dan kamar surga

itu pun hanya satu yang tidak bisa dibuka dan dimasuki kecuali dengan agama yang dipeluknya.

Sebenarnya konsep teologi yang seperti itu sebenarnya adalah sebagai sesuatu yang sangat mengkhawatirkan dan dapat mengganggu keharmonisan masyarakat agama-agama dalam era pluralistik sekarang. Suatu era dimana seluruh masyarakat dengan segala unsurnya dituntut untuk dapat saling tergantung dan menanggung nasib secara bersama-sama demi terciptanya perdamaian abadi. Disinilah letak ‘tantangan’ bagi agama (termasuk Islam) untuk kembali mendefenisikan dirinya ditengah agama-agama lain. Atau dengan meminjam bahasanya John Lyden, seorang ahli agama-agama, adalah “*what should one think about religions other than one’s own?* Apa yang harus dipikirkan oleh seorang muslim terhadap non-Muslim. Apakah masih sebagai seorang musuh atau sebagai seorang sahabat. Tentu saja masih adanya anggapan satu agama dengan yang lain sebagai musuh, harus dibuang jauh-jauh. Bukankah pada hakikatnya kita semua adalah sebagai seorang ‘saudara’ dan ‘sahabat’ dalam menghampiri yang mutlak?

Untuk bisa memperoleh pemahaman yang sejuk dan bisa menganggap orang lain sebagai ‘partner’ dalam menuju Tuhan, antara sesama pemeluk agama di samping harus menampilkan teologi yang inklusif dan ramah, mereka juga harus memasuki dialog antaragama dengan mencoba memahami cara baru yang mendalam mengenai bagaimana Tuhan mempunyai jalan ‘penyelamatan’. Dalam konteks ini, tentu inilah nilainya ilmu perbandingan agama bisa dipahami.

1. Definisi, Tujuan, Obyek, Ruang Lingkup Studi Ilmu Perbandingan Agama

Sebelum membahas tentang apa itu ilmu perbandingan agama, alangkah baiknya jika dijelaskan terlebih dahulu mengenai pengertian agama itu sendiri. Pengertian agama dalam uraian ini akan ditinjau dari dua sisi, yakni sisi etimologi dan terminologi. Dari kacamata etimologi, ada pendapat yang mengatakan bahwa kata

"agama" berasal dari bahasa "sansekerta", yang bermakna "haluan, peraturan, jalan atau kebaktian kepada Tuhan". Pendapat lain mengatakan bahwa kata "agama" itu tersusun dari dua kata, "A" yang berarti "tidak" dan "GAMA" yang berarti "pergi, kacau". Jadi "agama" berarti "tidak pergi, tidak kacau". Dengan kata lain bisa juga diartikan dengan tetap ditempat, diwarisi turun temurun. Agama memang memiliki sifat demikian. Selanjutnya ada pula yang mengatakan bahwa "GAMA" berarti "tuntunan". Hal ini diakui bahwa agama memang ajaran-ajarannya menjadi tuntunan hidup bagi pemeluknya.

Selanjutnya ada pula pendapat yang mengatakan, bahwa agama dalam bahasa arab dikenal dengan "*din*" (*Ad-Diin*). *Din* (*Ad-Diin*) bisa berarti : Adat kebiasaan atau tingkah laku, balasan, ta'at, patuh dan tunduk kepada Tuhan, hukum-hukum atau peraturan-peraturan.

Selain kata "Agama" dan *Din* (*Ad-Diin*), dikenal juga istilah "*Religi*" (dari bahasa latin). Ada pendapat yang mengatakan *Religi* asal katanya "*Relegere*" yang mengandung arti "mengumpulkan, membaca". Agama memang merupakan kumpulan cara-cara mengabdikan kepada Tuhan. Namun pendapat lain mengatakan "*Religi*" itu berasal dari "*religare*" yang berarti "mengikat". Ajaran-ajaran agama memang mempunyai sifat yang mengikat bagi manusia. Agama memang mengikat manusia dengan Tuhan. Memperhatikan pengertian agama, *din* (*Ad-Diin*) dan *religi* di atas, tampak masih belum menggambarkan arti sebenarnya dari apa yang dimaksud dengan pengertian agama, karena agama selain mencakup hubungan dengan Tuhan, juga hubungan dengan masyarakat dengan segala peraturan-peraturan yang menjadi pedoman bagaimana seharusnya hubungan-hubungan tersebut dilakukan dalam rangka mencapai kebahagiaan hidup, baik di dunia maupun di akhirat nanti.

Mengingat pengertian agama secara bahasa (etimologi) seperti di atas dipandang masih belum menggambarkan arti agama secara komprehensif, maka ada baiknya dilihat beberapa pengertian agama secara istilah (terminologi) yang dikemukakan oleh para ahli.

E.B. Tylor mengatakan : *Religion is belief in spiritual being* (Agama adalah kepercayaan terhadap kekuatan Gaib). Harun Nasution dalam bukunya menyetujui beberapa pengertian agama antara lain : (1) Agama adalah ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui seorang Rasul. (2) Pengakuan terhadap adanya kewajiban-kewajiban yang diyakini bersumber pada suatu kekuatan Gaib. (3) Kepercayaan pada suatu kekuatan Gaib yang menimbulkan cara hidup tertentu. (4) Pemujaan terhadap kekuatan Gaib yang timbul dari perasaan lemah dan perasaan takut terhadap kekuatan misterius yang terdapat dalam alam sekitar manusia.

Prof. Leuba mendefinisikan agama sebagai peraturan Ilahi yang mendorong manusia berakal untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat, oleh karena agama diturunkan Tuhan kepada manusia adalah untuk kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat.

Dari beberapa pengertian di atas, dapat dipahami bahwa agama merupakan pedoman hidup bagi umat manusia dalam rangka memperoleh kebahagiaan hidup, baik kehidupan dimensi jangka pendek di dunia ini maupun pada kehidupan dimensi jangka panjang di akhirat kelak. Untuk menutup uraian ini ada baiknya dikemukakan pendapat para pakar agama yang dimuat dalam *Ensiklopedia Islam*. Para pakar agama berpendapat bahwa secara normatif, agama apapun pada dasarnya merupakan *way of life* bagi umat manusia agar dapat hidup teratur, saling menghargai dan menciptakan keharmonisan serta keseimbangan kehidupan dengan alam.

a. Pengertian Ilmu Perbandingan Agama

Berikut ini dikemukakan pendapat para ahli mengenai pengertian ilmu perbandingan agama:

Mukti Ali menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ilmu perbandingan agama adalah suatu cabang ilmu pengetahuan yang berusaha untuk memahami gejala-gejala keagamaan dari pada suatu kepercayaan dalam hubungannya dengan agama lain yang meliputi **persamaan dan perbedaan.**

Hasbullah Bakri mengatakan; bahwa ilmu perbandingan agama adalah ilmu yang mengajarkan tentang agama-agama, baik yang ada penganutnya di negara kita atau yang tidak ada penganutnya, baik yang disebut agama missionari ataupun yang disebut dengan bukan agama missionari.

Abu Ahmadi dalam bukunya menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan ilmu perbandingan agama adalah ilmu yang mempelajari tentang bermacam-macam agama, kepercayaan dan aliran peribadatan yang berkembang pada berbagai bangsa sejak dahulu hingga sekarang ini.

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa ilmu perbandingan agama berusaha mempelajari berbagai macam agama, kepercayaan dan juga meliputi aliran-aliran dalam aspek kepercayaan dan peribadatan dari pada agama-agama yang dipelajari yang meliputi persamaan dan perbedaan. Dalam definisi lain juga bisa disampaikan bahwa ilmu perbandingan agama adalah salah satu cabang ilmu pengetahuan yang berusaha untuk memahami gejala-gejala keagamaan dari suatu kepercayaan (agama) dalam hubungannya dengan agama lain. Pemahaman ini mencakup persamaan (kesejajaran) dan perbedaannya. Selanjutnya dengan pembahasan tersebut, struktur yang asasi dari pengalaman

keagamaan manusia dan pentingnya bagi hidup dan kehidupan manusia dapat dipelajari dan dinilai.

Selain penyebutan nama dengan Ilmu Perbandingan Agama, ada beberapa nama lain dari Ilmu perbandingan Agama. Nama-nama tersebut antara lain: *Allgemeine Religionswissenschaft*, *Science of Religions*, *The History of Religions*, *Comparative Studies of Religion*, *Phenomenology of Religion*, *Historical Phenomenology*, *The Study of World Religions* dan *The Comparative Study of Religions* (Daya dan Beck, 1990: 57), *Systematic Science of Religion* (Daya dan Beck, 1992: 30), *Vergleichende Religions-wissenschaft* (Daya dan Beck, 1992: 165), Ilmu Agama-agama (Daya dan Beck, 1990: 28), Ilmu Agama, Sejarah Agama, Fenomenologi Agama (Daya dan Beck, 1990: 126). Dari beberapa nama tersebut nama *Phenomenology of Religion* dan Fenomenologi Agama kadang-kadang digunakan untuk nama suatu bidang studi tertentu yang lebih sempit cakupannya dari studi Ilmu Perbandingan Agama, yaitu mengkaji agama dengan metode fenomenologis saja.

b. Ruang Lingkup Ilmu Perbandingan Agama

Setiap disiplin ilmu pengetahuan pasti mempunyai batasan pembahasan atau yang lumrah disebut dengan ruang lingkup pembahasan. Ilmu perbandingan agama juga memiliki ruang lingkup pembahasan.

Sebelum dikemukakan apa ruang lingkup ilmu perbandingan agama, alangkah baiknya diketahui dahulu apa itu arti ruang lingkup. Ruang lingkup merupakan kata majemuk yang terdiri dari ruang dan lingkup.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan; ruang bisa berarti sela-sela antara dua

(deret) tiang atau sela-sela antara empat tiang (di bawah kolong rumah). Rumah itu mempunyai empat buah tiang... Sedangkan lingkup bisa bermakna luasnya subyek yang tercakup... Dengan demikian dapat dipahami bahwa ruang lingkup itu bisa berarti batasan pembahasan atau kajian. Jadi ruang lingkup ilmu perbandingan agama adalah batasan kajian atau pembahasan ilmu perbandingan agama.

Untuk membantu memperjelas pengertian ruang lingkup di atas penulis kemukakan suatu contoh “Pembahasan tentang dosa warisan”, menurut agama Kristen. Manusia mewarisi dosa nenek moyangnya (Adam) ketika melanggar larangan Tuhan di sorga. Namun berkat pengorbanan Yesus di tiang salib, maka dosa tersebut (warisan) dapat terhapus, jika tidak, manusia akan menanggungnya. Menurut kacamata Islam Adam memang pernah melanggar larangan Tuhan ketika di sorga, yakni memakan buah khuldi, akibat perbuatannya tersebut Adam diturunkan dari sorga. Masalah dosa dalam Islam ditanggung masing-masing orang, tidak ada waris-mewaris dalam hal dosa dan tidak ada seorangpun yang menanggung dosa orang lain. Pembahasan/kajian masalah dosa dari dua sudut pandang (Kristen dan Islam) tersebut sebenarnya masih bisa dilanjutnya. Misalnya mana ajaran yang rasional, mana yang tidak. Mana yang benar, mana yang tidak benar. Namun karena ilmu tersebut memiliki ruang lingkup, maka pembahasannyapun hanya sampai pada bagaimana konsep dosa menurut kristen dan bagaimana menurut Islam (hanya mendeskripsikannya saja).

Lebih konkrit A. Mukti Ali dalam bukunya menyebutkan bahwa ruang lingkup ilmu perbandingan agama adalah:

- 1) Perbandingan agama meskipun membicarakan perbandingan, namun ia tidak mengadakan perbandingan **benar salahnya**, melainkan yang dibicarakan pada dasarnya sama saja, dalam hal ini harus berdasarkan **obyektivitas**.
- 2) Perbandingan agama tidaklah membahas atau membicarakan tentang kebenaran dan ketidakbenaran dari pada suatu agama yang ia teliti atau pelajari, dalam hal ini semua agama menurut ilmu ini **dinilai sama**. Pembahasan tentang kebenaran suatu agama adalah menjadi ruang lingkup pembahasan disiplin ilmu lain seperti theologi atau filsafat agama.
- 3) Ilmu perbandingan agama tidak bertujuan untuk memberi atau menambah keimanan seseorang yang menemukannya, sebab ia bukan theologi. Demikian juga ilmu ini tidak berusaha untuk meyakinkan maksud agama seperti yang diusahakan oleh penganut agama itu sendiri atau dengan kata lain bahwa orang yang menyelidiki agama-agama guna membuat suatu perbandingan, tidaklah berusaha untuk menjadi ulama dalam agama yang dipelajarinya.
- 4) Penyelidikan ilmu ini tidak hanya terbatas kepada pengumpulan fakta-fakta dan data-data, tetapi juga membicarakan secara luas hal-hal seperti kitab suci, lembaga agama, syari'at dan lainnya.

Demikian ruang lingkup ilmu perbandingan agama menurut A. Mukti Ali. Ruang lingkup tersebut mesti ditaati oleh para pengkaji ilmu perbandingan agama.

Adapun cara yang ditempuh dalam ilmu perbandingan agama ialah mengumpulkan dan mencatat segala kenyataan yang terdapat pada berbagai macam agama yang diselidiki, meliputi studi kitab-kitab suci, tempat-tempat upacara keagamaan seperti Masjid, Gereja, Kuil, Vihara, Klenteng dan sebagainya. Selain itu dipelajari juga bentuk upacara keagamaan (ritus) yang dilakukan oleh para pemeluk agama.

Sedangkan yang dijadikan obyek studi ilmu perbandingan agama tidak hanya terbatas pada agama-agama besar atau agama samawi saja, akan tetapi meliputi semua agama (samawi dan ardhi) yang pernah hidup dan dianut oleh manusia meskipun hanya bersifat lokal (agama etnis).

Dengan demikian ruang lingkup ilmu perbandingan agama dapat dipahami sebagai berikut:

- 1) IPA tidak untuk menambah keimanan seseorang yang mempelajarinya.

Maksudnya bahwa ilmu perbandingan agama itu adalah berkedudukan sebagai penghubung untuk usaha mempelajari bukan memahami semua aspek-aspek yang diperoleh dari sejarah agama, kemudian dibandingkan suatu agama dengan agama lainnya. Untuk mencapai pengalaman-pengalaman dan konsepsi-konsepsi keagamaan dengan memilih, dan menganalisis persamaan dan perbedaan antara agama-agama itu dari segi tujuan, metode, dan konsepsi. Jadi, IPA tidak untuk

manambah keimanan seseorang, tetapi IPA adalah kajian untuk mempelajari fungsi dan ciri-ciri agama.

- 2) IPA tidak membicarakan tentang kebenaran suatu agama, sebab soal kebenaran suatu agama adalah soal ilmu-ilmu yang bersangkutan.

Karena tiap-tiap pemeluk agama memiliki keyakinan akan kebenaran agama-agama yang mereka yakini, dan hal tersebut adalah mutlak bagi ilmu-ilmu agama yang bersangkutan, jika IPA membahas kebenaran suatu agama tanpa membandingkan dengan agama lain, hal yang didapat adalah kecondongan hati pada salah satu agama tersebut, maka dengan IPA akan membantu “menempatkan agama pada tempat yang semestinya” diantara agama-agama serta kepercayaan lain yang ada di dunia.

- 3) IPA tidak mengusahakan pengertian dan pemahaman suatu agama seperti agama yang dipahami oleh penganut agama itu sendiri.

Sebagaimana pengertiannya bahwa IPA adalah ilmu yang mempelajari dan memberi nilai-nilai keagamaan dari suatu nilai agama, kemudian dibandingkan satu agama dengan agama lain. Maka jelaslah bahwa IPA bukan memberikan pengertian dan pemahaman suatu agama agar dapat mempengaruhi orang lain, melainkan hanya untuk mempelajari kajian-

kajian agama lain, agar menambah keluasaan pandangan kita tentang kehidupan beragama di dunia ini juga dapat memberikan pelajaran-pelajaran yang sangat berguna bagi kita.

- 4) IPA menganggap agama sebagai suatu penggejalaan dari suatu masyarakat manusia.

Agama bersifat kompleks karena agama mengandung berbagai aspek atau defenisi tentang kepercayaan moral dan kemasyarakatan, yang membentuk pengalaman-pengalaman batin serta perasaan-perasaan serta cerita-cerita tentang kejadian masa lalu dan ramalan-ramalan yang akan datang. Inilah mengapa IPA menganggap agama sebagai suatu penggejalaan dari suatu masyarakat, karena masyarakat itu sendiri yang telah membentuk kepercayaan tersebut, akhirnya unsur-unsur teologis, mitologis, cerita-cerita rakyat (folklore), bahasa, musik, seni, dan hampir semua aktivitas kemanusiaan menjadi faktor-faktor yang sangat penting untuk memahami kehidupan agama.

- 5) Penyelidikan IPA hanya mengumpulkan data dan mencatat kenyataan yang ada pada agama yang diselidiki.

Yakni kedudukan IPA hanya sebagai pengumpul data dan bahan-bahan dari berbagai pengalaman keagamaan dengan

penelitian yang hanya ada pada praktek kegiatan agama yang diselidiki. Seperti membandingkan tokoh-tokoh pembesar agama, membandingkan konsep-konsep ketuhanan, dengan obyek-obyek penyembahan, membandingkan konsep-konsep yang ada dalam kitab suci masing-masing agama, dan sebagainya.

Adapun konsep agama dibedakan menjadi dua, agama samawi dan agama ardhi. **Agama Samawi** adalah agama yang diturunkan (wahyu) dari Tuhan YME (Islam: Allah SWT) melalui malaikat Jibril dan disampaikan oleh Nabi/Rasul yang telah dipilih oleh Allah SWT untuk disebarkan kepada umat manusia. Ciri-ciri Agama Samawi, yaitu:

- 1) Agama ini memiliki kitab suci yang otentik (ajarannya bertahan/asli dari Tuhan).
- 2) Mempunyai nabi/rasul yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan lebih lanjut dari wahyu yang diterima.
- 3) Agama samawi /wahyu dapat dipastikan kelahirannya.
- 4) Ajarannya serba tetap.
- 5) Kebenerannya adalah universal yaitu berlaku bagi setiap manusia, masa, dan setiap keadaan.

Sedangkan **Agama Ardhi** adalah agama yang berkembang berdasarkan budaya, daerah, pemikiran seseorang yang kemudian diterima secara global. Serta tidak memiliki kitab suci dan

bukan berlandaskan wahyu. Ciri-ciri Agama Ardhi ,yaitu:

- 1) Agama diciptakan oleh tokoh agama.
- 2) Tidak memiliki kitab suci.
- 3) Tidak memiliki nabi sebagai penjelas agama *ardhi*.
- 4) Berasal dari daerah dan kepercayaan masyarakat.
- 5) Ajarannya dapat berubah-ubah sesuai dengan perubahan akal pikiran penganutnya.
- 6) Konsep ketuhanannya yaitu Panthaisme, dinamisme dan animisme.

c. Objek Kajian Ilmu Perbandingan Agama

Pokok bahasan atau objek dari setiap penelitian ilmiah terhadap agama adalah fakta-fakta keagamaan dan pengungkapannya. Bahan-bahan tersebut didapatkan dari hasil pengamatan terhadap kehidupan dan perilaku keagamaan manusia. Penelitian ilmiah terhadap fenomena keagamaan telah dilakukan oleh beberapa disiplin ilmu. Meskipun membahas pokok pembicaraan yang sama, berbagai disiplin tersebut menelitinya dari aspek-aspek khusus yang sesuai dengan jangkauan dan tujuan disiplin ilmu tersebut.

Wilayah kajian penelitian disiplin ilmu perbandingan agama adalah meliputi aspek-aspek perwujudan agama dalam realitas sosial dan realitas budaya. Agama sebagai realitas pengalaman manusia dapat diamati dalam aktivitas kehidupan keagamaan, yang meliputi aspek-aspek kepercayaan, ibadah, pengelompokan umat atau komunitas umat beragama, dan emosi keagamaan.

Mukti Ali, seorang pakar ilmu Perbandingan Agama di Indonesia, menjelaskan bahwa obyek ilmu perbandingan agama adalah pertanyaan-pertanyaan yang bersifat fundamental dan universal dari tiap-tiap agama. Beberapa pertanyaan tersebut akan dijawab sesuai dengan ajaran agama masing-masing. Beberapa pertanyaan yang bersifat fundamental dan universal tersebut antara lain: apakah konsepsi agama tentang tuhan? Apakah konsepsi agama tentang manusia? Apakah konsepsi agama tentang dosa dan pahala? Apakah hubungna kepercayaan dengan akal tersebut.

Berbeda dengan A. Mukti Ali, menurut Joachim Wach (1958) pengalaman agama berbeda dengan pengalaman psikis biasa. Pengalaman agama mempunyai beberapa kriteria tertentu. Kriteria pertama, pengalaman agama merupakan suatu tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai realitas mutlak. Kedua, pengalaman agama merupakan tanggapan yang menyeluruh atau utuh (akal, perasaan, dan kehendak hati) manusia terhadap realitas mutlak. Ketiga, pengalaman agama merupakan pengalaman yang paling kuat, menyeluruh, mengesankan dan mendalam dari manusia. Keempat, pengalaman agama merupakan pengalaman yang menggerakkan untuk berbuat.

Pengalaman beragama dapat diamati melalui tiga bentuk ekspresinya, yaitu:

- 1) Pengalaman agama yang diungkapkan dalam pikiran.
- 2) Pengalaman agama yang diungkapkan dalam tindakan.
- 3) Pengalaman agama yang diungkapkan dalam kelompok.

Pengalaman agama yang diungkapkan dalam pikiran terutama berupa mite, doktrin dan dogma.

Pengalaman agama ini dapat berbentuk simbol, oral dan tulisan. Tulisan-tulisan bisa berupa kitab suci dan tulisan klasik untuk keperluan memahami kitab suci diperlukan literatur yang bersifat menjelaskan.

Pengalaman agama yang diungkapkan dalam tindakan berupa peribadatan dan pelayanan. Peribadatan sebagai tanggapan terhadap realitas mutlak harus dilakukan dimana, kapan, bagaimana caranya, dan oleh siapa? Termasuk dalam ungkapan perbuatan ini adalah kurban dengan segala seluk beluk. Termasuk dalam pembahasan ini adalah masalah imitation, yaitu mencontoh tingkah laku dan kehidupan seseorang pemimpin agama. Termasuk dalam pembahasan ini adalah keinginan supaya orang lain juga beragama seperti dia.

Akhirnya pengalaman agama yang diungkapkan dalam kelompok, berupa kelompok-kelompok keagamaan. Disini dibahas juga masalah hubungan antara orang yang beragama dengan masyarakat umumnya, bahasa yang dipergunakan dalam pergaulan mereka baik antar agama maupun intra agama sendiri, fungsi, kharisma, umur, seks, keturunan dan status.

Ketiga ekspresi pengalaman agama diatas (pikiran, tindakan, dan kelompok) yang menjadi obyek ilmu perbandingan agama meliputi semua agama yang ada dan aliran-alirannya.

d. Tujuan Mempelajari Ilmu Perbandingan Agama

“Ilmu Perbandingan Agama” mengarahkan seseorang yang melibatkan diri dalam studi agama untuk memiliki pandangan yang sempurna tentang maksud dan arti pengalaman keagamaan dan ekspresi ekspresi semacam akibat yang bias ditimbulkan. Oleh sebab itu, keikutsertaan seseorang dalam suatu upacara keagamaan yang diselidikinya tidaklah merupakan

jaminan bagi keberhasilan dalam usaha memahami agama tersebut. Karena, meskipun seseorang terbibat dalam suatu upacara keagamaan, namun ia sendiri tidak menghayati pengertian yang dilakukannya.

Usaha untuk mempelajari dan memahami suatu agama yang dianut orang lain bisa saja dilakukan dengan cara mengetahui bermacam fakta dari agama yang dipelajari. Untuk itu harus mengumpulkan dan menyusun segala informasi yang diperoleh.

Bertolak dari hal di atas, maka dapat dipahami bahwa tujuan mempelajari ilmu perbandingan agama, antara lain:

- 1) Dapat menimbulkan tenaga dan pikiran untuk membandingkan ajaran-ajaran setiap agama, kepercayaan, dan aliran-aliran peribadatan yang ada.
- 2) Orang dapat membedakan ajaran-ajaran setiap agama, kepercayaan, dan aliran-aliran yang berkembang dalam masyarakat, sehingga mudah untuk memahami kehidupan batin, alam pikiran, dan kecenderungan hati pelbagai umat beragama.
- 3) Ilmu perbandingan agama tidak memberikan atau menambah keimanan seseorang, yakni orang yang tidak beragama tidak akan memperoleh sesuatu kepercayaan atau keimanan yang sesungguhnya dari ilmu ini (tidak seperti teologi).

Dengan demikian, maka bagi penyelidik, pengkaji ilmu perbandingan agama, tidak mungkin mengamalkan dari doktrin agama yang diselidiki, melainkan hanya melakukan analisis komparasi sampai pada suatu kesimpulan yang meliputi persamaan dan juga perbedaannya.

2. Metode dalam Studi Ilmu Perbandingan Agama

Secara garis besar, bentuk pendekatan dalam kajian agama ada dua: pendekatan teologi yang bersifat normatif-doktriner dan pendekatan sejarah yang bersifat empiris-sosiologis. Pendekatan pertama berangkat dari teks yang sudah tertulis dalam kitab suci masing-masing agama. Ia bercorak literalis, tekstualis, atau skripturalis. Sementara pendekatan kedua berangkat dari realitas sosial yang tumbuh dan berkembang dalam perjalanan sejarah. Ia melihat agama sebagai sesuatu yang dinamis seiring dengan dinamika kehidupan umat manusia yang menganut agama yang bersangkutan.

Studi agama dengan pendekatan sejarah bukanlah sekedar membicarakan sejarah dari agama yang bersangkutan. Kajian sejarah agama seperti Sejarah Islam, biasanya, hanya berbicara tentang pertumbuhan dan perkembangan aspek-aspek tertentu dari suatu agama, misalnya aspek politik, ekonomi, social, dan lain-lain. Tidak jarang sejarah Islam dipahami sebagai sejarah orang (umat), bukan sejarah agamanya.

Dalam studi agama dengan pendekatan sejarah, yang dibahas ialah bagaimana suatu agama dipahami dan diaktualisasikan oleh individu atau masyarakat penganutnya pada rentangan atau periode waktu tertentu atau bagaimana suatu individu atau masyarakat tertentu dipengaruhi dan dikuasai oleh suatu ajaran agama tertentu. Dari kajian seperti ini akan diketahui juga bagaimana kehidupan individu dan masyarakat mempengaruhi ajaran agama yang bersangkutan. Dalam hal ini, diasumsikan bahwa antara agama sebagai sebuah ajaran terdapat hubungan timbal balik dan simbiosis dengan perilaku hidup manusia sehari-hari, baik yang bersifat individual maupun yang bersifat social. Dalam studi agama dengan pendekatan sejarah, yang dibahas ialah bagaimana suatu agama dipahami dan diaktualisasikan oleh individu atau masyarakat penganutnya

pada rentangan atau periode waktu tertentu atau bagaimana suatu individu atau masyarakat tertentu dipengaruhi dan dikuasai oleh suatu ajaran agama tertentu. Dari kajian seperti ini akan diketahui juga bagaimana kehidupan individu dan masyarakat mempengaruhi ajaran agama yang bersangkutan. Dalam hal ini, diasumsikan bahwa antara agama sebagai sebuah ajaran terdapat hubungan timbal balik dan simbiosis dengan perilaku hidup manusia sehari-hari, baik yang bersifat individual maupun yang bersifat social.

Oleh karena itu, studi agama dengan pendekatan sejarah dapat dipandang sebagai upaya untuk menelusuri asal-usul pertumbuhan pemikiran-pemikiran dan lembaga-lembaga keagamaan pada periode-periode perkembangan sejarah tertentu, serta untuk memahami peranan agama dalam kehidupan masyarakat pada periode-periode tersebut.

Studi agama dengan pendekatan historis yang bersifat empirik dan sosiologis ini telah dikembangkan oleh para pakar dari berbagai bidang ilmu, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, dan lain-lain. Penjelasan psikologis terhadap agama misalnya telah diusahakan oleh Wilhelm Wundt (1832-1920M), William James (1842-1910M), dan Sigmund Freud (1856-1939M). Fenomenologi agama menemukan otoritas pertamanya dalam diri Gerardus van der Leew (1890-1950).

Masing-masing pendekatan, normatif dan historis, dinilai punya kelemahan sendiri-sendiri. Karena itu, studi agama tidak mungkin hanya dengan mengkaji aspek doktrinal tanpa keterkaitan dengan aspek sosio-praksis yang menyertainya. Lebih jauh dikatakan bahwa untuk menolong meleraikan atau setidaknya menjernihkan bercampuraduknya dimensi doktrinal-teologis dan kultural-historis, diperlukan refleksi-kritis yang biasa diwakili oleh pendekatan kritis-filosofis.

3. Perbedaan Antara Ilmu Perbandingan Agama, Filsafat Agama dan Teologi

a. Ilmu Perbandingan Agama

Ilmu perbandingan agama mempelajari semua aspek-aspek dari semua agama dengan *seobyektif* mungkin, kemudian mengkomperatifkannya sehingga bermuara kepada **persamaan** dan **perbedaan**.

Ilmu perbandingan agama hanya sampai pada *mendeskripsikan* / menggambarkan apa adanya, ia tidak boleh berpihak, baik membenarkan atau menyalahkan suatu agama yang ia kaji atau teliti, jika dalam kajiannya sampai membenarkan dan menyalahkan suatu agama yang di teliti dan pelajari, maka apa yang ia lakukan berarti sudah melampaui kewenangannya dan memasuki wilayah disiplin ilmu lainnya.

b. Teologi

Teologi adalah suatu ilmu yang membahas masalah dasar-dasar suatu agama. Kata Teologi mengandung makna yang luas, maka untuk membatasinya biasanya kata Teologi diikuti dengan kata lainnya, misalnya Teologi Kristen, Teologi Lutheran, Teologi Islam dan sebagainya, sehingga dengan pembatasan tersebut pembahasan menjadi terarah pada suatu agama.

Kalau Ilmu perbandingan agama hanya mendeskripsikan apa adanya tentang aspek-aspek agama yang ia teliti, hal ini berbeda dengan Teologi. Teologi berupaya *menjelaskan dan malah mempertahankan* aspek-aspek dari ajaran dasar agama itu sendiri.

Cara kerja *mutakallimin*, terlebih dahulu percaya atau memperpegangi kebenaran pokok permasalahan, setelah itu baru menyusun dalil-dalil logikanya untuk mendukung apa yang diyakini benar tadi.

Misalnya tentang wujud Allah. Allah itu ada dipercayai dulu, karena dalil naqlinya ada. Setelah itu disusun dalil akal/logikanya. Sehingga muncul dalil akal yang populer sekali yakni adanya alam, ada yang menciptakan, yang menciptakan tidak lain adalah Tuhan.

c. Filsafat Agama

Filsafat agama tidak membahas dasar-dasar agama tertentu tetapi **dasar-dasar agama pada umumnya**. Teologi membahas dasar-dasar agama tertentu (Islam, Kristen, Hindu Budha dan sebagainya).

Filsafat agama menggunakan **dalil akal** dalam pembahasannya, Teologi disamping menggunakan dalil akal, juga menggunakan dalil *naqal*.

Filsafat mempelajari sesuatu dimulai dengan **ragu**, setelah dipelajari secara mendalam baru ia keluar dengan suatu pendapat yang dipercayainya dan dibuktikan kebenarannya. Teologi berpangkal pada pengakuan akan dasar-dasar keimanan sebagaimana yang tersebut dalam Al- Quran kemudian dilanjutkan dengan pembuktian secara logika tentang kebenarannya. Atau dengan kata lain **filsafat laksana seorang hakim** yang **adil** dan tidak akan mempunyai pendapat tertentu terhadap perkara yang dihadapinya sebelum ia mempelajari, mengkaji dan menelaahnya secara mendalam, setelah itu baru keluar keputusannya. Sedangkan **Teologi sama dengan sikap seorang pembela setia** yang yakin akan kebenaran perkara yang dibelanya. Filsafat bertolak dari renungan akal pikiran, sedangkan Teologi bertolak dari wahyu.

4. Hubungan Ilmu Perbandingan Agama dengan Ilmu-ilmu Lain

Banyak penulis teologi dan filsafat dalam permulaan separuh dari abad 20 telah membuktikan tidak cukupnya

pendekatan ilmiah yang sempit terhadap studi agama. Maksud pendekatan ilmiah dalam arti sempit adalah metode yang digunakan terhadap ilmu-ilmu alam, sedangkan pendekatan ilmiah dalam arti luas adalah suatu prosedur yang bekerja dengan disiplin yang logis dan utuh dari premis-premis yang jelas. Selama pengalaman metodologis, pendekatan ilmiah dalam arti sempit terbatas pada dua hal, yaitu: (1) penggunaan pendekatan ilmiah pada ilmu-ilmu alam, dan (2) penggunaan pendekatan ilmiah dalam bentuk-bentuk eksperimental, kuantitatif, dan kausalistik, yang digunakan dalam ilmu-ilmu alam maupun ilmu-ilmu sosial. Sedangkan pendekatan ilmiah dalam arti luas meliputi berbagai metode dan pendekatan selain pendekatan ilmiah dalam arti sempit tersebut.

Banyak sarjana terkemuka mempertanyakan keabsahan penerapan metode-metode dan teknik eksperimental (uji coba), kuantitatif (pengujian teori di lapangan), dan penelitian kausal (sebab-akibat) terhadap dunia ruhani. Di sisi lain, pandangan filosofis tentang kebebasan jiwa banyak ditekankan oleh para sarjana, di antaranya adalah Bergson, Dilthey, Balfour, Von Hugel, Troeltsch, Husserl, Scheler, Temple, Otto, Yung, Beillie, Berdyaev, dan lain-lain. Oleh karena itulah, agar metode itu sesuai dengan sasaran yang diteliti, yaitu agama, maka fenomena individu, hakikat nilai, dan arti kebebasan harus diakui, sebagaimana hasil penelitian yang ditunjukkan oleh William James. Hasil utama penelitian James adalah variasi khas pengalaman keberagaman setiap orang, meskipun mereka berada dalam bimbingan hakikat nilai yang sama dalam satu agama sekalipun, apalagi antar individu dalam agama-agama yang berbeda.

Abad positif-ilmiah menghendaki adanya teknik penelitian yang dapat diterima secara universal. Agama harus dipelajari secara tepat sebagaimana fenomena lain dari dunia organik dan dunia non-organik. Namun dengan

persyaratan metode harus cocok dengan subjek yang dibahas, maka era baru menunjukkan adanya tuntutan yang makin tumbuh untuk konsep metafisis yang cocok untuk memahami hakikat fenomena dari dunia spiritual dan dunia fisik. Tuntutan konsep metafisis itu dipenuhi oleh sukses yang luar biasa dari filsafat Alfred North Whitehead di dunia Anglo-Saxon. Filsafat Whitehead dirasakan telah memberikan sistem yang utuh untuk memahami alam, pikiran, dan jiwa. Ini merupakan pemecahan terhadap kesulitan masalah-masalah teknis yang bercorak epistemologis (sumber keilmuan) dan esoteris (batiniah/spiritual). Berkenaan dengan itu, Iqbal pernah mengatakan: “secara pribadi, saya percaya bahwa hakikat sebenarnya dari realitas adalah spiritual,” Sedangkan Joachim Wach menyatakan bahwa pada setiap peradaban terdapat konsep-konsep kunci yang menunjukkan penghayatan khusus tentang realitas spiritual oleh rakyat dalam lingkungannya, yang diintegrasikan oleh sejarah yang dialami bersama dan tradisi mereka, dan oleh cara berpikir dan bahasa mereka sendiri.

Gambaran di atas mempresentasikan bahwa pendekatan terhadap agama tidak dapat dilakukan dengan pendekatan ilmiah yang sempit, sebagaimana kritik para penulis teologi dan filsafat. Di sisi lain, keabsahan metode-metode dan teknik eksperimental, paradigma kuantitatif, dan teknik kausal, dipertanyakan oleh para sarjana terkemuka. Kemudian mereka menekankan pada pandangan filosofis tentang kebebasan jiwa dalam studi agama, dan dengan ini harus diakui fenomena individu, hakikat nilai, dan arti kebebasan, yang mengambil bentuk realitas spiritual dalam integrasi kehidupan sosial dan sejarah manusia dalam lingkungan dan dengan budayanya sendiri.

Hampir selama ini, pendekatan terhadap agama dilakukan dengan pendekatan sejarah (pendekatan pertama). Pendekatan ini berusaha untuk menelusuri asal-usul dan

pertumbuhan ide-ide agama dan lembaga-lembaganya dengan perantaraan periode-periode tertentu dari perkembangan tertentu, juga untuk memahami kekuatan-kekuatan yang ada pada agama itu dalam periode-periode tersebut dalam menghadapi berbagai masalah yang dihadapinya. Apa yang dipelajari oleh pendekatan sejarah bukan hanya studi tentang masa lalu saja, akan tetapi perhatian yang penuh juga diarahkan untuk memahami kekuatan-kekuatan dalam agama, fase-fase, dan tujuan dari perkembangan sejarah agama itu.

Kerja ahli-ahli sejarah agama seringkali didasarkan pada arkeologi (dengan bukti-bukti berupa monumen-monumen) dan filologi (dengan bukti-bukti berupa literatur). Kritik sumber dan analisis gaya bahasa merupakan dasar penting bagi penelitian-penelitian pada masa-masa yang akan datang. Selama abad kesembilan belas, hermeneutik arkeologis dan filologis melahirkan teori yang luas tentang pemahaman yang merupakan alat yang handal untuk studi klasik, akan tetapi juga diterapkan pada kebudayaan Timur dan kebudayaan-kebudayaan lainnya. Dengan kerja keras ahli-ahli bahasa dan ahli-ahli arkeologi, studi sejarah agama menjadi terbuka. Memang, interpretasi-interpretasi filologis dan hermeneutis-historis akan tetap merupakan elemen yang tidak dapat diabaikan dalam studi agama apabila ada keinginan untuk memahami sejarah agama. Tetapi perlu diakui bahwa itu bukan satu-satunya pendekatan terhadap agama.

Apa yang dipelajari oleh sejarah agama lebih banyak bersentuhan dengan aspekluar (eksoteris) dari pengalaman agama. Hal inilah yang mendorong pendekatan psikologis (pendekatan kedua) untuk meneliti aspek-dalam (esoteris/batiniah/kejiwaan) dari pengalaman agama. Dalam hal ini tugas ahli psikologi adalah berusaha untuk mengetahui dan memahami perasaan individu dan kelompok bersama-sama dengan dinamikanya dalam pengalaman agama. Ada

berbagai macam aliran psikologi dan psikoanalisis yang berusaha untuk memahami ketidaksadaran dan prosesnya dalam pengalaman agama. Di antara tulisan-tulisan beberapa ahli kontemporer (Grensted, Allport, Horney, Menninger, dan Fromm) menerapkan teori-teori Freud dan Jung dalam studi agama. Kemudian muncul cara lain untuk memahami agama, yaitu dengan pendekatan sosiologis (pendekatan ketiga). Pendekatan ini terutama berkembang di Perancis dan Jerman. Semula, penerapan pendekatan sosiologis umum sebagaimana dicetuskan oleh August Comte dan Herbert Spencer sangat erat dengan interpretasi ekonomis yang ditokohi oleh Lasalle dan Karl Marx, kemudian dikoreksi oleh pendiri sosiologi agama modern, Fustel de Coulanges, Emile Durkheim.

Pada akhirnya, muncul cara terbaru untuk memahami agama, yaitu pendekatan fenomenologis (pendekatan keempat). Pendiri pendekatan ini, yaitu Edmund Husserl, menganggapnya hanya sebagai disiplin filsafat murni dengan tujuan membatasi dan menambah penjelasan-penjelasan yang murni psikologis dari proses pemikiran. Kemudian, pendekatan itu segera digunakan untuk menjelaskan bidang-bidang seni, hukum, agama, dan sebagainya. Pada tahap berikutnya, fenomenologi agama dikembangkan oleh Max Scheler, Rudolf Otto, Jean Hering, dan Gerardus van der Leeuw. Tujuannya adalah untuk melihat ide-ide agama, amalan-amalan, dan lembaga-lembaga dengan mempertimbangkan “tujuan”nya, akan tetapi tanpa menghubungkan dengan teoriteori filosofis, teologis, metafisis, atau psikologis. Dengan demikian, makna pendekatan fenomenologis itu merupakan tambahan bagi pendekatan-pendekatan yang murni historis, psikologis, dan sosiologis.

Pendekatan fenomenologi agama di sini diringkaskan dari pendapat Max Scheler. Sebagaimana Brentano dan Husserl, Scheler menggunakan pendekatan fenomenologi

dengan membiarkan manifestasi-manifestasi pengalaman agama untuk bicara bagi dirinya sendiri daripada memaksakan manifestasi-manifestasi itu dimasukkan kedalam suatu skema yang telah ditentukan sebelumnya oleh pelaku studi atau peneliti. Ini berarti melindungi maksud dan tujuan manifestasi pengalaman agama itu.

Menurut Scheler, ada tiga tugas utama yang harus dilakukan oleh fenomenologi agama, yaitu: (1) mencari hakikat Yang Maha Suci (dalam sosiologi agama disebut "The Ultimate Reality"), (2) memberikan teori evolusi, (3) mempelajari dan memahami tingkah laku agamis. Semua ini bukan "teologi positif", juga bukan "filsafat agama". Dengan itu Scheler cenderung untuk menerima analisis Otto tentang pengalaman Yang Maha Suci. (numinous). Penemuan Otto tentang "Yang Maha Suci sebagai kategori nilai sui generis" dianggap oleh Scheler sebagai paralel dengan pembuktiannya sendiri tentang hakikat dan pemahaman tentang nilai-nilai moral. Pekerjaan fenomenologi ini tidak dapat dikerjakan oleh sejarah maupun psikologi. Claas J. Bleeker menggambarkan adanya prosedur ganda bagi pendekatan fenomenologis, yaitu: (1) "epoche" atau penghentian sementara dari semua usaha untuk mengetahui masalah kebenaran, dan (2) "eidetic vision" yang dapat digambarkan sebagai mencari esensi. Prinsip eidetic menjadikan eidos sebagai tujuan studi/penelitian, yaitu apa yang esensi dalam fenomena agama.

Selain itu, pendekatan tipologis (pendekatan kelima) juga merupakan jembatan antara studi empiris dan normatif dalam studi agama. Banyaknya fenomena yang diberikan oleh sejarah, psikologi, dan sosiologi agama, perlu disistematiskan. Kategori-kategori tipologis digunakan untuk hal ini. Penyusunan tipe-tipe ini dimaksudkan hanya untuk pemahaman yang lebih memadai tentang sejarah agama. Jika hal ini dipegang teguh, maka tidak ada risiko bahwa individualitas yang konkret dan keanekaragaman

historis akan diabaikan karena memilih pendekatan tipologis. Tipe-tipe mitos, teologi, peribadatan, kharisma agama, dapat dipahami. Terdapat juga tipe-tipe pemimpin agama yang kehidupannya diamati oleh ahli-ahli sejarah, yang bentuk intelektual dan emosinya diteliti oleh ahli-ahli psikologi, dan peranan sosialnya dipelajari oleh ahli-ahli sosiologi. Tipe-tipe pengelompokan dan otoritas agama juga menjadi masalah penelitian dalam pendekatan tipologi ini.

II

KAJIAN HISTORIS

Perbandingan agama merupakan suatu cabang ilmu pengetahuan yang keberadaannya masih tergolong relative muda bila disbanding dengan ilmu social lainnya. Ilmu perbandingan agama lahir dan diakui sebagai suatu ilmu yang berdiri sendiri pada bagian akhir pertengahan abad ke 19.

Proses perjalanan ilmu perbandingan agama, sampai dengan diakui sebagai ilmu yang berdiri sendiri memang cukup panjang, kenyataan ini dapat ditelusuri dari sejarah perkembangan ilmu yang dimulai sekitar abad ke 5 Sebelum Masehi sudah ada para peneliti yang melakukan penelitian terhadap agama-agama di dunia, namun hasil penyelidikannya dikatakan masih belum sistematis, yakni masih ada yang bersifat subjektif dan cenderung apologis.

Setidak-tidaknya ada dua pakar dari Eropa yang disebut sebagai “bapak” Ilmu Perbandingan Agama (Jirhanuddin, 2010: 24). Yakni, seorang Belanda C. P. Tiele yang ahli tentang Mesir, dan yang kedua adalah Friedrich Max Muller (F. Max Muller) seorang yang lahir di Jerman namun hidup di Inggris ahli tentang filologi.

Sejarah pertumbuhan dan perkembangan ilmu perbandingan agama, setidak tidaknya dapat dibagi dua bagian, yakni pertama perkembangan di dunia bagian Barat, dan kedua di dunia bagian Timur.

1. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama di Dunia Barat

Di bagian Barat ini sama dengan perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri, yakni: diawali dengan Jaman

Yunani yang timbul sekitar abad ke-6 Sebelum Masehi, kemudian dilanjutkan Jaman Pencerahan pada sekitar abad ke 14 Masehi, dan dilanjutkan pada jaman Modern yaitu abad ke-15 dan ke-16 ini sebagai perintis, kemudian dilanjutkan abad ke-17 dan ke-18 Masehi sebagai periode yang semakin luas dan pengkajian terhadap agama-agama semakin marak.

Dalam proses perkembangan selanjutnya “ilmu perbandingan agama” mendapat penghargaan kedudukan akademik. Untuk pertama kali lembaga pendidikan yang mengadakan jabatan dosen dalam Ilmu Perbandingan Agama adalah Universitas Geneva, Swiss pada tahun 1873. Dan berikutnya di Universitas Zurich membentuk jabatan dosen dalam matakuliah History of Religions and Biblical Geography.

Tidak beberapa lama berselang “Ilmu Perbandingan Agama” juga menyebar ke negeri Belanda yakni pada tahun 1877 Masehi, dan selanjutnya. Melalui proses yang begitu panjang akhirnya “Ilmu Perbandingan Agama” diakui sebagai ilmu yang berdiri sendiri sebagaimana ilmu-ilmu sosial yang lain sampai dengan pertengahan abad ke-19 Masehi (Jirhanuddin, 2010: 30). Demikian secara garis besar pertumbuhan dan perkembangan “Ilmu Perbandingan Agama” di belahan dunia Barat.

Namun, untuk agak rinci gambaran studi agama di Eropa dapat diuraikan sebagai berikut:

Survei Pendekatan Baru Untuk Studi Agama Di Eropa

Membicarakan pendekatan baru dalam studi agama di Eropa bukanlah tugas yang mudah, karena kebaruan bukanlah kategori klasifikasi yang diterima secara umum untuk penelitian. Sebaliknya, ini adalah istilah yang sangat kontekstual. Karenanya, sebelum memasuki subjek dan melihat delapan konteks berbeda yang dipertimbangkan

secara individual di bawah ini, beberapa pernyataan pendahuluan mengenai konteks ini diperlukan.

Keragaman Konteks di Eropa

Salah satu karakteristik Eropa yang paling mencolok secara keseluruhan adalah keanekaragaman budayanya. Keragaman ini menemukan ekspresinya dalam bahasa yang berbeda dan tradisi akademik yang berbeda, dan ini memiliki konsekuensi yang signifikan untuk studi agama.

Bahasa berbeda

Sejak awal hingga 1990-an, Asosiasi Internasional untuk Sejarah Agama (IAHR) dan organ resminya, Numen, menerima empat bahasa beasiswa, yaitu Inggris, Prancis, Jerman, dan Italia. Ini mewakili tradisi universitas utama yang berkontribusi pada studi agama di Eropa. Sarjana Eropa dari daerah lain seperti Belanda, dan negara-negara Eropa utara atau timur diminta untuk mengadopsi salah satu dari empat bahasa ini untuk bergabung dalam debat akademik. Untungnya, kurikulum sekolah dari negara-negara ini menjamin bahwa semua sarjana kurang lebih mampu mengatasi persyaratan bahasa ini.

Sementara itu, situasinya telah banyak berubah, dalam dua arah yang berbeda. Di satu sisi, pengetahuan tentang keempat bahasa tidak lagi bisa dianggap dalam studi akademik agama. Italia adalah kerugian pertama, dan sekarang secara luas tidak diketahui banyak sarjana di bidang ini. Tapi ini sekarang semakin benar untuk Perancis dan Jerman, sehingga, seperti terbukti dalam masalah Numen yang lebih baru, bahasa Inggris telah menjadi bahasa utama penelitian. Di sisi lain, kecenderungan umum ini terhadap bahasa akademik tunggal ada berdampingan dengan meningkatnya pluralitas bahasa akademik yang digunakan. Hal ini terutama berlaku untuk bahasa Spanyol tetapi juga berlaku untuk bahasa lain yang kurang dikenal di dunia akademik seperti Catalan, Polandia, Hongaria, atau Yunani Modern, di mana studi akademis yang berharga

diterbitkan tetapi yang biasanya di luar kapasitas linguistik mayoritas sarjana. Sebagai akibatnya, dunia akademik menjadi lebih terfragmentasi. Bahkan berkenaan dengan konteks Prancis, Italia dan Jerman, ada tanda-tanda bahwa dunia akademik picik sedang berkembang. Jika demikian, ini adalah masalah bagi komunitas ilmiah secara keseluruhan, saat ini dan bahkan lebih di masa depan, jika tidak ada cara untuk menjembatani kesenjangan linguistik ini secara efektif, baik melalui lebih banyak terjemahan atau melalui berbagai jenis layanan informasi dalam bahasa Inggris seperti Sinyal Buletin Prancis atau Teknik Buletin Sains Bahasa Inggris untuk Agama. Mungkin terdengar sangat pesimistis untuk berbicara tentang konteks picik tetapi dengan melihat secara saksama publikasi teori tentang studi agama menunjukkan bahwa buku dan artikel Prancis jarang membahas karya-karya Jerman yang tidak dapat diakses dalam terjemahan Prancis atau Inggris. Hal yang sama berlaku untuk buku-buku dan artikel-artikel Jerman sehubungan dengan pekerjaan penelitian yang tidak diterjemahkan dalam bahasa Prancis. Dalam kedua kasus tidak ada referensi yang biasanya dibuat untuk publikasi dalam bahasa Italia. Orang dibiarkan dengan kesan bahwa satu-satunya publikasi asing yang penting di bidang ini adalah yang diterbitkan dalam bahasa Inggris; semua yang lain dapat diabaikan sebagai diskusi parokial tanpa ada relevansinya dengan komunitas akademik secara keseluruhan. Apa yang, sampai baru-baru ini, menjadi kasus untuk bahasa yang kurang dikenal seperti Polandia, Hongaria, Finlandia, atau Yunani Modern mungkin segera menjadi kasus untuk Perancis dan Jerman.

Cara utama untuk menjembatani kesenjangan adalah melalui terjemahan dan pada tingkat yang lebih rendah, melalui layanan informasi. Dalam kedua kasus tersebut, perlu dicatat bahwa pembahasan buku atau artikel dimulai dengan tanggal diketahui oleh para sarjana. Penerbitan buku

/ artikel asli dan terjemahannya mungkin sangat berbeda. Apa yang baru dalam satu konteks, mungkin akibatnya tidak demikian dalam konteks lain. Dengan demikian, kebaruan adalah spesifik konteks, bukan standar umum dalam dan dari dirinya sendiri.

Studi tentang agama di Eropa adalah konteks-spesifik lebih lanjut sejauh menyangkut tradisi akademik yang berbeda.

Tradisi Akademik yang Berbeda

Studi tentang agama jauh lebih tertanam dalam konteks masing-masing daripada kebanyakan sarjana cenderung percaya. Ini sangat baik untuk apa yang dilihat sebagai studi agama dan bagaimana yang berhubungan secara khusus dengan disiplin ilmu lain, dan untuk pemahaman yang lebih umum tentang agama dan kontribusinya terhadap pendidikan.

Isi Studi Agama

Melihat dari dekat studi agama di Eropa mengungkap dua konseptualisasi berbeda dari konten yang sesuai. Ada orientasi akademis yang agak terbatas terutama ditemukan di Perancis dan Italia, dan pemahaman yang lebih luas tentang tugas-tugasnya, ditemukan terutama di Jerman, dan di negara-negara Eropa utara dan timur.

Orientasi akademis yang terbatas hanya berkonsentrasi pada "History of Religions," yang menekankan aspek historis dalam studi agama sedemikian rupa sehingga Sosiologi Agama dan Psikologi Agama tidak dianggap sebagai subdisiplin dalam studi agama. Akibatnya, parameter penelitian dibatasi, meninggalkan disiplin ilmu seperti Sosiologi Agama dan Psikologi Agama untuk menetapkan diri sebagai disiplin independen dengan organisasi mereka sendiri, mencari perwakilan nasional dan internasional di luar kerangka IAHR. Efek praktis dari batasan ini adalah bahwa, untuk sejarah agama, hanya metode penelitian historis yang dianggap dapat diterima,

dan disajikan sebagai konstitutif normatif dari disiplin ilmu seperti itu. Oleh karena itu, pendekatan baru tidak muncul dari penyelidikan interdisipliner tetapi terutama dipengaruhi oleh metode yang digunakan dalam departemen sejarah. Ini membentuk beasiswa sampai taraf bahwa pendekatan yang lebih luas untuk mempelajari tradisi agama tunggal atau teori umum tentang agama tidak dilakukan. Akibatnya, pendekatan baru untuk studi agama jauh lebih jarang dalam orientasi terbatas pada studi agama daripada di mana ia lebih luas dipahami.

Konseptualisasi agama yang lebih luas mencakup semua bentuk manifestasinya. Ini berfokus pada sejarah agama serta sosiologi agama dan psikologi agama. Memang konsep Jerman "Religionswissenschaft" Jerman yang tidak memiliki batas disiplin dan menyambut semua jenis studi agama di berbagai disiplin ilmu universitas. Akibatnya, pendekatan ini untuk studi agama adalah perusahaan multi-disiplin, dengan jelas potensi yang lebih besar untuk pendekatan baru daripada dalam orientasi terbatas yang dijelaskan di atas.

Kekhasan Studi Agama Berkenaan dengan Disiplin Lainnya

Negara-negara Eropa sangat berbeda dalam bagaimana studi agama berhubungan dengan disiplin universitas lainnya. Masalah utama adalah mendefinisikan hubungannya dengan teologi di mana fakultas-fakultas teologi hidup berdampingan dengan studi agama. Di Jerman ketegangan antara keduanya telah membentuk perdebatan untuk waktu yang lama, dan memang telah meningkat dalam diskusi metodologis yang lebih baru karena teologi dan studi agama telah mulai melintasi batas untuk memasuki bidang masing-masing. Diskusi yang sedang berlangsung menunjukkan bahwa pendekatan baru memiliki pengaruh pada keduanya, dan menantang keduanya, dalam

upaya mereka untuk mendefinisikan lebih konkret apa yang mereka lakukan, khususnya dalam hal metodologi. Di negara-negara Eropa utara hubungan antara teologi dan studi tentang agama tidak terlalu bertentangan karena pengaruh kuat dari studi agama pada teologi Kristen di wilayah-wilayah ini. Pengamatan serupa dapat dilakukan untuk Belanda dan bagian berbahasa Flemish dari Belgia. Di Inggris, studi tentang agama dan teologi tampaknya hidup berdampingan tanpa konflik. Seperti di sebagian besar universitas di Amerika Serikat, di Inggris (meskipun lebih jarang di Kanada), kami menemukan departemen teologi dan studi agama yang mencakup kedua disiplin ilmu tanpa membuat perbedaan yang jelas antara keduanya, setidaknya tidak dalam hal metodologi.

Di Prancis, Italia, dan Spanyol, studi agama dipahami sebagai independen dari teologi meskipun bentuk konkret kemerdekaan ini berbeda dari satu negara ke negara lain. Di sini, studi tentang agama terutama berkonsentrasi pada agama atau denominasi tertentu, dan gerakan yang terjadi dalam satu agama. Akibatnya, persiapan linguistik sangat ditekankan dan dikombinasikan dengan penelitian sejarah sementara analisis kontemporer agama sering ditinggalkan untuk para sarjana sosiologi dan ilmu politik. Studi agama karena itu ditemukan dalam hubungan dekat dengan bahasa (dengan preferensi tertentu untuk bahasa klasik dan oriental) dan sejarah sebagai suatu disiplin ilmu. Penelitian sosio-empiris kurang terkait dengan studi agama dan diturunkan ke disiplin lain seperti sosiologi agama dan psikologi agama.

Pemahaman Umum tentang Agama

Kedekatan studi agama dan teologi Kristen telah menyebabkan pemahaman positif tentang agama sebagai pengalaman suci. Bahkan ketika catatan sejarah berbagai tradisi memberikan bukti kekejaman, tidak

berperikemanusiaan, dan bentuk-bentuk kekerasan lainnya, agama seperti itu jarang dikaitkan dengan karakteristik yang dominan negatif. Akibatnya, hubungan antara agama dan kejahatan tidak benar-benar dianggap sebagai topik penelitian dalam studi agama. Karena itu, disiplin tidak siap untuk merespons pada 1990-an ketika semakin banyak pemerintah dan partai politik meminta bantuan untuk membahas tuduhan dan tantangan yang dilihat masyarakat dalam apa yang disebut gerakan keagamaan baru.

Debat politik tentang gerakan keagamaan baru telah menunjukkan bahwa tidak ada kebulatan suara di antara para sarjana studi agama tentang gerakan mana yang harus dipelajari (khususnya dalam agama Kristen) dan kriteria mana yang harus diterapkan untuk menilai mereka. Sebagai konsekuensinya, perdebatan tentang masalah ini lebih ditentukan oleh konteks di mana hal itu dilakukan daripada oleh framing menyeluruh dari pertanyaan oleh studi agama pada umumnya.

Kontribusi terhadap Pendidikan

Ada juga perbedaan di Eropa sehubungan dengan persyaratan pendidikan dan studi agama. Di Prancis, misalnya, pendidikan agama sepenuhnya dikeluarkan dari kurikulum sekolah. Namun banyak negara lain memasukkannya, dan dalam sebagian besar kasus ini pendidikan agama bahkan wajib. Dalam hal ini, studi agama dilakukan sebagai alternatif atau pengganti pendidikan agama yang diselenggarakan oleh komunitas agama, dan tidak mewakili komitmen tradisi tertentu. Di mana pendidikan agama ada di tangan komunitas agama, studi agama dalam kurikulum sekolah sangat jarang atau sangat terbatas sehingga tidak memiliki makna umum untuk diskusi kita.

Keterlibatan dalam program sekolah membutuhkan studi agama untuk memenuhi tugas yang tidak ada dalam

konteks lain. Ia harus memilih dan menyediakan bahan yang sesuai untuk memenuhi tuntutan spesifik masyarakat yang dilayaninya, sesuatu yang tidak diperlukan di negara-negara di mana keterlibatan semacam itu tidak terjadi. Jelas, tuntutan tersebut menginformasikan debat akademis, yang dalam banyak kasus mengarah pada wawasan dan hasil yang tidak akan muncul tanpa tantangan khusus konteks ini. Delapan konteks berikut oleh deskripsi konteks menekankan, oleh karena itu, tidak hanya apa yang sedang dikerjakan dan bagaimana itu dilakukan, tetapi juga kebutuhan untuk melihat pekerjaan ini dalam kerangka perdebatan yang khas dari masing-masing konteks yang dipertimbangkan.

Konteks Perancis

Prancis, bersama-sama dengan bagian berbahasa Perancis dari Belgia, adalah daerah di mana, terlepas dari beberapa tradisi lain di Alsace-Lorraine dan di kanton-kanton berbahasa Prancis di Swiss, orientasi yang membatasi dominan dalam studi agama. Selain itu, seluruh konsep studi agama ditandai oleh kecenderungan laisist yang kuat yang dengan tegas membatasi semua jenis teologi Kristen baik dalam pengajaran maupun penelitian. Pemahaman terbatas tentang studi agama menemukan ekspresi yang paling terlihat di bagian kelima dari Ecole des Hautes Etudes di Paris dan sampai batas tertentu di College de France Paris, di mana studi agama digabungkan dengan sejarah dan bahasa. Baik pendekatan komparatif maupun sosial-empiris tidak ditemukan dalam konteks ini, terlepas dari seruan Meslin untuk studi multi-disiplin di lapangan. Bagian keenam dari Ecole des Hautes Etudes di Paris, sebaliknya, didedikasikan untuk studi sosioempirical, termasuk sosiologi agama.

Konsekuensi dari pembagian kerja ini adalah bahwa studi agama dalam perspektif historisnya mengikuti aturan

penelitian yang lazim diadopsi dalam bahasa-bahasa oriental dan departemen sejarah. Ini berarti bahwa Islam, Hindu, Budha, Taoisme, Shinto, dan sebagainya dipelajari sebagai agama tunggal dalam konteks linguistik dan sejarah masing-masing. Namun, sering kali, studi lebih terspesialisasi, berkonsentrasi pada gerakan-gerakan tertentu dalam agama-agama ini. Karena penekanan pada keterampilan bahasa, studi komprehensif tentang Islam seperti itu relatif jarang dan jika dilakukan, mereka ada terutama dalam bentuk karya kolektif dengan kontribusi spesialis dari masing-masing bidang penelitian kontributor. Jika bahan sumber yang cukup tersedia, studi ini memenuhi kepentingan sejarah intelektual. Secara keseluruhan, metode yang digunakan adalah klasik dalam arti istilah yang baik, tidak jauh berbeda dari yang digunakan di masa lalu. Hal yang sama berlaku untuk Yudaisme dan Kristen dengan perbedaan bahwa, khususnya untuk yang terakhir, studi dibagi tidak hanya berkaitan dengan bahasa tetapi juga menurut periode kronologis seperti Kristen awal, Kekristenan abad pertengahan dan sebagainya.

Orientasi terbatas dari studi agama adalah alasan mengapa analisis sosioempiris kekristenan masa kini di Perancis, atau studi Perancis sebagai masyarakat multi-budaya di mana tren spesifik dalam Islam diwakili, terutama merupakan subjek untuk sosiologi agama atau ilmu politik, tetapi jarang untuk sejarah agama seperti itu. Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa para sarjana sejarah agama praktis absen dari perdebatan yang disebut "foulard" masalah 1989 (Le. Debat tentang apakah gadis-gadis Muslim di sekolah-sekolah milik negara Prancis akan dilarang mengenakan jilbab, pada alasan bahwa mereka adalah se bentuk penyebaran agama, sehingga melanggar prinsip laisisme sekolah-sekolah Prancis). Sebaliknya, sosiolog agama seperti Emile Poulat atau spesialis ilmu

politik seperti Gilles Kepel memainkan peran aktif dalam debat.

Orientasi terbatas, dengan penekanan pada keterampilan bahasa tertentu dan konteks historis, juga merupakan alasan mengapa studi banding jarang dilakukan dalam studi agama jika mereka melampaui batas-batas sempit yang ditetapkan oleh kerangka ini. Sebagai contoh, studi tentang Islam pada umumnya jarang, dan bahkan studi komparatif yang mempertimbangkan lebih dari satu agama. Apa yang, misalnya, sangat umum di Jerman, Belanda atau Inggris, yaitu volume perbandingan pada para pendiri agama, survei umum tentang agama-agama dunia, hampir tidak dapat ditemukan di pasar buku Prancis (pengecualian dari aturan tersebut adalah buku-buku seperti Baladier). Studi tematik, yang umum di negara-negara lain, membahas konsep kejahatan, akhirat, atau Tuhan dalam agama yang berbeda, juga sangat jarang. Di mana mereka ditemukan, mereka umumnya tidak tinjauan komprehensif tetapi lebih merupakan kumpulan perawatan yang sangat khusus oleh para sarjana yang bekerja dalam bidang spesialisasi mereka yang sempit. Tampaknya studi banding pada skala yang lebih luas tidak diambil sebagai pekerjaan penelitian serius yang layak untuk disiplin. Dengan demikian keterbatasan diri yang dipertahankan secara budaya bertanggung jawab atas buku dan artikel yang ditemukan dalam konteks ini.

Pendekatan baru ditemukan di bidang sosiologi, di mana pergeseran dari etnologi ke sosiologi telah terjadi. Pergeseran seperti itu bukanlah hal baru di Prancis di mana etnologi dan sosiologi selalu memiliki hubungan yang kuat satu sama lain, dengan demikian - jika kita memikirkan penulis seperti Emile Durkheim atau Claude Levi-Strauss yang membedakan sosiologi Prancis dari yang dipraktikkan dalam konteks Eropa Barat lainnya. Apa yang baru adalah analisis perilaku manusia dalam situasi kehidupan sehari-hari kontemporer dalam hal ritual dan ritual. Oleh karena

itu, menurut Claude Riviere, aturan kehidupan sekolah sehari-hari, kebersihan, makan, minum, olahraga dan sebagainya tidak lain adalah "ritual profan" dalam masyarakat sekuler yang memenuhi fungsi dan kebutuhan yang sama seperti ritual keagamaan di Afrika pramodern Afrika masyarakat. Bentuk sakralisasi keberadaan profan ini sejajar dengan bentuk-bentuk sakralisasi yang ditemukan dalam masyarakat non-religius yang digambarkan oleh Albert Piette. Minatnya adalah untuk menunjukkan bahwa masyarakat sekuler telah menyimpan dan kadang-kadang menciptakan kembali simbol-simbol keagamaan untuk fenomena sekuler. Orang hanya perlu memikirkan bekas Uni Soviet dan pemujaan para pahlawan Revolusi, pemujaan mayat-mayat Lenin dan Mao Tze Tung, katekismus ateisme dan banyak tanda-tanda adorasi quasireligi lainnya terlepas dari doktrin ateis resmi tentang negara. Contoh serupa dapat dideteksi di semua masyarakat sekuler. Berkat pendekatan baru ini, masyarakat sekuler dan keagamaan tampaknya memiliki lebih banyak kesamaan daripada yang mungkin diharapkan. Mereka sangat mirip satu sama lain dalam ritual mereka tetapi mereka berbeda satu sama lain dalam hal kepercayaan dan kerangka kerja konseptual.

Oleh karena itu penemuan kembali pentingnya ritual dapat membantu menghasilkan pemahaman baru tentang proses yang terjadi dalam masyarakat yang dikaburkan atau terdistorsi dalam mendekati masyarakat non-agama dan agama dengan fokus eksklusif pada perbedaan keyakinan. Studi agama di Perancis belum memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pertanyaan tentang bagaimana mengatasi gerakan keagamaan baru. Prancis juga tidak pernah dipaksa untuk menyediakan materi sekolah tentang agama karena pendirian yang jelas mendukung sistem sekolah lais yang melarang pendidikan agama sama sekali.

Italia

Seperti Prancis, Italia juga menerapkan orientasi disiplin yang ketat. Sosiologi agama dipraktikkan secara independen, dan fenomenologi agama biasanya lebih terkait dengan teologi daripada dengan sejarah agama. Salah satu ilmuwan paling berpengaruh di bidang sejarah agama di Italia selama beberapa dekade di paruh kedua abad kedua puluh adalah Ugo Bianchi. Dia merumuskan perbedaan antara teologi dan sejarah agama dengan mengatakan, teologi dapat didefinisikan sebagai kesadaran diri kritis Gereja, dan teologi Alkitab serta sejarah gerejawi dapat didefinisikan sebagai alat ilmiah di mana ingatan ilmiah dari Gereja berpakaian; Sedangkan untuk sejarah agama, prinsip dan prasangka metodologis utamanya terdiri dari penggunaan metodologi kritis-historis yang menyiratkan kemungkinan permeabilitas ilmiah intersubjektif antara semua pihak yang memiliki metodologi tertentu (1989: 51)

Sebagai akibatnya, bagi Bianchi, pemahaman tentang sejarah agama adalah, seperti halnya di Prancis, lais, dan ia menekankan pada kemampuan kontrol ilmiah intersubjektif sebagai salah satu karakteristik utamanya. Namun, menurutnya, sejarah agama jauh dari sekadar disiplin deskriptif dan filologis. Ini adalah komparatif-historis dan budaya-historis. Dengan demikian, sejarah agama sangat cocok dengan perlakuan holistik terhadap data keagamaan. Maksud kami holistik dalam arti bahwa perlakuan budaya-historis paling tepat untuk studi tidak hanya dari fungsi agama yang berbeda dalam budaya atau masyarakat tetapi juga dari seluruh isi agama dalam budaya dan masyarakat tertentu, tanpa menjadi selektif apriori dan apriori reduktif karena alasan teoritis. Pada saat yang sama, latar komparatif-historis dari sejarah agama-agama pada skala pleno menjadikannya tidak mungkin atau sulit untuk mengabaikan segala aspek nyata dan kemungkinan motivasi agama dalam ruang lingkup luas budaya dunia, terlebih lagi

karena kita siap untuk mempertimbangkan gagasan agama sebagai analog, bukan konsep univocal: Maksud saya konsep analogis yang mencakup realitas, yang kontinuitas dan diskontinuitas dapat mencapai kedalaman yang sama. Jelaslah bahwa multiplisitas dan disomomeneitas parsial dari manifestasi keagamaan di planet kita akan mencegah setiap usaha yang terlalu terburu-buru dan penjelasan umum mengenai agama dan agama (ibid .: 50).

Oleh karena itu, pekerjaan penelitian dalam sejarah agama harus didasarkan pada data historis tetapi Bianchi memahami ini dalam arti yang sangat luas, menunjukkan bahwa bahan arkeologis dan antropologis juga harus dimasukkan dalam jenis studi ini. Dengan demikian, ia terbuka, setidaknya secara teoritis, kepada lebih banyak perspektif daripada sebagian besar muridnya yang - dengan perkecualian Giovanni Casadio - jarang melampaui kerangka sejarah kuno yang merupakan bidang utama bagi sebagian besar sejarawan agama di Italia. Meskipun orientalis seperti Alessandro Bausani adalah wakil terkemuka dari sejarah agama-agama Italia, disiplin tampaknya didominasi oleh para sarjana yang berkonsentrasi pada Sejarah kuno, berfokus pada Kekaisaran Romawi dan keragaman religiusnya di mana agama Kristen menjadi bagiannya, dan karenanya layak untuk diambil. menjadi pertimbangan dalam studi ini dengan cara yang disarankan Bianchi. Dalam hal ini mungkin cukup untuk berkonsultasi dengan ensiklopedia paling bergengsi yang diterbitkan dalam bahasa Italia: *Enciclopedia delle Religioni*.

Di Italia, sosiologi agama dilakukan dalam disiplin Sosiologi. Di sini, penelitian empiris para sarjana seperti Vincenzo Cesareo, Roberto Cipriani et al. sangat berharga. Hal yang sama berlaku untuk studi sosiologi agama yang lebih berorientasi historis seperti yang dilakukan Amaldo Nesti. Selain itu, karya Enzo Pace tentang sosiologi Islam

dan ulasannya *Religioni e Societa* memberikan perspektif yang baik tentang studi yang dilakukan di bidang ini. Yang terakhir ini berkonsentrasi pada tema-tema yang memiliki relevansi khusus dengan Italia selama 200 tahun terakhir dengan penekanan besar pada perkembangan saat ini. Dalam semua ini kurang pendekatan metodologis yang baru dari hasil penelitian, yang menunjukkan bahwa Italia juga sangat dipengaruhi oleh sekularisasi dan proses dechristianization yang perlahan terlihat seperti yang ditemukan lebih signifikan di Jerman dan negara-negara Eropa tengah lainnya.

Di bidang fenomenologi agama, karya-karya Aldo Natale Terrin patut diperhatikan. Dalam bukunya tentang ritual ia mencoba untuk menggambarkan bentuk-bentuk ritus dalam musik, menari, teater dan permainan untuk menunjukkan realitas manusia dalam perspektif holistik. Tujuannya adalah untuk menemukan pendekatan baru terhadap agama melalui fenomena ini yang akan membuka cara-cara baru untuk praktik keagamaan di Gereja alih-alih bersikeras pada dogma sebagai referensi utama untuk religiusitas. Tampaknya di Gereja Katolik Roma di Italia perbedaan antara teologi dan sejarah agama tidak menjadi perhatian besar. Sebaliknya, ada kesiapan yang besar untuk mengambil manfaat dari semua jenis penelitian yang tersedia terlepas dari sumbernya, sebagaimana didokumentasikan secara luas dalam bibliografi karya kolektif yang diedit oleh Giuseppe Lorizio. Di sana, studi tentang agama diintegrasikan ke dalam teologi fundamental untuk menunjukkan perkembangan agama manusia baik dalam terang dialog antaragama maupun dengan perspektif kulminasi pemikiran keagamaan dalam teologi Kristen. Buku ini juga menggunakan banyak terjemahan ke dalam bahasa Italia di bidang sejarah agama. Dengan demikian, kontribusi asing untuk disiplin bertemu dengan keterlibatan positif jika dapat diakses di Italia.

Apa yang belum dikembangkan di Italia adalah pendidikan alternatif untuk pendidikan agama yang berhubungan dengan Gereja. Secara hukum alternatif sudah diantisipasi; realisasi praktisnya, bagaimanapun, masih akan datang. Akibatnya, belum ada permintaan untuk materi sekolah tentang agama, sehingga tetap tidak ada di pasar maupun dalam program materi sekolah penerbit.

Spanyol

Spanyol telah bergerak maju dalam bidang sejarah agama-agama pada 1990-an melalui fondasi Asosiasi Spanyol untuk sejarah agama-agama, publikasi Bulletin-nya (sejak 1993) dan 'I / u (revista de ciencias de las religiones [Madrid: Complutense] sejak 1995), serta melalui pendirian program pascasarjana di Universitas Complutense of Madrid dan beberapa universitas lain di Semenanjung dan di Tenerife (wafat Diez de Velasco 1995).

Patut dicatat bahwa edisi pertama Buletin Asosiasi Spanyol didedikasikan untuk masalah metode, dengan memberikan tinjauan umum tentang apa yang dilakukan di negara lain. Orientasi disiplin yang terbatas dan lebih luas dengan demikian dimasukkan dalam perdebatan. Melalui pengaruh penelitian Amerika Latin di bidang antropologi dan etnologi, ada juga apresiasi besar terhadap pendekatan ini sebagai bagian sah dari studi agama. Hal yang sama berlaku untuk studi akademis religiusitas populer. Adalah penting bahwa istilah ciencias de las religiones (ilmu agama) dipilih di Spanyol alih-alih konsep pembatasan "sejarah agama".

Berbagai topik penelitian didokumentasikan dalam berbagai isu 'Ilu dan menunjukkan bahwa sebagian besar cendekiawan, yang merupakan spesialis sejarah kuno atau bahasa oriental, terlibat dalam bidang penelitian baru yang mencakup sejarah pemikiran keagamaan umat manusia sebagai keseluruhan, seperti dalam buku pegangan yang

sangat mengesankan tentang sejarah agama oleh Carlos Diaz dan Francisco Diez de Velasco (1998). Seperti dalam buku pegangan Diaz, studi tentang gerakan dan sekte keagamaan baru juga merupakan bagian dari studi agama di Spanyol sedangkan di bagian lain Eropa studi tersebut jarang ditemukan dalam disiplin dan sering diserahkan kepada lembaga terkait gereja. Rentang mata pelajaran khusus sangat luas, dari mitologi kuno, melalui agama di internet, hingga masalah bagaimana membawa agama ke sekolah-sekolah di mana alternatif untuk pendidikan agama terkait gereja (w. Diez de Velasco 1999) belum dilembagakan.

Sosiologi agama terutama berkonsentrasi pada situasi Gereja Katolik Roma di Spanyol dan pertanyaan tentang seberapa kuat praktik agama dan iman di Spanyol saat ini. Studi empiris secara teratur diterbitkan dalam bidang ini, seperti yang ditunjukkan dalam studi oleh Norberto Alcover, Juan Gonzalez-Anleo, Pedro Gonzalez Blasco, Andres Tornos dan banyak lainnya. Mereka semua setuju bahwa ada penurunan yang signifikan dalam pengetahuan tentang agama Kristen dan kredo Kristen serta dalam praktik keagamaan dan penerimaan ajaran moral terkait gereja.

Secara metodologis, studi-studi ini mengikuti aturan yang sudah mapan untuk penelitian empiris; apa yang baru, seperti di Italia, adalah hasilnya, yang bertentangan dengan stereotip Spanyol sebagai negara Katolik. Studi fenomenologis seperti yang dilakukan Juan Martin Velasco dan Xabier Pikaza cenderung dilakukan dalam lingkaran yang dekat dengan Gereja, dengan penekanan pada kepentingan teologis dan psikologis daripada pada katalogisasi atau sistematisasi data keagamaan. Pertanyaan yang memotivasi studi ini adalah apakah orang-orang saat ini tetap tertarik pada agama atau apakah mereka begitu sekuler sehingga pertanyaan tentang menjadi religius tidak

lagi menjadi masalah bagi mereka. Ini juga merupakan masalah filsafat agama, yang sebagai suatu disiplin ditemukan di Spanyol dalam studi agama sebagaimana didokumentasikan melalui banyak karya Raimon Panikkar.

Belanda

Di Belanda sejarah agama selalu memainkan peran penting, dan diterima sepenuhnya di samping teologi. Pertengkaran seperti yang terjadi di Jerman tentang perbedaan antara keduanya tidak terjadi. Selain itu, sejarah agama selalu dipahami dalam arti orientasi yang lebih luas dari disiplin, menggabungkan semua jenis studi tentang agama, sejarah, dan empiris. Studi-studi tentang agama-agama tertentu memberi penekanan kuat pada masalah-masalah kontemporer, termasuk migrasi yang berkaitan dengan Muslim di Surinam dan Eropa atau agama-agama Hindu dan Afrika di Belanda. Studi sistematis, di sisi lain, memberikan perhatian khusus pada sejarah disiplin (d. Molendijk|Pels) serta terminologi (d., Misalnya, Platvoet| Molendijk). Dengan buku-buku tentang pokok-pokok klasik dari fenomenologi agama, seperti pendiri agama (wafat. Beck et al.), Kontribusi Belanda pada sejarah agama-agama internasional adalah penting, membantu para sarjana untuk menggunakan kembali kategori-kategori disiplin ilmu dasar untuk sistematisasi agama. data agama.

Inggris

Situasi studi agama di Inggris (wafat King 1990: 21-141) sangat berbeda dari perdebatan umum di benua itu. Perbedaan antara teologi dan sejarah agama dalam arti yang lebih luas tampaknya tidak penting secara signifikan di sini. Sebagian besar departemen disebut "Studi Teologi dan Agama," dan tujuan mereka termasuk berkontribusi pada pembentukan klerus serta guru untuk pendidikan agama di

mana orang-orang baik dari denominasi Kristen dan agama lain dipersilakan.

Studi tentang agama tidak hanya mencakup materi tekstual historis tetapi juga praktik hidup komunitas keagamaan lokal. Mereka merangkul penelitian empiris sosiologis serta psikologi agama. Studi keagamaan dalam konteks ini adalah perusahaan multidisiplin yang mengajukan pertanyaan khas masing-masing komponennya. Dan karena ide masyarakat masyarakat di mana hidup (modem, pasca-industri, pasca-modem, kapitalis akhir, sekuler, multi-agama, dll.) Telah berubah selama bertahun-tahun dalam sosiologi, konsep bagaimana mengatasinya dari sudut pandang pandangan agama juga telah berubah dengan itu. Hal yang sama berlaku untuk masalah sosial mendasar seperti feminisme, orientasi seksual, perlindungan lingkungan, integrasi dan sebagainya. Mereka semua meninggalkan jejak pada debat teoretis dan tema-tema pasar buku dalam studi agama. Dengan demikian mereka tidak hanya memperlakukan posisi denominasi dalam agama Kristen tetapi juga berkonsentrasi pada agama-agama lain di dunia. Jelas bahwa, dengan mengacu pada agama Kristen dan bahkan lebih untuk semua agama lain, interpretasi baru harus dilakukan untuk menangani tuntutan kontemporer dengan cara yang memadai.

Berkenaan dengan pendidikan agama, agama dipelajari secara berurutan, dari tahun ajaran pertama hingga kelulusan. Semua ini dilakukan di ruang kelas di mana peserta didik dari semua latar belakang agama hadir dan yang berharap melihat agama mereka diperlakukan dengan hormat dan kompeten. Studi agama adalah jawaban akademis yang memadai untuk pluralisme agama di negara ini, dan secara umum diterima sebagai sarana untuk mempromosikan pemahaman yang lebih baik di antara orang-orang dari berbagai latar belakang agama. Ini adalah basis intelektual untuk dialog antaragama yang sukses dan

karenanya merupakan dukungan penting dari semua upaya untuk mencapai integrasi dalam masyarakat multi-agama.

Negara-negara Utara

Negara-negara utara memiliki, meskipun ada perbedaan yang tidak dapat disangkal, banyak kesamaan yang tercermin dalam pandangan mereka bersama tentang sejarah agama. Disiplin mapan di universitas sebagai disiplin akademis, di mana orientasi yang lebih luas di bidang penelitian dan pengajaran adalah karakteristik. Ia hidup berdampingan dengan teologi seperti di Denmark atau menggantikan teologi seperti di Norwegia dan Swedia.

Tidak seperti Jerman, Norwegia memiliki tradisi panjang dalam mengajarkan agama Kristen sebagai subjek dalam sejarah agama. Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa Sigurd Hjelde melakukan diskusi tentang perbedaan metodologis antara sejarah agama dan teologi. Dia menggunakan banyak model interpretatif yang tersedia, berhasil menunjukkan kekuatan dan kelemahan mereka. Argumennya adalah bahwa sejarah agama belum membuat cukup jelas apa minatnya dalam studi agama Kristen, oleh karena itu ia belum menyelesaikan pertanyaan dan tujuan yang akan membentuk studi yang sesuai. Ini perlu dilakukan jika sejarah agama ingin memiliki pendekatannya sendiri, berbeda dari teologi.

Dalam sebagian besar pekerjaan akademis, negara-negara Eropa utara mengikuti profil penelitian negara-negara lain seperti Inggris, Belanda, dan Jerman. Dibandingkan dengan yang terakhir, minat pada gerakan keagamaan baru dan kesiapan untuk menerima ini sebagai agama otentik jauh lebih jelas daripada di Jerman, di mana sebagian besar studi dilakukan oleh lembaga terkait gereja dengan tujuan misionaris, dengan sedikit perhatian untuk menggambarkan gerakan baru ini secara menguntungkan sebagai konsekuensi. Salah satu cara untuk mencapai

jawaban yang lebih positif dalam hal ini adalah dengan mengakui bahwa meskipun agama yang tidak dapat didefinisikan untuk kepuasan semua orang, setidaknya itu dapat digambarkan dengan mengacu pada dimensi yang berbeda (dari iman, praktik, komunitas, ritual dll) sehingga jika semua ini hadir, sah untuk menganggap kelompok atau gerakan baru sebagai agama.

Sejarah agama sangat berkomitmen untuk pendidikan, membuat kontribusi berharga untuk materi sekolah dari semua jenis. Di sebagian besar negara-negara ini terdapat program pendidikan yang independen dari pengajaran yang berkaitan dengan Gereja, di mana sejarah agama merupakan salah satu kontributor utama bersama dengan filsafat dan etika praktis.

Jerman

Diskusi metodologis di Jerman selama beberapa dekade memusatkan perhatian pada perbedaan antara teologi sebagaimana dipraktikkan di fakultas-fakultas teologi (Katolik dan Protestan) dan sejarah agama sebagai disiplin akademik yang independen. Dari awal yang terakhir, orientasi yang lebih luas dari tugas-tugas disiplin adalah dominan. Namun, diskusi terhenti karena distribusi tenaga kerja berlangsung yang mengesampingkan perdebatan teoritis tentang perbedaan metodologis. Pembagian kerja adalah bahwa teologi akan membahas pokok-pokok agama Kristen dan sampai tingkat tertentu Yudaisme, serta peradaban Timur Kuno dan peradaban Mediterania Helenistik, sementara sejarah agama mempelajari semua tradisi agama lain, terutama Islam, Hindu, dan Budha. Namun pada akhir 1960-an para teolog telah menghentikan pembagian kerja de facto ini, memasuki bidang agama-agama dunia sebagai hasil dari teologi dialog antaragama. Sejak 1990-an, distribusi tenaga kerja ini juga akhirnya dilepaskan oleh para sejarawan agama karena

kurangnya pengetahuan tentang Kekristenan di kalangan pelajar agama. Dengan demikian, pertanyaan tentang metodologi telah kembali ke agenda. Menurut Christoph Bizer hanya ada satu alternatif dalam hal ini: Entah teologi akan diserap oleh sejarah agama atau akan menemukan pendekatan baru untuk topik-topiknya dengan mengembangkan jenis baru dialog antaragama sehingga, misalnya, kitab suci akan menjadi diajarkan oleh seorang Yahudi, seorang Muslim dan seorang Kristen yang bersama-sama dapat menemukan pemahaman baru tentang kitab-kitab suci dalam dialog satu sama lain (Bizer 1998: 338). Dasar dari alternatif ini adalah pengamatan bahwa sebagian besar pekerjaan yang dilakukan di fakultas-fakultas teologi sebenarnya adalah sejarah agama-agama, menimbulkan pertanyaan tentang apa yang membedakan penelitian teologis sehubungan dengan studi-studi non-gereja terkait agama. Selain itu, alternatifnya menarik karena membalikkan situasi sebelumnya di mana para teolog digunakan untuk menantang sejarah agama untuk mendefinisikan tugas-tugasnya sebagai berbeda dari apa yang dilakukan *de facto* dalam teologi. Di sini pertanyaan sebenarnya adalah, apa tipikal teologi dibandingkan dengan sejarah agama sebagai disiplin ilmu humaniora, dengan menggunakan semua metode yang digunakan di sana. Proposal Bizer membuat poin penting. Yang dibutuhkan adalah pemahaman metodologis baru untuk teologi, dan bukan untuk sejarah agama sebagai disiplin. Bagaimana ini akan dikembangkan di masa depan adalah tugas untuk dekade mendatang, dan resolusinya akan paling menarik untuk diamati.

Pertimbangan metodologis yang penting dalam bidang agama adalah bagaimana menulis pengantar agama Kristen yang sesuai dengan kebutuhan disiplin dan menunjukkan pendekatan yang berbeda dari yang biasanya dilakukan dalam teologi. Salah satu cara untuk melakukan

ini adalah dengan mengadopsi metode yang biasanya digunakan untuk menggambarkan agama-agama non-Kristen dan menerapkannya pada agama Kristen (lih. Antes 1985 dan Antes 1999). Studi tentang feminisme dan gender serta penelitian empiris tentang religiusitas perempuan dapat dihasilkan oleh para teolog dan sejarawan agama, sering kali tanpa perbedaan metode, karena jarang ada orientasi teologis di wilayah-wilayah itu. Pertanyaan itu dapat diperluas ke agama lain juga. Misalnya, imam Muslim atau biksu dan biksuni yang tinggal di Jerman dapat datang ke universitas dan mempelajari sejarah agama. Jika mereka memilih agama mereka sendiri sebagai subjek pilihan mereka maka perbedaan antara sejarah agama dan interpretasi agama mereka tentang subjek sama relevannya dengan dalam kasus kekristenan sehubungan dengan sejarah agama-agama. Karena itu, perdebatan tentang hubungan antara teologi dan sejarah agama-agama harus mencakup kasus-kasus itu, daripada mengasumsikan teologi Kristen adalah satu-satunya kasus semacam ini.

Selain pertanyaan-pertanyaan metodologis berkenaan dengan teologi, sejarah agama-agama juga harus mempertahankan posisi dan metodologinya dibandingkan dengan bahasa dan peradaban oriental, juga dengan ilmu politik, sosiologi, dan psikologi, jika orang memikirkan studi kasus khusus tentang Islam, Hindu, dan Budha, apakah mereka berkonsentrasi pada Asia, Eropa atau dalam konteks global lainnya. Seri buku Jerman *Die Religionen der Menschheit* adalah contoh yang baik dari studi tersebut di mana kontributor dari semua disiplin ilmu yang relevan membuat pengetahuan mereka dapat diakses oleh pembaca dan dengan demikian menawarkan wawasan ke dalam penelitian yang sedang berlangsung tentang topik-topik spesifik dalam sejarah agama-agama.

Mengenai kategorisasi data agama yang sistematis, pendekatan klasik fenomenologi agama ditolak selama

tahun 1970-an dan 1980-an karena penekanan kuat pada *Wesensschau* (yaitu upaya untuk mendefinisikan esensi atau sifat sejati agama. Argumen yang menentanginya adalah bahwa pendekatan filosofis tidak dapat memenuhi persyaratan kontrol intersubjektif dan, terlebih lagi, kesalahpahaman dari pendekatan filosofis fenomenologi (w. Becke 1999: 187-223). Namun, ada jenis baru fenomenologi agama yang menggabungkan fakta dalam sebuah tatanan baru (w. Schimmel 1995 dan Antes 1996) untuk membantu lebih memahami apa yang sedang terjadi dalam agama, dan juga membahas bagaimana topik klasik dalam fenomenologi agama seperti pendiri agama, atau etika dalam agama, dapat dilihat dengan cara-cara baru dalam terang penelitian terbaru.

Salah satu bidang penelitian yang banyak diabaikan oleh sejarah agama di Jerman adalah studi tentang gerakan keagamaan baru. Di sini, lembaga-lembaga yang terkait dengan gereja, baik Protestan maupun Katolik, telah membentuk wilayah mereka sendiri dan mendominasi diskusi sedemikian rupa sehingga mereka cukup berhasil untuk mempengaruhi debat publik mengenai masalah tersebut dan untuk mendorong pendirian kelompok penyelidikan di mana mereka agak kuat dan sejarawan agama hanya memiliki peran kecil.

Pendekatan baru yang paling signifikan adalah sosiologi agama. Itu dimulai setelah berakhirnya pemerintahan komunis di bekas "Republik Demokratik Jerman" (GDR) dan kemudian berhadapan dengan data empiris dengan teori-teori tentang sekularisasi, menanyakan apakah realitas GDR akan, di masa depan, mengikuti model masyarakat sekuler di Barat atau berkembang sepanjang jalurnya sendiri (D. Pollack et al. 1998: 29-49). Pertanyaannya belum bisa dijawab. Konsekuensinya, perhatian terus menerus harus diberikan untuk melihat apa yang akan terjadi. Tampaknya, untuk pertama kalinya

dalam sejarah, kita dihadapkan dengan populasi yang jelas tidak beragama, karena sebagian besar pertanyaan keagamaan tidak muncul, bahkan dalam situasi ekstrem seperti kematian dan penyakit yang tidak dapat disembuhkan. Ini adalah area di mana tidak hanya praktik keagamaan tidak ada tetapi juga sosialisasi budaya dalam agama pada umumnya dan Kristen pada khususnya. Sebagai akibatnya, ada sangat sedikit pengetahuan di lapangan dan ketidakmampuan untuk memahami pemikiran keagamaan seperti itu.

Tidak adanya sosialisasi agama budaya merupakan tantangan khusus untuk pendidikan. Simbol dan ritus harus diperkenalkan dan signifikansinya harus diajarkan. Karena itu, mungkin tampak bahwa mengajar agama Kristen di sekolah mirip dengan mengunjungi kebun binatang, dengan orang-orang Kristen tampak seperti spesies aneh yang tidak memiliki kesamaan dengan mayoritas populasi. Beberapa fenomena serupa di bagian barat Jerman tampaknya mengindikasikan bahwa situasi ini tidak berbeda dengan keadaan negara pada umumnya. Tantangan bagi sekolah sudah jelas dan ajaran-ajaran alternatif untuk pendidikan agama yang berhubungan dengan gereja mencoba melakukan yang terbaik dalam membawa sejarah agama yang baik ke sekolah-sekolah. Kolaborasi dengan sejarah agama disambut di bidang ini dan banyak buklet dan beberapa buku sekolah tersedia sebagai hasilnya. Semakin sosialisasi budaya dalam masalah-masalah keagamaan terasa kurang, semakin besar kebutuhan akan informasi dasar pada tingkat yang sangat sederhana, dan bahwa, tidak seperti begitu banyak buku tentang agama yang ditulis oleh para teolog, tidak dapat mengandaikan pengetahuan atau pengalaman sebagai titik awal.

Negara-negara Timur

Situasi bekas negara-negara blok komunis sangat berbeda dari satu negara ke negara. Ini disebabkan oleh berbagai warisan agama (Ortodoks, Protestan, Katolik Roma), berbagai situasi politik dan ekonomi, dan berbagai reaksi terhadap situasi kontemporer di dunia akademik. Sejarah agama terutama berkaitan dengan yang terakhir ini.

Sejarah agama diajarkan di sebagian besar negara-negara bekas komunis dalam kerangka kerja ideologis Marxisme, yang memberikan pedoman eksplisit tentang cara mempelajari agama-agama dunia. Kerangka itu jelas dari awal dan hanya berubah selama bertahun-tahun berkenaan dengan Islam karena tidak memenuhi harapan teoritis dari filosofi yang berkuasa, dengan hasil bahwa penyelidikan akhirnya harus menyesuaikan diri dengan kenyataan yang sebenarnya ada. Ini berlaku terutama setelah kepergian Shah dari Iran (1979) dan pendirian Republik Islam di Iran di bawah kepemimpinan Ayatollah Khomeini. Bagi banyak cendekiawan, satu-satunya cara untuk menghindari doktrin resmi dalam penelitian adalah dengan mengadopsi pendekatan etnografis yang murni deskriptif yang menghindari kategori penjelasan ideologis.

Setelah komunisme berakhir, fase baru dimulai dan banyak sarjana memperluas wawasan mereka dengan membaca semua jenis teori dan buku sumber dari Barat yang tidak dapat diakses oleh sebagian besar dari mereka untuk waktu yang lama atau, jika dibaca, tidak dapat dimasukkan ke dalam aplikasi. Akibatnya, dunia akademis negara-negara timur terlihat seperti laboratorium yang menarik dengan formula lama dan baru diadaptasi. Jadi pemahaman Friedrich Heiler dan Rudolph Otto tentang agama bersaing dengan pemahaman Niklas Luhmann dan Hjelmar Sunden. Proses yang sedang berlangsung tidak memungkinkan penilaian yang pasti tentang di mana hal ini pada akhirnya akan mengarah ke, tetapi tentu saja tidak berlebihan untuk berpikir bahwa dalam semua subdisiplin

sejarah agama dalam orientasi yang lebih luas, akan ada cara baru untuk mempelajari fenomena tersebut. , menggabungkan teori-teori tradisional yang diimpor dengan modifikasi lokal karena data baru diambil dari masing-masing negara (lih. profil negara yang berbeda dalam Pollack et al.). Sebagian besar diskusi ini pasti akan berlangsung dalam bahasa-bahasa Eropa Timur dan karenanya tidak mungkin dapat segera diakses oleh pembaca Barat. Tetapi dapat diharapkan bahwa, berkat program pertukaran internasional, pendekatan baru yang paling penting akan diketahui oleh Barat sehingga orang lain juga dapat berpartisipasi dalam debat masa depan yang sangat menjanjikan ini.

Kesimpulan

Survei ini dari sejumlah konteks yang representatif di Eropa telah menunjukkan betapa menentukan mereka dalam menentukan apa yang sedang dibahas dan ditangani di dalamnya (lih. Kippenberg 1997: 268-70 dan Antes 1994b). Dengan demikian sejarah agama, meskipun menjadi disiplin akademis dengan wawasan internasional, secara konkret diwujudkan dalam berbagai bentuk konteks-spesifik. Apa yang baru dalam satu konteks mungkin kurang begitu dalam konteks lain dan sebaliknya.

Dalam sebagian besar konteks yang dieksplorasi di sini, perbedaan antara sejarah agama, dalam batasannya serta dalam orientasi yang lebih luas, dan teologi Kristen adalah masalah utama untuk metodologi dan implementasinya. Perbedaan lain adalah sejauh mana studi-studi tentang kekristenan dicakup dalam sejarah agama sebagai suatu disiplin ilmu. Selain itu, konteks juga menentukan apakah dan sejauh mana sejarah agama sebagai suatu disiplin ilmu diminta untuk memberikan kontribusi pada materi sekolah dan program pendidikan. Kita telah melihat bahwa, di sebagian besar negara yang dibahas

dalam artikel ini, sejarah agama tidak ada dalam perdebatan tentang gerakan keagamaan baru. Sering membatasi diri pada pernyataan bahwa agama tidak dapat didefinisikan, tanpa mengatakan bahwa gambaran umum tentang dimensi agama dapat diberikan dan akan membantu, seperti dalam kasus negara-negara utara, untuk memutuskan apakah gerakan atau kelompok tertentu harus atau tidak seharusnya. dicap sebagai agama atau agama. Dan jika demikian, masih ada satu pertanyaan yang belum terjawab, yaitu apakah agama dapat dan harus dinilai secara moral, seperti yang disarankan oleh Kippenberg (1999), sehingga beberapa dapat dengan tepat digambarkan sebagai merusak, dan yang lainnya baik.

Berkenaan dengan profil khusus dari disiplin ini, praktik harus lebih ditekankan daripada sebelumnya, di mana teks dan khususnya, dogma agama, berada dalam fokus utama perhatian akademik. Melalui pergantian praktik seperti itu, agama rakyat akan mendapatkan perhatian lebih besar alih-alih diturunkan ke margin bersama dengan "takhayul" dan bentuk-bentuk lain dari religiusitas berlabel yang merendahkan martabat. Label-label itu mengkhianati asumsi dogmatis yang tidak dapat diterima dalam bentuk studi agama yang netral secara ideologis. Hal yang sama berlaku untuk politeisme yang sering ditafsirkan dari perspektif tauhid yang menganggap keunggulannya sendiri sebagai pandangan dunia.

Berkenaan dengan teori, sejumlah besar orang tidak percaya di Eropa, khususnya di negara-negara Eropa timur, membuat studi tentang "homo religiosus" keharusan untuk menunjukkan karakteristiknya dibandingkan dengan "homo saecularis" dipahami sebagai orang yang tidak percaya dengan sedikit atau tidak ada rasa religiusitas. Perhatian para sarjana juga harus diarahkan pada peran agama dalam pembentukan budaya dan peradaban tertentu sehingga dimensi budaya agama (s) dalam masyarakat tertentu

menjadi jelas, dan subjek untuk pekerjaan lebih lanjut yang akan membedakan disiplin dalam konteks studi akademik budaya dan masyarakat secara lebih umum. Fenomena serupa juga dapat dilakukan dengan fokus yang lebih individual dalam konteks psikologi agama, dengan potensi untuk menghasilkan pendekatan baru yang menarik dan wawasan baru ke dalam beragam pengalaman manusia yang kaya termasuk mimpi, imajinasi, dan agama, masa lalu, sekarang dan masa depan.

2. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama di Dunia Timur

Perkembangan “Ilmu Perbandingan Agama” di belahan Dunia Timur juga banyak ditulis para ahlinya, seperti: Muhammad Abd. Karim Al Syahrastani dari Persia pada tahun 1071-1143. Ia membagi agama menjadi: 1. Islam; 2. Agama Yahudi dan Kristen; 3. Agama Yang Mendapat Wahyu tapi tidak termasuk ahli kitab; 4. Agama menurut pemikiran dan ahli filsafat.

Kemudian bila dibandingkan tentang perkembangan “Ilmu Perbandingan Agama” di dunia Barat dan di dunia Timur, maka dapat dikatakan bahwa pertumbuhannya di belahan dunia Barat lebih maju bila dibandingkan dengan perkembangannya di belahan dunia Timur. Adapun factor sebagai penyebab “ilmu perbandingan agama” di belahan dunia Barat lebih maju adalah:

- 1) Di Barat para pemikirnya lebih banyak, sehingga mudah untuk mengkoordinir tenaga.
- 2) Didukung oleh dana yang memadai, sehingga mempermudah untuk melakukan penelitian terhadap bermacam macam agama yang ada.

Sedangkan yang menyebabkan di belahan dunia Timur kurang maju perkembangannya adalah:

- 1). Keterbatasan sumber daya manusianya.

2). Pada abad ke-18 di belahan dunia Timur dilanda oleh kolonialisme dan imperialisme, sehingga tenaga, pikiran, biaya, dan perhatiannya banyak tercurah untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan Barat (Jirhanuddin, 2010: 33).

Adapun sebagai sampling ilmu perbandingan agama di dunia Timur diambilkan dari gambaran studi agama di Timur Tengah dan India

Studi Agama Dan Krisis Sosial Wacana Arab-Islam Di Akhir Abad Ke-2 I

Studi agama pada paruh kedua abad ke-20 tidak bisa mengabaikan perkembangan ini di Eropa. Namun, konteks politik daerah lain harus dipertimbangkan ketika membuat penilaian dan prediksi sifat disiplin secara keseluruhan. Makalah ini berpendapat bahwa ada beberapa perkembangan signifikan dalam wacana Arab tentang agama sejak 1967 yang telah menghindari pengamat. Sebagian masalah muncul dari fakta bahwa para pendukung studi agama menggunakan perkembangan institusional dan teoretis yang lebih baru di Eropa dan Amerika Utara sebagai norma dan kriteria untuk mengevaluasi tren di bidang lain. Sementara teori dan perdebatan metodologis dalam konteks internasional tidak dapat diabaikan, makalah ini menyarankan pendekatan yang berbeda untuk menghargai perkembangan wacana Arab tentang agama secara umum, dan Islam pada khususnya. Ia berargumen bahwa apresiasi terhadap konteks krisis keilmuan Arab memberikan landasan bagi pendekatan kritis terhadap studi agama dan Islam. Beberapa dari beasiswa ini tidak bercita-cita untuk memenuhi tuntutan objektivitas, tetapi terlibat dalam studi kritis agama bahkan ketika itu terlibat dalam definisi ulang kritis agama.

Studi agama dalam konteks Eropa terutama telah berubah secara dramatis sejak intelektual Pencerahan

mengidentifikasi agama sebagai kategori unik untuk analisis. Atas dasar identifikasi semacam itu, agama memainkan peran penting dalam analisis kondisi sosial dan individu manusia. David Hume menghubungkan tipe-tipe kepercayaan (monoteisme dan politeisme) dengan organisasi sosial sementara Weber menemukan kekuatan pendorong modernitas dalam praktik dan sistem keagamaan. Bagi Durkheim, agama adalah proyeksi utama kesadaran sosial sementara Freud menganggapnya sebagai bentuk neurosis. Teori sekularisasi menyatakan berakhirnya agama pada tahun tujuh puluhan, tetapi para sarjana agama baru-baru ini menganugerahkannya sebagai tempat dalam paradigma neo-sekularisasi yang diperbarui. Postmodernisme juga telah menyarankan cara-cara unik untuk memahami agama dalam masyarakat. Tujuan dari makalah ini adalah untuk menarik perhatian dari tradisi studi agama yang kaya ini, dan fokus pada perkembangan studi agama (khususnya Islam) dalam konteks Islam.

Pada paruh kedua abad ke-20, sejumlah kecil studi telah diterbitkan yang mengatalogkan dan menganalisis studi agama dalam konteks non-Barat. Pembentukan Asosiasi Afrika untuk Studi Agama telah menempatkan sorotan pada perkembangan di Afrika sementara beberapa telah memainkan perhatian pada perkembangan di Asia (Platvoet / Cox / Olupona 1996; Westerlund 1991; Cox 1994; Platvoet 1993a; Olupona 1991; Illesanmi 1995 ; Pye 1990; Whaling 1995). Waardenburg telah memberikan perhatian khusus pada perkembangan dalam masyarakat Muslim, diikuti oleh Herman Beck dan Sjoerd van Koningsveld masing-masing pada studi agama di Indonesia dan Maroko (Waardenburg 1998; Koningsveld 1997; Beck 1997).

Hambatan Ideologis dalam Studi Agama

Studi-studi ini telah memainkan peran penting dalam mengidentifikasi tren menuju pengembangan studi agama yang disiplin (Wissenschaft). Secara umum, kesimpulan, terutama yang berkaitan dengan studi agama dalam konteks Islam, suram sejauh prospek untuk studi independen agama yang bersangkutan. Waardenburg mengakui beberapa perkembangan menarik dalam konteks Muslim, tetapi menyarankan bahwa hambatan teologis, politis, dan finansial tertentu menghalangi perkembangan penuh disiplin yang independen dan kritis.

Secara khusus, ia berpendapat bahwa teologi Islam menghadirkan hambatan besar dalam "pepatah bahwa Islam adalah agama final dan sejati" memiliki "dampak yang tidak menguntungkan" pada pengembangan pendekatan yang netral dan obyektif terhadap agama-agama lain (Waardenburg 1998: 246). Menurut Waardenburg, hambatan lain untuk mempelajari agama adalah politisasi Islam di mana "kepentingan empiris dan berpotensi kritis dalam interpretasi Islam dengan demikian menjadi tersangka politik" (Waardenburg 1998: 247). Waardenburg menghadirkan dua masalah, satu teologis dan lainnya politis. Keduanya dapat dianggap berasal dari agama itu sendiri karena agama dan politik dianggap tidak dapat dipisahkan dalam Islam. Ulasan yang lebih rinci dari studi agama dalam konteks Muslim menunjukkan bahwa masalah tersebut berkaitan langsung dengan pengalaman kontemporer negara dan politik. Hambatan teologis mungkin berperan, tetapi mereka diperburuk oleh kondisi politik tertentu di beberapa negara. Ulasan Van Koningsveld tentang agama di Maroko mengacu pada masalah politik dalam studi agama di Maroko. Menurutnya, monopoli legitimasi agama oleh monarki mencegah munculnya pendekatan kritis terhadap perkembangan agama kontemporer. Beberapa studi tentang sejarah Islam

ditoleransi, tetapi pendekatan yang lebih kritis diterbitkan di luar negeri:

Situasi politik di Maroko adalah hambatan serius bagi studi ilmiah yang komprehensif tentang Islam sebagai kekuatan yang hidup di masyarakat Maroko. Sejarawan Maroko hampir tidak menyibukkan diri dengan aspek keagamaan dari sejarah kontemporer. Publikasi ilmuwan sosial Maroko cenderung terbatas pada mata pelajaran yang dapat diterima dalam iklim politik yang berlaku. Studi komprehensif Islam kontemporer dalam konteks masyarakat Maroko dan politik jarang terjadi, dan biasanya diterbitkan di luar Maroko (Koningsveld 2002: 281).

Ulasan Herman Beck tentang wacana dominan agama perbandingan di Indonesia juga menunjukkan keterikatan politik. Sementara van Koningsveld menunjuk pada peran negara yang opresif dan monopolistik, Beck menunjukkan bagaimana studi agama melayani negara. Dengan menggunakan Hasbullah Bakry dan Mukti Ali sebagai contoh utama, Beck menunjukkan transformasi studi agama dari perusahaan teologis menjadi bisnis yang mendukung dialog dan bertetangga baik. Hasbullah Bakry mempromosikan studi tentang agama-agama lain sebagai perluasan alami penafsiran Alquran. Dalam paradigma ini, studi tentang agama-agama lain "memainkan peran penting dalam mengungkapkan ketidakcukupan agama Kristen dan dalam menunjukkan keunggulan Islam" (Beck 2002: 333). Beck berpendapat bahwa pendekatan ini bertepatan dengan ketakutan Muslim akan pekerjaan misionaris Kristen setelah deklarasi kemerdekaan pada 1945. Kemudian, Mukti Ali mengambil studi agama di Indonesia selangkah lebih maju ketika ia mempromosikan agama perbandingan untuk tujuan nasional.

Studi agama mempromosikan toleransi beragama, sementara itu juga berfungsi untuk menegaskan bahwa teologi Islam sendiri kompatibel dengan ideologi resmi

Pancasila (Beck 2002: 334). Jelas, kesulitan-kesulitan yang dialami dalam studi agama muncul dari anggapan-anggapan teologi Islam serta masalah-masalah khusus saat itu dalam berbagai konteks sosial dan politik. Baik hambatan politis maupun teologis juga ditekankan dalam debat internasional tentang sifat studi agama. Tokoh protagonis untuk ilmu agama yang disiplin seperti Donald Wiebe, Armin Geertz, Jan Platvoet dan lainnya, berpendapat bahwa penyempitan teologis dan ideologis semacam itu menghambat perkembangan disiplin.

Menurut Wiebe, studi akademis tentang agama "dirusak oleh konflik loyalitas dan aspirasi banyak praktisi yang berkomitmen baik untuk studi ilmiah agama dan pemeliharaan iman agama" (Wiebe 1997: 167). Demikian pula, Platvoet mengecam para sarjana agama Afrika Selatan yang mendukung "keyakinan non-denominasi, antar-aksial, teologi alamiah, atau antropologi filosofis" yang "mencegah studi agama dalam Studi Agama menjadi disiplin ilmu sekuler, netral sepenuhnya" (Platvoet 1993b: 13). Pendekatan semacam itu, lanjut Platvoet, membuat studi tentang agama-agama "bersaing dan bersaing dengan pendekatan-pendekatan lain yang bermotivasi ideologis, positivis dan ortodoks-teologis" dan "menyebabkannya terlibat, dengan cara Eliadean, kreatif dan total hermeneutika yang memiliki niat reformatif, terapeutik dan bahkan totaliter" (Platvoet 1993b: 14). Armin Geertz juga berfokus pada hambatan obyektivitas dan tradisi nilai-netral, dan menyarankan kemitraan antara siswa agama (Barat?) Dan siswa agama asli untuk mengatasi atau meminimalkan kesalahan penerjemahan dan kesalahan penilaian (Geertz 2000). Singkatnya, kemudian, studi agama harus menjadi kegiatan disiplin yang berusaha untuk mencapai obyektivitas dalam deskripsi dan analisis agama dalam masyarakat. Baik prasangka dan proyek teologis maupun politis berbenturan dengan pendekatan ini, dan

menghambat analisis peran dan makna agama dalam masyarakat.

Studi Agama dalam Konteks

Studi agama adalah bagian dari proyek yang lebih besar dari studi kritis masyarakat. Dan kekuatan yang terakhir akan tercermin dalam kekuatan yang pertama. Dalam pandangan saya, penilaian kritis terhadap studi agama dalam konteks Muslim tidak boleh dimulai dan diakhiri dengan tingkat objektivitas dalam deskripsi dan analisis. Bias politik dan teologis, tentu saja, menghambat pengembangan disiplin keilmuan, dan harus diperlakukan dengan hati-hati dan hati-hati.

Tetapi penghargaan untuk prospek disiplin juga harus diperhatikan dengan motivasi untuk pendekatan ilmiah seperti itu. Ketelitian dan netralitas disiplin adalah produk akhir dari disiplin ini, tetapi mereka tidak menjelaskan pilihan mata pelajaran, nilai sosial dari studi ini, dan sumber daya yang menemukan jalan mereka ke dalam proyek penelitian. Masing-masing masalah yang sangat subyektif ini memandu perkembangan teoretis dari disiplin tersebut, sebagaimana tuntutan ilmiah dari metode ini. Kurangnya apresiasi terhadap isu-isu kontekstual seperti itu mengabaikan sejarah disiplin pada abad ke-18 dan 19, dan mengabaikan bukti-bukti disiplin semacam itu dalam konteks Muslim. Makalah ini mengusulkan untuk menggarisbawahi munculnya wacana kritis tentang agama yang telah berkembang dalam bahasa Arab sejak 1967, dan yang telah diabaikan dalam tinjauan studi agama. Tapi pertama-tama jalan memutar singkat pada pengembangan disiplin pada akhir abad kesembilan belas akan menempatkan pengembangan wacana Arab dalam perspektif.

Sejarah disiplin telah menerima perhatian luas dalam karya Hans Kippenberg yang menunjukkan bahwa fokus

pada objektivitas saja cacat. Alih-alih hanya meneliti tingkat obyektivitas relatif antara para sarjana dalam konteks budaya yang berbeda, analisis Kippenberg menunjukkan bahwa akan lebih menarik untuk mengeksplorasi motivasi untuk mempelajari agama. Dalam serangkaian artikel, Kippenberg berpendapat bahwa studi agama terkait erat dengan wacana filosofis tentang peran agama. Teori agama tidak hanya dikembangkan berdasarkan data empiris, tetapi juga berdasarkan asumsi negara dan masyarakat yang baik:

Ketika para filsuf Eropa mengakui kontradiksi antara akal dan sejarah ini, mereka menghadapi tugas untuk menjelaskan agama-agama sejarah dengan cara-cara tambahan, terutama oleh fungsi-fungsi yang dilakukan oleh agama-agama. Pertama, agama sejarah dapat diartikan sebagai penjelasan kasar tentang peristiwa alam. Kedua, yang lain menganggap moral sebagai tempat di mana agama-agama historis memenuhi fungsi-fungsi yang berguna dan perlu. Ketiga, beberapa filsuf menunjuk emosi manusia sebagai area kontribusi oleh agama-agama historis. Akhirnya, beberapa filsuf menganggap penolakan dunia sebagai pencapaian agama yang khas, karena merupakan konstitutif bagi subjektivitas manusia. Keempat posisi ini berkembang satu demi satu. Tetapi hubungan mereka bukan bagian dari proses pemalsuan. Sukses posisi tidak ada hubungannya dengan penjelasan anomali yang superior. Mereka terinspirasi oleh kesadaran akan keterbatasan filsafat Pencerahan. (Kippenberg 1997: 163)

Kutipan tersebut jelas menunjukkan asumsi dominan agama di Kant, Tylor, Durkheim, Weber, dan lainnya. Sebuah tinjauan kritis terhadap agama dan masyarakat menunjukkan bahwa agama pada dasarnya bermoral, atau bahwa lembaga-lembaga agama berperan dalam rasionalisasi masyarakat, atau bahwa agama adalah bentuk primitif dari penjelasan ilmiah. Lebih jauh, perdebatan itu

tidak hanya deskriptif agama pada tingkat empiris, tetapi juga preskriptif. Teori-teori itu menganut asumsi dominan tentang agama apa yang seharusnya ada dalam masyarakat modern. Analisis Kippenberg menunjukkan hubungan kuat antara wacana ilmiah tentang perkembangan masyarakat, dan analisis data keagamaan. Selain refleksi filosofis, Kippenberg juga mengeksplorasi studi agama sebagai respons terhadap sifat dan perkembangan negara Eropa. Pada paruh pertama abad ke-19, gagasan tentang sejarah yang terbuka merupakan dasar yang cukup bagi negara bangsa untuk memikirkan dirinya sendiri dan sejarahnya. Tetapi apresiasi sejarah dari perspektif kritis terikat untuk berbalik melawan gagasan negara bangsa itu sendiri. Sejarah cenderung merelatifkan nilai-nilai yang diagungkan negara bangsa. Di tempat sejarah, maka, ancaman relativitas dan tidak adanya nilai-nilai inti bagi negara bangsa dapat diatasi dengan studi agama. Studi agama, baik di Perancis dan Jerman, dianggap sebagai sumber yang mungkin dari fondasi yang aman dan stabil. Pada intinya agama terletak pada kemampuan manusia untuk mengatasi dampak buruk modernitas (Kippenberg 1996: 90, 95; Kippenberg 1994: 387). Proyek pencerahan, kemudian, terancam oleh keberhasilannya sendiri, yang hanya bisa dipelajari oleh studi agama.

Dalam konteks perdebatan seperti itu, para sarjana agama terbagi antara mereka yang cenderung memandang agama pada dasarnya perasaan kagum dan emosi (Schleiermacher, Dilthey, dll.), Dan mereka yang memperdebatkan tempat agama sebagai kepala modernitas. (asketisme) atau dalam masyarakat (agama sipil) seperti Weber dan Durkheim (Kippenberg 1996: 101). Ringkasan singkat dari analisis Kippenberg menunjukkan bahwa studi agama muncul dalam lingkaran politik dan filsafat yang diperebutkan. Sementara teori-teori agama pada prinsipnya

dapat diuji terhadap data empiris, mereka ditempa dalam perdebatan politik dan filosofis yang mendalam.

Analisis Kippenberg dapat dilengkapi dengan wawasan Chidester yang telah menunjukkan kepada kita bagaimana bahan yang sebenarnya dikumpulkan, dan kemudian dianalisis. Melihat bahan ini dari pinggiran kolonial, ia berpendapat bahwa studi agama tidak dapat dilepaskan dari pengalaman membangun kerajaan. Dalam bukunya yang brilian, *Savage Systems*, Chidester menunjukkan bahwa definisi dan penolakan agama memiliki konsekuensi yang sangat buruk terhadap eksistensi nyata masyarakat. Penolakan agama adalah prasyarat untuk genosida dan pendudukan, sementara definisi sistem keagamaan menyiratkan penaklukan dan kontrol:

"Pengetahuan tentang agama ... memperkuat kontrol global atas seluruh bentangan geografi dan sejarah manusia" (Chidester 1996: 3). Awalnya, kolusi itu cukup eksplisit, tetapi kemudian keterlibatan antara sains dan kolonialisme dikaburkan. Analisis dilucuti dari setiap konflik kontekstual, dan "semua yang tersisa untuk analisis dalam bukti tanpa tubuh yang diakumulasikan oleh agama komparatif kekaisaran adalah mentalitas, apakah mentalitas itu ditetapkan sebagai agama, magis, takhayul, atau primitif" (Chidester 1996: 3) . Di rumah di Eropa, orang yang dijajah dibandingkan dengan wanita, anak-anak, dan orang-orang yang mengalami gangguan mental. Studi agama, kemudian, menghasilkan "wacana universal tentang otherness" yang "membentuk rezim kesamaan diskursif yang melayani kepentingan kontrol global atas 'primitif' di rumah dan di luar negeri" (Chidester 1996: 3-4). Chidester menyesalkan fakta bahwa "debat akademis tentang definisi agama biasanya mengabaikan masalah nyata penolakan dan pengakuan yang tak terhindarkan dipertaruhkan dalam situasi kontak dan konflik antarbudaya" (Chidester 1996:

254). Dalam artikel lain tentang Max Miiller, Chidester berpendapat bahwa gagasan tentang perkembangan sistematis agama yang mendominasi studi agama pada abad ke-19 ditemukan oleh otoritas kolonial, atau pakar lokal:

Di mana informan pribumi mencatat argumen dan ketegangan agama, perubahan dan inovasi, kebingungan dan kontradiksi, atau seringkali kritik Kristen mereka sendiri tentang agama pribumi, para ahli lokal di pinggiran menyaring sistem, sistem keagamaan yang berbeda, koheren, dan fungsional. (Chidester 2004: 72-73).

Deskripsi sistematis semacam itu cocok dengan teori evolusi sistem keagamaan yang rapi tetapi mengabaikan kompleksitas praktik dan kepercayaan agama. Sejarah studi agama yang meneguhkan menegaskan kembali pandangan saya bahwa pencarian objektivitas bukanlah satu-satunya motivasi dan panduan untuk pengembangan disiplin ilmu. Jelas, paradigma teoretis adalah dan terus didorong oleh keprihatinan selain tuntutan ilmiah. Pada prinsipnya, kemudian, tinjauan studi tentang agama tidak boleh dimulai dan diakhiri dengan pertanyaan tentang objektivitas dan bias, tetapi dengan motivasi sosial umum yang mendorong wacana tertentu. Sejenak saya tidak menyarankan bahwa pertanyaan tentang objektivitas harus diabaikan. Yang saya katakan adalah bahwa lokasi wacana sama pentingnya dengan mekanisme metodologi, dan harus membentuk bagian integral dari tinjauan, perbandingan, dan analisis.

Wacana Arab tentang Agama

Seperti di Eropa, wacana Arab tentang agama berasal dari kesulitan sosial dan intelektual. Diskusi luas Arab pertama tentang topik ini diselenggarakan oleh Liga Pendidikan Arab, Organisasi Budaya dan Ilmiah (ALESCO) pada Oktober 1971, diikuti oleh pertemuan dan diskusi lainnya di berbagai ibu kota Arab. Konferensi tersebut bertemu untuk membahas "Keaslian dan

Pembaruan dalam Budaya Arab Kontemporer" dan menempatkan peralihan ke agama dalam konteks pencarian keaslian. Debat umum dalam konferensi ini dan publikasi dan pertemuan berikutnya lainnya tidak secara eksklusif membahas agama, tetapi membahas signifikansi dan relevansi warisan Arab dengan perkembangan masyarakat Arab kontemporer. Namun, karena Islam adalah bagian penting dari budaya dan warisan itu, diskusi tentang Islam mendominasi wacana. Bagian penting dari perdebatan berkisar pada bagaimana mendekati teks, nilai-nilai dan simbol-simbol Islam dalam masyarakat kontemporer.

Selain itu, diskusi mengakui dan membahas peralihan ke agama di negara-negara Arab setelah kekalahan tentara Arab dalam Perang Arab-Israel 1967. Wacana inilah yang menjadi bahan untuk mengapresiasi perkembangan studi agama di kalangan akademisi Arab. Beralih ke agama setelah 1967 dibuktikan dengan baik dalam literatur umum, dan terbukti dalam pembentukan organisasi keagamaan, munculnya ideologi dan partai politik, meningkatnya kepatuhan terhadap aturan agama, dan visibilitas kode Islam yang lebih besar dalam kehidupan publik (Faris). 1986; Lantai 1989). Tetapi munculnya wacana kritis tentang Islam telah mendapat sedikit perhatian. Boullata telah memperkenalkan pembaca bahasa Inggris ke diskusi ini, dan sejumlah akademisi Jerman telah memperhatikan individu dan tema (Boullata 1990; Gaebel 1995; Hiipp 1988; Salvatore 1995; Steppat 1991; Termeulen 1995; Von Kiigelgen 1994; Wielandt 1971; Wild 1986 ; Ziyadah 1989; Kermani 1996). Setahu saya, tidak satu pun dari studi ini yang mencerminkan wacana sebagai studi kritis terhadap agama. Namun, mereka telah merefleksikan beberapa kategori dalam studi agama: penggunaan simbol dalam sejarah Islam (Von Kiigelgen 1994), kritik sejarah terhadap Al-Qur'an (Wielandt 1971), dan pengembangan alternatif subjektivitas (Salvatore 1997). Terlepas dari pertanyaan-

pertanyaan penting ini, sebuah studi sistematis tentang bagaimana agama adalah fokus pembaruan budaya dan sosial akan menjelaskan beberapa asumsi dan wawasan penting yang dibawa oleh para sarjana Arab ke dalam perdebatan.

Perhatian saya terfokus pada wacana kritis tentang Islam, dan bukan pada wacana para Islamis yang mengusulkan bahwa Islam memiliki solusi untuk semua tantangan masyarakat modern. Beberapa sarjana telah melihat Islamisme sebagai semacam postmodernisme. Mungkin itu ada hubungannya dengan penolakan masyarakat modern dan kebangkitan postmodernisme di Eropa dan Amerika pada 1960-an. Kebetulan antara postmodernisme Eropa dan kebangkitan Islam telah menyebabkan kesimpulan bahwa fundamentalisme Islam dan penolakannya terhadap modernitas dapat dibandingkan dengan penolakan modernitas oleh postmodernis (Giilalp 1995; Euben 1997). Mungkin ada beberapa kebenaran dalam tesis ini karena pengalaman global modernitas, tetapi saya ragu tentang tren analisis ini. Dalam pandangan saya, pengalaman modernitas sangat berbeda dalam konteks ini, dan reaksi tampak serupa. Namun, yang lebih penting, perbandingan semacam itu mengabaikan kekayaan wacana Arab yang berupaya mengkritik dan mendekonstruksi Islam. Apa yang kurang dikenal dan diakui daripada kebangkitan fundamentalisme Islam, adalah debat intelektual yang intens tentang sifat Islam dan agama dalam masyarakat. Fokus dari makalah ini justru terletak pada wacana intelektual dalam masyarakat Arab yang telah menyertai tum ke agama. Mempertimbangkan asal-usul dan motivasi sosiologi agama di Eropa, kita dapat lebih memahami dan menghargai prestasi dan kekurangan wacana Arab tentang Islam / agama.

Untuk makalah ini, saya mengusulkan untuk mempresentasikan pendekatan terhadap agama dari tiga

individu yang telah memberikan kontribusi signifikan terhadap wacana warisan. Saya telah memilih tiga cendekiawan yang telah menulis hampir eksklusivitas dalam bahasa Arab, dan yang buku dan artikelnya telah membuat dampak yang signifikan. Seperti disebutkan sebelumnya, mereka juga menerima perhatian dalam studi ilmiah non-Arab. Masing-masing dari ketiganya mengambil pendekatan yang sedikit berbeda dengan teks-teks Islam, yang menggambarkan kekayaan wacana intelektual tentang agama. Pada saat yang sama, pilihan saya untuk ketiganya cukup sewenang-wenang, dan tidak ada klaim untuk komprehensif dibuat. Saya bisa saja menghadirkan sekelompok ilmuwan yang berbeda untuk mencapai tujuan yang sama yaitu memberikan pandangan sekilas tentang perkembangan pemikiran kritis tentang agama dalam konteks Muslim Arab. Saya sengaja mengabaikan orang-orang yang menganjurkan kembali ke agama dengan cara yang tidak kritis.

Sebelum memberikan garis besar singkat tentang pendekatan dan teori utama mereka, saya ingin mengatakan sesuatu tentang konteks wacana ini. Pertama, seperti halnya di banyak masyarakat di Afrika, para intelektual Arab terlibat dalam kegiatan ilmiah dan non-ilmiah, menurut pengakuan mereka sendiri. Jadi, banyak tulisan mereka sengaja ditujukan kepada pembaca awam, banyak dari mereka menulis untuk surat kabar, dan beberapa dari mereka terlibat dalam perdebatan polemik dengan lawan-lawan mereka. Ini mungkin kesan pertama dari banyak pengamat, yang cenderung membuat para cendekiawan Arab terlibat, dan dengan demikian kurang layak disebut intelektual serius. Setiap penilaian dan apresiasi atas karya ini harus mempertimbangkan peran ganda intelektual dalam masyarakat tertentu. Dan ini menimbulkan sejumlah masalah terkait teori dan metodologi.

Secara khusus, Weber dan lebih belakangan Paul Rabinow menggambarkan cendekiawan sebagai orang asketik yang ideal di dalam masyarakat, benar-benar terasing dari keterlibatan langsung dalam pengembangan masyarakat. Sebagai ilmuwan, mereka telah mengambil pilihan untuk tidak terperangkap dalam label dan kategori mereka sendiri (Gerth / Mills 1970: 145). Seperti yang dikatakan Rabinow dengan sangat fasih, para ilmuwan sosial, yang bertindak berdasarkan kepentingan pribadi mereka yang terstruktur secara sosiologis, tidak pernah tahu apa itu kepentingan diri itu karena mereka harus percaya pada ilusi bahwa mereka mengejar sesuatu yang benar-benar bermakna untuk bertindak . Hanya sosiolog yang mampu memahami apa yang sebenarnya dan benar-benar terjadi: alasan keberhasilan itu berasal dari pengorbanan di altar kebenaran yang dibuat sosiolog untuk kepentingan sosialnya sendiri. (Rabinow 1996: 8).

Rabinow jelas bahwa keberhasilan proyek ilmu sosial bersandar pada sifat nonkomitmennya. Tinjauan wacana Arab akan menjelaskan kebenaran klaim ini, dan relevansinya dalam masyarakat Arab. Ini menimbulkan pertanyaan tentang peran intelektual dalam kaitannya dengan masyarakat dan negara, yang diangkat oleh para pendiri disiplin di Eropa pada abad kesembilan belas. Dengan ekstensi, pertanyaan itu harus menjelaskan sifat global sosial, sains, dan peran dan tempat para intelektual dan ilmuwan sosial dalam proyek ini. Kompleksitas kedua dari beasiswa "terlibat" ini adalah dampaknya pada bidang sosial dan politik. Karena banyak intelektual terlibat dalam proyek sosial, dan secara terbuka mengekspresikan diri mereka, mereka sering memiliki lawan dan antagonis di media, politik dan kadang-kadang, struktur masyarakat sipil lainnya (Lantai 1992). Ini berarti bahwa, terlepas dari wacana intelektual yang saya fokuskan, ada wacana publik tentang agama / Islam yang mendukung dan

mengkategorikan, tetapi terkadang juga karikatur, teori dan gagasan debat. Analisis saya tidak dapat mengabaikan dimensi perdebatan ini, tetapi ia berfokus pada alat teoretis dan metodologis yang dikembangkan dalam debat intelektual.

Di sisi lain, sebagai hasil dari wacana publik ini, banyak atau sebagian besar intelektual tampaknya melihat diri mereka sebagai kelompok yang berbeda, berbagi beberapa ide dan pendekatan kunci. Saya mengacu pada karakterisasi diri ini pada tingkat populer. Singkatnya, ini melibatkan komitmen terhadap rasionalisme melawan tradisionalisme; keinginan untuk mereformasi hukum dan praktik Islam melalui aktivitas intelektual (ijtihad); kesadaran akan penyalahgunaan agama dalam politik; dan pencarian makna Islam yang sebenarnya dengan cara membaca teks secara kritis dan historis. Pendekatan khusus ini mungkin segera terdengar terlalu teologis dan / atau ideologis, dan pantas mendapat kecaman dari pendekatan netral dan tidak berkomitmen terhadap agama. Analisis yang lebih terperinci mengungkapkan bahwa agenda bersama pada tingkat populer ini tidak dapat dipertahankan pada tingkat intelektual. Ada perbedaan yang signifikan di antara para sarjana agama, tetapi agenda bersama berfungsi sebagai pilar identitas yang berguna dalam wacana publik. Mungkin karena dimensi populis ini, ada kekurangan kritik ilmiah timbal balik di antara para intelektual. Ada banyak pengecualian untuk aturan ini, yang akan saya tunjukkan. Namun, tampaknya ada kehati-hatian yang terlambat di antara para intelektual, yang secara langsung dipengaruhi oleh barisan umum di tingkat rakyat. Ini tidak mengurangi tingkat diskursus, tetapi menunjuk pada beberapa kelemahannya. Dengan sambutan singkat ini, saya sekarang siap untuk menyajikan garis besar singkat dari tiga ulama dan pendekatan mereka terhadap Islam / agama.

Hasan hanafi

Hasan Hanafi adalah profesor emeritus filsafat di Universitas Kairo. Ia memperoleh gelar doktor dari Sorbonne, dan memiliki pengalaman mengajar internasional yang luas. Prof. Hanafi telah menjadi subjek dari sejumlah studi, khususnya di Jerman. Namun, tidak satupun dari ini yang fokus pada kontribusinya pada wacana tentang agama di masyarakat Arab. Keahlian utama Hanafi terletak pada filsafat, khususnya fenomenologi, yang ia bawa untuk ditanggung atas analisisnya tentang Islam kontemporer, dan teks-teks Islam. Dia adalah seorang komentator yang produktif tentang masyarakat Mesir kontemporer, dan penulis *Agama dan Revolusi di Mesir 1952-1981* (8 volume). Menurut ceritanya sendiri, kontribusinya yang besar terletak pada penilaiannya atas warisan Arab-Islam, berjudul *Heritage and Renewal* (5 karya multi-volume) pada filsafat, teologi, sejarah, yurisprudensi dan mistisisme. Dia telah menyelesaikan volume semua kecuali yang disebutkan terakhir. Hanafi juga penulis beberapa karya lain, beberapa penyederhanaan populer, beberapa di antaranya akan saya sebutkan di bawah ini.

Pendekatan Hanafi dapat direduksi menjadi dua komponen utama: yang satu filosofis, dan yang lainnya historis. Dalam yang pertama, ia menegaskan bahwa orang Arab dihadapkan dengan triad di mana ia bernegosiasi masa lalu, sekarang dan masa depan. Tiga serangkai itu diliputi ketegangan dan kegelisahan, dan terdiri dari sisi-sisi berikut: warisan (terutama warisan teks dalam bahasa Arab), Eropa (termasuk kolonialisme, sains dan modernitas), dan diri (termasuk kondisi sosial dan politik kontemporer). Dari sudut pandang filosofis, orang Arab modern terperangkap dalam ketegangan dan tuntutan kontradiktif dari tiga dimensi triad. Hanafi berpendapat bahwa tidak ada bagian konstituen dari triad yang dapat diabaikan. Masa lalu Arab-Islam terus memengaruhi sikap

dan institusi. Barat juga tidak bisa diabaikan dengan keberhasilan, intrusi dan tantangannya. Peran agama, khususnya Islam, jelas telah diidentifikasi sebagai sumber peninggalan yang digunakan untuk melawan yang lain (Eropa). Pada tingkat kesadaran, warisan harus didekati dengan rasa hormat dan keinginan untuk transformasi: "Masa lalu bukan tempat untuk pertahanan atau serangan, tetapi untuk memulihkan, dan masa depan juga bukan subjek bertahan atau menyerang, tetapi persiapan dan perencanaan, dan masa kini tidak dapat dikembalikan ke masa lalu (seperti yang diusulkan oleh kaum Islamis) atau didorong ke masa depan (seperti yang diusulkan oleh kaum sekularis), tetapi ini adalah tempat di mana ketiga pihak berinteraksi satu sama lain "(Hanafi 1991a: 79).

Hanafi discusses this predicament mainly in *Religion and Revolution in Egypt 1952-1981*. His approach contains an analysis and assumption of the predicament faced by Arab societies. His conception of the contemporary Arab self is rooted in both a phenomenological and existential sense of being. This rootedness of the self establishes a guide and rationale for Hanafi's solution of how to read the past in general and Islamic texts in particular. Islam (or the heritage) cannot be read from texts, but issues forth from reality: "In the first principle, I do not interpret the heritage from the text, because the text in my view is reality-and the noble Qur' an developed from occasions of revelation, that is, the priority of reality over thought" (Hanafi 1996b: 47)

Pendekatan Hanafi terhadap Islam di tingkat kesadaran dapat dibandingkan dengan pertanyaan-pertanyaan yang mengganggu intelektual Eropa tentang nilai agama di negara modern. Hanafi dihadapkan dengan kesulitan yang berbeda, tetapi pencarian filosofis dan musyawarah untuk menyelesaikan masalah tetap sebanding. Bagi Hanafi, kebangkitan dan tuntutan politik Islam adalah reaksi terhadap kegagalan negara-negara Arab modern

untuk memberikan kebebasan dan kemakmuran. Setelah mencoba-coba liberalisme dan sosialisme, masyarakat Arab sekarang mendambakan warisan yang ideal. Kesulitan khusus ini tidak dapat diabaikan oleh intelektual Arab yang harus membaca teks-teks klasik masa lalu. Bacaan itu harus setia pada masa lalu, serta menanggapi tuntutan yang dibuat dalam masyarakat kontemporer. Dari sudut pandang ini, jelas mengapa karya Hanafi mengeksplorasi pembacaan teks-teks Islam.

Analisis filosofis Hanafi dilengkapi dengan pandangan kritis terhadap teks dan nilai-nilai yang mendominasi tradisi Islam di masa lalu. Pendukung Hanafi, dan dia sendiri menerapkan, pembacaan historis kritis terhadap teks-teks Islam (dan Barat) untuk membebaskan Muslim dari teks tersebut dan menemukannya: "kesadaran historis menuntut seseorang mengambil pendekatan kritis terhadap warisan," tidak menyerang atau melindunginya "(Hanafi 1991a: 78). Pembacaan kritis merelativisasi teks sehingga orang dapat menerima atau menolaknya. Tetapi tidak ada keraguan bahwa ia menuntut desakralisasi warisan. Seseorang harus, menurutnya, "menghilangkan kesucian warisan dan mengembalikannya ke sejarahnya" dan mengetahui bahwa tradisi sejarah telah berubah. Pengakuan perubahan historis membuka jalan untuk membaca "para klasikis, filsuf, ahli hukum, sufi dan filsuf hukum" (Hanafi 1996b: 45-46).

Menurut Hanafi, pertanyaan-pertanyaan tentang sifat-sifat Tuhan yang diangkat dalam teologi Islam adalah pertanyaan tentang kekuasaan dan kekayaan. Terkadang, ia tampaknya berpendapat bahwa perdebatan agama pada dasarnya adalah konfrontasi politik dan sosial. Pertanyaan agama disajikan untuk menutupi masalah kekuasaan dan kepemilikan, dan pembacaan materialis yang jelas dan kritik terhadap sejarah agama Islam dapat dicatat. Pada tingkat yang populer, hubungan khususnya dengan

Marxisme telah membuat Hasan Hanafi mendapat banyak celaan dari kalangan agama. Namun, Hanafi tidak berkomitmen pada materialisme sebagai pembaca teks sampai tingkat yang umum bagi para ulama seperti Sadiq Jalal al-Azm Suriah atau Husain Muruwah Lebanon. Dalam pandangannya, ia mengarahkan antara mereka yang gagal melihat bahwa warisan itu diproduksi oleh orang-orang, dan mereka yang hanya mengikuti mode Barat: "Menurut pendapat saya, (pendekatan) seperti itu menghilangkan warisan dari historisitasnya, sementara yang lain [menyiratkan] bahwa Barat dengan alat dan metodenya adalah satu-satunya jalan menuju pembaruan "(Hanafi 1996b: 45). Mengabaikan keterkaitannya sendiri dengan tren filosofis kontemporer, Hanafi memusatkan perhatiannya pada pertanyaan filosofis dan eksistensial yang sedang ia tangani.

Sejalan dengan pembacaan historisnya, Hanafi terkadang mengatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan metafisika dan kepercayaan tidak lagi mengancam diri Arab. Di sini, ia tampaknya memperdebatkan suatu perspektif masyarakat manusia di mana pertanyaan-pertanyaan religius dalam diri mereka sendiri tidak sepenting di zaman modern seperti di masa abad pertengahan: "Apakah tidak diizinkan bagi teologi baru untuk bertumbuh ke sumber bahaya seperti sumber bahaya lama yang berpusat di sekitar konsep persatuan Tuhan dan kepercayaan spekulatif? Bahaya esensial saat ini adalah yang bersifat praktis. Jadi tidak ada yang menyerang saya tentang Tuhan tetapi saya diserang di Yerusalem, Palestina dan untuk sumber daya berharga saya, untuk menghormati umat (komunitas agama), tentang masa depannya dan perannya dalam sejarah "(Hanafi 1998c: 62- 63). Singkatnya, kemudian, dengan mempertimbangkan kesulitan orang Arab saat ini, Hanafi menyarankan bahwa teks-teks Islam harus dibaca dalam konteks materialis dan

sebagai tanggapan terhadap masalah-masalah politik dan sosial saat itu.

Selain membaca kritis teks-teks Islam, Hanafi juga mengusulkan pembacaan kritis terhadap Barat. Dia adalah penulis Pengantar Ilmu Occidentalisme di mana ia mencoba kritik dari Barat. Proyek semacam itu, menurutnya, akan memungkinkan orang Arab untuk membuat sejarah dan merelatifkan Barat. Bagi Hanafi, filsafat Barat pada dasarnya adalah penolakan terhadap masa lalu dan penolakan terhadap fondasi.

Sifat analitis dan dekonstruksionis merampasnya dari pusat yang berarti. Bagi Hanafi, kritik terhadap teks sejarah Islam dan tradisi Barat akan membantu memusatkan perhatian pada Arab baik dalam realitas saat ini maupun dirinya sendiri. Dia berpikir bahwa tren agama di masyarakat berkomitmen untuk menguduskan masa lalu, dan menjaga orang-orang Arab di dalam teks. Di sisi lain, kaum sekularis memiliki perasaan yang tidak wajar tentang nilai mereka sendiri, dan siap untuk mengorbankan diri mereka yang sebenarnya untuk mendapatkan pengakuan dan pujian dari Barat. Solusinya adalah membaca masa lalu secara historis untuk menghindari dampak buruk dari tren keagamaan, dan untuk berkomitmen pada kenyataan di sini dan sekarang untuk melarikan diri dari cengkeraman Barat. Jelaslah bagaimana proyek filosofis dan politis semacam itu meningkatkan pembacaan kritis atas teks-teks agama.

Muhammad Abid Jabiri

Muhammad Abid Jabiri adalah penulis kedua yang ingin saya bawa ke tinjauan beasiswa Arab tentang agama. Dia adalah seorang filsuf Maroko yang telah menulis secara luas dan luas tentang sejumlah topik, termasuk filsafat, Islam kontemporer, dan filsafat Eropa. Jabiri juga prihatin dengan wacana Arab kontemporer tentang warisan, di mana

agama memainkan peran yang menentukan. Di mana Hanafi mulai dengan pertanyaan eksistensial, Jabiri dimulai dengan dasar-dasar epistemologis masyarakat Islam awal dan perdebatan kontemporer tentang rekonstruksi masyarakat. Dia menyatakan bahwa proyeknya berupaya mengungkap fondasi struktural pikiran Arab (al-aql al-arabi) yang mendominasi wacana kontemporer, dan menghambat kemajuan masyarakat Arab. Jabiri berhati-hati untuk tidak membatasi studinya pada agama, dan dengan demikian berpendapat bahwa ia tidak mempelajari dasar-dasar "pikiran Muslim". Dia percaya bahwa proyek semacam itu harus memasukkan banyak analisis antropologis, yang dia pilih untuk tidak dilibatkan. Lebih lanjut, ia juga berpendapat bahwa wacana keagamaan masa lalu adalah wacana politik terselubung. Ketika Hanafi melihat beberapa pembenaran untuk perdebatan teologis di masa lalu, Jabiri berpikir bahwa kondisi politik memaksa wacana ke arah agama:

... ketika pemerintahan yang opresif dan kekaisaran didirikan oleh Bani Umayyah dan Abbasiyah, tidak ada istilah politik yang dapat digunakan oleh orang-orang untuk mengekspresikan masalah politik. Theologian kemudian tergelincir dan dipaksa untuk membicarakan masalah-masalah politik dengan menggunakan konsep-konsep keagamaan, dan berdebat tentang sifat-sifat ilahi yang dengan demikian berarti masalah manusia. Hari ini kita bebas dan dapat berbicara langsung tentang masalah manusia, dan tentang politik secara langsung, dan kita tidak perlu menggunakan wacana agama untuk politik dengan menggunakan teologi. (al-Jabiri 1998: 42).

Jabiri, seperti Hanafi, tetapi dengan pembenaran yang berbeda, mendesak pembacanya untuk membaca teks-teks agama di luar kepentingan literal mereka. Teks-teks agama tidak menandakan kebenaran teologis, tetapi perjuangan sosial-politik saat itu. Tidak mengherankan, terlepas dari

menghindari pertanyaan-pertanyaan Islam, analisis Jabiri tentang wacana Arab mencakup banyak teks-teks agama, dan analisis selanjutnya tentang wacana kontemporer menyajikan wawasan yang signifikan tentang makna dan pentingnya Islam kontemporer.

Jabiri ingin para cendekiawan Arab mengembangkan pendekatan kritis dan khas ke masa lalu. Kajiannya tentang Ibn Khaldun berpendapat bahwa sejarawan terkenal ini harus dikontekstualisasikan dalam sejarah pemikiran Arab / Islam, dan tidak hanya sebagai pendahulu sosiologi modern atau filsafat sejarah, seperti halnya di antara para pembela modern. Menurut Jabiri, pemikiran modernis kontemporer mencoba membuktikan modernitas Islam dengan menunjukkan pertemuan antara beberapa pemikir dan gagasan dalam tradisi Arab-Islam dengan perkembangan terkini di Eropa. Analisis semacam itu berfungsi untuk mengkonfirmasi sifat dasar tradisi Arab-Islam. Sebaliknya, Jabiri mengusulkan bahwa objektivitas teks harus diungkap dengan analisis strukturalis terhadap bahasa teks, keterikatan historisnya dan fungsi ideologisnya. Lebih jauh, Jabiri mengakui dominasi yang terus-menerus dari masa lalu dalam kesadaran Arab yang menuntut pandangan objektif terhadap diri sendiri, dan bukan pandangan antropologis dari luar (al-Jabiri 1991: 32-33). Tujuan dari analisis ini adalah "untuk mengubah konstanta ke perubahan, absolut ke relatif, ahistoris ke historis, dan atemporal ke temporal" (al-Jabiri 1991: 47).

Jelas bahwa Jabiri menampilkan pendekatan sistematis terhadap teks-teks yang diproduksi dalam Islam. Pendekatan ini secara fundamental bertumpu pada fondasi epistemis dari teks-teks semacam itu. Pada tahun 1982, Jabiri menerbitkan buku *Contemporary Arab Discourse: A Critical, Analytical Study* di mana ia berpendapat bahwa wacana Arab terjebak dalam sejarah. Wacana religius dan non-religius tidak dapat secara langsung memahami dan

mengatasi tantangan dan kesulitan kontemporer masyarakat Arab. Dalam buku ini, ia menyarankan bahwa hal pertama yang perlu dilakukan adalah mempelajari secara sistematis dasar-dasar epistemologis pemikiran Arab yang berkembang dalam sejarah. Dalam beberapa tahun ke depan, Jabiri menghasilkan buku tiga jilid berjudul *The Arab Mind* di mana ia menyajikan analisis struktural yayasan tersebut. Jabiri berpendapat bahwa wacana Arab memiliki tiga lintasan epistemologis yang jelas, yang semuanya muncul selama zaman kompilasi (*asr al-tadwin*). Periode ini dimulai pada akhir abad ke delapan hingga abad ketiga belas ketika karya klasik utama linguistik, tata bahasa, yurisprudensi, filsafat, teologi, dan mistisisme digubah. Disiplin ini merupakan komponen kunci dari wacana umum Islam. Alat dan metode yang digunakan terkait langsung atau tidak langsung dengan membaca teks-teks suci Islam, melalui pengembangan metode dan instrumen. Analisis cermat terhadap warisan ini mengungkapkan tiga lintasan yang saling bertentangan dalam epistemologi. Jabiri menyebut bayan pertama, yang berarti kejelasan. Pada dasarnya, pendekatan khusus ini jelas terbukti dalam linguistik dan yurisprudensi, dan dapat ditelusuri ke sentralitas bahasa dan teks suci dalam Islam. Jabiri mengikuti lintasan ini dalam beberapa karya mani ahli hukum dan ahli bahasa besar dan menunjukkan pencarian untuk kejelasan, perspektif dan ketepatan dalam kata yang diucapkan dan ditulis. Yurisprudensi, kemudian, didirikan pada analisis linguistik dan semantik Al-Quran dan tradisi kenabian yang diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Tuhan mengungkapkan kata itu, dan itu adalah tanggung jawab ahli hukum dan tata bahasa untuk mengetahui kejelasan ini (*bayan*) dan memperluas signifikansinya ke konteks baru.

Wawasan utama Jabiri tentang epistemologi kejelasan (bayan) terletak pada penilaiannya bahwa wacana Arab terperangkap dalam makna linguistiknya:

Pikiran Arab bekerja dengan kata-kata lebih daripada bekerja dengan konsep-konsep ... Ia hanya berpikir dari sudut pandang prinsip atau dasar (teks) (sebagai /), dan dibimbing olehnya. Prinsip atau dasar memiliki otoritas masa lalu baik dalam bentuk kata atau maknanya, dan alat prinsipnya untuk mencapai (atau sampai) pengetahuan - dan bukan produksinya - adalah perkiraan (atau analogi bayan) atau metafora (atau analogi filosofis). Dalam semua ini (pikiran) tergantung pada probabilitas sebagai prinsip pertama dan hukum umum yang menentukan metode dalam berpikir dan pandangannya terhadap dunia. (al-Jabiri 1992b: 564).

Teks dasar adalah titik awal dari mana semua makna baru dihasilkan. Tetapi di luar fondasi, wacana Arab menyadari kemungkinan makna baru. Akibatnya, teks dasar juga menjadi titik akhir dari pencarian epistemologis. Para sarjana Arab sadar bahwa tanda linguistik tidak pernah dapat sepenuhnya diketahui, tetapi mereka tidak dapat membayangkan pelarian dari tanda itu. Tanda dasar adalah satu-satunya petunjuk yang tersedia bagi dunia dan kehendak Tuhan.

Frustrasi bahasa menyebabkan perkembangan lintasan kedua. Kejelasan dalam bahasa (bayan) dilengkapi dengan lintasan yang mencari pengetahuan melalui iluminasi gnostik (irfan). Mistisisme, baik spekulatif dan praktis, dalam wacana Arab berargumen menentang kecukupan sistem linguistik, dan menyarankan bahwa hanya wahyu ilahi (kashf) yang mampu mengungkapkan kebenaran kepada para pencari. Lintasan epistemologis dari irfan dalam wacana Arab berargumen untuk yang tersembunyi dan dimensi esoteris (batin) dari tanda linguistik. Bagi mereka yang memeluk irfan, aspek luar dari tanda tersebut

hanya mengungkapkan dimensi eksoteris (zahir). Pelatihan mistik yang tepat dan bantuan ilahi dapat menuntun seseorang ke dimensi yang tersembunyi dan benar.

Lintasan ketiga epistemologi Arab adalah alasan demonstratif (burhan) yang dikejar, sebagian oleh para teolog, tetapi lebih sistematis oleh para filsuf. Jabiri ingin menunjukkan bahwa tidak semua filsuf konsisten dalam penerapan prinsip-prinsip alasan mereka pada kesimpulan logis mereka.

Jalan penerangan (irfan) adalah daya tarik yang tidak bisa ditolak oleh banyak filsuf ini. Bagi Jabiri, kecenderungan mistis semacam itu tidak membantu perkembangan filsafat dalam masyarakat Arab. Hanya para filsuf sejati, seperti Averroes, yang mencari pengetahuan dan kebenaran dengan alasan demonstratif, tidak terpengaruh oleh konvensi dan tuntutan ideologi, agama atau tradisi. Lebih penting lagi, para filsuf ini menyadari bahwa mereka tidak boleh tersesat dalam kompleksitas kitab suci yang menjebak orang-orang yang berpikir bahwa simbol pamungkas adalah tanda linguistik. Mereka juga menghindari spekulasi para mistikus yang mengklaim hak istimewa berdasarkan iluminasi gnostik pribadi. Para juara penalaran demonstratif juga menganggangi seluruh disiplin ilmu. Menurut Jabiri, mereka "membebaskan pikiran dari otoritas frasa dan fondasionalisme" karena mereka mengistimewakan "membaca, produksi, generalisasi, dan tujuan" yang sesuai dengan pemikiran kausal. Tidak ada keraguan bahwa Jabiri mendukung lintasan ketiga ini yang sesuai dengan "struktur di mana pemikiran modern di Eropa telah dibangun dan yang terus menemukan pengetahuan ilmiah hari ini" (al-Jabiri 1992b: 564).

Setelah mendirikan fondasi epistemis dari pikiran Arab, Jabiri melanjutkan untuk menunjukkan bagaimana dua lintasan pertama mendominasi wacana Arab kontemporer. Jabiri menunjukkan bahwa wacana Arab

dipandu oleh pepatah pertama yang diartikulasikan oleh Malik b. Anas, salah satu pendiri pemikiran hukum Islam: "Urusan bangsa ini hanya akan diluruskan dengan cara yang sama yang digunakan di masa lalu" (al-Jabiri 1992a (1982): 33-35). Malik mengartikannya bahwa pemikiran Muslim harus kembali ke contoh Nabi Muhammad. Namun, bagi Jabiri, pepatah ini diterjemahkan ke dalam dua kecenderungan yang menggarisbawahi masalah masyarakat Arab. Pertama, itu berarti bahwa pendekatan Arab untuk masalah kontemporer didominasi oleh mengimpor model dari yang lain. Teks asli (atau kondisi) ada di awal Islam, atau di Eropa. Dengan demikian, baik Islamis dan sekularis liberal terus mencari teks dasar dalam domain masing-masing. Wacana mengabaikan evaluasi sistemik dari kondisi saat ini. Solusi diimpor dari masa lalu Islam yang agung, atau Eropa yang kuat dan berpengaruh. Dalam kedua kasus tersebut, sebuah teks asli harus ditemukan yang dapat secara langsung atau tidak langsung menjelaskan penemuan baru atau solusi politik baru.

Jebakan dalam tanda linguistik tertutup dan teologi spekulatif menggagalkan segala upaya reformasi. Secara khusus, kembalinya ke agama berarti kembali ke lintasan epistemologis kejelasan (bayan) atau penerangan ilahi (irfan). Seperti disebutkan, preferensi untuk kejelasan ini berkisar pada teks asli. Kejelasan tidak dicari dari kondisi masyarakat yang ada, tetapi dari teks-teks dasar asli seperti itu. Penemuan ilmiah baru, wawasan sosial dan historis, dan jalur etis tidak dapat dipahami. Paling-paling, mereka harus ditemukan secara retrospektif dalam probabilitas tak terbatas dari teks-teks dasar. Paling buruk, mereka dapat dijaga jarak dan diblokir dari evaluasi kritis. Selanjutnya, Jabiri berpendapat bahwa karena pepatah yang mendominasi ini dan lintasan epistemologis yang saling bertentangan dari pikiran Arab, masalah dan tantangan tidak ditangani dengan cara yang bermanfaat. Solusi-solusi yang

bertolak belakang diambil dari masa lalu atau dari Eropa, seringkali tanpa pertimbangan kesesuaiannya dengan masa kini. Mengambil contoh agama dan politik, Jabiri berpendapat bahwa masalah agama dan politik telah diimpor dengan konsekuensi yang merusak bagi wacana Arab kontemporer. Beberapa berpendapat untuk pemisahan sepenuhnya antara agama dan negara, sementara yang lain berpendapat untuk perpaduan lengkapnya. Para pihak mengambil pendekatan yang saling bertentangan tanpa memandang kritis terhadap pertanyaan-pertanyaan nyata yang dihadapi masyarakat Arab.

Bacaan Jabiri tentang masalah itu tidak dimulai dengan pemisahan agama dan politik. Dengan menggunakan Ibn Khaldun, ia berpendapat bahwa politik Arab harus dibaca dari perspektif keyakinan (aqidah), afiliasi kelompok (qabilah) dan rampasan perang (ghanimah). Menggunakan istilah-istilah ini untuk membaca kehidupan Muhammad, Jabiri berpendapat bahwa fase paling awal dari komunitas difokuskan pada keyakinannya bahkan jika oposisi khawatir tentang dampak politik agama baru. Oposisi Nabi dipusatkan pada kohesi kelompoknya dan akses istimewanya terhadap manfaat material dari tempat suci tersebut. Akan tetapi, ketika Nabi menyerang dewa-dewa yang disembah oleh masyarakat Arab, ia menyerang fondasi ekonomi dan sosial masyarakat ini. Sebagai kepercayaan agama, Islam ditoleransi dalam masyarakat Arab. Tetapi sebagai sistem keagamaan yang merusak fondasi masyarakat, ia bertemu dengan oposisi yang keras. Sejak saat itu, tanggapan Muhammad dan teman-teman dekatnya mencerminkan kontingensi konteks Arab (al-Jabiri 1991: 61 *passim*). Pembacaan Jabiri tentang kehidupan Muhammad mengungkapkan komitmen terhadap sejarah yang terungkap dari pesan Nabi. Tempat politik dalam agama tidak mengungkapkan ikatan esensial dari keduanya. Akibatnya, ia menyarankan bahwa bahkan

kehidupan Nabi Muhammad SAW mengungkapkan kondisi historis yang kompleks yang mencakup agama, politik dan ekonomi. Melawan kaum Islamis, Jabiri tampaknya mengatakan bahwa kepentingan agama dan materialis dapat diidentifikasi, dan dapat dipisahkan satu sama lain.

Pada tahun 1991, Jabiri menulis apa yang mungkin ditandai sebagai nota tambahan. Dalam *Warisan dan Modernitas: Studi dan Debat*, penulis berurusan dengan kritik besar terhadap karyanya. Namun yang paling penting, ia mengklarifikasi implikasi karyanya bagi masyarakat Arab. Di sini ia berargumen dengan sangat jelas bahwa kesadaran historis kritis terhadap masa lalu dan masa kini akan melambungkan masyarakat Arab untuk mengatasi masalah yang mereka hadapi. Dalam hal ini, ia tampaknya menggemakan keprihatinan Hanafi untuk kembali ke masa lalu untuk membebaskan masa kini. Pendekatan Jabiri terhadap teks-teks agama dipandu oleh kepedulian terhadap perkembangan masyarakat Arab dan filsafat Arab. Bacaannya tentang teks-teks agama membawanya ke epistemologi dan strukturalisme yang dengannya ia menganalisis keprihatinan Islam awal, dan orang-orang dari perdebatan saat ini di masyarakat. Seperti Hanafi, ia tidak terlibat debat agama untuk menempatkan esensi keagamaan (seperti yang terlihat dalam Eliade) atau permintaan maaf untuk agama atau Islam. Dia menggunakan kategori filosofi dan antropologis untuk secara kritis memahami wacana keagamaan, dan menyarankan metode dekonstruksi, cara untuk membangun kembali masyarakat Arab.

Nasr Abu Zayd

Pilihan ketiga saya untuk seorang intelektual Arab adalah Nasr Abu Zayd, seorang intelektual Cairene yang sekarang tinggal di Leiden, Belanda. Abu Zayd menjadi terkenal ketika profesor Universitas Kairo mencoba untuk menghalangi promosinya pada tahun 1994. Masalah ini

menjadi masalah perdebatan publik ketika Abu Zayd dituduh menghina Al-Quran. Akhirnya dia mendapatkan kenaikan pangkatnya menjadi guru besar, tetapi lawan-lawannya membawa masalah itu ke pengadilan negara bagian yang mendapati bahwa tulisannya sesat. Dalam hal hukum kemurtadan Islam, maka, lawan-lawannya meminta pengadilan untuk membatalkan pernikahan dengan istrinya, Ibtihal Younis, karena Abu Zayd sendiri bukan lagi seorang Muslim. Khawatir akan keselamatan hidupnya, Abu Zayd dan istrinya terpaksa meninggalkan negara itu.

Abu Zayd juga seorang filsuf, tetapi karyanya lebih berhubungan langsung dengan agama daripada Hanafi dan Jabiri. Karyanya dapat dibagi menjadi tiga bagian yang saling berhubungan. Pada contoh pertama, ia terlibat dalam analisis Al-Qur'an dan teks-teks agama lainnya. Bagian dari karyanya ini mencakup analisisnya tentang Al-Qur'an sebagai teks sastra (Abu Zayd 1996b). Kedua, Abu Zayd secara kritis membahas penggunaan ideologis dan penyalahgunaan agama dalam Islam awal serta dalam masyarakat Arab kontemporer (Abu Zayd 1996a, 1994, 1995b). Dan ketiga, Abu Zayd menghadirkan pendekatan reformasi terhadap agama dengan memulihkan suara-suara marjinal dalam Islam awal. Berikut ringkasan singkat pendekatannya di setiap bagian. Bagi Abu Zayd, semiotika memberikan kunci untuk memahami semesta teks. Dalam hal ini, ia menyatukan disiplin Islam klasik bahasa dan hermeneutika tekstual, dan pendekatan kontemporer dalam teori sastra. Meninjau gagasan kompleks teks (nass), Abu Zayd melukiskan gambaran budaya yang jelas memahami kompleksitas membaca teks. Dia berpendapat bahwa pembacaan teks secara langsung dan literal yang dipromosikan oleh beberapa kelompok revivalis adalah inovasi terbaru yang menggemakan fundamentalis agama pada umumnya.

Teks-teks Islam yang tegas terdiri dari sejumlah kecil teks, dan disiplin Islam klasik mengusulkan pendekatan kompleks terhadap yang lain (Abu Zayd 1994: 121-23). Para revivalis kontemporer ingin menghancurkan kerumitan ini atas nama agama. Dalam contoh pertama, Abu Zayd mengusulkan pembacaan yang lebih bernuansa hermeneutika dalam sejarah Islam. Ini adalah bacaan yang berani, dan tidak tersentak pada ikon-ikon sejarah itu. Analisis Abu Zayd mengingatkan pernyataan Jabiri bahwa kejelasan (*bayan*), yang diungkapkan dengan jelas dalam bahasa, membentuk salah satu lintasan epistemologis wacana Arab. Demikian pula, kontribusi utama Abu Zayd terletak pada menunjukkan bagaimana wacana klasik itu terperangkap dalam alam semiotik teks-teks agama. Pada awalnya, teks agama adalah penanda yang memadai dari dunia dan Tuhan. Al-Qur'an "ditujukan kepada orang yang dituju sebagai teks yang menandakan pembicara" (Abu Zayd 1996b: 59). Berasal dari Tuhan, ia memiliki pesan yang sangat spesifik yang ditujukan kepada para pendengarnya. Namun, Abu Zayd kemudian berpendapat bahwa wacana Al-Qur'an ini diubah menjadi sistem semiotik yang melayani kepentingan teologis dan politik tertentu. Ini adalah proses akhir legitimasi yang akan segera saya diskusikan.

Di mana Jabiri melihat sistem epistemis yang cukup lengkap, Abu Zayd melihat sistem semiotik muncul dengan sendirinya. Pengaruh bahasa, sistem makna dalam Alquran sebagai satu kesatuan, adalah untuk mereduksi semua peristiwa, semua sejarah, hingga prinsip kesatuan Allah. Tuhan sebagai persatuan (*tauhid*) melenyapkan kekhasan dan keunikan ciptaan. Di bawah pengaruh kesatuan Allah dalam kitab suci, bahasa kitab suci itu Menandakan (*menunjuk*) realitas Allah yang sebenarnya. Di bawah pengaruh sistem semiotik seperti itu, para teolog mengembangkan gagasan bahwa hanya Tuhan yang benar-

benar nyata. Lebih tepatnya, sistem semiotik pada akhirnya dianggap sebagai penandaan Tuhan yang tidak efektif (Abu Zayd 1995b: 219). Aliran teologi arus utama mengemukakan Ilahi sebagai satu-satunya yang nyata, dan menugaskan semua yang lain untuk kiasan (Abu Zayd 1995b: 176-83). Sekolah mistik bergabung, dan menunjukkan para ahli bagaimana mencapai yang benar-benar ilahi. Akhirnya, dalam ironi, teks sebagai kata-kata tidak cukup untuk menandakan esensi Ilahi. Teks-teks itu, walaupun cukup dalam diri mereka sebagai bagian dari sistem semiotik, tidak dapat secara meyakinkan menandakan Tuhan atau dunia. Dalam sistem semiotika Al-Qur'an, hanya Tuhan yang nyata. Bagi Jabiri, tradisi epistemologis bayan (kejelasan) dikejar dengan kuat dalam sejumlah disiplin ilmu. Abu Zayd berpendapat bahwa produknya adalah pengakuan bahwa penandaan hanya dapat diakomodasi dalam wacana mistis. Iluminasi (irfan) menyediakan sarana untuk mengubah teks menjadi alegori (majaz), tidak dapat menampung pengetahuan luas tentang Tuhan. Firman Tuhan kemudian diserahkan pada keanehan spekulasi mistis. Semuanya alegoris, mendekati wajah Allah yang absolut. Al-Qur'an, yang diturunkan kepada Nabi untuk mengungkapkan Tuhan dan tindakan-Nya, menjadi sebuah sistem yang tidak dapat secara memadai menandakan Tuhan.

Alasan untuk ini, menurut Abu Zayd, terletak pada penutupan yang dikenakan pada teks untuk tujuan politik dan teologis. Menyadari dilema ini, Abu Zayd menyarankan cara lain untuk membaca teks. Dengan berfokus pada teknik-teknik menganalisis dimensi buram teks, Abu Zayd mengungkapkan wacana yang cukup terbuka untuk membaca tanda-tanda dalam konteks. Tradisi khusus inilah yang ia sarankan harus dikejar. Dia berpendapat untuk pendekatan kontekstual untuk teks-teks di mana konteksnya ditandakan (jelas atau buram) dalam teks. Mereka yang

mendekontekstualisasikan makna teks mengundang pembacaan teks yang mistis dan spekulatif. Yang terakhir menjadi mungkin ketika teks melayang bebas, siap dipanggil oleh kelompok-kelompok kepentingan dalam politik atau teologi. Strategi serupa dioperasikan dalam penggunaan ideologis (salah) teks.

Kerja keras Abu Zayd meneliti penggunaan ideologis agama dalam masyarakat Arab-Islam klasik dan kontemporer. Dalam sebuah buku terkenal, *Naqd al-khitab al-dini* (Kritik Wacana Agama), Abu Zayd menunjukkan bagaimana ide-ide linguistik dan yuridis al-Syafi'i, ahli hukum terkemuka di Sunni yang mempengaruhi pemikiran Islam selanjutnya, adalah wacana ideologis moderasi. Dengan menggunakan analisis sastra, Abu Zayd menunjukkan bagaimana strategi interpretatif ahli hukum agung ini melayani hegemoni orang Arab terhadap Muslim non-Arab yang baru saja bertobat, khususnya Persia. Argumen utama argumennya adalah bahwa al-Syafi'i mengemukakan pendekatan yang jelas-jelas mengistimewakan orang Arab daripada orang non-Arab. Pertama, Alquran memberikan solusi untuk semua masalah yang dihadapi manusia di masa lalu, sekarang, dan kemungkinan masa depan.

Kedua, ini hanya mungkin karena sifat khusus, sifat Ilahi dari bahasa (Arab) yang kepanjangan dan kekayaannya adalah pepatah. Akhirnya, sepenuhnya bahasa hanya dapat dikuasai sepenuhnya oleh orang Arab, lebih disukai seorang Nabi: Gagasan bahwa Kitab itu berisi solusi untuk semua masalah, masa lalu, sekarang dan masa depan, didirikan dari pandangan Syafi'i tentang Arabitas Kitab. Yaitu, berdasarkan bahasa di mana ia terungkap, yang sangat luas sehingga hanya seorang Nabi yang mampu menguasainya ... Dan hubungan antara kelengkapan buku dari semua realitas dan kepanjangan dari bahasa Arab, membuat penafsiran Kitab Suci dan pemahamannya

menjadi tugas yang sulit yang hanya dapat diselesaikan oleh orang Arab murni. Siapa lagi selain orang Arab yang dapat mencapai standar bahasa Arab seperti itu, betapapun ia mempelajari cara mempelajari bahasa dan pembelajarannya. (Abu Zayd 1996b: 68)

Strategi interpretatif seperti itu memberi hak istimewa pada orang Arab, dan pada dasarnya mendukung status quo kekhalifahan Arab. Dukungan untuk dominasi Quraish tercermin dalam ketergantungan yang berlebihan pada bahasa mereka. Menurut Abu Zayd, strategi yuristik membaca teks suci menjadi pembacaan ideologis yang mendukung otoritas yang berkuasa. Dia berpendapat bahwa pembacaan ideologis terjadi ketika konteks teks telah dipisahkan dari teks.

Bahkan, Abu Zayd juga berargumen dalam buku yang sama bahwa proyek Islam yang melibatkan Hasan Hasanafi cacat secara tepat atas dasar yang sama. Seperti al-Syafi'i sebelumnya, Hanafi harus menghancurkan atau mengabaikan konteks masa lalu dan masa kini untuk mencari solusi di masa lalu (Abu Zayd 1994a: 160). Bahkan pembacaan progresif suatu teks pun bermasalah karena "menanamkan fokus pemikiran yang menakutkan dan klandestin pada saat pengibaran bendera ilmu pengetahuan, dan itu karena hal itu mengukuhkan apriori suatu program dengan cara matematis untuk membaca teks-teks religius - atau bagiannya-dalam tablet yang diawetkan [dari teks Ilahi asli] "(Abu Zayd 1995b: 140-41). Bacaan ideologis membaca program mereka ke dalam naskah Ilahi. Pembongkaran konteks secara sistematis, ditunjukkan dengan cemerlang oleh al-Syafi'i dalam penekanannya pada kekayaan bahasa Arab, adalah metode ideologis yang diikuti oleh banyak orang dalam wacana Islam kontemporer.

Pembongkaran ini membuka jalan bagi pembacaan ideologis. Bagian ketiga dari karya Abu Zayd berfokus pada

pemulihan beberapa lintasan dalam warisan bagi masyarakat Arab kontemporer. Dia berpendapat bahwa mazhab teologi Mu'tazilah memberikan beberapa wawasan tentang bagaimana pendekatan modern terhadap Islam dapat mengarah pada pendekatan agama yang lebih progresif dan tercerahkan. Abu Zayd membuat perbedaan antara agama (din) dan pemikiran agama (al-fikr al-din i), yang terakhir ini bersalah karena memenjarakan Muslim di masa lalu. Di sisi lain, agama (din) memiliki tempat yang tepat dalam "kehidupan dan masyarakat, dalam karakter individu, adat istiadat mereka, dan perilaku etis mereka, dan bukan hanya sebagai bahan bakar untuk perang politik, sosial dan ekonomi." Dan dia menyimpulkan bahwa pendekatan sekuler untuk masalah adalah "interpretasi sejati dan konsepsi ilmiah agama" (Abu Zayd 1995a: 72). Ini bukan tempat untuk mengeksplorasi secara rinci pendekatan alternatif untuk agama yang diusulkan oleh Abu Zayd. Cukuplah untuk mengatakan bahwa kritiknya terhadap pembacaan ideologis teks-teks agama, di mana konteksnya dihancurkan, memberikan petunjuk untuk pembacaan baru Islam. Pada prinsipnya, ia menyampaikan makna Islam yang terbuka untuk pendekatan non-religius, sekuler, terhadap tantangan masyarakat kontemporer. Kedua, ia menjaga dengan waspada terhadap penyalahgunaan ideologis agama dengan memperhatikan sistem semiotik yang dibuat di sekitar teks-teks agama.

Evaluasi dan Kesimpulan

Saya telah menunjukkan kehadiran wacana kritis tentang agama dalam keilmuan Arab. Wacana ini tidak mengembangkan kategori agama yang jelas batasnya, tetapi terlalu khawatir tentang makna dan peran agama dalam pembangunan kembali masyarakat modern. Relevansi khusus dari solusi religius kemudian menjadi sorotan dalam dua dimensi penting. Pertama-tama, makna pemikiran

keagamaan dan teks-teks keagamaan didekonstruksi dalam makna dan rujukan aslinya. Kedua, makna wacana tersebut dalam wacana kontemporer dianalisis dan didekonstruksi dengan cara yang sama. Saya berpikir bahwa kritik politik dan ideologis dapat dibandingkan dengan kritik serupa dalam debat ilmiah di luar konteks Arab.

Di antara tiga pemikir yang dikaji di sini, kami menemukan bahwa metode kritis diterapkan pada teks-teks untuk mengungkap penggunaan teks (ideologi) yang salah. Hanafi dapat dilihat sebagai orang yang meningkatkan kemungkinan umum membaca teks dalam konteks historisnya. Abu Zayd menggunakan alat dan konsep linguistik untuk menunjukkan bagaimana bahasa Al-Quran menghapus konteks, dan dengan demikian kemungkinan makna. Dengan cara yang sama, Jabiri menggunakan gagasan epistemis untuk mendefinisikan struktur pemikiran dan wacana Arab. Keduanya menyatakan bahwa teks-teks agama Arab telah dan terus dimobilisasi untuk pembacaan ideologis dalam mendukung otoritas tertentu. Jabiri berfokus pada pemerataan yayasan epistemik, sementara Abu Zayd lebih spesifik dalam mekanisme semiotik yang sedang dimainkan. Keduanya meratapi cengkeraman agama (teologis) dari sistem tekstual dan epistemologis.

Di sisi lain, ketiganya menyarankan cara di mana wacana agama dapat dimanfaatkan untuk kemajuan dan pembangunan. Pernyataan Hanafi tentang triad tampaknya bergema dalam keinginan Abu Zayd dan Jabiri untuk memulihkan sesuatu yang bernilai dari tradisi. Bagi Abu Zayd, bacaan progresif yang terkubur dalam sejarah Islam dapat dipulihkan. Jabiri sama-sama berkomitmen pada pembacaan teks yang tercerahkan. Menurut Gaebel, cendekiawan Arab mengutip karya Antonio Gramsci untuk menunjukkan bagaimana intelektual independen dapat memainkan peran penting dalam masyarakat sipil (Gaebel 1995: 74; Fulton 1987). Jabiri dan Hanafi menggunakan

Gramsci untuk memohon pemahaman sejarah di mana seseorang dibebaskan dari cengkeramannya atas masa kini:

Kebebasan warisan tidak berarti membuang museum ke tempat sampah. Ini tidak mungkin. Bebas dari warisan berarti memilikinya, memastikan dan mengatasinya. Ini tidak akan terjadi kecuali kita membanggunya kembali dengan memeriksa pengaturan bagian-bagiannya di satu sisi, dan dengan memeriksa pengaturan antara kita dan itu di sisi lain, dengan cara yang mengembalikan kita untuk memahami historisitasnya dan pemahaman serta pernyataan relatifnya. (al-Jabiri 1992a [1982]: 205) Demikian pula, Hanafi juga percaya bahwa pemahaman sejarah yang menyeluruh akan membebaskan orang-orang Arab.

Jelas dari contoh Gramsci bahwa cendekiawan Arab bukanlah pulau bagi diri mereka sendiri. Debat linguistik dan filosofis umum bergema dalam wacana. Cendekiawan Arab juga sepenuhnya menyadari teori agama Eropa seperti Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim, serta beberapa kritikus Pencerahan paling awal tentang agama seperti David Hume. Namun, sangat sedikit yang disebutkan tentang nilai dan signifikansi studi agama sebagai suatu kategori. Akibatnya, wawasan tentang mitos, ritual dan simbol tampaknya tidak menemukan gema dalam perdebatan dan diskusi. Ada ruang lingkup yang luar biasa untuk memasuki beberapa bentuk debat dan diskusi tentang validitas dan kegunaan konsep-konsep semacam itu yang dikembangkan dalam studi kritis agama.

Wacana Arab tentang agama sangat bergantung pada analisis tekstual. Di banyak masyarakat Arab, tingkat melek huruf masih sangat rendah, dan teks-teks keagamaan sebagian besar adalah milik kaum intelektual dan kelas menengah kecil. Dalam hal ini, hampir tidak ada penelitian yang berfokus pada sifat ikonik, simbolis teks yang dieksplorasi oleh siswa atau agama dan antropolog. Mohammed Arkoun, seorang intelektual Afrika Utara yang

berbasis di Paris yang tulisan-tulisannya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, harus disebutkan untuk mencoba mengatasi masalah ini. Dia menggunakan konsep *imaginaire* sosial untuk menggambarkan struktur kehidupan sosial yang tak terucapkan. Imajinasi sosial "seorang individu, kelompok sosial, atau suatu bangsa adalah kumpulan gambar-gambar yang dibawa oleh budaya itu tentang dirinya sendiri atau budaya lain - yang dulu merupakan produk dari epos, puisi, dan wacana religius, hari ini produk terutama dari media dan sekolah kedua" (Arkoun 1994: 6; Arkoun 1987: 9). Bahkan Arkoun, bagaimanapun, terutama bergantung pada teks-teks untuk menemukan asumsi dunia Arab yang diucapkan dan tidak diucapkan. Sifat lisan dari perdebatan, peran khotbah, dan agama rakyat, diabaikan oleh penekanan pada warisan sastra Islam klasik. Studi agama dapat diterapkan secara bermanfaat di sini.

Solusi yang ditawarkan melalui pembacaan kritis terhadap teks itu sendiri memiliki wawasan yang mendalam dan kontribusi terhadap penggunaan ideologis teks secara umum. Namun, mereka mengungkapkan sifat terbatas perdebatan antara Islamis dan progresif dalam masyarakat Arab kontemporer. Kaum Islamis menganggap warisan agama sebagai sumber keaslian dan nilai-nilai untuk masalah sosial dan politik. Wacana kritis mencoba dekonstruksi wacana ini, dan warisan sejarah yang dimunculkannya. Antara tesis dan kontra tesis, masih banyak yang harus dilakukan. Analisis kritis tentang bagaimana tepatnya Muslim dan Arab menyesuaikan teks-teks suci sebagai dokumen sastra, penanda identitas, dan artefak budaya harus menyertai bacaan kritis semacam itu. Para ulama yang dibahas dalam makalah ini telah menyarankan agar kaum Islamis mempelajari teks-teks tersebut, tetapi mereka belum berurusan dengan yang lain (mayoritas) yang bukan milik kamp ini.

Karena para sarjana Arab hampir secara eksklusif berasumsi bahwa umat Islam membaca teks dalam dimensi kognitif mereka, mereka juga menempatkan beberapa atau bentuk rasionalitas lainnya sebagai obat mujarab. Sekali lagi, ada beberapa pengakuan terhadap masalah yang ditimbulkan oleh pendekatan esensialis terhadap rasionalitas. Namun yang paling mendasar, tampaknya tidak cukup perhatian diberikan pada transformasi agama dalam modernitas. Peran agama dalam masyarakat modern atau di era informasi adalah elemen yang hilang dalam analisis teks-teks agama. Agama, sebagai suatu kategori, tidak cukup dipermasalahkan meskipun teks-teks keagamaan harus diperhatikan dengan cermat dan cermat. Secara umum, pendekatan pencerahan terhadap agama dianggap sebagai tujuan keinginan. Tetapi peran agama dalam memberikan rasa makna dan stabilitas, atau cara protes yang paling efektif, tidak diakui atau dianalisis dengan cermat.

Akhirnya, satu kritik struktural tambahan dan signifikan perlu disebutkan. Wacana Arab dibagikan di konferensi, di sejumlah jurnal dan koleksi yang diedit. Dan seperti yang diilustrasikan dalam makalah ini, ada banyak hal yang dapat dibagikan tentang wacana bersama. Namun, terlepas dari pengecualian kecil, para cendekiawan itu sendiri tidak mengakui atau menentang pekerjaan masing-masing. Setiap sarjana memiliki proyek dan jarang membahas teori-teori yang lain. Kesalahan karena kurangnya debat semacam itu mungkin diletakkan di pintu sifat politik dari debat tersebut. Pengembangan pendekatan disipliner terhadap agama dapat mengatasi kurangnya dialog, tantangan, dan kontra-tantangan ini. Saya tidak ragu bahwa wawasan yang dihasilkan dalam wacana akan lebih kaya untuk debat yang lebih kuat.

Sebuah Survei Pendekatan Baru untuk Studi ini Agama di India

Pendahuluan

Esai ini berfokus pada pendekatan metodologis dan teoritis dalam studi agama dalam dua dekade terakhir abad kedua puluh. Walaupun mengambil studi masa lalu dengan cara sepiantas, itu menimbulkan pertanyaan mendasar mengapa perbandingan agama / sejarah agama sebagai suatu disiplin tidak muncul di kancah akademik India terlepas dari beberapa ribu buku dan makalah yang ditulis pada Agama-agama India dan meskipun agama menjadi fenomena sosial utama di India. Dalam upaya menjawab pertanyaan ini, ia mengangkat masalah-masalah lain yang lebih mendasar, seperti gagasan tentang rasionalitas dan agama, agama sebagai masalah pribadi, kolonialisme, dan sebagainya. Masalah-masalah ini sering di bawah alasan yang dianggap oleh akademisi India karena tidak adanya perbandingan agama / sejarah agama sebagai disiplin di universitas-universitas India. Makalah ini juga mencoba untuk melihat beberapa kekhawatiran nyata di balik keberatan ini. Akhirnya, makalah ini mengidentifikasi beberapa jenis studi utama yang telah muncul dalam dua dekade terakhir abad kedua puluh dan pendekatan metodologis yang telah menjadi bagian dari studi tersebut.

Beberapa ribu buku telah ditulis tentang agama-agama India dalam tiga ratus tahun terakhir ini, baik oleh para sarjana Barat maupun para sarjana India. Sebagian besar agama di dunia telah menemukan rumah di tanah India. Secara alami, agama adalah fenomena utama di India baik di tingkat nasional maupun di tingkat desa dan merambah hampir semua sektor masyarakat, belum lagi bahwa itu telah menjadi sumber iritasi yang konstan di tingkat politik. India telah menderita karena agama selama berabad-abad terakhir, yang pasti dimulai dari pemerintahan Moghul. Pembajakan pesawat Indian Airlines di Amritsar

pada malam Natal tahun 1999 oleh pejuang pro-Islam atas Kashmir menggambarkan sejauh mana agama menjadi penting dalam politik Asia Selatan. Terlepas dari semua fakta di atas, studi agama belum menjadi disiplin di universitas-universitas India dan perbandingan agama / sejarah agama sebagai disiplin belum muncul di dunia akademik India.

Di satu sisi, Hindu, Islam, Sikh, dan Kristen dipelajari dalam kerangka kerja teologis masing-masing: Hindu dipelajari di tempat-tempat seperti Universitas Hindu Benares dan di beberapa universitas sebagai bagian dari departemen filsafat India; Islam dipelajari di tempat-tempat seperti Universitas Muslim Aligarh dan Universitas Osmania; Sikhisme dipelajari di tempat-tempat seperti Universitas Patiala, dan agama Kristen dipelajari dalam seminari Kristen dan lembaga-lembaga teologis, dengan pengecualian kursi dalam agama Kristen yang didirikan di Universitas Mysore beberapa dekade yang lalu. Banyak agama yang lebih kecil, seperti Buddhisme dan Jainisme, di sisi lain, dipelajari baik di departemen Sanskerta atau di departemen filsafat India lebih sebagai bagian dari filsafat dan logika daripada sebagai agama. Zoroastrianisme mungkin adalah salah satu yang paling diabaikan. Ratusan dari apa yang oleh para antropolog disebut tradisi rakyat atau agama suku diklasifikasikan dalam kategori luas "Tradisi Kecil" pada umumnya dipelajari dalam departemen antropologi dan sosiologi. Secara umum, agama-agama besar yang telah saya sebutkan di atas dipelajari dan diajarkan oleh para penganutnya dan terutama dalam konteks mempromosikan dan melatih para teolog dan fungsionaris keagamaan masa depan mereka sendiri, sedangkan yang disebut "Tradisi Kecil" tidak perlu dipelajari oleh para penganutnya.

Hanya baru-baru ini di daerah, seperti Bihar dan Orissa dan negara-negara India Timur Laut, kaum

intelektual baru di antara penduduk suku mulai mempelajari agama mereka sendiri dalam disiplin antropologi sosial / budaya. Walaupun seperti itu adalah pandangan yang lebih konvensional dalam studi agama di India, dalam dua dekade terakhir studi agama abad ke-20 telah memasuki disiplin ilmu lain seperti jurnalisme, ilmu politik, ekonomi, administrasi bisnis dan juga telah menjadi pokok pembicaraan di India. tangan sejumlah ulama feminis yang terletak di berbagai disiplin ilmu, seperti studi sastra, media, dan film.

Sebelum kita mengajukan pertanyaan yang lebih jelas tentang pendekatan baru apa yang telah menjadi bagian dari studi agama di India, kita perlu bertanya mengapa studi perbandingan yang serius tentang sejarah agama sebagai sebuah disiplin ilmu belum berkembang di India meskipun agama menjadi bahan pelajaran di India. wacana akademik dan nonakademik begitu lama. Apakah karena disiplin semacam itu berakar pada rasionalitas Barat yang umumnya memandu penyelidikan ilmiah sosial? Apakah ini semata-mata karena dikembangkan di lembaga-lembaga akademik Barat di mana agama tidak harus menjadi masalah pribadi tetapi sesuatu yang terlalu intelektual dan karenanya menjauhkan dari kehidupan pribadi seseorang? Apakah itu karena produk sampingan dari kolonialisme? Atau apakah itu karena, dalam konteks India, agama lebih tentang mempraktikkannya daripada secara intelektual memahami berbagai implikasinya yang tidak terlalu langsung atau jelas? Siapa pun dari ini atau semua ini bisa menjadi alasan yang sah atau alasan lemah karena kurangnya jenis studi agama yang telah muncul terutama di dunia Barat. Jika ini menjadi alasan lemah, maka, apakah ada ruang untuk perbandingan / sejarah agama sebagai disiplin dalam dunia akademik di India. Sekarang globalisasi sedang terjadi di setiap segi kehidupan kita, akankah globalisasi studi agama juga terjadi? (Saya akan kembali ke prospek globalisasi

studi agama dan dampaknya terhadap India nanti dalam esai ini). Mengingat kritik bahwa globalisasi adalah program ekspansi ekonomi Barat, akankah kritik seperti itu menghalangi upaya serius para sarjana internasional untuk membangun disiplin sejati dalam studi agama? Apakah perbandingan / sejarah agama adalah disiplin asli, di tempat pertama? Atau apakah ini metode lain untuk mendorong cara Barat membangun pengetahuan? Saya tentu saja tidak bisa melakukan keadilan untuk menjawab semua pertanyaan yang telah saya ajukan sejauh ini dalam lingkup esai ini. Tetapi mari kita lihat apakah kita dapat membongkar sebagian dari mereka, setidaknya, bahkan jika itu harus kursor.

Apakah Studi Agama Berakar pada Rasionalitas Barat?

Jawaban yang jelas untuk pertanyaan ini mungkin ya. Dengan kata lain, ada beberapa kebenaran di mana penemuan dan pengetahuan ilmiah modern pada umumnya berasal dari wacana rasional empiris tertentu yang memiliki akar Barat. Tetapi, apakah rasionalitas merupakan ranah eksklusif wacana Barat lagi? Bukankah semua penyelidikan ilmiah didasarkan pada rasionalitas, tidak peduli di mana masyarakat dan budaya itu ada? Jika rasionalitas adalah dasar dari setiap penyelidikan ilmiah, di mana pun ia dikejar, maka, mengapa studi agama harus dilihat secara berbeda? Artinya, kita tidak melihat studi fisika modern atau kimia sebagai Barat khususnya, meskipun sebagian besar studi tersebut mungkin berasal dari lembaga-lembaga Barat. Jika itu masalahnya, apakah menjadikan agama sebagai perkecualian terhadap aturan atau untuk menciptakan jenis rasionalitas lain untuk studi agama tidak dibenarkan. Selain itu, ada sejumlah protagonis budaya di India, yang membuat klaim berulang untuk kontribusi yang benar bahwa tradisi intelektual India kuno (yang berakar

dalam pandangan dunia agama) dibuat untuk penyelidikan ilmiah dan rasional di bidang matematika, kedokteran dan sejumlah disiplin ilmu lainnya. Artinya, mereka tidak melihat rasionalitas sebagai kategori Barat yang eksklusif tetapi lebih merupakan bagian integral dari budaya India. Jika rasionalitas adalah kategori umum yang dimiliki oleh semua budaya, mengapa ada perbedaan dalam cara beberapa disiplin ilmu tidak terlihat asing dengan budaya India meskipun mereka telah dibangun di lembaga-lembaga Barat (misalnya, fisika modern, teknologi ruang dan sebagainya).) sementara disiplin ilmu yang bernuansa agama dan budaya dipandang dengan kecurigaan jika telah didirikan di akademi Barat? Jadi, bahkan jika seseorang berpendapat bahwa gagasan bahwa rasionalitas adalah kategori Barat dan, oleh karena itu, tidak berguna atau bermakna dalam studi agama di lingkungan budaya tertentu di India, argumen tersebut akan kurang kredibilitas dalam arti bahwa kita tidak dapat di satu sisi mengklaim bahwa rasionalitas merupakan bagian integral dari konstruksi pengetahuan di India dan belum memungkinkannya dalam konteks studi agama. Lebih jauh lagi, argumen bahwa ranah pengetahuan religius berbeda dari yang dimiliki oleh ilmu-ilmu alam / empiris tidak tahan air karena siapa pun yang telah melakukan studi substansial terhadap bahan-bahan India kuno, seperti literatur Veda, akan tahu bahwa ilmu kedokteran, matematika, dan sebagainya semuanya dikejar dalam konteks pengejaran agama. Dengan demikian, tidak ada bukti substantif dalam sumber-sumber budaya India untuk membedakan antara pengetahuan rasional dan pengetahuan non-rasional. Faktanya, tradisi India selalu membanggakan diri sebagai yang pertama kali mengembangkan prinsip-prinsip epistemologi yang paling rasional, yaitu persepsi, kesimpulan, perbandingan, dan penalaran analogis. Dan, yang menarik adalah bahwa tidak

ada masalah menempatkan mereka di samping asas wahyu atau kesaksian tulisan suci.

Faktor penting lainnya dalam konteks ini adalah bahwa gagasan umum tentang agama di India tidak ada dalam kosa kata. Jadi, dengan tidak adanya gagasan generik baik komparativisme umum atau perlakuan historis terhadap agama sebagai fenomena umum tidak dapat terjadi. Seseorang mengamati bahwa sementara di banyak masyarakat Barat telah ada kritik sekuler yang serius terhadap agama, kritik semacam itu sangat jarang terjadi di kancah India terlepas dari kenyataan bahwa konstitusi India pasca-kemerdekaan menyediakan konstitusi sosialis, sekuler, dan demokratis. Dalam konteks India, negara sekuler biasanya dipahami dalam arti bahwa negara merangkul semua kelompok agama dan menyediakan bagi mereka semua, bahkan jika itu berarti hari libur khusus, tempat untuk ritual di lembaga-lembaga publik dan sebagainya. Ini sangat berbeda dari cara dipahami di banyak masyarakat Barat. Di negara-negara seperti A.S., misalnya, gereja dan negara secara radikal terpisah. Pemisahan agama dan negara dalam masyarakat Barat pada umumnya memberi ruang bagi kritik agama yang berarti tanpa campur tangan institusional keagamaan. Tetapi di India, campur tangan institusional agama dalam masalah agama seringkali sangat tinggi. Karena itu, negara harus selalu mewaspadai masalah yang mungkin muncul ketika masalah agama tertentu berhadapan dengan perhatian nasional. Salah satu contohnya adalah mempertimbangkan buku Salman Rushdie, *Satanic Verses* yang tersedia secara bebas di sebagian besar negara-negara Barat sementara India melarang buku itu bahkan sebelum Iran dan negara-negara Islam lainnya melakukannya. Kasus lain adalah episode masjid Babri tahun 1992 ketika beberapa orang Hindu sayap kanan berusaha menghancurkannya dan negara terperangkap di antaranya. Meskipun demikian, India tidak

pernah memiliki situasi yang sangat jelas di mana agama tertentu adalah agama negara, selama ribuan tahun sejarahnya, satu atau lain agama dari waktu ke waktu memang menikmati perlindungan negara. Misalnya, selama pemerintahan dinasti Gupta apa yang sekarang kita sebut Hindu benar-benar menikmati perlindungan para penguasa; selama masa pemerintahan kaisar Asoka, Buddhisme menikmati hampir status sebagai agama negara, dan selama pemerintahan Moghul, Islam menikmati perlindungan yang lebih besar daripada mitranya, Hinduisme dan banyak cabang sektariannya. Walaupun kebijakan dari British East India Company dan Kerajaan Inggris secara tegas mengecilkan kegiatan misionaris Kristen, umumnya selama raj Inggris Kekristenan menikmati perlindungan yang lebih besar di India.³ Namun, selama raj Inggrislah India mulai mengalami jarak yang lebih jauh. antara agama dan negara terutama karena alasan politik. Pada periode yang sama kita mulai melihat kesadaran yang lebih besar akan keanekaragaman dunia keagamaan yang ada selama berabad-abad di India.

Apakah agama menikmati perlindungan negara atau tidak, selama berabad-abad agama yang diorganisasi (baik itu Hindu, Islam, Jainisme, Parseeisme / Zoroastrianisme, Kristen dan lain-lain) di India telah begitu kuat dan mencolok melalui ritual dan manifestasi publik lainnya sehingga wacana publik tentang agama selalu dibatasi. tentang pengakuan dosa dan mempertahankannya daripada menjadi debat yang netral dan umum. Bahkan dalam konteks dialog dengan agama-agama lain yang merupakan fenomena yang lebih baru (dengan pengecualian beberapa contoh dalam sejarah masa lalu misalnya, keterlibatan Akbar dengan apa yang ia sebut Dm-i-ilahl), baik itu adalah pertahanan dari yang posisi yang lebih kritis dikejar atau beberapa asimilasi selektif antara agama daripada pemahaman yang serius tentang agama pada umumnya.

Dalam pengertian ini, bahkan filsafat agama di India adalah jenis yang berbeda dari padanannya di Barat. Dengan kata lain, kritik sosial dan sekuler akan dimungkinkan di India, jika ada gagasan umum tentang agama dalam kosa kata agamanya. Gagasan semacam itu asing bagi budaya India sampai wacana Barat memaksanya pada kesadaran intelektual India. Meskipun demikian, dalam beberapa tahun terakhir seseorang harus mengenali kritik sosial dan sekuler dari agama dalam berbagai bentuk lain, seperti seni, sastra, terutama novel-novel India yang ditulis dalam bahasa Inggris, dan berbagai jurnal feminis. Untuk wacana akademik berkelanjutan tentang agama di sepanjang garis teori ilmiah kritis dan sosial, kritik lewat seperti yang ditemukan dalam literatur lain perlu dimasukkan ke dalam beasiswa arus utama dalam studi agama di India. Salah satu penghalang yang dihadapi oleh seorang sarjana dalam melakukan hal ini adalah bahwa kritik sekuler yang acuh tak acuh berasal dari para cendekiawan Barat dan para cendekiawan India merespons dengan selalu dalam mode defensif. Salah satu contohnya adalah debat terbaru tentang studi dan interpretasi Bhagavadgita yang dipicu oleh dugaan Wendy Doniger tentang Gita sebagai teks yang mempromosikan perang, dan studi lain oleh Jeffrey Kripal tentang Anak Kali.⁴ Keduanya kebetulan datang dari para sarjana Barat, dan tanggapan ilmiah dan non-ilmiah India telah beragam.

Tanggapan berkisar dari keberatan serius terhadap kedua pandangan untuk pengakuan moderat dari kritik tetapi dengan upaya untuk menafsirkan kembali teks-teks agama India. Menanggapi interpretasi Doniger tentang Gita, V.v. Raman berkata, akademisi Bookish perlu mengingat bahwa ketika sampai pada menganalisis karya-karya yang dianggap sakral oleh banyak orang, beasiswa yang sehat seperti keteguhan tulang, sementara penghargaan dan sensitivitas seperti daging dan darah. Tanpa yang terakhir,

yang pertama hanyalah kerangka jelek: tidak sehat dan mengerikan, tak bernyawa dan disesali. Dengan yang terakhir, beasiswa menjadi kuat dan hidup. Mengabaikan fakta ini telah menyebabkan banyak komentar yang bermakna. Respons India lainnya pada topik yang sama tetapi terkait dengan buku Rushdie adalah oleh Bhadraiah Mallampalli yang membenarkan penyensoran di India mengatakan, [A] untuk penyensoran, pemerintah dari masyarakat mana pun memiliki alasan untuk membatasi kerusuhan sosial. Hanya karena Rushdie dan beberapa distributor buku ingin menghasilkan uang dengan cepat, India tidak harus menderita kerusakan pada kehidupan dan harta benda. "Berbeda dengan dua di atas adalah pandangan Lars Martin Fosse, seorang sarjana Barat, ketika ia mengomentari buku itu. *Kali's Child* oleh Jeffrey KripaV.

Saya ingin menunjukkan, bahwa walaupun isi buku ini mungkin menyinggung banyak orang Hindu, hanya adil untuk mengatakan bahwa kritik terhadap agama Kristen oleh banyak orang sekuler (agnostik / ateis) di Barat sama saja, atau bahkan lebih, menyinggung. Jadi umat Hindu seharusnya tidak merasa bahwa mereka diperlakukan berbeda dari yang lain. Mereka hanya menghadapi beban kebebasan berbicara dalam masyarakat yang menghargai kebebasan berbicara lebih tinggi daripada agama (salah satu alasan mengapa perselingkuhan Rushdie memiliki konsekuensi yang sangat menghancurkan di banyak tempat dan membawa umat Islam ke dalam kehinaan seperti itu. Fakta bahwa buku itu tidak sensitif terhadap Keyakinan Muslim tidak ada konsekuensinya bagi orang Barat, yang hanya percaya bahwa orang tidak boleh terlalu sensitif tentang pandangan dan keyakinan mereka). "

Komentar di atas menunjukkan cara-cara khas di mana para sarjana India atau Asia Selatan di satu sisi spektrum dan para sarjana Barat di sisi lain dari spektrum memandang masalah-masalah yang sifatnya religius.

Sementara para sarjana Asia Selatan cenderung melenceng dari latar belakang agama yang diasumsikan dan lebih peduli tentang menyakiti perasaan keagamaan masyarakat di mana mereka tinggal, kecenderungan ilmiah Barat adalah untuk mengasumsikan sifat sekuler masyarakat demokratis. Di sinilah letak perbedaannya. Dengan kata lain, sarjana Barat mampu menjauhkan diri dari latar belakang agama pribadi dan terlibat dalam wacana sekuler tentang agama, para sarjana Asia Selatan, apalagi orang biasa, tampaknya tidak dapat membedakan dari praktik agama dan akademik. debat tentang agama. Hal ini menimbulkan pertanyaan apakah itu karena hal mendasar di India adalah bahwa agama lebih pada kehidupan pribadi seseorang (karenanya mengalaminya) daripada diskusi intelektual yang serius tentang agama.

Apakah Agama Itu Masalah Pribadi?

Kemungkinan keberatan lain untuk perbandingan / sejarah agama muncul di India adalah bahwa studi agama semacam itu jauh dari kehidupan pribadi seseorang, sedangkan agama dalam budaya India lebih tentang tujuan pribadi seseorang daripada sekadar pemahaman intelektual tentang hal itu. Walaupun persepsi ini secara umum lazim di antara banyak orang India pada umumnya, ada warisan intelektual yang berkelanjutan yang ditinggalkan oleh para reformator, pemimpin, guru, dan intelektual India seperti, misalnya, Aurobindo⁹ dan Radhakrishnan.¹⁰ Bahkan ketika para ilmuwan sosial India berurusan dengan budaya India, masyarakat dan agama, sebagian besar dari sudut pandang agama sebagai "cara hidup" memanfaatkan konsep-konsep tradisional seperti kasta, warna, jati dan sebagainya daripada bagaimana agama dan masyarakat dibangun melalui konsep-konsep konvensional ini dan apa yang menjadi dasar ideologis telah di dasar konstruksi ini dan apa perubahan dan asimilasi telah terjadi dalam perjalanan

sejarah panjang masyarakat India. Menulis dalam esai untuk menghormati Louis Dumont, T.N. Madan mengungkapkan kegelisahannya tentang cara studi sosiologis di India sebelum Dumont membuat perbedaan dengan memasukkan empirisme dan rasionalitas sebagai alat metodologis untuk memahami dan menjelaskan masyarakat dan budaya Hindu. Madan berkata,

Kesibukan luar biasa dengan kasta dan pemahamannya dalam hal model interaksi sistematis adalah, kemudian, kontribusi khas sosiolog terhadap pemahaman masyarakat India selama dua dekade pertama dari setengah abad ini [yaitu, abad ke-20. abad]. Akan tetapi, masyarakat dan budaya India telah direfleksikan dan ditulis pada awal abad itu, dan lebih lama dari itu, oleh para cendekiawan yang terlatih dalam metode penelitian dan studi Barat. Para sarjana sebelumnya telah mempertahankan sudut pandang komprehensif tradisional dari realitas sosiokultural yang memandang kasta atau warna sebagai elemen dalam keseluruhan kompleks yang disebut varnasrama dharma, atau cara hidup yang tepat, berdasarkan pada organisasi masyarakat dalam kerangka empat sosial. divisi yang disebut warna dan pengaturan kehidupan individu dalam hal empat tahap kehidupan yang disebut asrama. Kerangka ideologis yang menyeluruh untuk dimensi individu dan sosial kehidupan disediakan oleh konsep empat tujuan kehidupan yang disebut kobra dan gagasan kewajiban moral yang melibatkan lima pengorbanan atau pancamahayajna. Dengan demikian, seseorang menemukan teori masyarakat yang komprehensif ini tidak hanya dalam Manusmrti (lihat Buhler 1886) tetapi juga dalam paparan kontemporer yang begitu banyak dibaca dan berpengaruh seperti Radhakrishnan, *The Hindu view of life* (1927). Saya tidak peduli dalam esai ini dengan kritik bahwa eksposisi ini dan yang serupa ditulis untuk khalayak Barat dan berisi penyederhanaan yang berlebihan dan

bahkan distorsi untuk menyajikan agama Hindu dalam bentuk di mana ia akan terlihat terhormat di Barat. Kritik itu, mungkin, adil, tetapi sosiolog India lebih berdosa dalam hal ini dan itulah yang relevan di sini. !!

Dengan kata lain, bahkan dalam konteks studi ilmiah sosial, konsep tradisional yang digunakan untuk menjelaskan masyarakat India sebagian besar adalah mereka yang telah memperkuat pandangan bahwa itu adalah kehidupan pribadi seseorang dan karenanya "cara hidup" yang lebih relevan bahkan dalam menjelaskan konsekuensi sosialnya. Sebelum Dumont, studi ilmiah sosial di India berfokus pada isu-isu sosial seperti kasta dan organisasi sosial tanpa memperhitungkan nilai-nilai budaya dan agama yang berdampak pada masyarakat. Dengan demikian, kontribusi Dumont terletak pada menyatukan ke bidang-bidang yang didekati secara terpisah, yaitu sosiologi dan indologi. Madan dengan tepat menunjukkan.

Pengakuan akan pentingnya sudut pandang ganda mendorong Dumont untuk mempertimbangkan dialektika kehidupan sosial Hindu: di samping kasta, anti-kasta atau sekte harus dipelajari; di samping hubungan kekerabatan dan kewajiban duniawi harus diberikan tempat pentingnya; di samping status Brahman, kekuatan raja harus diakui sebagai unsur dalam sistem sosial; dan seterusnya.

Ini menyatukan unsur-unsur sosial dan agama, transendental dan empiris tak terhindarkan melibatkan pendekatan holisme dan perbandingan sebagaimana tercermin dalam karya Dumont. Namun demikian, sejauh menyangkut India, upaya-upaya untuk menggabungkan sosial dan keagamaan tersebut sebagian besar tetap dalam ilmu sosial dan belum menjadi bagian dari studi agama secara umum. Para ahli agama di India terus terperangkap dalam praktik dan pengalaman agama dan karenanya memperlakukan secara teologis daripada melihat agama

sebagai bagian dari totalitas yang memasukkan agama sebagai fenomena sosial.

Secara umum, dalam semua budaya di mana agama dipraktikkan, itu memang masalah pribadi. Budaya India tidak terkecuali. Bukannya pengejaran agama secara intelektual itu asing bagi kebudayaan India. Sebagian besar dari apa yang dikenal sebagai filsafat India adalah tentang pemahaman abstrak dan intelektual agama, dalam hal apa pun. Dalam semua perdebatan filosofis India yang membandingkan agama Buddha, Hindu, Jainisme, dan posisi-posisi keagamaan-filosofis lainnya cukup umum, meskipun untuk tujuan membantah klaim pihak lain. Faktanya, perbandingan adalah kategori epistemologis yang secara fundamental penting dalam konteks wacana keagamaan-filosofis India. Dengan kata lain, studi banding memang terjadi dalam perdebatan agama yang lebih tua karena alasan teologis. Namun, upaya-upaya semacam itu tidak dilakukan dalam konteks religius modern India dalam berurusan dengan agama-agama, seperti Islam dan Kristen. Ini bukan untuk mengatakan bahwa tidak ada penulis yang melakukan penelitian komparatif seperti itu, baik dari perspektif Islam melihat Hindu, atau sebaliknya. Tentu saja ada beberapa pekerjaan yang cukup baik yang dilakukan dari sudut pandang agama Kristen dan membandingkan idenya dengan orang-orang Hindu, tentu saja, dari sudut pandang baik ingin membangun supremasi teologis atau keinginan untuk berdialog. argumen bahwa agama di lingkungan India lebih bersifat pribadi dan, oleh karena itu, studi ilmiah yang serius tentang agama yang menjauhkan dari keyakinan teologis tidak berakar lebih dalam di akademisi India tidak menahan air. Tidaklah benar untuk berpendapat bahwa agama yang bersifat pribadi adalah sesuatu yang eksklusif bagi India dan juga tidak pantas untuk menampik bahwa studi banding adalah sesuatu yang

asing bagi budaya India. Alasan sebenarnya harus dicari di tempat lain.

Apakah Studi Agama Akademik Kontemporer merupakan produk sampingan dari Kolonialisme?

Cara yang mudah untuk mengabaikan sesuatu adalah mengaitkannya dengan sejarah kolonial. Tidak dapat disangkal fakta bahwa studi modern agama dalam disiplin perbandingan / sejarah agama muncul dalam konteks interaksi kolonial dengan budaya Asia dan lainnya. Saya mencatat di tempat lain bahwa [t] ia mempelajari agama-agama non-Kristen dimulai sebagai akibat dari munculnya koloni-koloni Barat di Timur. Meskipun banyak misionaris pietistik mengecam agama-agama non-Kristen, beberapa melakukan perjalanan ke jalan-jalan budaya manusia yang dilarang. Kami memiliki sejumlah contoh misionaris yang secara serius melakukan, tidak hanya studi tentang agama-agama itu, tetapi bahkan menjadi dipengaruhi oleh nilai-nilai agama dan budaya (Robert de Nobili di India selama abad ketujuh belas adalah contohnya). Selama abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas banyak misionaris dan sarjana Barat sekuler menggali harta karun sastra kuno India dan Cina. Hasil dari upaya-upaya itu mungkin berlipat ganda. Tentu saja sikap Kristen terhadap agama lain tidak pernah sama.

Selain perubahan sikap Kristen, ada kemunculan bertahap bidang baru yang disebut studi agama. Proyek besar Max Muller untuk terjemahan teks-teks Sanskerta ke dalam bahasa Inggris selama awal abad ke-19 sudah pasti menyediakan bahan-bahan yang ditunggu-tunggu oleh para sarjana Eropa. Studi agama dilakukan selama ini sebagian besar sebagai bagian dari filologi. Indologis Eropa sebagian besar tertarik pada filologi Indo-Eropa, dan bahasa Sansekerta menyediakan materi yang paling menarik. Meskipun demikian, karena hampir semua bahan

Sansekerta bersifat religius, studi agama menjadi tak terhindarkan. Bagi mereka yang mencari materi tentang mitos agama, simbol, ritual, dll, itu tentu saja merupakan peluang emas. Perlahan-lahan materi Indic berpindah dari tangan para filolog (Rudolph Roth, Otto Bohtlingk, A. Weber dan lain-lain) ke para penganut agama perbandingan.

Sebuah studi perbandingan agama yang serius dan ilmiah mulai terbentuk secara bertahap. Bahkan para sarjana yang berorientasi filologis mulai memanjakan diri mereka dalam studi filsafat dan agama India, seperti Monier-Williams, yang diangkat sebagai Profesor Boden di Oxford dan memberikan serangkaian kuliah umum di sana.

Upaya awal untuk mempelajari agama dan budaya non-Kristen jelas dipandu oleh prinsip-prinsip misi Kristen ke tanah non-Kristen. Misalnya, Monier-Williams menunjukkan bahwa pendiri Kursi Boden di Oxford dengan jelas menyatakan dalam surat wasiatnya "bahwa objek khusus dari wasiatnya yang megah adalah untuk mempromosikan terjemahan Kitab Suci ke dalam bahasa Sanskerta, sehingga 'untuk memungkinkan warga negaranya untuk melanjutkan konversi penduduk asli India ke Agama Kristen. "'¹⁶ Tujuan ini telah memandu tidak hanya karya Profesor HH Wilson tetapi juga karya Monier-Williams. Monier-Williams, bagaimanapun, menambah lebih banyak dalam agendanya ketika ia menyatakan bahwa bagian dari tujuan karyanya dalam bahasa Sanskerta adalah "promosi pengetahuan yang lebih baik tentang agama dan adat istiadat India, sebagai kunci terbaik untuk pengetahuan tentang kebutuhan agama untuk Ketergantungan Timur kita yang agung." menunjukkan bahwa upaya awal untuk mempelajari agama dan budaya non-Kristen adalah untuk memberi tahu Misi Kristen di luar negeri di satu sisi, dan pemerintah kolonial di sisi lain. Apa pun yang mungkin menyebabkan studi agama dan budaya lain, pasti disiplin baru dan bidang studi baru muncul.

Setelah menyatakan hal di atas, harus juga diingat bahwa sejumlah disiplin ilmu lain di bidang ilmu alam serta ilmu sosial (misalnya, antropologi, sosiologi, psikologi, dll.) Juga muncul selama periode yang sama. Meskipun demikian, disiplin-disiplin itu tidak selalu ditolak oleh kaum intelektual India sebagai produk sampingan kolonial. Apakah kemudian realisme praktis yang mengarahkan India untuk memilih disiplin ilmu tertentu dan bukan sebagian sebagai bagian dari akademisnya?

Apa Alasan Nyata untuk Tidak adanya Perbandingan / Sejarah Agama di India?

Pertama, kita harus mengakui bahwa ada kekurangan umum para cendekiawan yang dapat menghasilkan beasiswa yang baik dalam disiplin perbandingan / sejarah agama. Secara umum, bidang ilmu humaniora dan sosial adalah bidang yang sangat diabaikan di universitas-universitas India. Ini, mungkin, sebagian besar karena masalah pendanaan. Universitas-universitas di India memasukkan lebih banyak uang ke dalam disiplin ilmu yang dipandang lebih praktis dan yang dapat memberi negara ini keunggulan teknologi yang diperlukan. Akibatnya, sebagian besar universitas tidak memiliki departemen yang kuat di bidang humaniora dan ilmu sosial.

Kedua, jika ada tempat untuk studi agama itu harus dalam ilmu humaniora dan sosial. Tetapi, jika ada kekurangan kumpulan ilmuwan yang baik yang dapat memberikan dasar untuk studi semacam itu dalam ilmu humaniora dan sosial, bagaimana bisa studi agama seperti itu, yang bisa mengarah pada disiplin ilmu, muncul?

Ketiga, apa pun kecil yang ada sebagai bagian dari studi agama di dalam departemen filsafat, bahasa, sastra dan sebagainya, didominasi oleh eksposisi deskriptif dan teologis / fenomenologis. Dalam hal ini, metode filologis yang lebih tua masih mendominasi dalam studi agama di

India. Akhirnya, seluruh area agama secara umum dipersepsikan dengan banyak kecurigaan baik di dunia akademis maupun dalam masyarakat pada umumnya karena peran historisnya dalam konflik yang menunggangi masyarakat India. Dengan kata lain, setiap upaya studi perbandingan agama harus sangat sensitif terhadap ledakan emosi yang dapat dihasilkannya dalam konteks politik dan ekonomi.

Dimasukkan di bawah pembicaraan toleransi terhadap agama lain, penduduk India umumnya tidak nyaman dengan komentar kritis yang dibuat tentang agama mereka. Bahkan penggambaran dewi yang inovatif dari seorang seniman dalam istilah modern dapat mengirimkan gelombang panas politik ke seluruh negeri dan sang seniman dapat dikenai hampir ekskomunikasi. Tetapi, sejauh sejarah perbandingan agama dengan akarnya dalam metode ilmiah sosial kritis tidak dapat menjamin bahwa itu tidak akan membuat komentar kritis pada agama atau agama apa pun secara umum, itu perlu dilihat sebagai kondisi pembatasan serius untuk pengembangan beasiswa kritis. tentang agama di India. Dengan demikian, meskipun ratusan dan ratusan buku diterbitkan setiap tahun melalui penerbit India (banyak di antaranya oleh para sarjana Barat), kebanyakan dari mereka hanyalah studi deskriptif (baik) dan tidak terlibat dalam refleksi kritis tentang sifat agama, konstruksinya dalam masyarakat manusia, dan berbagai aspek empirisnya. Orang hanya perlu melihat judul-judul yang muncul dalam daftar penerbit buku untuk mengetahui jenis studi yang dilakukan tentang agama. Di atas adalah beberapa kondisi yang membatasi munculnya studi agama di India di sepanjang garis perbandingan / sejarah agama.

Apa Tren dalam Dua Dekade Terakhir Abad ke-20?

Proliferasi buku-buku tentang agama individu terutama dari miring metodologis deskriptif terus mendominasi studi agama di India. Meskipun sejumlah besar buku-buku ini diproduksi oleh para sarjana Barat, ada semakin banyak sarjana India yang menulis tentang agama. Sebagian besar cendekiawan ini berasal dari tradisi meskipun ada banyak pengecualian. Karakteristik lain dari buku-buku yang telah diproduksi dalam beberapa dekade terakhir abad kedua puluh adalah bahwa sebagian besar dari mereka terkait masalah (misalnya, perempuan, identitas, politik, kekerasan, konversi, sekularisme, dan sebagainya (Khan 1997; Copley 1997; A. Sharma 1997a, 1997b; Ramaswamy 1997; J. McGuire et al 1996). Buku-buku baru dari beberapa dekade terakhir telah membuat perubahan besar dari studi yang lebih konvensional yang didasarkan pada metode filologis, tekstual dan filosofis. Banyak dari buku-buku baru ini diambil dari etnografi, antropologi, seni, sastra, dan bahkan studi ekonomi dan manajemen (misalnya, Pengejaran Agama dan Pertumbuhan Materi²⁰). Penerbitan ini dalam studi agama di India mungkin akan mendominasi adegan selama beberapa dekade mendatang. karena masalah ini berhubungan dengan kehidupan sehari-hari orang.

Salah satu faktor penting yang tampaknya penting dalam studi agama kontemporer adalah semakin banyak perempuan yang mulai menulis dan dengan demikian memungkinkan munculnya perspektif baru. Sementara studi filologis dan tekstual konvensional tetap berada di tangan para sarjana laki-laki (baik mereka orang Barat atau India), para cendekiawan wanita telah mulai memanfaatkan berbagai sumber yang tidak pernah digunakan oleh generasi cendekiawan yang lebih tua. Sumber-sumber ini termasuk cerita rakyat, cerita populer, mitos, legenda, percakapan, film, media, seni, sastra dan sebagainya. Masalah terkait dan pencarian sumber-sumber baru tampaknya telah terjadi

pada waktu yang sama bahwa itu bukan kebetulan tetapi lebih pada bagian dari aliran baru para cendekiawan (terutama perempuan) untuk berurusan dengan agama dan banyak segi di lapangan (Doniger 1980; Winslow 1980; Douglas 1970; Leslie 1994; Ramaswamy 1996, 1997; Caldwell 1999; Sikri 1999). Dalam hal ini, studi agama di India untuk pertama kalinya dimulai, tanpa disadari, bab baru yang berfokus pada sisi empiris dan historis agama lebih dari dimensi metafisik / transendental. Dengan kata lain, studi agama dalam masyarakat India kontemporer lebih tentang bagaimana orang membangun dunia religius mereka dan isu-isu signifikansi sosial apa yang muncul dari konstruksi semacam itu daripada tentang motif soteriologis agama.

Para cendekiawan lebih tertarik, misalnya, pada bagaimana wanita diperlakukan di kuil-kuil daripada apa yang teks-teks Sanskerta telah informasikan tentang pembangunan kuil; bagaimana wanita menggunakan kultus devosional untuk menghindari prasangka dominan pria; pengaruh apa yang telah membentuk Hinduisme dan Islam dalam beberapa abad terakhir; bagaimana agama telah digunakan sebagai sarana untuk mencapai tujuan politik; mengapa, misalnya, fundamentalisme Sikh menjadi faktor utama dalam politik Sikh; bagaimana kuil dan masjid telah menjadi sumber konflik; -dan orang dapat menghitung lebih banyak, tetapi cukup untuk menunjukkan tren pergeseran.

Tren penting lain yang muncul dalam kaitannya dengan studi agama-agama India didorong oleh perasaan yang kuat, baik dari pihak para cendekiawan India maupun para cendekiawan Barat, bahwa ada banyak kekurangan dalam terjemahan bahan-bahan teks India pada berbagai agama-agama yang dihasilkan, khususnya, selama abad ke-18 dan ke-19. Terlepas dari kenyataan bahwa banyak cendekiawan India dan pakar tradisional pada kenyataannya terlibat dalam karya terjemahan besar-besaran selama dua

ratus tahun terakhir, fakta bahwa sebagian besar terjemahan ini diedit atau diawasi oleh para sarjana Barat memunculkan masalah hermeneutis yang penting. Beberapa masalah ini berhubungan langsung dengan bagaimana agama-agama India telah dipelajari dalam beberapa dekade terakhir. Kita. Kritik Smith tentang pemberian nama pada tradisi agama dan memperlakukan mereka seolah-olah itu adalah produk yang sudah reifikasi / selesai, yang dapat diakses secara independen untuk dipelajari dan ditafsirkan oleh para sarjana Barat, memiliki beberapa relevansi dengan studi agama-agama India (We Smith 1964) .21 Dalam beberapa tahun terakhir, telah ada diskusi besar tentang nama Hindu dan masalah yang terkait dengannya (R. Baort 1994; Frykenberg 1997; Malik 1997; BK Smith 1996; R. Thapar 1997; R. King 1999). Para sarjana tentang agama-agama India, baik India maupun Barat, telah mulai melihat terjemahan Eurocentred dan implikasinya untuk studi agama-agama India. Sebagai contoh, Sweetman dalam tesis doktoralnya baru-baru ini melihat masalah bagaimana Hindu telah diciptakan oleh para sarjana Eropa pada abad ketujuh belas dan delapan belas. Dia mengatakan, [t] dia kepentingan historis dari studi agama India terletak pada kenyataan bahwa studi awal agama-agama ini bertepatan dengan perubahan dalam arti dan berbagai aplikasi dari istilah agama itu sendiri dan munculnya tradisi agama. studi tentang agama-agama yang merupakan akar dari studi akademis kontemporer tentang agama-agama. Salah satu pencapaian paling berpengaruh dari studi awal ini adalah pembentukan konsep 'Hinduisme' itu sendiri; ... 22 Dia berpendapat bahwa para penulis awal tentang Hindu, seperti de Nobili, Ziegenbalg dan lainnya pada abad ketujuh belas memang sadar akan keragaman agama dan berhati-hati dalam menggunakan konsep Hindu sebagai istilah monolitik. Pandangan Sweetman ini berbeda dengan pandangan yang disampaikan oleh banyak sarjana lain

seperti R. King (1999), Inden (1990), dan Marshall (1970) yang menemukan asal-usul istilah Hindu sebagai konsep terpadu dalam Kristen Barat. dan persepsi imperialis.

Dengan demikian, ada dorongan baru untuk melihat tulisan-tulisan tentang Hindu dalam dua ratus tahun terakhir atau lebih. Dorongan baru untuk mempelajari tulisan-tulisan tentang Hindu, misalnya, adalah contoh mempelajari tradisi keagamaan yang diberikan tidak hanya melalui teks-teksnya, tetapi juga melalui sejarah dan wacana penelitiannya. Upaya bagaimana teks-teks klasik (dan pemahaman agama-agama India yang berasal dari mereka) telah diterjemahkan ke dalam kategori-kategori konseptual modern tentu akan menghasilkan data yang sangat bermanfaat yang akan memungkinkan kita untuk meninjau kembali bukan hanya teks-teks yang sangat klasik itu dari titik yang berbeda. pandangan, tetapi juga untuk meninjau kembali keterlibatan kami dan pembangunan gambar agama-agama India. Proses peninjauan literatur tentang agama-agama India ini juga akan memiliki implikasi sosial-politik bagi anak benua itu, dalam arti menantang pandangan-pandangan yang dimiliki oleh para penganut agama-agama itu tentang tradisi mereka sendiri. Dengan kata lain, ketika bahan-bahan baru dan menantang terungkap, itu pasti akan mempengaruhi pandangan dunia orang-orang di benua itu secara keseluruhan.

Globalisasi Studi Agama dan India

Seperti yang saya sebutkan sebelumnya, agama-agama India telah memberikan kontribusi yang sangat besar pada studi akademis agama baik dengan menyediakan materi maupun konteks pluralistik untuk mempelajari dan memahami materi-materi tersebut secara komparatif. Jauh sebelum dunia Barat mengalami kebutuhan akan pemahaman komparatif tentang agama, India menyediakan rumah alami untuk konteks komparatif semacam itu

berdasarkan sifat pluralistik masyarakatnya. Namun demikian, studi akademik sistematis tentang agama di sepanjang garis komparatif dikembangkan dan berkembang di institusi akademik Barat dan tidak begitu banyak di India. Para sarjana Eropa yang melakukan kunjungan ke India dan mengumpulkan bahan-bahan tentang agama-agama India membawa mereka pulang dan terlibat dalam analisis sistematis agama-agama tersebut menggunakan metode filologis, historis, dan komparatif. Namun, sejauh mana investigasi akademik itu menerangi pemahaman agama dan budaya mereka sendiri, tidak bisa diremehkan. Meskipun demikian, keterlibatan Barat pada masa-masa awal itu benar-benar berdampak besar pada bagaimana masyarakat India memahami agama-agamanya di zaman kontemporer. Banyak buku yang berasal dari keterlibatan Barat dengan agama-agama India tidak hanya menjadi bahan dasar bagi orang India tentang agama mereka sendiri, tetapi juga konsep dan kategori yang diperkenalkan oleh buku-buku itu menjadi bagian tak terpisahkan dari kosakata keagamaan India modern. Akibatnya banyak pemupukan silang telah terjadi antara India dan Barat dengan agama sebagai media utama transformasi sosial tersebut.

Dengan demikian, akar dari proses globalisasi kontemporer dapat dilacak ke permulaan awal yang telah disediakan agama dalam konteks India dan Barat. Dengan kata lain, agama mungkin merupakan salah satu produk pertama yang dipertukarkan di pasar sosial internasional. Hari ini kita berbicara tentang globalisasi terutama dalam hal ekonomi. Namun, proses globalisasi semacam itu tidak dapat mengabaikan atau mengaburkan signifikansi sosial yang dimiliki oleh agama-agama India di banyak budaya. Hari ini tidak hanya kita berbicara tentang globalisasi ekonomi tetapi ada juga upaya oleh asosiasi Barat untuk studi agama untuk memperluas upaya seperti itu ke kancah akademik India. Artinya, studi agama yang telah

berkembang di Barat dalam dua ratus tahun terakhir dalam interaksi dengan bahan-bahan yang diambil dari agama-agama India sekarang mulai membuat dampak pada bagaimana para sarjana di India mempelajari agama-agama. Bahan-bahan yang diambil dari India telah dikerjakan melalui metode Barat dan alat-alat teoritis dan sekarang setelah mempertajam alat-alat itu, Barat tampaknya siap untuk menawarkannya kepada masyarakat India dan akademisi, mungkin, dengan imbalan bahan-bahan yang mereka pinjam dari India mengembangkan pengetahuan metodologis dan teoretis mereka. Kita yang berasal dari India dan sekarang berada di luar India telah menjadi penerima alat metodologis dan teoretis Barat dalam studi agama. Apakah pertukaran antara pengetahuan teoretis Barat dalam studi agama dan banyak institusi akademis India dalam skala besar dimungkinkan tanpa banyak ketidaknyamanan sosial belum terlihat. Lebih lanjut, apakah alat metodologis dan teoretis yang dikembangkan di Barat dapat cocok dalam konteks sosial India juga merupakan sesuatu yang perlu diuji. Mungkin, di sinilah perbedaan utama terletak antara cara ilmu-ilmu alam, dengan metodologi dan teori mereka dikembangkan di Barat modern, yang telah dengan mudah berasimilasi dengan lembaga-lembaga India, dan cara di mana ilmu-ilmu manusia seperti studi agama telah mampu menjadi bagian dari institusi India. Dengan kata lain ilmu-ilmu alam telah diterima dengan mudah ke dalam institusi-institusi India sebagian besar karena fakta bahwa proses globalisasi ekonomi membuatnya semakin diperlukan untuk bertukar alat-alat teknologi semacam itu. Namun, dalam konteks lembaga agama dan budaya, banyak negara seperti India telah mengisolasi diri dari pengaruh luar negeri dalam upaya mereka untuk identitas diri. Agama dan budaya telah menyediakan alat yang efektif untuk tetap unik dan berbeda dalam meningkatkan kemungkinan menjadi dikaburkan

oleh proses globalisasi. Negara-negara seperti India telah membanggakan diri mereka sebagai masyarakat tradisional sementara di tengah proses modernisasi akibat dampak globalisasi yang masif. Justru karena kebutuhan seperti India untuk tetap menjadi masyarakat tradisional atau lebih tepatnya ingin mempertahankan sistem pemikiran tradisional mereka utuh yang akan menimbulkan tantangan terbesar bagi perangkat metodologis dan teoretis Barat dalam studi agama. Namun demikian, seperti halnya Barat harus memahami massa materi yang telah disediakan India dalam studi agama, India juga harus menyetujui massa materi yang sekarang disediakan melalui wacana Barat tentang studi agama. Mungkin dalam perjalanan interaksi ini, alat-alat metodologis dan teoretis baru dapat menjadi kenyataan baik bagi para sarjana India maupun para sarjana Barat.

III

AGAMA-AGAMA BESAR DI INDONESIA

Agama Hindu

Sejarah

Di India, agama Hindu sering disebut dengan nama Sanatana Dharma, yang berarti agama yang kekal, atau Waidika Dharma, yang berarti agama yang berdasarkan kitab suci Weda. Menurut para sarjana, agama tersebut terbentuk dari campuran antara agama India .asli dengan agama atau kepercayaan bangsa Arya.

Sebelum kedatangan bangsa Arya., di India telah lama hidup bangsa-bangsa Dravida yang telah mencapai suatu tingkat peradaban yang tinggi sebagaimana dibuktikan oleh penelitian-penelitian yang dilakukan terhadap wilayah Lembah Indus. Peradaban lembah ini dalam satu segi juga menunjukkan gambaran keagamaan yang ada pada waktu itu, yang tetap dapat dilacak dalam agama Hindu sekarang ini.¹

Secara garis besar perkembangan agama Hindu dapat dibedakan menjadi tiga tahap. Tahapan pertama sering disebut dengan zaman Weda, yang dimulai dengan masuknya bangsa Arya di Punjab hingga munculnya agama Buddha. Pada masa ini dikenal adanya tiga periode agama yang disebut dengan periode tiga agama penting (tiga agama besar). Ketiga periode ini adalah periode ketika bangsa Arya masih berada di daerah Punjab (1500-1000 S.M.). Agama dalam periode pertama lebih dikenal sebagai agama Weda Kuno atau agama Weda Samhita. Periode kedua ditandai oleh munculnya agama Brahmana, di mana para pendeta sangat berkuasa dan terjadi banyak sekali perubahan dalam hidup keagamaan (1000 - 750 S.M.). Perubahan tersebut lebih bersifat dari dalam agama Weda

sendiri dibanding perubahan karena penyesuaian agama Weda dengan kepercayaan-kepercayaan yang berasal dari luar. Agama Weda pada periode kedua ini lebih dikenal dengan nama agama Brahmana. Periode ketiga ditandai oleh munculnya pemikiran-pemikiran kefilosofan ketika bangsa Arya menjadi pusat peradaban sekitar sungai Gangga (750 - 500 S.M.). Agama Weda periode ini dikenal dengan agama Upanishad.

Tahapan kedua adalah tahapan atau zaman agama Buddha, yang mempunyai corak yang sangat lain dari agama Weda. Zaman agama Buddha ini diperkirakan berlangsung antara 500 S.M. - 300 M. Tahapan ketiga adalah apa yang dikenal sebagai zaman. agama Hindu, berlangsung sejak 300 M. hingga sekarang.²

Agama Hindu tidak hanya terdapat di India, tetapi juga telah masuk ke Indonesia, bahkan sangat kuat pengaruhnya terutama di Jawa. Kapan agama tersebut masuk ke Nusantara (Indonesia) tidak dapat diketahui secara pasti. Interpretasi terhadap penemuan kepurbakalaan, peninggalan karya tulis dan sebagainya, juga tidak memberikan informasi tentang siapa nama pembawa agama tersebut. Ada beberapa bukti pengaruh agama Hindu dan kebudayaan India terhadap Indonesia dalam bidang sastra dan agama, seni bangunan dan adat kebiasaan yang ada di sekitar kraton. Dari sini barangkali dapat dipahami bahwa masuknya pengaruh tersebut bukan melalui kasta-kasta Sudra, Waisya ataupun Ksatria, tetapi oleh para Brahmana, karena merekalah yang berwenang membaca kitab suci dan menentukan peribadatan. Ajaran tentang samsara, karma, yang tidak terlepas dari ajaran kasta yang dikaitkan dengan kelahiran seseorang memungkinkan dugaan bahwa agama Hindu bukan agama dakwah dan tidak mencari pengikut. Yang sering menjadi persoalan adalah bagaimana pengaruh para Brahmana terhadap lingkungan kraton tersebut. Dugaan kuat dalam hal ini ialah bahwa yang aktif adalah

orang-orang Indonesia sendiri. Karena adanya hubungan dagang dengan orang-orang India, maka banyak rakyat yang juga hidup berdagang dan menjadi kaya. Hubungan raja dan rakyat juga baik sehingga para raja juga menghargai para Brahmana tersebut. Dalam lingkungan kehidupan beragama, para pedagang yang beragama Hindu memerlukan para Brahmana. Oleh karena itu para Brahmana tersebut memiliki kesempatan untuk berada dalam lingkungan kraton. Hal ini terbukti dengan penemuan prasasti di Kutai yang menunjukkan bahwa untuk keperluan sedekah raja memberikan beberapa ekor sapi kepada para Brahmana.

Aliran agama Hindu yang paling besar pengaruhnya adalah aliran Siwa dan Tantra (abad 6). Di Indonesia, aliran Tantra dan agama Buddha yang sempat mendesak Tantra keluar dari India justru menyatu dengan sebutan agama Siwa-Buddha. Percampuran antara keduanya terlihat jelas pada zaman kerajaan Singasari (1222-1292).³

Agama Hindu di Indonesia

Dari penemuan prasasti dapat diketahui bahwa perkembangan pengaruh agama Hindu di Indonesia tetap berpusat di sekitar kraton, sungguhpun ada juga, karena jarak yang jauh, berpusat di biara-biara dan pemakaman-pemakaman. Prasasti Kutai dari zaman raja Mulawarman (abad ke-5) menunjukkan bahwa korban sesajian oleh raja dilaksanakan dan diselenggarakan sesuai dengan ajaran kitab Manu. Pemujaan ditujukan mungkin kepada Siwa dan mungkin kepada Wisnu. Di Jawa Barat, prasasti dari raja Purnawarman menunjukkan bahwa agama yang berpengaruh adalah agama Hindu aliran Wisnu; sementara prasasti di Jawa Tengah dari zaman raja-raja Sanjaya (723) memperlihatkan bahwa agama yang berpengaruh adalah agama Hindu aliran Siwa. Tahun 928, pusat kraton yang ada di Jawa Timur (dinasti raja Sendok) lebih bercorak Wisnu. Peninggalan-peninggalan kitab sesudah zaman itu

(yaitu sekitar abad ke-10) adalah kitab Brahmandapurana yang di antara isinya adalah tentang penciptaan (kosmogoni), silsilah para Resi, keterangkanketerangan tentang kasta, asrama, yogi dan sebagainya. Juga terdapat uraian tentang kitab Weda dan penjelasan tentang Manu yang semuanya berupa mitos. kitab Agastyaparwa (akhir abad 10 memuat dialog antara Agastya dan puteranya, Didhastu. Isi kitab tersebut adalah tentang kosmogoni, lahirnya para Brahmarsi, lahirnya Manu dan lahirnya Manwatara Aliran Tantra mencapai puncak perkembangannya pada zaman Singasari dan Majapahit Dalam kitab Nagarakertagama disebutkan bahwa raja Kertanegara menekuni kitab Subhuti Tantra. Menurut kitab Pararaton, ia adalah seorang pemabuk, seorang pemuja yang erat hubungannya dengan upacara pancatattwa (Lima-M). Raja Adityawarman dinobatkan dalam upacara Bhairawa karena ia adalah penganut sekte Siwa yang menekankan pada aliran Tantrayana. Menurut prasasti Surowaso (1375), ia dinobatkan menjadi Bhairawa di Ksetra dengan duduk di atas singgasana yang terdiri dari tumpukan mayat sambil tertawa terbahak-bahak dan minum darah. Sebagai korban dibakar mayat-mayat yang baunya dikatakan seperti harumnya berjuta-juta bunga. Di Padang Lawas Sumatra, paham Tantrayana juga mengutamakan Bhairawa.⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, selain pusat-pusat keagamaan di kraton, juga terdapat pusat-pusat keagamaan Hindu yang disebut Paguron atau mandala atau kasturi. Ditempat-tempat ini para pendeta memberikan pelajaran. Kitab-kitab yang ada pada waktu itu adalah kitab Tantu Panggelaran, juga kitab Nawaruci yang juga disebut dengan kitab Tattwajnana. Kitab terakhir ini penting karena mistik yang terdapat di dalamnya sampai sekarang masih berlaku di kalangan tertentu. Dasar fikiran dan mistik itu sendiri

juga terdapat dalam kitab-kitab Suluk yang sudah mendapat pengaruh dari Islam.

Di Bali, pengaruh Majapahit sangat kuat. Oleh karena itu, agama Hindu Jawa pun sangat berpengaruh di sana, yang lama kelamaan bercampur dengan agama asli Bali yang disebut agama Tirta dan kemudian disebut agama Hindu Dharma.

Agama asli Bali mempunyai kepercayaan terhadap para dewa yang dihindukan sesuai dengan agama Hindu-Jawa. Orang-orang asli Bali mempercayai para dewa yang dulunya adalah arwah nenek moyang mereka, di samping percaya terhadap roh-roh jahat. Dewa-dewa yang berasal dari Hindu-Jawa disebut dengan Bhatara, yang terpenting di antaranya adalah Bhatara Brahma (dewa api), Bhatara Surya (dewa matahari), Bhatara Indra (dewa penguasa surga), Bhatara Yama (penguasa maut) dan Dhatari Durga (dewi maut atau kematian). Bhatara Siwa adalah dewa tertinggi yang menguasai dan memiliki kekuatan para dewa lainnya. Bahkan, semua dewa adalah penjelmaannya. Penjelmaan Siwa yang dianggap penting adalah Bhatara Guru, Bhatara Kala dan Bhatari Durga. 5

Karena arwah nenek moyang juga didewakan di Bali, maka di Bali lalu terdapat pengkultusan terhadap orang yang sudah mati. Ada dua macam pemujaan terhadap orang yang sudah mati. Menurut kepercayaan Bali asli, mayat tersebut cukup ditempatkan di hutan-hutan atau di aliran sungai-sungai; dan menurut kepercayaan Hindu-Jawa, pemujaan terhadap orang mati dilakukan dengan cara membakar mayatnya terutama di kalangan bangsawan. Orang mati dipuja terutama karena ada anggapan bahwa dengan pemujaan tersebut arwahnya akan dapat segera sampai di tempat yang tenang dari mengganggu orang yang masih hidup. Jiwa orang yang masih hidup. Jiwa orang yang masih hidup dianggap terbelenggu oleh jasad sehingga menjadi kotor. Agar jiwa lepas dari belenggu tersebut

makajiwa ban-is dis'udkan dengan cara-cara tertentu. Melalui kematian jiwa berpisah dari jasad, tetapi masih belum sempurna karena belum bebas sebebas-bebasnya dan masih harus mengalami kelahiran kembali. Jiwa macam ini disebut pirata, dan dapat mendatangkan petaka bagi keluarganya.

Sesudah penyucian karena kematian, maka penyucian tahap berikutnya adalah penyucian dengan mempergunakan api dan air yang dilakukan dengan membakar mayat dan abunya dibuang ke laut atau ke sungai-sungai agar noda noda dan karat-karat yang mengotorinya menjadi bersih dan suci secara sempurna sehingga jiwa dapat menuju ke Indraloka. Di sini jiwa sudah berubah menjadi piara dan tidak lagi membahayakan keluarga. Sesudah penyudan ini, baru dilakukan upacara sraddha supaya jiwa dapat langsung berada di Siwaloka. Upacara mayat yang disebut Ngaben ini terdiri dari tertib upacara tertentu dan biasanya penyelenggaraannya memerlukan biaya yang relatif besar, serta berbeda-beda sesuai dengan tingkatan kasta yang bersangkutan. Akan tetapi dewasa ini, biasanya karena alasan ekonomis dan sebagainya, penyelenggaraan upacara Ngaben sudah tidak begitu lengkap lagi. 6

Dalam perkembangan selanjutnya, agama Hindu di Indonesia mengalami perkembangan sekaligus perubahan-perubahan yang sangat mendasar karena faktor-faktor sosial ekonomi, kebudayaan, pendidikan, dan perkembangan agama Islam. Penyempurnaan dan perubahan tersebut bukan hanya menyangkut penyelenggaraan upacara keagamaan tetapi juga dalam konsep keagamaannya.

Agama Tirta mulai berubah sudah sejak zaman pemerintah Belanda, di antaranya adalah usaha untuk mendapatkan tempat dalam Kementerian Agama Republik Indonesia. Usaha lain ialah usaha untuk menyempurnakan agama Tirta agar mendapatkan tempat yang pasti di tengah-tengah masyarakat. Salah satu caranya ialah dengan

menyusun kitab suci yang selama ini belum ada. Selain itu, juga dilakukan usaha untuk merumuskan kembali ajaran-ajaran keagamaan, juga dengan mendirikan lembaga-lembaga keagamaan, yang dirasa sudah sangat mendesak adanya, di tengah-tengah kemajuan masyarakat. Beberapa tokoh muda kemudian mendirikan lembaga pendidikan dan organisasi keagamaan yang disebut Trimurti, yang bertujuan menembus pembaharuan di bidang keagamaan. Di Singaraja, Bali, lahir organisasi Bali Dharma Laksana yang berusaha untuk menyusun kitab suci yang jelas. Pada zaman Jepang didirikan Paruman Pandita Dharma oleh pemerintah yang dimaksudkan untuk mempersatukan paham keagamaan Bali dan sebagai perantara dengan pemerintah Jepang. Pada waktu itu agama disebut dengan Siwa Raditya atau agama Sanghyang Surya yang mengutamakan pemujaan terhadap matahari. Pada tahun 1950, badan tersebut berubah menjadi Majelis Hinduisme. Sejak tahun ini ada lagi organisasi-organisasi keagamaan yang muncul yaitu Wiwada Sastra Sabda dan Panti Agama Hindu Bali. Dari sinilah muncul ide pengakuan agar Hindu Bali sebagai agama resmi di Indonesia, yang baru berhasil diperjuangkan pada tahun 1958. Sejak saat itu minat untuk memajukan agama Hindu Bali semakin meningkat Langkah pertamanya adalah pemurnian agama Hindu. 7

Sesudah mendapatkaa pengakuan resmi, para pemimpin Hindu Bali membentuk muktamar Parisada Dharma Hindu Bali pada tahun 1959 yang kemudian menjadi Parisada Hindu Dharma pada tahun 1964. Usaha utama orgaanisasi tersebut ialah memajukan Hindu, Dharma dengan. Mendirikan pendidikan menengah yaitu Pendidikan Guru Agama Atas dan pendidikan tinggi yaitu Institut Hindu Dharma yang salah satu fakultasnya adalah Fakultas Agama. lai berarti telah terjadi suatu perubahan dan perkembangan yang sangat besar dalam agama Hindu. Kitab-kitab suci sekarang harus dipelajari oleh seluruh umat

Hindu, dan pendidikan agama juga merupakan hak semua orang Hindu. Bahkan, dengan adanya mobilitas sosial yang cepat dewasa ini, agama Hindu juga mengalami perluasan yang sangat berarti. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari adanya usaha-usaha para cendekiawan. Hindu untuk menyesuaikan agama mereka dengan suasana Indonesia Di antara perubahan-perubahan tersebut ada yang menyangkut konsep ajaran agama. Menurut agama Hindu Bali Sang Hyang Widi adalah Tuhan yang Maha Esa. Dalam Kitab Weda disebutkan bahwa Brahma hanya satu, tidak ada duanya. Dalam Sutasoma dikatakan bahwa tuhan berbedabeda tetapi satu, tidak ada dharma yang dua. Dalam Upanishad juga diungkapkan bahwa Sang Hyang Widi adalah tidak berbentuk, tidak beranggauta badan.

Konsep Ketuhanan Agama Hindu Pengertian Dewa

Secara etimologis, perkataan dewa berasal dari bahasa Sansekerta, yaitu Dev, yang berarti sinar¹ dan juga berarti terang, karena pengertian dewa adalah benda yang terang yang dianggap sebagai kekuatan alam yang mempunyai person.² Di dalam veda, Tuhan yang maha esa dan para dewa disebut atau dewata. Kata ini berarti cahaya berkilauan, sinar gemerlapan yang semuanya itu ditujukan kepada manivestasi-Nya, juga ditujukan kepada matahari atau langit, termasuk api, petir atau fajar.³

Dewa tak ubahnya roh yang berkepribadian maka mereka berfungsi dan berperan memberi sinar, petunjuk, nasehat, perlindungan kepada manusia dalam bidang kehidupan sesuai dengan tugas masing-masing. Arti dan pengertian dewa menurut konsepsi itu adalah sesuai dengan pemujaan dan penyembahan yang dilakukan oleh orang-orang primitif terhadap sesuatu yang dianggap sebagai Dewa atau Tuhan dalam rangka memperoleh manfaat,

keuntungan, dan perlindungan dari mereka. Dewa juga berarti makhluk surga atau yang sangat mulia.

Kemudian dewata mempunyai pengertian lain. Dewata lebih tinggi dari dewa dan tidak sekedar sinar atau dev, tapi di atas dev atau sinar di atas sinar, yakni dewa di atas dewa atau maha dewa. Berdasarkan gramatika bahasa Sansekerta, kedua kata itu (dewa dan dewata) mempunyai pengertian yang sama, kata dewata (deva + tal + r Atamane padam = deva + ta + a = devata) sebagai penekanan menurut Astadhyayi karya Panini, tanpa mengubah arti atau makna dari kedua kata itu sebagai dinyatakan dalam ungkapan berikut : deva + tal = devata (Astadhyayi v. 4 . 27). Pengertian dewata terdapat dalam kalimat yang termuat dalam Rig Weda: X : 12 : 8 dan X : 90 : 3, yang berbunyi “Tuhan melebihi sinar-Nya”. Sinar dalam bahasa aslinya (Sanskerta) adalah dev ini berarti bahwa dewata adalah dewa di atas aatau ia mempunyai kedudukan lebih dari para dewa.

Menurut agama Hindu, Tuhan adalah Esa (Eka) maha kuasa dan maha ada, dan menjadi sumber dari segala yang ada dan tiada kepercayaan atas keesaan ini dapat dilihat dari rumusan-rumusan mantra (ayat) yang terdapat di dalam kitab “Reg Weda” dari sini (mantra) akan mendapatkan pengertian bahwa dewa-dewa adalah ciptaan-Nya. Sampai sekarang masih banyak yang salah mengartikannya dan beranggapan dewa adalah Tuhan. Pengertian keduanya tidak sama. Dalam filsafatnya (Darsana) menyatakan bahwa semua ini tentu Brahma segala yang diciptakan ini bukan Tuhan. Dewa-dewa diciptakan sebagaimana alam semesta ini, untuk mengendalikan akan semesta ini. Dewa bukanlah Tuhan dewa-dewa dihubungkan untuk aspek tertentu dan khusus dari fenomena alam semesta ini tiap aspek dikuasai oleh satu dewa atau lebih dengan ciri-ciri atau lambang-lambang yang khusus pula.

Dalam teologi Hindu dijumpai banyak jumlah atau nama dewa-dewa. Menurut hasil penelitian yang dilakukan Max Muller, jumlah dewa-dewa semuanya sebanyak 33 dewa dan terbagi atas 3 kelompok yang terdiri 11 dewa untuk tiap-tiap wilayah kekuasaan dunia, angkasa, dan surga. Hal ini terdapat dalam kitab suci Reg Weda dan Atharvaveda berikut kutipannya:

Ye devaso divy ekadasa stha prthivyam adhy
ekadasa stha, apsuksito mahinaikadoja stha
te devaso yajnamimam jusadhvam

Artinya: “wahai para dewa (33 dewa), sebelas di surga, sebelas di bumi dan sebelas di langit, semoga engkau bersuka cita dengan persembahan suci ini.⁴

Srustivano hi dasuse deva agne vicetatasah
Tan rahidasva girvanas trayastrimsatama a vaha
Rgveda 1.52.2

Ya Tuhan yang maha esa, Engkau adalah guru agung, penuh kebijaksanaan, mengaanugerahkan karunia kepada mereka yang mempersembahkan karya-karyanya. Ya Tuhan yang penuh cahaya gemerlapan, semogalah para pencari pengetahuan rohani dapat mengetahui rahasia dari 33 dewa (yang merupakaan tenaga kosmos)

Yasya trayastrimsad deva ange sarva samahitah,
Skambham tam bruhi katamah videva sah.

Siapakah yang demikian banyak itu, ceritakan kepadaku, tidak lain adalah Tuhan yang maha esa yang meresapi segalanya, yang pada diri-Nya dikandung seluruh 33 dewa (sebagai kekuatan alam).

Yasya trayas trimsad devasange gatra bibhejire,
Tan vai trayastrimsad devaneke Brahma vido viduh,
Atharvaveda X.7.27

Tiga puluh tiga dewa menyelesaikan tugasnya masing-masing, di dalam ciptaan Tuhan yang maha esa.

Hanya beberapa orang yang terpelajar di dalam veda memahami 33 devata.

Jumlah 33 dewa tersebut mempunyai fungsi masing-masing dalam hubungannya dengan kehidupan manusia. Dewa-dewa tersebut dipandang sebagai tokoh simbolis dari satu dewa pokok yaitu Brahma nama-nama yang disebutkan dalam kitab suci veda antara lain sebagai berikut:

Kesatu Dyaus Pitar sebagai dewa matahari, sama dengan dewa mitra atau surya dalam agama Hindu lama. Kedua Varuna sebagai dewa air, yang menurut Hindu lama disebut varuna sebagai dewa laut. Ketiga Indra sebagai dewa perang, yaitu dewa pelindung bangsa arya dalam peperangan-peperangan melawan suku-suku bangsa lain. Keempat Yama sebagai dewa maut yang mengingatkan kita kepada nama dewa Yamadipati dalam cerita-cerita wayang Jawa. Kelima Rudra sebagai dewa badai topan atau dewa yang mengejutkan yang terkenal dengan suaranya yang menggelegek. Keenam Vayu sebagai dewa angin disebut juga dewa bayu. Ketujuh Soma dengan dewa air soma (minuman memabukkan), disebut juga dewa bulan. Kedelapan Agni sebagai dewa api kesembilan Perjaniya sebagai dewa awam dan pembawa hujan disertai petir dan kilat. Kesepuluh Asvin adalah pasangan dewa yang pada zaman veda ini belum mempunyai fungsi tertentu. Kesebelas Brahma sebagai dewa pencipta alam yang dianggap sebagai dewa yang paling tinggi, yang esa pada masa kemudian. Ke duabelas Wisnu sebagai dewa yang pada saat itu belum diberi kedudukan kemudian hari dipandang sebagai dewa pemelihara alam ini.⁵

Dari antara nama-nama dewa tersebut yang paling banyak mendapatkan pejuaan ialah dewa Agni dan Indra seperti sebagai berikut “Saya menghormati agni, dewa pembawa sajian, pendeta dan penyaanyi yang memberi hadiah harta benda kepada kita, yang dimuliakan oleh para Reshi baik sekarang maupun dahulu. Mudah-mudahan Agni

mengantarkan dewa kepada kita”. Dalam reg weda dimana merumuskan nyanyian yang ditujukan kepada dewa Indra antara lain sebagai berikut:

“Saya hendak menyebutkan perbuatan-perbuatan Indra, yang gagah berani yang mula-mula dilakukan oleh dewa yang berkapak guntur. Dialah yang mengalahkan naga, yang memberi jalan kepada sungai dan meratakan perut gunung, ia yang mengalahkan naga yang tinggal di atas gunung Twastar yang menempa kapak guntur bagi dia, yang berumah sungai-sungai mengalir bagai lembu yang menguah dan masuk langsung ke samudra luas”.⁶

Di dalam Reg Weda IV dan V. 22.10 disebutkan dewa Indra mempunyai berbagai kekuatan berfungsi sebagai berikut:

“Dengarlah doa kami dengan kasih, O Indra dan karunialah kami berbagai-bagai kekuatan.

Berilah kami kecerdasan dan pengetahuan, O Maghawen, ataupun ia yang memberi kami ternak”.⁷

Mengenai dewa Indra dalam kitab Brahmanda Purana, kekuatan dewa ini terbatas. Seperti kutipan sebagai berikut:

“Dewa Indra tidak berdaya, lalu meminta kepada sang pendeta untuk memaafkan kesalahan perbuatannya itu oleh karena tidak sanggup menghidupkan orang yang telah mati. Adapun jika hanya dua orang saja yang kehendaki akan dihidupkan, ia sanggup menghidupkan. Saya minta kebijaksanaan Bhagawan, demikian.....”⁸

Dewa Indra dan Agni ialah dewa yang selalu disebut-sebut dalam kitab suci. Dan ada tiga dewa yaitu Indra (dewa kekuatan ganas dalam alam, seperti petir, hujan, dan lain-lain), mithra (dewa cahaya), dan varuna (dewa ketertiban dalam alam) mempunyai kedudukan lebih tinggi dari dewa-dewa lainnya seperti Agni (dewa api), sama (dewa minuman suci), prithiri (dewa bumi), surya (dewa matahari) dan sebagainya.¹⁰

Paham Tentang Tuhan Yang Maha Esa

Pandangan filsafat dengan pandangan agama tentang Tuhan yang maha esa tentunya berbeda dan kadang berseberangan. Naum, kalau dilihat lebih dalam, akan nampak bahwa agama dan filsafat saling membutuhkan karena membahas masalah metafisika hanya saja pendekatannya yang berbeda.¹¹ Di dalam filsafat ketuhanan, pandangan tentang Tuhan yang maha esa dapat dijumpai beraneka macam, sebagai berikut:

Animisme: keyakinan akan adanya roh bahwa segala sesuatu di alam semesta ini didiami dan dikuasai oleh roh yang berbedabeda pula.

Dinamisme: Keyakinan terhadap adanya kekuatan-kekuatan alam.

Totemisme: keyakinan akan adanya binatang keramat yang sangat dihormati.

Polyteisme: Keyakinan terhadap adanya banyak Tuhan, wujud Tuhan berbeda-beda sesuai dengan keyakinan manusia.

Natural polyteisme: keyakinan terhadap adanya banyak tuhan sebagai penguasa berbagai aspek alam, misalnya tuhan matahari, angin, bulan, dan sebagainya.

Henoteisme atau kanetoisme: Keyakinan atau teori kepercayaan ini diungkapkan oleh Max Muller ketika mempelajari kitab suci weda. Yang dimaksud dengan henoteisme atau kanetoisme adalah keyakinan terhadap adanya dewa yang tertinggi yang pada suatu masa akan digantikan dewa yang lain sebagai dewa tertinggi. Hal ini dijumpai dalam Reg Weda, pada suatu masa dewa Agni menempati kedudukan tertinggi, tetapi pada masa berikutnya dewa itu digantikan oleh dewa Indra, vayu, atau surya. Dalam perkembangan selanjutnya, terutama pada kitab-kitab purana dewa-dewa Trimurti, dewa Agni digantikan oleh Brahma. Indra, Wayu digantikan oleh

Wisnu dan Surya digantikan oleh Siwa. Demikian pula misalnya dewi Saraswati adalah dewi kebijaksanaan dan dewi sungai. Dalam weda kemudian menjadi sakti dewa Brahma dalam kitab-kitab Itihasa dan Purana, juga dewa Wisnu yang sangat sedikit disebut dalam kitab weda, tetapi mempunyai peranan yang sangat besar dalam kitab-kitab purana (Srimad Bhagavatan, Brahmanda Purana, Wisnu Purana, Bhagavata Purana), dan lain-lain.

Panteisme : keyakinan bahwa di mana-mana serba tuhan atau setiap aspek alam digambarkan dikuasai tuhan.

Monoteisme : Keyakinan terhadap adanya Tuhan yang maha esa (Tuhan yang satu). Keyakinan ini dibedakan atas: Monoteisme transendent : keyakinan yang memandang Tuhan yang maha esa berada jauh di luar ciptaan-Nya. Tuhan yang maha esa maha luhur, tidak terjangkau oleh akal pikiran manusia. Monoteisme immanent : keyakinan yang memandang bahwa Tuhan yang maha esa itu berada di luar dan sekaligus di dalam ciptaan-Nya. Hal ini dapat diibaratkan dengan sebuah gelas yang penuh berisi air, kemudian sebagian air tumpah ternyata keadaan air dalam gelas tidak berubah.

Monisme : keyakinan terhadap adanya keesaan tuhan yang maha esa merupakan hakekat alam semesta. Esa dalam segala-galanya berada di dalam yang esa sebuah kalimat brhadaranyaka upanisad menyatakan : “sarvam khalvidam brahman” segala-galanya adalah tuhan yang maha esa.

Demikian pandangan tentang tuhan (ketuhanan) dan dari uraian di atas, teologi weda adalah monoteisme transendent, monoteisme immanent dan monisme.¹² tuhan menurut pandangan monoteisme transendent digambarkan dalam wujud personal god (tuhan yang maha esa yang berpribadi), tentang pemujaan yang maha esa yang berpribadi dan yang tidak berpribadi dijelaskan dalam bhagawadgita yang menyatakan menyembah tuhan yang

maha esa yang abstrak (impersonal god) tanpa mempergunakan sarana jauh lebih sulit dibandingkan dengan menyembah tuhan yang personal god melalui bhakti dan karma marga.¹³

Tuhan yang maha esa di dalam weda digambarkan sebagai personal god (tuhan berpribadi). Penggambaran ini dapat dibedakan dalam tiga kategori, yaitu: Penggambaran Anthrophomorphes (sebagai manusia dengan berbagai kelebihan seperti bermata seribu, berkaki tiga, bertangan empat dan sebagainya. Penggambaran Semianthrophomorphes (sebagai setengah manusia atau setengah binatang) hal ini lebih menonjol dalam purana seperti Deva Ganesa manusia berkepala gajah, Hayagriwa, manusia berkepala kuda, dan sebagainya. Penggambaran unanthrophorpes (tidak sebagai manusia, melainkan sebagai binatang saja misalnya garutman atau garuda, sebagai tumbuh-tumbuhan, misalnya soma dan lainlainnya).¹⁴

Konsep Tuhan dalam Pemikiran Hindu

Di dalam pemikiran hindu terdapat dua aliran yang sangat berlainan yang berhubungan dengan tuhan. Pertama adalah aliran ke-esaan, dan kedua adalah aliran perbilangn yang lebih kuat dan lebih luas penyebarannya.¹⁵

Kitab suci weda, mengenai tuhan yang maha esa umumnya digambarkan sebagai tuhan yang berpribadi walau tidak jelas dalam kitab purana. Di dalam kitab suci weda dinyatakan bahwa tuhan yang maha esa disebut dengan berbagai nama oleh para maharsi sebagai dinyatakan dalam mantram berikut:

Indram mitram varunam agnim ahur
Atho divyah sa suparno garutman,
Ekam sadvipra bahudha vadanti
Agnim yamam matorisvanam ahuh.
Rgveda v. 64.46

Artinya: “mereka menyebutnya dengan indra, mitra, varuna, dan agni, ia *bersayap keemasan garuda. Ia adalah esa, para maharsi memberi banyak nama, mereka menyebutnya indra yama matarisvan*”.

Di sini tuhan yang maha agung digambarkan *suparna* artinya yang bersayap indah, simbol mistik dalam weda untuk tuhan yang maha kuasa.¹⁶ umat hindu percaya bahwa yang kuasa atas segala yang ada dan tidak ada yang luput dari kuasa-nya adalah tuhan yang maha esa, karena tuhan tidak terjangkau oleh pikiran maka orang membayangkannya bermacam-macam menurut kemampuannya. Ia disebut agni, yama dan matariswan. Ia dipanggil brahma sebagai pencipta, wisnu sebagai pemelihara, siwa sebagai pemralina.¹⁷ pada periode veda tuhan wisnu, siwa, dan lain-lain tidak begitu penting dan pada periode epik tuhan itu menjadi penting dan menjadi obyek yang disembah, maka pada periode pertengahan ini tuhan-tuhan itu berkembang menjadi nama salah satu aliran dalam agama hindu.¹⁸

1. Relasi Manusia (Atman), Tuhan (Brahman) Dan Alam Semesta dalam Agama Hindu
 - a. Konsep Roh dalam Agama Hindu

Jiwa adalah sebuah prinsip kehidupan biologis, kepaakaan perasaan dan gerakan, sedang roh sangat berbeda dengan jiwa dalam konteks bahwa roh diwujudkan dengan tidak normal roh bersifat aktif merupakan kekuatan supernatural yang bebas jarak, seringkali terbang dan hampir selalu sibuk, selalu mengirimkan. Pesan-pesan, selalu memicu masalah, selalu banyak membantu, selalu mengusik dan juga selalu menyiksa.¹⁹

Percaya pada roh-roh merupakan keyakinan semua, atau hampir semua umat manusia 20 biasanya (roh) adalah pancaran (emanasi, al-sa'id) dari substansi tuhan sehingga ia dapat hidup tanpa badan dan kekal artinya tidak mati.²¹ dalam agama hindu roh disebut atman (jiwa). Atman atau atma yaitu hidupnya hidup dari manusia asalnya adalah dari tuhan atman (brahman). Atman merupakan percikan kecil dari brahman yang tertinggi.²²

Atman yang menghidup badan disebut jiwatman (nyawa). Dalam filsafat bagian yang menguraikan tentang ini disebut atma tattwa.

AHAM ATMA GUDAKEDA

SARWABHUTASYASTHITAH

AHAM ADIS CA MADHYAM CA

BHUTANAM ANTA EVA CA

(BHAGAWAA GITA X.

20)

Artinya: “o, arjuna, aku adalah atma
Menetap dalam hati semua makhluk
Aku adalah permulaan, pertengahan
Dan akhir dari pada semua makhluk.²³

Dari kutipan ini dapat kita mengerti bahwa sesungguhnya bagian dari tuhanlah atma itu. Bila kita andaikan tuhan sebaagai lautan maka atma itu hanyalah setitik embun dari uap airnya. Demikianlah tuhan asal atma sehingga ia diberi gelar paramatma yaitu atma yang tertinggi. Atman merupakan yang nyata yang terdalam dari setiap pribadi. Dia adalah tanpa sebab dan tidak berubah, ketika mengetahui dirinya sebagai jiwa dan berhenti mengerti dirinya sebagai terikat oleh nama maupun bentuk (nama-rupa) dia sebenarnya menyadari sifatnya yang

mempunyai sifat-sifat seperti yang tersebut dalam kitab bhagawadgita 11. 20. 23. 24.

Na jayate mriyate wa kadacin na'yam bhutwana bhayah aja nityah saswato yam purano na hanyate hanyamane sarire. (bhagawadgita 11.20)

Ia tidak pernah lahir dan juga tidak pernah mati kapanpun juga tak pernah muncul dan tidak lagi pernah menghilang ia adalah tidak mengenal kelahiran, kekal abadi dan selalu ada. Ia tak dapat dibunuh bila badan.

Nai;nam chindanti sastrani nai nam dahati pewakah na cai'nam kledayanty apa na sosayati marutah. (bhagawadgita 11.24) (bhagawadgita 11.23).

Senjata tidak dapat memotong jiwatma api tidak dapat membakarnya air tidak dapat membasahnya pun angin tak dapat mengeringkan

Acchedyo yam adahyo yam akledyo sasya eva ca nutyah sarwagatah sthamun acalo yam samatanah (bhagawadgita 11.14).

Ia tidak dapat dipotong, tidak dapat dibakar ia tidak dapat dibasahi, maupun dikeringkan ia adalah abadi, berada dimana-mana tidak berubah dan bergerak, ia adalah selalu sama.

Awyakto yamacintyo yam awikaryo yam ecyate tasmad ewam widiwai nam na' nusocitum arhasi (bhagawadgita 11. 25)

Ia dikatakan tidak berwujud, tidak terpikirkan, tidak berubah-ubah, oleh karena itu mengetahui ia demikian engkau seharusnya tidak bersedih hati. Jadi sifat-sifat atma itu meliputi:

ACCHEDYA =TAK TERLUKAI OLEH SENJATA

ADAHYA = TAK TERBAKAR

AKLEDYA =TAK TERKERINGKAN

ASESYAH =TAK TERBASAHKAN
NITYA =ABADI
SARWAGABAH =ADA DIMANA-MANA
STAHANU =TAK TERPINDAH-PINDAH
ACALA =TAK BERGERAK
SANATAMA =SELALU SAMA
AWYAKTA = TAK DILAHIRKAN
ACCHINTYA =TAK TERFIKIRKAN
AWIKARA =TAK BEROBAH²⁵

b. Konsep Ke- Esa- an Tuhan Trimurti dan Ketuhanan Krisna

1) Ke Esa an Tuhan

Tuhan adalah “Esa”, maha kuasa dan maha ada dan menjadi sumber dan segala yang ada. Tuhan adalah maha esa, maha tunggal tidak ada duanya atau bandingannya. Tuhan maha besar dan tidak terbatas. Seluruh alam raya ini adalah di dalam Tuhan. Sebab itu Sang Hyang Widhi yang tunggal itu menjadi Tuhannya seluruh alam, Tuhannya matahari, tumbuh-tumbuhan, binatang, gunung-gunung, dan lain-lain adalah Tuhannya semua sama manusia di dunia.²⁶ Di dalam kitab-kitab filsafat kerohanian Hindu banyak tercantum renungan-renungan mengenai ke-Esa-an Tuhan yang antara lain seperti “*Ekam ewa adwityam Brahma*” artinya Tuhan itu hanya satu tidak ada yang kedua (eh, upanisad IV. 2. 1), “*Sarva disah urdhvam adhas ca tiryak, prakasayan bhrajate yadvanadvan, evam sa devo bhagavan varenya yoni svabhavan adhitis thaty ekah*” artinya seperti matahari menyinari semua daerah-daerah di atas, di bawah, di seberang, bersinar. Demikian juga Tuhan yang maha esa

agung, dicintai, memerintah atas semua makhluk yang terlahir dari kandungan.²⁷

2) Trimurti

Trimurti adalah tiga perwujudan dari tiga kemaha kuasa Tuhan yang tunggal yang disebut tri sakti. Tri artinya tiga dan murti artinya perwujudan sakti artinya kemaha kuasa pengertian lebih lanjut tentang kata murti dirumuskan sebagai berikut murti adalah perpaduan dari purusa dan pradhana atau prakrti (sakti) purusa adalah unsur kejiwaan yang memiliki kesadaran yang bersifat langgeng namun tanpa aktifitas, sedangkan pradhana atau sakti adalah unsur kebendaan tanpa kesadaran namun penuh dengan gerak dan aktifitas. Apabila purusa itu bersatu padu dengan pradhana menjadilah murti, seperti manusia dan jiwanya jadi, tri murti itu adalah perpaduan tri purusa dengan tri sakti (pradhana).

Di dalam cerita-cerita masyarakat kadang-kadang perpaduan purusa dengan pradhana itu dilukiskan laksana hubungan suami isteri sehingga ketiga perwujudan dewa memiliki pasangannya hal ini semata-mata hanya suatu metode untuk memudahkan pengertian bagi orang yang tingkat pengetahuannya sederhana.²⁸ ketiga perwujudan seperti terdapat dalam kitab-kitab purana mengajarkan 3 dewa yang disebut trimurti, yaitu brahma, wisnu, siwa.

Brahma adalah sebutan Tuhan dalam perwujudannya sebagai pencipta / ulpatti alam semesta dengan segala isinya. Brahma ini digambarkan memiliki 4 kepala²⁹ atau (catur muka). Dalam aksara brahma disimpulkan dengan huruf a. Agaknya rakyat India tidak

begitu tertarik kepada dewa brahma, sebab diseluruh india hanya ada satu kuil, yaitu di pushkar dipersonifikasikan sebagai dewi saraswati.

Wisnu, adalah sebutan tuhan dalam perwujudannya sebagai pemelihara alam semesta. Wisnu digambarkan memiliki 4 tangan berwarna hitam. Di tangannya ia memegang kulit kerang, cakra, gada, dan bunga teratai. Ia berkendaraan burung garuda, sebagai pemelihara dunia, wisnu dipandang sering meninggalkan surganya untuk menitis guna membinasakan kejahatan dan meneguhkan kebajikan. Ada banyak penitisan (awabara wisnu) diantaranya sebagai rama untuk membinasakan rawana, dan sebagai kresna untuk membinasakan kourawa.³⁰ wisnu dipersonifikasikan sebagai dewi sri laksmi. Dalam aksara wisnu simbolnya adalah huruf u.

Siwa atau rudra, sebutan tuhan dalam perwujudannya sebagai pengembali ke asalnya (pralina) atau pelebur sebagai pelebur dunia ia memiliki dua sifat yang bertentangan. Ia digambarkan sebagai perusak segala sesuatu, juga siwa digambarkan sebagai seorang pertapa yang ulung yang menjadi contoh dalam pertapaan ia juga disembah sebagai guru.

Yang paling terkenal, siwa disembah sebagai lingga, simbol kelamin lelaki dan oleh khalayak ramai dalam agama hindu ia dipandang sebagai penjelmaan surya, surya di india ialah dewa matahari. Surya di bali dan di jawa kuno dianggap sebagai maha dewa.³¹

Di dalam salah satu kitab suci hindu disebutkan bahwa seorang pendeta menghadap

dan bertanya kepada tuhan tuhan brahmana, wisnu, dan syiwa yang mana diantara kamu tuhan yang benar ? “mereka semua menjawab”, ketahuilah wahai pendeta, bahwa diantara kami tidak ada perbedaan langsung tuhan yang satu lahir dengan tiga rupa mengikut tugas-tugasnya yaitu mencipta, memelihara, dan membinasakan, tetapi sebenarnya dia adalah satu siapa yang menyembah salah satu dari yang tiga maka seolah-olah dia menyembah mereka semua atau menyembah yang tunggal maha tinggi³².

Tri murti adalah perpaduan tri purusa dengan tri sakti yaitu brahma dengan saktinya saraswati, wisnu dengan saktinya sri laksmi. Siwa rudra dengan saktinya uma durgha. Tuhan dengan saktinya laksana sebagai api dengan kekuatan panasnya, sedangkan kalau brahma, wisnu, siwa tanpa saktinya adalah tri purasa, tri sakti adalah saraswati, sri laksmi, uma durgha. Tri sakti juga dimaksudkan kemahakuasaan mencipta, memelihara, dan mengembalikan keasalnya.³³

3) Ketuhanan Krisna

Dalam mitos, Krisna adalah sebagai anak Tuhan yang lahir tiga ribu tahun sebelum masehi dan mengaku dirinya Tuhan, seperti sabdanya kepada Arjuna dalam Bhagawadgita (nyanyian Tuhan) sejak ke-14:

*“For I am God
Within this body
Life immortal
That shall not perish
I am the truth*

*And the by forever
Artinya: "Karena aku adalah Tuhan
Dalam tubuh ini
Kehidupan abadi
Tak akan musnah
Aku adalah kebenaran
Dan kebahagiaan selama-lamanya."34*

Krisna adalah penjelmaan abadi dari yang Ilahi, pemunculan yang terus-menerus dari kehidupan Ilahi dan sempurna di alam semesta dan roh manusia. Krisna memainkan bagian yang amat penting dalam cerita mahabarata, dimana dinyatakan sebagai kawan Arjuna.³⁵ Di dalam bagawagita kita mengetahui bahwa Krisna menempatkan diri menjadi pelayan sebagai kusir kereta Arjuna³⁶ dimana salah satu tujuan dari turunnya atau hadirnya Sri krisna di dunia ini adalah untuk memadamkan api kehidupan materiil bagi semua entitas hidup dengan menegakkan dharma.

Dalam sajak keempat Bhagawadgita Krisna berkata bahwa ia akan kembali lagi ke dunia sebagai Tuhan;

*"In every age I come back
to deliver the holy
to destroy the sin of the sinner
to establish right ousness*

*Artinya: "Tiap zaman aku akan kembali
untuk menyampaikan kesucian
untuk menghilangkan dosa orang berdosa
untuk menegakkan kebenaran*

Juga Krisna bersabda :

Veberall, wo unglaupe uberhand nimmt, und die wahre religim dar niederlight, oflenbare ich mich in inem menschlichen ges talt, um die gorechtigkeit weider herzustellen und das bose zu zerstoren.

Artinya: “Dimana-mana, kala ketidakpercayaan meningkat, dan agama yang benar dipijak, aku akan menjelmakan diriku dalam bentuk manusia, untuk menegakkan kebenaran dan menghapus kejahatan.”³⁸

Ajaran Bhagawadgita yang terpenting ialah bahwa Tuhan merupakan wujud yang terluhur dan alam-Nya yang rendah kelihatan sebagai dunia fana. Termasuk juga di dalam pikiran, kecerdasan dan angkara atau kepribadian (ego).kemudian alam-Nya yang lebih tinggi ialah dunia jiwa perseorangan. Dan dalam bhagawadgita Krisna sering dipanggil dengan nama-nama lain sebagai ungkapan rasa persahabatan dan keakraban. Nama-nama tersebut sebagian besar mempunyai arti simbolis yang mendalam seperti dijelaskan dalam setiap slaka yang bersangkutan.

A. Agama Budha

Salah satu agama yang banyak pengaruhnya di dunia dan banyak mempengaruhi budaya pikir dan perilaku sebagian orang-orang Indonesia adalah agama Budha lebih lanjut akan diuraikan tentang latar belakang sejarah terjadi dan perkembangan agama ini, siapa pendiri dan pembawa ajaran Budha, aliran-aliran dalam agama Budha dan perkembangannya di Indonesia.

1. Sejarah

Agama Budha lahir dan berkembang pada abad ke 6 SM agama itu beroleh nama dari panggilan yang

diberikan kepada pembangunnya yang mula-mula Siddhartha Gautama (563-487 SM) yang dipanggil dengan Budha.¹ Secara etimologi perkataan "Budha" berasal dari kata "*bhud*" yang artinya "bangun" orang Budha ialah orang "yang bangun" artinya orang yang telah bangun dari malam kesesatan dan sekarang ada di tengah cahaya yang benar.²

Fakta historis mengenai kehidupan Sang Budha sendiri adalah sebagai berikut; Siddhartha adalah anak seorang raja dari Kapilawastu, India Utara, kira-kira 100 Mil ke arah utara Benares.³ Budha Gautama dilahirkan dari rahim Dewi Mahamaya sekitar tahun 560 SM di Taman Lumbini di Kerajaan Kapilawastu, ayahnya Suddhodana adalah seorang raja kecil yang berasal dari pemerintah Suku Sakya.⁴

Waktu beliau dilahirkan, oleh beberapa orang Brahmana diramalkan bahwa anak itu kelak akan menjadi raja dari semua raja, jika ia menduduki tahta kerajaan; kelak ia akan memilih menjadi seorang suci, menjadi penakluk hidup, mencapai kesempurnaan sejati dan menjadi Budha, jika ia melepas kedudukan atas kita yang diwariskan oleh orang tuanya.⁵ Ayahnya merasa khawatir dan tak menginginkan hal itu, karena ia ingin anaknya menjadi raja yang besar dan berkuasa dari pada seorang Budha. Oleh karena itu ia selalu dimanjakan dan hidupnya penuh dihiasi dengan kemewahan.⁶

Semua usaha Suddhodana tersebut tidak berhasil karena Budha menjumpai keadaan yang jauh berbeda dengan apa yang dialaminya selama ini. Pada suatu ketika ia berkeliling kota dengan mengendarai kereta. Pada saat tersebut ia bertemu dengan seorang yang sudah tua, padahal sebelum Pangeran melewati jalan beberapa orang petugas telah diperintahkan berlari terlebih dahulu untuk membersihkan jalan raya dari

pemandangan yang dapat menggoyahkan jiwanya. Konon orang tua yang dilihatnya tersebut adalah jelmaan secara ghaib dewa-dewa untuk memberikan pengalaman berisi pengajaran bagi Sang Pangeran disaat itu, dalam perjalanan yang kedua kalinya Shidarta bertemu dengan seorang yang penuh dengan penyakit sedang terbaring di pinggir jalan, kemudian perjalanan ketiga ia melihat sesosok jenazah, dan pada akhirnya ia melihat seorang rahib dengan kepala di cukur gundul, memakai jubah berwarna kuning tanah sedang memegang sebuah mangkuk, dengan segala apa yang telah dilihatnya, ia berpikir bahwa tubuh jasmani manusia tidak bisa luput dari sakit, cacat dan kematian, ia mengalami kekecewaan bila mencari kepenuhan tubuh jasmaniahnya itu.⁷

Secara bertahap Gautama mulai menjauhkan dirinya dari kehidupan normal dan berusaha memperkirakan kemandirian diri yang abadi. Ia mempelajari *Pratyahara* (pengendalian panca indera, kemampuan untuk merenungkan suatu obyek hanya dengan pikiran saja dan panca indera tetap positif.⁸ Langkah yang selanjutnya ditempuh oleh Gautama adalah menjalankan sesuatu yang dianggapnya benar dengan usahanya sendiri, menyelidiki merenungkan dan menembus kedalam batinnya sendiri. Ia melatih dirinya sendiri menguasai keinginan terhadap kenikmatan dan rangsangan indra, di samping mengembangkan kekuatan batin. Suatu malam di bulan Waisak, ketika bulan sedang penuh, di tepi sungai *Naranjara*, Gautama duduk mengheningkan cipta di bawah pohon *Asslattha* yang kemudian dikenal sebagai pohon Bodhi, ia melakukan meditasi dengan cara duduk *padmasana*, dengan cara ini sedikit demi sedikit hatinya terasa bersih, terbebas dari segala noda dan kotoran hidup.⁹

Budha di bawah pohon Bodhi tersebut telah mencapai penerangan sempurna.¹⁰ Jawaban dari teka-teki kehidupan yang dicarinya selama ini, yang hingga saat ini menjadi inti pokok ajaran sang Budha yaitu *empat kesunyataan mulia* yang kemudian beliau beberkan dalam khotbahkhotbahnya. Peristiwa tersebut mempunyai arti sangat penting dalam agama Budha dan disebut dengan *dharmacakra pravartana sutra* atau *pemutaran roda dharma* yang selalu diperingati setiap tahun oleh penganut Budha. Setelah peristiwa pemutaran roda *dharmacakra* tersebut Budha memulai misinya mengajarkan *dharmacakra* ke seluruh India, yang dimulai dari Rajagraha, ibu kota kerajaan Magadha. Dengan cepat ajarannya tersebut ke seluruh India diikuti oleh seluruh lapisan masyarakat yang ada, baik kaum bangsawan maupun rakyat India.

2. Ajaran Agama Budha

Sesuai dengan latar belakang sejarah bagaimana terjadinya Siddhartha menjadi Budha, maka ajaran agama Budha tidak bertitik tolak dari ajaran ketuhanan melainkan berdasarkan kenyataan-kenyataan hidup yang dialami manusia, yang mana kehidupan manusia itu tidak terlepas dari *dukha*.¹¹ Ketika hidupnya Sang Budha ia selalu menolak mempersoalkan tentang Tuhan. Namun kepada para pengikutnya ia selalu menganjurkan agar mengamalkan sila-sila ke-Tuhanan. Secara umum ajaran agama Budha berlandaskan atas :

a. Tri Ratna (Budha, Dharma, Sangha)

- Ajaran tentang Budha menekankan pada bagaimana umat Budha memandang sang Budha Gautama sebagai pendidikan agama Budha dan asas rohani yang dapat dicapai oleh setiap makhluk hidup.

- Ajaran tentang *dharma* banyak membicarakan tentang masalah- masalah yang dihadapi manusia dalam hidupnya baik yang berkaitan dengan ciri manusia sendiri maupun hubungannya dengan apa yang disebut Tuhan dan alam semesta dengan segala isinya.
 - Ajaran tentang *sangha*¹² selain mengajarkan bagaimana umat Budha memandang Sangha sebagai pesamuan para Bhikku, juga berkaitan dengan umat Budha yang menjadi tempat para Bhikkhu menjalankan dharmanya.¹³
- b. Empat kasunyataan mulia (*catur arya satyani*) terdiri dari :
- 1) *Dukha* (penderitaan)
Maksudnya bahwa hidup di dunia adalah penderitaan. Bayi yang lahir kedunia akan menghadapi berbagai macam penderitaan seperti sakit, menjadi tua, mati, berpisah dari segala yang dicintai dan tidak tercapai apa yang dicita-citakan. Kesenangan yang dialami manusia hanya berlangsung dalam waktu singkat. Kemudian diikuti, dengan penderitaan, oleh karena itu kesenangan pangkal penderitaan.¹⁴
 - 2) *Dukha Samudaya* (sumber penderitaan)
Yang menyebabkan penderitaan adalah keinginan untuk hidup (*the will to life*), yang disebut *Tanha*. Keinginan untuk hidup menimbulkan keinginan-keinginan yang lain disebut Krisna atau Kleca, seperti makan enak, ingin kekuasaan, kekayaan, kepuasan dan sebagainya. Dengan adanya keinginan untuk hidup menyebabkan seseorang harus mengalami *samsara* (kelahiran berulang-ulang).
 - 3) *Dukha Nirodha* (terhentinya penderitaan)

Cara menghilangkan penderitaan itu dengan menghapus *Tanha* (Nafsu keinginan).

- 4) *Magga* (Jalan menuju lenyapnya penderitaan/8 jalan utama).
- c. 8 Jalan utama (*ariya attahngika magga*) sering disebut juga sebagai jalan tengah (*majjhina pati pada*) yang merupakan kasunyatan mulia keempat yang menuju keterhentinya duka, 8 jalan tersebut adalah sebagai berikut:
- 1) Pengetahuan yang benar, suatu cara hidup selalu mencakup lebih luas daripada kepercayaan belaka. Keyakinan tersebut adalah 4 kebenaran utama:
 - Bahwa penderitaan terdapat di mana-mana;
 - Bahwa penderitaan itu ditimbulkan oleh dorongan untuk hidup serta pemenuhan diri sendiri;
 - Bahwa hal itu dapat disembunyikan;
 - Bahwa cara penyembuhan ini adalah melalui delapan jalan.
 - 2) Hendaknya yang benar, yang kedua ini menyarankan agar kita menyadari apa yang sesungguhnya kita kehendaki.
 - 3) Perkataan yang benar. Langkah kita adalah dengan menyadari pola-pola pembicaraan kita dan apa yang diungkapkannya tentang diri kita sendiri.
 - 4) Perilaku yang baik. Memuat ajaran etis yaitu jangan membunuh, jangan mencuri, jangan berdusta, jangan menuruti hawa nafsu, jangan minum-minuman yang memabukkan.
 - 5) Penghidupan yang benar, istilah yang tepat dalam hal ini adalah pekerjaan yang benar.
 - 6) Upaya yang benar, Budha sangat mementingkan peranan kehendak, setiap orang yang sungguh-

sungguh ingin memperoleh kemajuan harus berusaha sekeras-kerasnya.

- 7) Pikiran yang benar, untuk menanggulangi kebodohan ini Budha menyarankan adanya kewaspadaan dan mawas diri yang terus menerus.
- 8) Renungan yang benar. Hal ini terutama meliputi teknik-teknik yang sudah kita temukan dalam raja Yoga pada Hindu dan juga menuju kepada tujuan yang sama.¹⁵

Setelah 45 tahun melakukan perjalanan dan mengajar, sang bijak dari kaum Sakyas, sebutan bagi sang Budha yang terkenal, telah menjadi orang yang sangat tua (bandingkan dengan rentang usia hidup di India pada umumnya). Kesehatannya akhirnya melemah dan pengikut setianya, sang Budha di *Kusinara* akhirnya wafat dikelilingi banyak pengikutnya, yakni anggota *sangha* dan pengikut lainnya. Tubuhnya dikremasi dan abunya dibagikan untuk dikuburkan di tempat-tempat suci yang tersebar di seluruh penjuru negeri di kemudian hari abu tersebut di bagikan lagi dan disebarkan lebih jauh.¹⁶

Pengikut-pengikut Siddhartha memandang adanya 4 tempat yang disucikan selama-lamanya. 4 kota suci menurut pemeluk ajaran Budha ialah : ¹⁷

- a. Kapilawastu : tempat kelahiran Sang Budha Gautama.
- b. Bodhgaya : tempat dimana Gautama mendapat ilham pertamanya.
- c. Benares (kasi) : tempat dia pertama kali mengajarkan ilham yang diterimanya.
- d. Kusinagara : tempat dia wafat dalam usia 80 tahun.

3. Agama Budha di Indonesia

Berdasarkan beberapa penemuan arkeologi di beberapa tempat yang terpisah, masa perkembangan agama Budha di Indonesia dimulai sekitar abad ke-5 M. Bahwa pada waktu itu agama Budha sudah berkembang luas di Jawa dan Sumatra, meskipun dikatakan pula penuh dengan penyelewengan. Catatan agak lengkap mengenai keadaan agama Budha pada waktu itu dibuat oleh I'tsing, yang pada tahun 672 menetap untuk selama enam bulan di Sriwijaya guna mempelajari bahasa Sansekerta sebelum belajar agama di Nalanda India. Ia bahkan kembali lagi ke Sriwijaya setelah belajar selama lebih kurang sepuluh tahun di Nalanda untuk menerjemahkan naskah-naskah Buddhis kedalam bahasa China. Menurut catatan I'tsing ini pula dapat diketahui bahwa Sriwijaya pada waktu itu sudah merupakan pusat pengajaran agama Budha yang terkenal di Asia dan mempunyai hubungan yang luas dengan pusat-pusat pengajaran agama Budha di India. Siswa-siswa yang belajar di Sriwijaya bukan saja bersal dari wilayah Nusantara, tetapi juga berasal dari China dan Tibet. Menurut I'tsing, penduduk seluruh daerah "Laut selatan", maksudnya Jawa dan Sumatra, memeluk agama Budha Theravada dan hanya penduduk Melayu saja yang memeluk agama Budha Mahayana.³³

a. Zaman Kerajaan Sriwijaya dan Majapahit

Agama Budha Mahayana berkembang di Jawa Tengah di bawah kekuasaan Mataram Kuno yang diperintah oleh Wangsa Syailendra. Di sini kehidupan agama lebih kompleks karena dua agama ditemukan hidup berdampingan, yaitu Hindu dan Budha. Dalam masalah agama, Jawa Tengah tidak berperan sebagaimana halnya Sriwijaya, antara lain karena Jawa Tengah terletak di luar jalur yang dilewati agama Budha dalam penyebaran dan perkembangan Internasionalnya. Sumber-sumber

tentang agama Budha di Jawa Tengah ini terutama didasarkan pada beberapa peninggalan berupa tempat-tempat peribadatan agama Budha dan prasasti-prasasti yang jumlahnya terbatas. Dari yang pertama disebutkan misalnya Candi Sewu, Kalasan, Klausan, Mendut, dan Borobudur. Selain itu, data filosofis yang dapat ditemukan dalam kitab-kitab seperti *Sang Hyang Kamahayanikan*, *Sang Hyang Naga Sutra* dan *Kalpa Budha*, juga merupakan sumber tentang agama Budha di Jawa Tengah.

Candi Bodobudur memberikan informasi yang agak banyak mengenai agama Budha. Candi ini didirikan pada masa Samaratungga (312-832 M), untuk menghormati leluhurnya dan menandai puncak pemerintahannya sebagaimana dapat diketahui dari prasasti Sri Kahulunan. Bentuk lahiriyah candi tersebut, yang merupakan lambang bagi jalan kearah kelepasan, merupakan bukti bahwa candi tersebut dijadikan sarana untuk melakukan *Samadi*. Untuk memahami ajarannya lebih lanjut, orang dapat melihat pada pahatan relief yang terdapat pada dinding-dinding terasnya yang diambil dari naskah-naskah Mahayana. Keadaan agama di Jawa Timur juga memperhatikan adanya dua agama yang hidup. Berdampingan pada saat yang sama, yaitu agama Budha Mahayana dan agama Hindu. Ketika raja Erlangga meresmikan tempat pemujaan bagi nenek moyangnya, Raja Sendok, tiga macam pendeta ikut bersama-sama melakukan upacara; seorang Brahmana biasa, seorang pendeta Siwa dan seorang pendeta Budha. Raja Kertanegara, yang memerintah antara 1254 – 1292 M memeluk dua agama sekaligus, yaitu Siwa dan Budha. Selain data arkeologis yang dapat ditemukan pada candi-candi seperti Jago, Jawi dan Singasari, keadaan agama di

Jawa Timur ini juga dapat diketahui melalui sumber-sumber berupa naskah-naskah yang ditulis sekitar setengah abad setelah setelah Kartanegara meninggal dunia, yaitu kitab Negarakertagama, Pararaton dan kakawin Arjunawiwaha.³⁴

Dari sumber-sumber tersebut diduga pada masa ini ada tiga aliran keagamaan yang hidup secara damai yaitu Siwa, Wisnu, dan Budha Mahayana. Ketiga-tiganya dipandang sebagai bentuk yang berbeda-beda dari kebenaran yang sama. Gejala sinkretisme ini dapat diketahui pula pada praktek keagamaan dalam kerajaan Majapahit setelah keruntuhan kerajaan Singasari sekitar tahun 1292 M.

Berdasarkan sumber-sumber arkeologi dan filologi tampak bahwa pada masa Majapahit sinkretisme ini mencapai puncaknya. Mpu Tantular, dalam kitab Sutasoma, menggambarkan hubungan antara Hindu dan Budha tersebut dengan kata-kata "Bhinika Tunggal Ika Tan Hana Darma Mangruwa", yang berarti walaupun berbeda-beda satu jua adanya, sebab tidak ada agama yang mempunyai tujuan yang berbeda. Kalimat ini mencerminkan kenyataan dan keyakinan agama yang hidup waktu itu, yaitu sinkretisme antara Hindu dan Budha. Gejala yang sama juga ditemukan di kerajaan Pagaruyung, Sumatera, di masa pemerintahan Adityawarman, abad ke-14 M.

Singkatnya berdasarkan prasasti-prasasti yang ditemukan, baik di Jawa maupun Sumatra dapat diketahui bahwa corak keagamaan yang dianut waktu itu adalah sinkretisme antara Hindu dan Budha yang mengambil bentuk Siwa – Budha.

b. Zaman Setelah Kemerdekaan

Agama Budha akhirnya mulai mengalami masa surut dari putaran roda sejarah agama di Indonesia, sejalan dengan kemunduran kerajaan Majapahit pada tahun 1520 M, dan mulai berkembangnya agama Islam. Sejak abad ke-16 itu, perkembangan agama Budha di Indonesia tidak dapat lagi diketahui secara pasti. Tetapi pada awal abad ke-20, agama Budha di Indonesia mulai bangkit kembali dipelopori oleh kalangan terpelajar asal Bangsa Belanda, China dan pribumi yang terhimpun dalam "Perkumpulan Teosofi Indonesia". Perkumpulan ini bertujuan mempelajari kebijaksanaan semua agama termasuk Budha. Salah satu kegiatannya adalah memperkenalkan kembali ajaran Agama Budha di kalangan pengikutnya. Pada tahun 1930 M, perkumpulan tersebut menyelenggarakan upacara Waisak yang pertama di Candi Borobudur. Dua tahun berikutnya, di Jakarta berdiri organisasi *Java Buddhist Association* sebagai cabang dari *The International Buddhist Missionary* yang berpusat di Burma. Organisasi ini lebih menekankan pada pemahaman, pengamalan dan pengembangan agama Budha daripada perkumpulan *teosofi* Indonesia.

Kalangan masyarakat China dibentuk organisasi Sam Kuw Hwa yang bertujuan mempelajari agama Budha Kong Hu Cu dan Lautze. Organisasi ini menerbitkan majalah yang memuat pelajaran *teosofi*, agama Islam, Kristen, Krisna Murti dan terutama agama Budha, Kong Hu Cu dan Lautze. Di damping itu juga diadakan hubungan dengan umat Budha luar negeri terutama dengan Sri Langka. Peristiwa penting yang menandai kebangkitan agama Budha adalah penanaman dan pemberkahan pohon Boddhi di halaman candi

Borobudur pada tanggal 10 Maret 1934, serta pelantikan *upasaka* dan *upasaki* yang dilakukan seorang *bikhu* asal Sri Lanka, Narada Mahatera. Salah seorang yang dilantik waktu itu adalah S. Mangun Kawotjo, tokoh agama Budha di Jawa Tengah.

Secara umum keadaan agama Budha pada masa penjajahan ini sampai dengan tahun lima puluhan tidak banyak yang diketahui. Pada tahun 1952 muncul organisasi Gabungan Sam Kauw Indonesia yang diketuai oleh The Boan an. Organisasi ini merupakan kelanjutan dari organisasi Sam Kauw Hee yang pernah dibentuk pada zaman Belanda. Dalam perkembangan selanjutnya, organisasi ini lebur menjadi Gabungan.

Tri Darma Indonesia yang bertujuan mempelajari agama Budha, Kong Hu Cu dan Lautse. Dengan dipelopori oleh organisasi tersebut agama Budha diperkenalkan kembali di alam Indonesia merdeka Tahun 1953 didirikan Persaudaraan Upasaka – Upasaki Indonesia, dan satu tahun berikutnya The Boan An ditahbiskan sebagai *bikhu* pertama di Indonesia dengan Bikkhu Ashin Jinaraklhita di Vihara Watu Gong Budha Gaya, di dekat Semarang. Sejak tahun 1955, persaudaraan Upasaka-upasaki Indonesia semakin berkembang, tidak hanya di Jawa tetapi juga di wilayah-wilayah lain di luar Jawa, sehingga mendorong berdirinya organisasi yang lebih besar pada 12 Februari 1957 yang diberi nama Perhimpunan Buddhis Indonesia, diketuai oleh Sastro Utomo.

Dalam waktu singkat organisasi ini berkembang di beberapa kota di Jawa, dan pada akhir Desember 1958 mengadakan kongresnya yang pertama di Vihara Budha Gaya, Ungaran,

Semarang. Salah satu keputusan kongres ini membentuk perhimpunan Buddhis Indonesia, disingkat perbuddhi, dengan ketuanya Sariputa Sadono.

Puncak perkembangan agama Budha tahun 1950-an ini adalah perayaan Waisak di Candi Borobudur pada tahun 1959, suatu tahun yang dijadikan titik tolak kebangkitan kembali agama Budha sedunia tepat setelah menurut perhitungan 2500 tahun Budha meninggal dunia.

Peringatan tersebut dihadiri pula oleh *Bukhu* dari luar negeri, dan dilakukan penahbisan tiga orang *bikhu* Indonesia yang diikuti dengan berdirinya Sangha Suci Indonesia pertama di Indonesia Dua vihara pertama dari kebangkitan baru ini didirikan pada 1956 di sekitar Semarang, yakni Bochagaya dan Budha Jayanti, tahun 1957 pemeluk Budha dari seluruh dunia merayakan 25 abad Budha. Pada tahun 1959 tiga *mahatheras* dari Srilanka dan tiga orang yang berkedudukan tinggi dalam masyarakat Budha di Thailand, Burma, dan Malaysia diundang dalam perayaan Waisak (*Vecak*) di Indonesia dan sekaligus upacara pentasbihan.³⁵

Perkembangan yang pesat tersebut dibayang-bayangi oleh perpecahan yang mulai tampak pada akhir tahun 1963 dan yang mencapai puncaknya pada tahun 1964 dengan terpecahnya perbuddhi menjadi tiga, yaitu Musyawarah Umat Budha seluruh Indonesia, Buddhis Indonesia dan Perbuddhi sendiri Maha Sangha Indonesia yang diketuai oleh Bikhu Ashin Jinarakkhita dan Sanga Indonesia yang diketuai oleh Bikhu Ashin Jinarakkhita dan Sangha Indonesia yang diketuai oleh Bikhu Jimapiya.

Sumber utama perpecahan Sangha tersebut adalah perbedaan pemahaman mengenai ke-Tuhanan Yang Maha Esa dalam agama Budha. Menurut golongan Mahayana yang diasuh oleh Bikkhu Ashin Jinarakkhita, sebutan Tuhan dalam agama Budha adalah Sang Hyang Adi Budha, sedangkan golongan Theravada yang diasuh oleh Bikkhu Jinapiya berpendapat bahwa Tuhan yang mutlak sebagai tujuan akhir setiap makhluk dan prinsip yang membebaskan tidak dipandang sebagai pribadi seperti dalam agama-agama lain, tetapi sebagai *Nibbhana*. Usaha untuk mengatasi perbedaan pendapat yang diprakarsai Departemen Agama RI, pada tahun 1970-an mengalami jalan buntu, karena Maha Sangha Indonesia menuntut diterimanya Adi Budha sebagai syarat penyatuan.

Akhirnya diperoleh kesepakatan agar masalah tersebut tidak dipermasalahkan lagi dan sebagai hasil lain, dibentuk Sangha Indonesia. Usaha penyatuan kembali agama Budha dilakukan pada 28 Mei 1972 dengan pembentukan wadah baru bernama Budha Darma Indonesia, yang diketuai oleh Suraji Ariakertawijaya. Namun ternyata organisasi ini tidak berkembang sebagaimana diharapkan sehingga perlu dibentuk wadah baru yang diberi nama Gabungan Umat Budha Seluruh Indonesia (GUBSI) pada September 1976, di Jakarta, atas prakarsa tokoh-tokoh Umat Budha dan dukungan dari DPP Golkar. Tujuan organisasi ini adalah membina menyalurkan dan mengembangkan nilai-nilai sosial agama Budha. Sebulan sesudah GUBSI berdiri pada 3 Oktober 1976, terbentuk Majelis Pandita Budha Darma Indonesia disingkat MAPANBUDDHI, yang diikuti dengan berdirinya

Sangha Theravada Indonesia yang dianggap mewakili aliran Theravada Indonesia.

Usaha menyatukan kembali Umat Budha di Indonesia terus dilaksanakan melalui berbagai pertemuan yang membuahkan Konggres Umat Budha Indonesia pada tanggal 7 – 8 Mei 1979 di Yogyakarta. Dalam konggres yang dihadiri wakil dari tiga Sangha dan tujuh organisasi umat Budha Indonesia tersebut, dikeluarkan ikrar dan ketetapan yang harus dihormati oleh semua pihak. Ikrar tersebut dikukuhkan di Candi Mendut pada 10 Mei 1979, yang isinya antara lain pernyataan kesediaan untuk bersikap saling menghormati keyakinan masing-masing dan bekerja bahu-membahu sebagai satu keluarga besar umat Budha Indonesia menjunjung tinggi wadah tunggal Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI) yang merupakan federasi dari majelis-majelis agama Budha dan Sangha-sangha Indonesia serta melaksanakan ketetapan dan keputusan konggres Umat Budha Indonesia tanggal 7 – 8 Mei di Yogyakarta.

Konsensus Nasional Indonesia membentuk perwalian umat Budha Indonesia disingkat WALUBI, yang mewujudkan Persamaan Agung I perwakilan umat Budha Indonesia pada tanggal 29 Desember 1998 yang dibuka oleh Presiden RI B.J. Habibie di Istana Negara. WALUBI sebagai wadah kebersamaan umat Budha Indonesia sebagai mitra pemerintah Cq. Dit. Jen. Bimas Hindu dan Budha dalam hubungan ini pemerintah akan bekerjasama dengan WALUBI dalam menyelesaikan berbagai masalah yang timbul dan hal yang dibutuhkan dan pemerintah akan menjadi fasilitator dan motivator dalam rangka bekerjasama dengan pemerintah. WALUBI beranggotakan majelis-majelis agama

Budha dan lembaga keagamaan Budha yang federatif yang dalam melaksanakan *dharma* kerukunan hidup beragama bukanlah sekedar terciptanya keadaan yang damai secara semu, tetapi harus diarahkan keharmonisan hubungan dalam dinamika pergaulan dan kehidupan bermasyarakat yang saling menguatkan dan diikat oleh sikap mengendalikan diri dengan saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agamanya, bekerjasama antar pemeluk agama dalam berbagai golongan dan saling tenggang rasa dan tidak memaksakan agamanya kepada orang yang sudah beragama.³⁶

Ketetapan yang cukup penting dalam usaha menciptakan kerukunan intern umat Budha Indonesia adalah pengukuhan Keputusan Loka Karya Pemantapan Ajaran Agama Budha dengan kepribadian Indonesia, yaitu:

- a. Semua sekte agama Budha Indonesia berkeyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
- b. Semua sekte di Indonesia menyebut Tuhan Yang Maha Esa dengan sebutan yang berbeda-beda tetapi pada hakekatnya adalah satu dan sama.
- c. Semua sekte agama Budha di Indonesia, bersikap menghormati sebutan yang dipergunakan oleh masing-masing sekte agama Budha yang lain.

Semua sekte agama Budha di Indonesia mengakui Budha Gautama / Budha Sakyamuni sebagai Guru Agung / Pembabar / Agung agama Budha.³⁷ Semua sekte agama Budha di Indonesia berpedoman kepada kitab-kitab Tripitaka/Tipitaka. Semua sekte agama Budha di Indonesia mempunyai

umat yang berada di seluruh pelosok tanah air Indonesia.

Pada masa sesudah kemerdekaan perkembangan Agama Budha tidak lepas dari organisasi Budhis yaitu perkumpulan “Sam Kaw Hwee Indonesia” tempat tersebut pertama kalinya digunakan untuk memberikan ceramah *dharma* dan kegiatan lain yang berhubungan dengan Agama Budha. Selanjutnya muncul beberapa organisasi Budhis di Indonesia, seperti: Gabungan Tri Dharma Indonesia, Perhimpunan Budhis Indonesia (PERBUDHI), Musyawarah Umat Budha Seluruh Indonesia (MUBSI), Federasi Umat Budha Indonesia, Budha Dharma Indonesia (BUDHI), Gabungan Umat Budha Seluruh Indonesia (GUBSI) dan pada tahun 1979 dibentuklah atau wadah untuk umat Budha seluruh Indonesia dengan nama Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI).

Tanggal 14 November 1998, KASI (Konferensi Agung Sangha Indonesia) dibentuk di Jakarta sebagai wadah dari tiga Sangha yang ada di Indonesia yaitu Sangha Mahayana Indonesia, Sangha Agung Indonesia dan Sangha Teravadaa Indonesia, KASI mempunyai tanggung jawab dalam tugas yang berhubungan dengan pelestarian dan penyebaran Budha di Indonesia.³⁸

Semua sekte agama Budha di Indonesia bertekad untuk melaksanakan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (Eka Prasetya Panca Karsa). Konggres umat Budha di Yogyakarta tersebut dipandang telah berhasil memecahkan permasalahan intern umat Budha, menghilangkan sikap saling menyalahkan dengan menumbuhkan sikap saling menghormati pada keyakinan agamanya. Konggres telah berhasil

menuntaskan persoalan umat Budha dalam hubungannya dengan pemerintah, terutama yang menyangkut penghayatan dan pengamalan Pancasila. Artinya umat Budha bukan hanya memikirkan dan melaksanakan sembahyang dan meditasi dan mendengarkan pembabaran *dharm*a, namun umat Budha juga mengaktualisasikan ajaran agama Budha dalam kehidupan nyata yang mempunyai kepedulian sosial.³⁹

Berhasilnya umat Budha memecahkan masalah-masalah dasar tersebut, maka perkembangan agama Budha di Indonesia semakin semarak, baik dalam pendalaman maupun penyebaran agama keluar. Hubungan dengan pemerintah terjalin semakin baik, yang kemudian membuahkan berdirinya satu direktorat khusus agama Budha pada tanggal 16 Agustus 1980 dan keputusan Presiden Nomor 3 Tahun 1983 yang menetapkan hari Raya Nyepi dan Waisak sebagai hari libur nasional. Akhirnya, berdasarkan angka statistik tahun 1980, jumlah pemeluk agama Budha di Indonesia dewasa ini mencapai 1.391.991 orang, yang tersebar di beberapa kota di Indonesia

B. Agama Katolik

C. Agama Kristen

1. Sejarah

Agama Nasrani sering juga disebut agama Kristen atau agama Masehi. Kata Nasrani berasal dari nama kota Nazaret yang dalam bahasa Arab disebut Nashirah, sebuah kota di sebelah utara palestina. Karena Isa Almasih berasal dari atau dibesarkan di kota Nazaret, maka ajarannya dan pengikutnya disebut Nasrani. Adapun sebutan Kristen, diambil dari sebutan pembawanya, yaitu Yesus Kristus, sedang sebutan Masehi juga diambil dari gelar Yesus, yaitu Alrnasih. Ketiga nama tersebut telah mencakup semua sekte atau

aliran gereja Nasrani, Katolik, Protestan, Anglikan, Kopti, dan lain-lain. Akan tetapi, kadang-kadang di Indonesia telah terbiasa, bila seseorang menyebut Kristen bersama-sama dengan Katolik (Kristen Katolik), maka yang hanya disebut Kristen itu khusus untuk agama Protestan. 13

Agama Nasrani secara menyeluruh telah mencakup jumlah penganut yang amat besar, walaupun mereka terpecah-pecah dalam banyak sekte atau gereja yang menganggap diri masing-masing sebagai agama yang berdiri sendiri. Adapun sekte yang terbesar, di antaranya ialah Katolik Roma, Katolik Ortodoks, dan Anglikan. Terhitung dengan sekte-sekte yang kecil seperti Advent Hari Ketujuh, Pantekosta, Mormon, dan lain-lain maka jumlah sekte agama Nasrani mencakup lebih dari lima ratus sekte atau gereja.

Adapun yang dianggap sebagai pembangun agama Nasrani ialah Isa Almasih atau sering disebut Yesus Kristus. Isa Almasih lahir pada tahun 6 SM dari ibu bernama Maryam (Maria) di kota Bethlehem, daerah Yerusalem di Palestina (sekarang Republik Israil). Mengenai kelahirannya ini timbul perbedaan pendapat di antara tiga agama kitabi (Yahudi, Kristen, dan Islam). Karena Maryam ketika melahirkan Isa Al-masih masih dalam keadaan belum kawin, maka golongan Yahudi menganggapnya hasil perbuatan mesum (perzinahan). Sedangkan golongan Nasrani menganggap Isa Almasih penjelmaan Tuhan sebagai manusia yang dilahirkan oleh seorang dara (perawan) yang masih suci. Golongan Islam, sesuai dengan sinyalemen Al-Qur-an, menganggapnya sebagai kelahiran dengan restu Tuhan, tetapi Nabi Isa sendiri bukanlah Tuhan. Kejadiannya tidak dianggap lebih aneh dari kejadian Adam yang tidak mempunyai ayah dan ibu, sedangkan Isa Almasih walaupun tidak mempunyai ayah namun mempunyai

ibu yaitu Maryam, yang melahirkannya. Mengenai kehidupan serta ajarannya yang pokok timbul juga perbedaan pendapat antara tiga agama Kitab itu. Akan tetapi, dalam fakta historis hampir semua ahli sejarah dapat menerimanya, yaitu bahwa Isa tumbuh menjadi pemuda yang cerdas dan terpelihara pergaulannya serta berakhlak mulia. Pada usia yang masih sangat muda (12 tahun),¹⁴ Isa sudah sanggup soal-jawab dengan ulama Yunani mengenai soal-soal Taurat dan Ketuhanan yang menakjubkan para ulama Yahudi. Isa dibesarkan di Nazaret dan sejak berumur 6 tahun, seperti anak-anak Israil lainnya, dia memasuki perguruan Taurat. Karena kecerdasannya, Isa Al-masih segera dapat memahami hukum Taurat lebih cepat dari anak-anak lainnya. Setelah Isa Al-masih berumur 30 tahun, oleh sepupunya, Yahya bin Zakaria, yang sudah lebih dulu diakui sebagai guru agama oleh ulama-ulama Yahudi, Isa dipermadikan (dibaptiskan) sebagai isyarat pengakuan bahwa ilmunya sudah cukup untuk bisa mengajar juga di kalangan masyarakat Yahudi. Karena memandikan Isa itulah sekarang ini Yahya, putra Zakaria (dalam Islam dikenal sebagai Nabi Yahya dan Nabi Zakaria), disebut namanya dalam tradisi Nasrani sebagai Yahya-Pembaptis (Yohannes de Dooper).

Sejak dipermadikan itu, memang Isa Al-masih makin berani mengoreksi para ulama Yahudi yang dianggapnya sudah banyak menyelewengkan ajaran dari hukum Taurat yang benar. Selama tiga tahun, yakni hingga beliau disalibkan dan kemudian menghilang dari Palestina, itulah masa kenabiannya yang singkat (dibanding masa kenabian Musa, Sidharta Budha, Muhammad, yang berlangsung berpuluh tahun).

Isi ajaran Isa Al-masih jika diteliti dari ucapan-ucapannya dapat disimpulkan dalam dua hal yang paling pokok yaitu: Pertama, bahwa ulama Yahudi

hendaklah kembali kepada ajaran syariat Taurat yang sejati, jangan membuat-buat hukum baru seperti yang disebutkan dalam kitab Talmud. Kedua, nabi harapan yang ditunggu oleh umat Yahudi, yang akan membawa Kerajaan Allah di muka bumi dan sudah ditunggu beratus-ratus tahun, bukanlah beliau sendiri tetapi segera akan datang sesudah kedatangannya dan setelah beliau wafat.¹⁵ Daripada umat Yahudi hanya menanti saja lebili baik banyak-banyak minta ampun dari kesalahan selama ini dan memperbaiki perilaku beragama selanjutnya. Ajaran beliau yang kedua ini adalah “Kabar Gembira” yang dalam bahasa Ibrani disebut Injil atau dalam bahasa Yunani disebut Evangeli. Kabar gembira yang disampaikan oleh Isa Almasih itu menurut kaum muslimin adalah kedatangan Nabi Muhammad SAW, tetapi oleh umat Nasrani adalah kedatangan Isa Almasih yang kedua kalinya di dunia untuk menyelamatkan manusia dari neraka.

2. Ajaran Agama Kristen

Falsafah ketuhanan agama Kristen adalah trinitas atau tritunggal. Dalam trinitas atau tritunggal terdapat pengakuan keimanan terhadap adanya “tiga oknum ketuhanan, yaitu Allah Sang Bapa, Roh Suci dan Yesus Kristus. Ketiganya merupakan satu kesatuan yang merupakan satu kebenaran yang Esa. Menurut rumusan nasrani, filsafat ketuhanan yang demikian itu tidak boleh disebut *politheisme*, tetapi harus dikatakan, *monotheisme*,²⁴ sebab oknum kedua dan ketiga merupakan bagian daripada Allah Sang Bapa. Jadi dengan istilah lain bahwa ketiganya adalah dalam ke-Esaan, atau ke-Esaan-Nya dalam ke-Tigaan-Nya.²⁵

Dalam hubungannya dengan soal ke-Esaan dalam falsafah ketuhanan Kristen, Robert Brown memberikan pernyataan yang menarik sebagai berikut:

Dalam Islam tentang pengertian ke-Esaan hanya melihat dari segi matematika. Allah merupakan persatuan yang matematis, oleh karena itu menurut batasan, Ia tidak dapat dipisah-pisahkan. Bantahan matematika mereka tentang Kristus adalah sangat sederhana seperti pelajaran ilmu hitung yang pertama. Kalau Bapa adalah Allah, anak adalah Allah dan roh kudus adalah Allah, secara matematika jawabnya $1+1+1=3$, yaitu tiga Allah. Suatu gurauan tentang ini yaitu bahwa secara matematika juga, $1 \times 1 \times 1 = 1$.²⁶

Dalam buku tersebut Robert Brown selanjutnya menegaskan:

Pengertian Kristen tentang ke-Esaan Allah bukanlah secara matematika tetapi lebih cenderung kepada kesatuan organik, elektron, proton dan neutron. Dalam atom yang paling sederhana pun tidak dijumlahkan untuk menjadi tiga, tetapi bersatu oleh kekuatan atom yang membentuk satu persatuan. Kalau kita membicarakan buah, kita dapat menyatakan bahwa kulitnya buah mangga, sari buahnya adalah mangga dan bijinya pun adalah mangga tetapi sesungguhnya hanya terdapat satu buah mangga. Seorang adalah satu orang kecuali dia sakit jiwa, saudara tidak dapat secara matematika menjadikan dia sekelompok orang. Kalau Allah adalah Allah yang hidup, maka kita tidak perlu heran menemukan kesukaran dalam ke-Esaan-Nya. Kesukaran ini berbeda dengan pengertian ke-Esaan matematis Islam, tetapi walaupun demikian bukanlah *trinitarian*. Aliran Sabillian dari abad ketiga harus dikoreksi sebab kekayaan yang mereka nyatakan mengenai ke-Esaan Allah hanya memberikan tempat kepada satu pribadi. Pandangan trinitas dalam kepercayaan Kristen adalah persatuan tiga oknum di dalam satu Allah.²⁷

Dalam agama Kristen Katholik maupun Protestan sebagaimana diuraikan dalam kredo Iman Rasuli, ajaran ketuhanannya adalah tritunggal, yaitu terdiri dari Allah Bapa, Allah Putera dan Roh Kudus. Ketiga-tiganya adalah pribadi Allah, Maha Kudus, Maha Sempurna, Maha Tahu, Maha Kuasa dan bersifat kekal. Oleh karenanya maka ketiganya dihormati dan disembah dengan cara yang sama. Namun walaupun unsurnya tiga ia merupakan hanya satu Allah, karena tiga bersatu satu; maka disebut tritunggal yang Maha Kudus.²⁸

Untuk dapat mengetahui rahasia ajaran tritunggal tersebut manusia memerlukan akal illahi yang justru tidak dimiliki oleh manusia. Manusia dapat mengetahui bahwa Allah terdiri dari tiga pribadi karena Yesus Kristus mewahyukan rahasia tersebut kepada manusia. Umat Kristen pada umumnya bersyukur kepada Allah tritunggal karena Allah Bapa adalah pencipta segala sesuatu, karena Allah Putera telah menebus dosa manusia dan karena roh kudus mensucikan manusia.²⁹ Secara ringkas sistem kepercayaan umat Kristen tersebut diungkapkan di bawah ini:

a. Allah Bapa

Allah Bapa adalah pencipta langit dan bumi serta segala yang terdapat di dalamnya. Allah Bapa ada di dalam surga. Allah adalah maha kasih terhadap segala ciptaan-Nya, terutama kepada manusia. Oleh karena itu Allah senantiasa menampakkan diri-Nya kepada manusia, sebagaimana pernah dilakukan kepada Nabi Musa (Kel. 3:1 – 16). Allah selalu bersabda kepada manusia sebagaimana digambarkan dalam Perjanjian Lama, yaitu bahwa Allah bersabda melalui bangsa-bangsa dan para nabi. Tujuan Allah

menampakkan Diri dan bersabda melalui para nabi itu adalah untuk menunjukkan kepada manusia siapa Dia dan apa yang dilakukan-Nya. Namun penampakan Allah dengan cara-cara seperti itu masih memungkinkan manusia jatuh dalam kesalahan dalam memandang Diri-Nya. Puncak penampakan Allah kepada manusia itu ialah kedatangan-Nya ke dunia ini dalam diri Yesus Kristus sebagai tanda kasih-Nya.³⁰

Oleh karena itu Allah tidak saja berada di surga tetapi juga di dunia ini (immanent), bahkan jiwa manusia dapat menjadi tempat kediaman-Nya. Demikianlah keadaannya sehingga Allah mendengar doa manusia, melihat mata hati manusia dan menangkap getaran jiwanya. Allah juga mengetahui pikiran dan harapan manusia. Manusia tidak dapat mengenal dan memandang Allah seandainya Dia tidak menampakkan dan mendekatkan Diri kepada manusia. Tidak ada yang dapat mendekati Allah jika Allah tidak mengangkat manusia ke arah diri-Nya.³¹

Allah bapa adalah kekal adanya. Tidak berpermulaan dan tidak berpenghabisan. Senantiasa ada dan akan selalu ada. Allah tidak berubah seperti ciptaan-Nya. Allah Bapa juga selalu memelihara umat manusia dan segala ciptaan lainnya. Allah tidak menghendaki kesengsaraan bagi manusia dan tidak menginginkan manusia terkena mati. Sengsara dan maut datang di dunia karena dosa. Dosa manusia itulah yang mendatangkan sengsara bagi dirinya sendiri dan bagi sesama manusia. Jika Tuhan mendatangkan kesengsaraan kepada manusia maka itu adalah tidak lain untuk keselamatannya sendiri. Sengsara dapat merupakan hukuman yang bermanfaat di

samping juga dapat merupakan cara untuk memurnikan manusia.³²

b. Yesus Kristus

Pernah terjadi dua orang ahli teologi³³ berbeda pendapat tentang masalah apakah Yesus Kristus itu hanya sebagai seorang utusan Allah; ataukah sebagai seorang manusia yang mempunyai zat yang sama dengan Allah? Kedua pendapat tersebut berasal dari dua tokoh teologi yang mengemukakan pendiriannya masing-masing sebagai berikut:

a) ARIUS (256-336 M) ahli teologi Kristen di Alexandria serta pengikut-pengikutnya disatu pihak yang menyakan bahwa Yesus Kristus semata-mata hanya sebagai manusia ciptaan Allah, bukan manusia penjelmaan zat Allah, dan bukan pula satu zat dengan Allah. Ia mempercayai bahwa Tuhan itu hanya satu. Tuhan itu tidak mungkin mati di tiang salib. Yesus yang mati disalib adalah bukan Tuhan, Ia adalah ciptaan Tuhan, ia adalah logos (akal Tuhan) yang masuk ke dalam tubuh Yesus pada saat diciptakan. Bilamana Yesus Kristus anak manusia itu dianggap sebagai sama zat dengan Allah, maka hal tersebut tidak pernah diajarkan oleh Yesus Kristus sendiri.

b) ATHANASIUS (293-373 M) dan pengikut-pengikutnya, dilain pihak berpendapat bahwa Yesus Kristus adalah satu zat dengan Allah Sang Bapa di surga Tuhan itu. Tuhan adalah zat tunggal yang mempunyai tiga manifestasi yaitu Tuhan Bapa, Tuhan Anak dan Tuhan Roh Kudus. Ketiganya mempunyai derajat yang sama.³⁴

Demikian pendapat Athanasius dan pengikut-pengikutnya. Masing-masing tokoh teologi tersebut mempunyai pengikut-pengikutnya

sendiri yang fanatik terhadap pemimpin mereka, sehingga menimbulkan perpecahan golongan yang sukar untuk dipersatukan kembali. Mereka masing-masing mempertahankan pendapatnya dengan darah dan daging. Tidak satu pun dari mereka yang mau mengalah atau menyerah dari pendapat pihak lainnya. Persoalan tersebut kemudian diselesaikan dalam suatu Kongres Ulama konsili di bawah pengawasan Kaisar Roma yang telah bersimpati kepada teori Athanasius tersebut. Gejala-gejala yang demikian memberikan keuntungan besar bagi pengikut-pengikut Athanasius, dan menjadi tanda bahaya/lonceng kematian bagi pengikut Arius. Akhirnya sinyalemen yang demikian ternyata benar dikemudian hari setelah mana konsili kesatu dan kedua menolak ajaran Arius. Para pengikut Arius mendapat pukulan-pukulan dahsyat dari penguasa kerajaan Roma sehingga banyak korban dikalangan mereka.³⁵

Menurut sejarah gereja pada tahun 325 M diselenggarakan konsili (semacam kongres ulama Kristen, yang identik dengan ijma ulama menurut Islam) di kota Nikea, yang acara pokoknya ialah membahas masalah “mempersamakan Yesus Kristus dengan zat Allah ataukah masing-masing mempunyai zat berbeda”. Dengan kata lain pembahsan sidang konsili berkisar pada paham arianisme (paham arius) athanisianisme (paham athanasius) akhirnya konsili mengambil suatu keputusan yang pasti bahwa Yesus Kristus merupakan satu zat dengan Allah Sang Bapa. Teori demikian disebut “*HOMOUSIOS*” keputusan-keputusan konsili tersebut didukung sepenuhnya oleh kaisar konstantin agung, serta dilindunginya. Dengan demikian aliran arianisme ditolak oleh

sebagian besar peserta konsili Niki ini. Konsekuensi yang berat harus diterima oleh golongan arianisme, yakni mereka dimusuhi oleh gereja dan kaisar karena mereka tidak tunduk kepada keputusan konsili tersebut. Mereka yang tetap mempertahankan pendiriannya, mendapatkan sanksi pengusiran dari negara atau pembunuhan. Dalam situasi yang demikian kritis itu maka timbul peperangan di kalangan umat agama tersebut. Akhirnya banyak dari pengikut Arius melarikan diri ke negar-negara luar Roma seperti ke Mesir (Alexandria), Syiria dan sebagainya.³⁶

Pelarian-pelarian tersebut kemudian membuat aliran baru yang bernama Neoplatonisme (Alexandria) dan gereja Netoria di Syirai. Tetapi pertentangan ini tidak berhenti sampai demikian saja karena untuk memperkuat kedudukan gereja oleh pembela aliran athanasianisme tersebut diadakan sekali lagi konsili di Konstantinopel pada tahun 381 M di bawah perlindungan Kaisar Theodosius agung. Konsili tersebut menetapkan keputusan yang lebih hebat lagi yaitu selain Yesus Kristus satu zat dengan Allah Sang Bapa, ruhul kudus pun satu zat dengan Allah Sang Bapa. Dengan keputusan itu genaplah “ketiga satuan oknum” yang bersifat ketuhanan yang oleh ahli teologi Kristen disebut dengan “trinitas”, yaitu Allah bapa, Allah putera dan Allah Roh Kudus. Bagi gereja, teori trinitas ini merupakan suatu dogma yang tak boleh dianalisa secara rasional; teori tersebut dianggap misteri (gaib).³⁷

c. Roh Kudus

Roh kudus keluar dari Allah Bapa dan Allah Putera. Roh kudus diutus oleh Yesus Kristus

dari bapa, kepada manusia, karena Yesus tidak menghendaki manusia sendirian. Roh kudus turun ke dunia, yaitu kepada para rasul dan murid-murid Yesus dan selanjutnya kepada gereja pada hari pentekosta, hari ke 50 sesudah paskah atau pada hari ke 10 sesudah kenaikan Yesus ke surga. Dapat dikatakan bahwa yang bekerja di dunia sekarang ini adalah roh kudus.³⁸

Mula pertama roh kudus diturunkan kepada rasul dan murid-muridnya sehingga dalam seketika mereka menjadi memiliki keberanaian menjadi orang-orang yang sabar dan gembira dalam penderitaan hidup karena iman mereka. Roh kudus menjadi pendorong yang menyebabkan mereka giat bekerja karena keimanan mereka terhadap apa yang pernah diberitakan oleh Yesus Kristus.³⁹

Apabila seseorang karena imannya, karena selalu berdoa, mengikuti segala kemauan dan ketentuan aturan Tuhan, maka ia akan dipenuhi roh kudus, sehingga ia akan mendapatkan apa yang disebut dalam Gereja Katholik, “kehidupan berahmat”, yaitu orang-orang yang termasuk orang-orang suci tanpa dosa.⁴⁰

3. Konsep Yesus Kristus dalam Agama Kristen

Dalam kredo disebutkan : “dan akan Yesus Kristus puteranya yang tunggal, Tuhan kita”. Umat kristiani pada umumnya yakin bahwa Yesus adalah Tuhan. Ia adalah putera Allah yang dijanjikan dalam Perjanjian Lama Tuhan Yang Mahakasih telah berjanji akan mengutus seorang penebus ke dunia, yang akan menebus dosa asal manusia serta segala akibatnya. Penebus tersebut tidak lain adalah Yesus Kristus yang di dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru

digambarkan lahir di Betlehem dari seorang anak dara perawan, dan mampu membuat mukjizat. Ia adalah Imam yang banyak menderita dan akan wafat demi kecintaannya kepada manusia. Menurut Perjanjian Lama, Sang Penebus itu akan diurapi sehingga digelar dengan *Mesiah, Al-Masih* atau *Kristus*.⁴¹

Yesus Kristus diutus ke dunia untuk melawan kejahatan dan untuk mendirikan kerajaan Allah. Sekalipun manusia telah jatuh ke dalam dosa sehingga terbuang dari taman Firdaus dan tercampak di dunia, namun Allah Yang Mahakasih datang ke dunia untuk menyelamatkan manusia dari hukuman dosa dan membebaskannya dari dosa asal. Yesus datang untuk memberitakan bahwa kerajaan Allah sudah dekat. Yesus sebagai Tuhan mengeluarkan mukjizat sebagai bukti bahwa kerajaan Allah sudah dekat, seperti antara lain mukjizat menyembuhkan orang sakit, membangkitkan orang mati, memberi makan orang banyak di padang gurun dengan cara yang ajaib. Maksud kerajaan Allah digambarkan dalam ayat berikut : “bila Aku membuang roh jahat dengan Roh Allah, niscaya Kerajaan Allah pun sudah datang di tengah-tengah kamu “ (Mat. 12 :28). Mukjizat-mukjizat itu juga menjadi bukti bahwa Ia adalah Al-Masih yang dijanjikan.⁴²

Yesus Kristus sebagai penebus dosa umat manusia tampak berbeda dengan para nabi sebelumnya dan para ahli kitab. Dia tampak sebagai orang yang mempunyai wibawa. Ia mengajar murid-muridnya atau orang banyak di tempat-tempat seperti Bait Allah, Synagog, kota-kota, desa-desa, di atas gunung, di gurun dan di tepi danau. Sifat pengajarannya memakai perumpamaan bila berhadapan dengan rakyat biasa dan jika berhadapan dengan murid-muridnya ajarannya tampak lebih mendalam. Ia bersifat lemah lembut bila berhadapan dengan orang sakit tetapi ucapannya bersifat

keras jika berhadapan dengan orang munafik. Ia datang dengan cinta kasih, mendatangi orang-orang yang sudah, orang yang dihina, datang kepada pendosa dan menasehatinya agar bertaubat dan ia akan mengampuni dosa-dosanya. Apabila suatu waktu ia mengancam seseorang maka hal itu tidak lain adalah karena kasihnya. Gereja Katholik sangat menghormati cinta kasih Yesus kepada Bapa dan cintanya kepada manusia, sehingga mereka merayakannya dalam pesta “Hati Yesus Yang Maha Kuasa”.

Sesuai dengan bunyi kredo yang disebutkan di muka, Yesus adalah Tuhan. Dalam Injil Matius (3:17) disebutkan: “inilah Putera Kekasih-Ku, yang berkenan pada-Ku”. Ia sendiri mengaku sebagai Putera Allah: “Aku dan Bapa adalah satu (Yoh. 10 : 30). Para rasul juga mengaku bahwa Yesus adalah putera Allah, dan pengakuan sebagai “Putera” Allah ini sudah cukup membuktikan bahwa Ia adalah sungguh-sungguh Allah, sehakikat dengan Allah, sebagaimana sering diucapkan dalam kredo misa: “Aku dari Allah, Terang dari Terang, Allah yang benar dari Allah yang benar...sehakikat dengan Bapa”.⁴³

Demikianlah kepercayaan umat Kristiani sejak dulu yang menyakini membelanya dengan penuh semangat, sehingga banyak yang menderita dalam hidup mereka atau bahkan meninggal dalam iman mereka Dalam kepercayaan Roma Katholik dan umumnya umat Kristiani, Yesus selain diyakini sebagai Tuhan juga diyakini sebagai manusia. Yesus adalah manusia sebagaimana manusia pada umumnya, yakni memiliki darah, tubuh, daging dan jiwa, merasakan haus dan lapar, senang dan duka. Tetapi ia tanpa dosa. Ia lahir dari seorang ibu, namun di kandung dari Roh Kudus. Inilah yang sekaligus menunjukkan bahwa Yesus adalah Tuhan dan manusia. Dalam kredo disebutkan : “yang

dikandung dari Roh Kudus, dilahirkan dari perawan Maria”.

Yesus sebagai Tuhan tidak saja dalam tugasnya di dunia, tetapi sudah sejak azali. Yesus bersama Roh Kudus dan Allah Bapa sejak kekal sudah satu adanya. Inilah yang dimaksud dalam kitab suci: “dengan sesungguhnya Aku berkata kepada kamu: sebelum Ibrahim terjadi, Aku sudah ada” (Yah. 8:58). Tugasnya, gereja Roma Katholik mempercayai dan mengajarkan bahwa Yesus adalah Allah dan manusia, dan bahwa Yesus memiliki kodrat Allah dan rencana Allah Bapa dari surga. Ia memberi teladan bagaimana cara hidup untuk menuju ke kerajaan Allah. Untuk itu ia mempunyai tugas menebus dosa manusia.

Umat Kristiani percaya terhadap ketuhanan Yesus Kristus, tetapi tidak sedikit pula yang menolaknya. Bangsa Yahudi umpamanya, sebagai bangsa yang dipilih Tuhan, menolak Yesus, yang juga Yahudi, sebagai Putera Allah. Yudas, salah seorang di antara murid Yesus yang dua belas, mengkhianatinya. Menurut doktrin Roma Katholik, dan juga seluruh sekte umat Kristen, penolakan Yahudi untuk mengakui Yesus sebagai Putera Allah tersebut dan usaha mereka untuk membunuhnya hanya menunjukkan betapa besar dosa manusia yang akan diampuni oleh Yesus Kristus. Allah mempergunakan kejahatan untuk melaksanakan rencana-Nya. Yesus Kristus, Putera Allah, datang ke dunia untuk menebus dosa manusia kepada Allah Bapa dengan jalan sengsara dan mati di kayu salib. Oleh karena itu bunyi kredo selanjutnya adalah: “yang menderita sengsara dalam pemerintahan Pontius Pilatus, wafat dan dimakamkan”.⁴⁴

Doktrin umat Kristiani memang mengajarkan kepercayaan bahwa Yesus ialah yang menanggung sengsara di kayu salib, bukan orang lain, bukan

penjahat, tetapi Tuhan sendiri. Yesus wafat dan dimakamkan. Yesus rela mati disalib karena dengan demikian berarti dia memenuhi kehendak Allah Bapa untuk menebus dosa manusia. Tanpa itu, dosa manusia tidak akan terampunkan. Tiang salib merupakan tanda atau saksi bahwa Yesus mencintai Bapa dan mencintai manusia. Kesengsaraan Yesus di kayu salib juga diperingati oleh gereja Roma Katholik pada hari-hari Jum'at. Lonceng gereja yang dibunyikan pada hari Kamis malam merupakan tanda peringatan kesengsaraan Tuhan Yesus, dan pada hari Jum'at untuk memperingati kesengsaraan dan wafatnya.

Dengan kematian Yesus di kayu salib, terlaksanalah pengampunan dosa-dosa manusia, baik dosa asal maupun dosa perorangan. Dengan wafatnya Tuhan maka sekaligus pula berarti setan telah terkalahkan, sehingga tidak ada lagi hukuman bagi orang yang beriman. Kematian Yesus menyebabkan kembalinya kehidupan yang kekal bagi manusia. Yesus memberikan rahmat kepada manusia dan menyebabkan manusia menjadi anak Allah kembali. Itu semua akibat keikhlasan dan kesetiaan Yesus untuk disalib. Karena ia, maka manusia ditebus dan diselamatkan.

Apabila Yesus dianggap sebagai korban, maka hal tersebut sebagai kelanjutan ajaran yang terdapat dalam Perjanjian Lama. Pada manusia, Perjanjian Lama, orang sering mempersembahkan korban sebagai tanda syukur kepada Tuhan Yang Maha Tinggi, atau untuk menghilangkan dosa. Korban demikian memang diperintahkan oleh Tuhan. Kematian Yesus di kayu salib merupakan suatu bentuk korban yang baru. Korban Perjanjian Baru dipersembahkan sendiri oleh Yesus, dan yang dikorbankan adalah juga dirinya sendiri.

Yesus sendiri yang mempersembahkan dirinya kepada Bapa, suatu bentuk pengorbanan yang sempurna

dan penuh pasrah. Korban Yesus adalah satu-satunya korban untuk sepanjang masa sekali untuk selamanya, tetapi diulang kembali pada setiap Misa Kudus. Salib di atas altar dalam gereja Katholik merupakan suatu tempat untuk mengulang dan mengingat kembali peristiwa pengorbanan Yesus Kristus. Lebih lanjut Roma Katholik mengajarkan, sebagaimana disebutkan dalam kredo para rasul, bahwa jiwa Yesus setelah wafat pergi ke tempat penantian yakni tempat jiwa orang-orang saleh, jiwa Adam dan Hawa, para nabi, Johannes Pemandi. Para orang saleh tersebut belum masuk ke surga karena surga masih tertutup oleh sebab dosa manusia. Tempat tersebut dinamakan “Tempat Penantian” atau “Neraka Penantian” atau “Kerajaan Maut”.⁴⁵

Jadi, menurut kepercayaan umat Kristen pada umumnya Yesus memang mati disalib, dan selama 3 hari jenazahnya berada di tempat penantian. Menurut Injil Matius (27:57-66), jenazah Yesus dikuburkan dan pada pintu kuburnya diberi batu sebagai penutup di samping dijaga. Pada hari ketiga, hari Minggu, Yesus bangkit dari kubur dengan kekuatannya sendiri, karena ia adalah Tuhan. Kemudian ia menampakkan dirinya kepada para muridnya. Setelah wafat, Yesus hidup kembali, yang berarti telah dapat mengalahkan maut. Ia telah mengalahkan dosa dan telah bebas dari sengsara. Dengan kebangkitannya dari kubur, berarti ia sungguh-sungguh Allah. Dia adalah penebus. Kebangkitannya itu sendiri berarti ia dimuliakan. Kebangkitannya adalah sebagai jaminan bahwa manusia yang beriman, yang telah ditebus dosanya, akan bangkit pula. Kebangkitan Yesus dari kubur juga merupakan mukjizat yang terbesar, sebab ia dapat menyatukan kembali tubuh dan jiwanya. Kebangkitan tersebut dirayakan oleh umat Kristiani pada hari Paskah, yaitu hari kebangkitan Yesus

dari kuburnya. Lilin-lilin pada malam Paskah merupakan tanda bahwa orang beriman menerima kehidupan dari Kristus.⁴⁶

Yesus sungguh-sungguh bangkit. Ia menampakkan diri kepada para rasul dan murid-muridnya. Ia makan dan berbicara dengan saksi-saksi tersebut (Kis. 1:22). Kemudian mereka mewartakan kebangkitan tersebut. Dalam 1 Kor. (15:4), Paulus mewartakan: “sekiranya Yesus tidak bangkit, niscaya pengajaran kami sia-sia belaka, sia-sia pula imanmu. Kebangkitan Yesus dari kubur banyak yang menyaksikannya sebagai dapat diketahui dari kitab suci seperti dalam Markus (16:9), Matius (28:9), Lukas (24:34), Korintus (15:5), Lukas (24:13-32) dan lain sebagainya”.

Seperti halnya Yesus bangkit dalam kekuatannya sendiri, ia kemudian juga naik ke surga dengan kekuatannya sendiri pula. Sesudah 40 hari bersama dengan murid-muridnya dan para rasul, ia diangkat ke surga dan duduk di sebelah kanan Allah Bapa. Sesuai dengan isi kredo, dari sana ia akan datang kembali ke dunia untuk menghakimi orang hidup dan orang mati. Ia naik ke surga dengan membawa orang-orang tebusan yang telah dibebaskan di tempat penantiannya. Karena ia yang mula-mula bangkit di antara orang mati, maka ia pula yang pertama-tama masuk ke dalam surga. Dalam Perjanjian Baru, Yah. (14:2-3), dinyatakan: “di dalam rumah Bapak ada banyak kediaman, aku pergi ke sana untuk menyediakan tempat bagi kamu sekalian; maka Aku akan datang pula dan Aku memungut kamu kepada-Ku supaya kamupun berada di mana Aku berada”.

Lambang salib dalam kehidupan umat Kristen pada umumnya merupakan lambang penebus manusia beriman. Pemasangan salib di dalam rumah atau di

kamar, misalnya, atau sebagai kalung, menandakan bahwa sesuatu adakah milik Tuhan. Yesus sebagai Tuhan yang sudah berada di dalam surga menyampaikan doa orang beriman kepada Bapa, bahkan semua rahmat yang diterima oleh orang yang beriman tidak lain adalah karena sengsaranya dan wafatnya. Pada hari kiamat nanti Yesus Kristus akan datang untuk mengadili semua orang, baik yang jahat maupun yang baik, yang mati maupun yang masih hidup. Apabila sudah selesai maka selesai pula tugas penebusannya⁴⁷

D. Agama Islam

E. Agama Kong Hu Chu

1. Sejarah

Agama Khonghucu dalam dialek Hokkian disebut dengan *Ru Jiao* atau *Ji Kauw* yang berarti agama bagi umat yang lembut hati. Secara bahasa Awalnya agama ini bernama Ru jiao (教儒). Huruf Ru (儒) berasal dari kata (亻-人) 'ren' (orang) dan (需) 'xu' (perlu) sehingga berarti 'yang diperlukan orang', sedangkan 'Ru' sendiri bermakna (柔) 'Rou' lembut budi-pekerti, penuh susila, (优) 'Yu'—Yang utama, mengutamakan perbuatan baik, lebih baik, .和 He – Harmonis, Selaras, 濡 Ru – Menyiram dengan kebajikan, bersuci diri,. 'Jiao 教 berasal dari kata 'xiao' 孝 (berbakti) dan 文 'wen' (sastra, ajaran). Jadi 'jiao' berarti ajaran/sastra untuk berbakti. Maka Ru jiao adalah ajaran/agama untuk berbakti bagi kaum lembut budi pekerti yang mengutamakan perbuatan baik, selaras dan berkebajikan. Agama Khonghucu merupakan bimbingan hidup yang diberikan Thian (Tuhan Yang Maha Esa) yang diturunkan kepada para Nabi dan para

Suci Purba serta digenapkan dan disempurnakan oleh Nabi Khonghucu.¹ *Ru jiao* (Agama Khonghucu) ada jauh sebelum Sang Nabi Kongzi lahir. Dimulailah dengan sejarah (2952 – 2836 SM), Shen-nong (2838 – 2698 SM), Huang-di (2698 Nabi-Nabi suci Fuxi – 2596 SM), Yao (2357 – 2255 SM), Shun (2255 – 2205 SM), Da-yu (2205 – 2197 SM), Shang-tang (1766 – 1122 SM), Wen, Wu Zhou-gong (1122 – 255 SM), sampai Nabi Agung Kongzi (551 – 479 SM) dan Mengzi (371 – 289 SM). Para nabi inilah peletak *Ru jiao* (agama Khonghucu). Sedangkan Nabi Kongzi adalah penerus, pembaharu dan penyempurna Agama Khonghucu. Dalam Agama Khonghucu setidaknya dikenal ada 29 nabi, mulai dari Fu Xi sampai Khongcu (dari 2953 Sebelum masehi s/d 551 sebelum masehi). (bila dihitung dengan tahun sebelum masehi).

Sekitar abad 16 M, Matteo Richi, salah satu misionaris dari Italia melihat bahwa diantara nabi-nabi dalam *Ru Jiao*, Nabi Khonghuculah yang terbesar. Sejak saat itu istilah Confuciansm, Konfusianisme lebih populer dan di Indonesia dikenal sebagai Agama Khonghucu. Menurut kosa katanya sendiri, *Ru Jiao* berarti agama yang mengutamakan kelembutan atau keharmonisan. Di dalam Kitab Yangzi Fa diartikan sebagai Tong Tian Di Ren atau yang menjalinkan Thian (Tuhan), Di (Alam, Bumi) dan Ren (Manusia). Agama Khonghucu merupakan Agama Monoteis. Agama tersebut hanya mengenal satu Tuhan, yakni dikenal dengan istilah THIAN (Tuhan Yang Maha Esa), Shang Di (Tuhan Yang Maha Kuasa).²

Untuk memahami Agama Khonghucu, terlebih dahulu kita wajib mengetahui sejarahnya sejak dari awal sampai sekarang. Dari beberapa literatur dapat diketahui bahwa Nabi Khonghucu merupakan tokoh penerus dan yang menyempurnakan *Ji Kau* (Agama Khonghucu),

bukan penciptanya. Jalan suci *Ji Kau* (Agama Khonghucu) telah ditegakkan dasar-dasarnya oleh raja suci Giau (2355 SM – 2255 SM) dan Sun (2255 SM-2205 SM). *Ji kau* (Agama Khonghucu) diturunkan Tuhan Yang Maha Esa dengan wahyu-wahyu yang diterima para Nabi dan Raja Suci Purba. Dalam *Ji Kau* (Agama Khonghucu), Nabi Khonghucu adalah Nabi besar terakhir yang telah menerima Wahyu (Thian Sik) dan yang dipilihNya menjadi Bok Tok atau Genta RokhaniNya yang memberitakan Firman Tuhan Yang Maha Esa bagi manusia. Ia telah dijadikan sebagai Tuhan Yang Maha Esa sebagai *Sing Jien* atau Nabi utusan- Nya yang meneruskan dan menyempurnakan ajaran suci dan sabda para Nabi.³

Dari uraian diatas dapat diketahui, bahwa Agama Khonghucu muncul bukan pada zaman Nabi Khonghucu, melainkan sudah diturunkan Tuhan puluhan ribu abad/ribuan tahun sebelum kehidupan Nabi Khonghucu. Pendiri dinasti Xia (2205-1766 SM) yang dikenal sebagai bapak Agama Ji (Ru Jiao) penulisan terakhir oleh tokoh penegak Ru Jiao, Meng Zi dalam Kitab Bingcu (Mengzi) Kitab Keempat Si Shu. Maka perlu digaris bawahi bahwasannya sejarah suci Ji Kau ini tidak identik sekedar dengan sejarah peradaban dan kebudayaan umat manusia di era Tiongkok Purba, melainkan kehendak Khalik Yang Maha Tinggi, Siang Tee (Shang Di) Merupakan sejarah Wahyu WahyuNya melalui Sheng Ren (Nabi) di dalam Ru Jiao. oleh karenanya merupakan asal muasal tumbuh kembangnya Agama yang diwayuhkan Tuhan bagi insan, yang lembut hati, beriman serta bersifat mulia dan abadi, maka disebut sejarah Suci Ru Jiao beserta Kitab-Kitab SuciNya.⁴ Apabila masih terjadi perdebatan apakah ajaran Konfusius ini suatu agama atau merupakan suatu

etika jawabannya jelas tergantung pada bagaimana kita merumuskan arti agama itu dengan perkataanya.

2. Masuknya Kong Hu Chu di Indonesia

Kedatangan Agama Khonghucu di Indonesia di perkirakan bersamaan dengan migrasi Tionghoa. Jikalau demikian kehadiran Agama Khonghucu di Nusantara di perkirakan terjadi sejak akhir pra sejarah atau sejak adanya hubungan dagang abad III SM oleh karena itu dapat diperkirakan bahwa itu terjadi sejak zaman pasca dinasti Han di mana Agama Khonghucu di perlakukan sebagai agama Negara penyebaran agama tersebut lebih meluas ke Semenanjung Malaka dan kepulauan Nusantara, seperti di kota-kota pantai Banten, Sriwijaya, Cirebon, Demak, Tuban, Makassar, Ternate dan Kalimantan Barat mereka datang secara individual sebagai pedagang, petani atau nelayan sehingga tidak membuat komunitas tersendiri tetapi beradaptasi dengan masyarakat dan budaya setempat²⁸

Konfusianisme di Indonesia tiba sebagai agama keluarga. Di kawasan sekitar Sarawak Pontianak agama Kongfuzi datang bersamaan dengan keyakinan Taoisme dan Buddhisme sebagai paduan dari Sanjiao, terjadi pada zaman dinasti Tang. Orang cina juga sudah tiba di pulau Timor pada zaman tersebut. Untuk mencari kayu cendana. Kedatangan komunitas Sanjiao juga terjadi pada masa dormasi kerajaan Majapahit. Mereka datang bersama tentara Tartar yang dikirim untuk menghukum Kertanegara raja Singosari terakhir. Sebagian lain dari tentara tersebut beragama Islam dan tentu saja Buddha. Penyebaran penganut Sanjiao mencakup wilayah Tuban, Semarang, Cirebon, Banten, Sunda kelapa, Medan, Bangka Belitung, Palembang, Ternate, Kupangdan Pontianak sebagian besar dari imigran China yang datang sebelum zaman VOC sudah terintegrasi kedalam

komunitas lokal sepenuhnya. Kuil Guanyindang sudah berdiri di banyak tempat. Tahun 1688 dibangun klenteng Thian Ho Kiong di Makassar, tahun 1819 klenteng Ban Hing Kiong di Manado dan tahun 1883 klenteng Boen Tjiang Soe di Surabaya setelah dipugar namanya menjadi Boen Tek Bio 29 klenteng Boen Tek Bio atau Boen Bio inilah kelenteng pertama yang khas Agama Khonghucu.

3. Konsep Ajaran Kenabian dalam Agama Kong Hu Chu

Khonghucu adalah lafal dialek Hokkian yang telah umum dikenal masyarakat Indonesia di dalam aksan masyarakat Mandarin istilah ini disebut Khung Ce atau Khung Ciu sedangkan konfusius sendiri adalah nama dalam bahasa latin yang diberikan kepadanya setelah kedatangan kaum Jesuit pada abad ke XVI.⁵

Nabi Khonghucu adalah seorang nabi yang hidup sekitar 2500 tahun yang lalu, lahir pada bulan delapan tanggal 27 lemlik 551 SM dan wafat pada bulan dua tanggal 18 lemlik, 479 SM beliau lahir di negeri Lo (bagian tengah jazirah Shantung). Ayahnya bernama Khong Hut, alias Siok Liang seorang perwira keturunan bangsawan negeri Song. Dia seorang perwira di negeri Lu yang berperawakan kekar dan perkasa, berwatak jujur, sederhana dan taat kepada Tuhan, berbakti kepada leluhur dan mencintai tenggang rasa kepada sesamanya.⁶ dan ibunya bernama Gan Tien Tjay. Nama beliau yang sebenarnya ialah Khiu yang berarti bukit, alias Tong Ni yang artinya anak nomor dua dari bukit Ni. Beliau adalah anak bungsu, mempunyai Sembilan orang kakak perempuan dan seorang kakak laki – laki.⁷

Nabi Kongzi bermarga Kong berawal ada pejabat yang bernama Kongjia pada masa pemerintahan Kaisar Huang Di (2697-2597) keturunan Kong Jia ini kemudian menggunakan Kong sebagai marganya Cheng

Tang yang bernama Lu dari dinasti Shang (1600-1100 SM). Ketika Konghucu berusia empat tahun, ia bermain dengan teman-teman sebayanya. Dalam bermain, ia senang memimpin teman-temannya dalam menirukan orang-orang dewasa melakukan upacara sembahyang. Pada ibunya ia pernah meminta alat-alat sembahyang tiruan yang disebut Coo dan Too.

Menurut pokok pikiran Konfusianisme, peningkatan kesejahteraan manusia harus dimulai dengan pembinaan seseorang melalui pendidikan. Kemudian, peningkatan ini melangkah menjadi aturan hidup keluarga dan kehidupan bangsa bagi ketenangan dunia dan pada puncaknya bagi terciptanya kesejahteraan yang diidam-idamkan. Menurut Konfusianisme, alam manusia akan terjelma dengan baik lewat cinta kasih orang tua dan anaknya. Oleh karena itu, penekanan dengan anaknya baik di sekolah maupun di masyarakat. Apabila seseorang terhadap orang tuanya, dia dapat diharapkan patuh terhadap penguasa, baik terhadap saudaranya dan dapat dipercaya oleh teman-temannya.⁸ Konfusius ingin menciptakan suatu tradisi yang baik sehingga orang yang mengikuti tradisi ini akan dapat hidup lebih baik.⁹

Oleh karena itu, beliau selalu belajar dari hal-hal yang kuno sebagai cermin bagi masa berikutnya penanggalan dinasti Xia yang dianjurkan Nabi Kongzi akhirnya benar-benar digunakan hingga masa sekarang ini. Setelah kaisar Han Wu Di dari dinasti Han, beberapa abad setelah nabi wafat, memutuskan untuk menggunakan penanggalan dinasti Xia.¹⁰ Penanggalan tersebut sekarang lebih dikenal dengan penanggalan Imlek. Selama 13 tahun (497-484 SM) beliau bersama dengan sekelompok murid-muridnya melakukan perjalanan dari satu negeri ke negeri lain. Di dalam perjalanannya tersebut ia seringkali mengalami

kegagalan dan kekecewaan. Walaupun begitu, beliau tidak pernah kehilangan keyakinannya pada jalan suci Tuhan dan dalam menjalankan misinya di dunia ini Konfu Zi percaya bahwa Tuhan adalah tujuan akhir berhubungan dengan masalah–masalah manusiawi.11

4. Kitab Suci dalam Agama Kong Hu Chu

a. Kitab Suci Su Si / Si Shu (Kitab Yang Empat)

Kitab Suci ini aslinya berbahasa mandarin (bahasa nasional Cina) kitab ini sudah diterjemahkan oleh MATAKIN ke dalam bahasa Indonesia. Kitab suci ini terdiri dari empat buah kitab yang dihimpun menjadi satu kitab. Ke empat kitab itu adalah (1) Thai Hak (Ajaran besar), (2) Tiong Yong (Tengah Sempurna), (3) Lun Gi (Sabda Suci), dan (4) Bing Cu atau ajaran–ajaran Mencius atau Meng Zi.14

- 1) *Kitab Ajaran Besar (Thai Hak)*: Berisi tuntunan pembinaan diri, keluarga, masyarakat, Negara dan dunia, ditulis oleh Cingcu atau Cing Cham, murid Nabi.15
- 2) *Kitab Tengah Sempurna (Tiong Yong)*: Berisi ajaran Keimanan Agama Khonghucu: iman kepada Tuhan, firman-Nya mengenai Manusia, Watak Sejati, Jalan Suci dan peranan Agama, ditulis oleh Cu Su atau Kong Khiep, Cucu Nabi . Susunan Kitab ini dirapikan oleh Cu Hi.16
- 3) *Kitab Sabda Suci (Lun Gi / Lun Yu)*: Berisi kumpulan Tulisan ajaran, diskusi, percakapan, komentar dari Nabi Khonghucu dengan antar murid dan wacana ajarannya. Buku ini menjadi “buku pertama” yang dipakai sebagai referensi dan sumber acuan ajaran terapan

baku. Terdiri atas 2 jilid (15.917 huruf) dengan masing–masing jilid ada 10 bab. 17

- 4) *Kitab Bingcu atau Mencius*: Berisi kumpulan tulisan yang mencatat ajaran dan percakapan Bingcu dalam menghadapi kemelut jamannya yang juga sangat membahayakan kemurnian ajaran agama yang benar karena timbulnya berbagai aliran yang ekstrim maupun penyelewengan penyelewengan. Dalam kitab ini bagaimana sikap bingcu yang tegas dan lurus menegakkan kemurnian ajaran agama Khonghucu, baik terhadap Raja–Raja Jaman itu maupun Tokh-Tokoh berbagai aliran pendirian Bingcu ialah mengungkapkan cinta kasih dan kebenaran, menebarkan jalan suci dan kebajikan. Mengajak dunia menjauhkan diri dari dosa terhadap Tuhan Yang Maha Esa, tidak melawan hokum Tuhan, melainkan meneguhkan iman takwa, lurus mengikuti hukum Tuhan, mendiami Cinta kasih sebagai Rumah selamat, menjalani kebenaran sebagai jalan lurus dapat menghayati kebahagiaan di dalam tuhan (Lok Thian) atau minimal dapat Wi Thian atau takut akan Tuhan.18

b. Kitab Suci Ngo King (Kitab Yang Lima)

- 1) *Si king/shijing/kitab sanjak/ 經詩 Book of Odes*. Kitab ini berisi kumpulan nyanyian dari berbagai negeri, nyanyian upacara di istana dan tempat ibadah. Di dalamnya kita dapati bagaimana iman terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Thian atau Siang Tee) diagungkan. Nabi Khonghucu berhasil menghimpun tidak kurang dari 3000 nyanyian, dari sekian banyak itu hanya dipilih 311 saja yang dibukukan. Kini hanya terdapat 305 saja karena yang 6

buah nyanyian musnah pada jaman Chien SiOng Si king dibagi menjadi empat Bab yakni:

- a) Kok Hong, atau Nyanyian pujian kecil, untuk mengiringi berbagai Negeri.
 - b) Tai Nge, Nyanyian Pujian Besar, untuk memuji kebesaran Raja Bun atau Nabi Ki Chiang.
 - c) Siong atau Nyanyian Pujian untuk mengiringi upacara di rumah ibadah. Sanjak atau nyanyian ini yang paling tua berasal dari jaman dinasti Ciu abad ke 7 SM.
 - d) Siau Nge, Nyanyian pujian kecil, untuk mengiringi beberapa upacara di istana.
- 2) *Su King (Kitab Dokumentasi sejarah suci, 經書 Shu Jing (Classic of History) - Book of History*. Kitab ini disebut juga kitab tembok karena berhasil dilestarikan oleh karena adanya penemuan kitab ini di dalam dinding rumah keluarga Nabi Khonghucu. Dan Khong An Kok adalah keturunan Nabi khonghucu yang pada waktu itu mendapat perintah dari Raja Han Bu Tee untuk mengkosolidasikannya. Kitab ini disusun oleh Nabi Khonghucu dari jaman Tong Gian (2357 -2255 SM) sampai Raja muda Chien Bok Kong pada jaman Raja Ciu Siang Ong (651 – 618 SM). Kitab ini kini atas 25.700 huruf, di bagi dalam 58 pasal, digolongkan dalam 4 bab, yaitu:
- a) Gi Su, 5 bab, hikayat Tong Giau (2357-2255 SM) Gi Sun(2255 -2205 SM) di dalamnya terdapat Giau Ian (perundangan

- Baginda Giau) dan Sun Tian(perundangan Baginda Sun).
- b) He Si / He Su4 bab, naskah- naskah Dinasti He (2205-1766 SM).
 - c) Siang Si / Siang Su17 bab, naskah – naskah dinasti Siang (1766 - 1122 SM).
 - d) Ciu SI / Ciu Su A, B, C; 32 bab Naskah- Naskah Dinasti Ciu (1122 -255 SM).19 Didalam kitab ini dijelaskan bagaimana Thian, Tuhan meridhai dan menjaga berkembangnya kebajikan dalam hidup manusia.20
- 3) *Kitab Ya King atau kitab wahyu tentang perubahan.* 經易 *Yi Jing (I Ching)-Book of Change.* Nama lainnya adalah kitab Hie King/ Yi Jing / Kitab tanda-tanda atau symbol terdiri dari 24.707 huruf. Merupakan kitab super yang universal. Banyak hal yang tersembunyi dalam tanda-tanda dan simbolnya yang ajaib dan gaib.dalam sejarahnya kitab ini paling utuh bahkan ChienSie Ong pun tidakl mengganggu kitab ini berisi tentang tuhan, bu kik, tay kik im yang, pat kwa yang dimulai dan nabi purba Hok Hie dalam bentuk awal ini sama dengan diagram Pat Kwa yang terdiri dari triagram kombinasi dan yang merupakan 8 Triagram.
- 4) *Kitab Li Ji* 經禮 *Li Jing (Classic of Rites)-Book of Rites.* Berisi tentang peraturan ritual, merupakan kumpulan dari dokumen dan tradisi Chou Dinasti. *Kitab Musim Semi dan gugur (kitab chun chiu)*經秋春 Chunqiu Jing (Spring and Autumn Annals) - Spring and Autumn Annals. Merupakan kejadian secara kronologi di Negara Lu (722 -464 SM

gayanya singkat dan padat, didaarkan pada catatan yang diperkirakan ditulis oleh konfusius sendiri, dan dikenal sebagai Tse Chuan. 21

c. Tempat Suci Agama Kong Hu Chu

Gunung Ni (Ni Shan) Beserta Gua Di kong Sang tempat kelahiran Nabi Kongzi yang kini dinamai Kongzi Dong.

Gunung Tai (Tai Shan) tempat Nabi sering mengajak muridnya berhimpun dan mengajar murid–muridnya itu.

Kong Lin tempat Makam Nabi Kongzi dan selanjutnya menjadi tempat pemakaman keluarga keturunan Nabi.

Kampung Chang Ping kampung halaman Nabi Kongzi di kota Qufu. Disitu dibangun Kong Fu yaitu rumah besar keluarga Kong yang sampai kini menjadi kediaman keturunan Nabi, juga terdapat bangunan Xing Tan (kuil di tanah bekas tempat Nabi mengajar murid-muridnya).

Da Cheng Diau, Kuil agung di kompleks bangunan Nabi di kota Qufu.²²

Kota Qufu tempat kelahiran Nabi Khonghucu, Qufu merupakan sebuah kota kecil. Meski demikian kota ini menikmati ketenaran dunia, karena dikenal sebagai tempat atau kota kelahiran Nabi Khonghucu. Oleh karena itu sejak beliau wafat kota kelahirannya Qufu lambat laun di bangun selama 2000 tahun kemudian kota kecil ini telah mengalami banyak perubahan dan perluasan pembangunan kembali dan perbaikan sampai mencapai tingkat yang sedemikian rupa. Sehingga kota ini hanya bisa dikalahkan oleh kota terlarang (Forbidden City) di Beijing dalam hal ukuran

maupun kemegahannya dalam bentuk yang sekarang kota ini berasal dari dinasti Ming.²³

d. Konsep Hewan Suci dalam Agama Kong Hu Chu

Qilin adalah hewan suci yang hadir dan berlutut ke hadapan ibu yang bernama Zheng Zai pada waktu mengandung Nabi Kongzi dan membawakan Wahyu/ Tian Xi yang tertulis pada batu kumala (Yu) yang dimuntahkan. Wujud Qilin seperti anak lembu, berkepala seperti naga dan badannya bersisikkehijauan, lincah seperti kijang. Qilin juga muncul kembali setahun menjelang wafat Nabi Kongzi dan mati terbunuh oleh pembantu Raja Lu Ai Gong dalam perburuan.

Long (Naga)/ Liang, di dalam kitab hikayat Nabi Kongzi dikisahkan hadir dua naga berjaga menjelang kelahiran Nabi. Wujudnya seperti ular raksasa tetapi berkaki empat dan bertanduk.

Feng Huang/ Burung Hong-Hong, sejenis burung ajaib seperti Phoenix, di dalam tradisi Tionghoa sering dirangkaikan dengan Long sebagai lambang Kaisar dan permaisurinya.

Barongsai adalah kesenian tradisional Tionghoa yang melukiskan tarian singa. Barong sebetulnya adalah bahasa Jawa yang berarti singa atau Sai atau Shi yang berarti singa juga. sebagai hewan penjaga yang melindungi dari pengaruh negative.²⁴

Kura-kura adalah melambangkan utara juga Gui (kura-kura) sendiri melambangkan panjang umur dan keseimbangan.²⁵

IV

FILSAFAT DAN AGAMA

Bab ini tidak akan, juga tidak bisa, menjadi liputan luas tentang hubungan antara filsafat dan agama yang memiliki sejarah panjang dan kompleks. Alih-alih, saya ingin memposisikan diri saya dalam konteks kontemporer, dan melakukan survei selektif dari sejumlah perkembangan yang terjadi di sana antara filsafat dan agama. Saya juga akan menawarkan beberapa saran untuk memperbaiki beberapa masalah yang saya temukan. Dari perspektif umum, jelas bahwa ada bentuk-bentuk filsafat yang pasti di tempat kerja - baik itu dari sifat epistemologis dan / atau ontologis²-atas dasar pendekatan yang berbeda untuk studi agama yang saat ini digunakan. Saya sadar bahwa ada bentrokan di antara para pendukung pendekatan tertentu yang muncul seperti satu putaran lagi dalam debat Apolonia klasik yang tak berkesudahan, stereotip dan stereotip dengan pendekatan Dionysian yang emosional, atau rasionalisme Pencerahan dengan idealisme romantis. Namun, saya percaya bahwa ada sarjana lain dalam humaniora, seperti saya, yang tidak memiliki afiliasi agama tertentu, dan yang tidak menemukan resonansi atau inspirasi dalam perdebatan ini, terutama ketika itu menghasilkan pertikaian antara mereka yang mendukung metode ilmiah yang ketat dan mereka yang membela teologi sebagai bagian integral dari studi agama.³ Kedua belah pihak sering tampak begitu sibuk mempertahankan posisi mereka sehingga mereka gagal menjelaskan fakta bahwa ada alasan historis untuk praanggapan filosofis yang menginformasikan mereka. argumen masing-masing dan metode mereka, yang mempertanyakan asumsi otomatis bahwa metode dan teori mereka lebih unggul. Tujuan saya bukan untuk masuk ke dalam argumen-argumen

terpolarisasi ini tetapi untuk menyelidiki kemungkinan-kemungkinan kreatif yang tersedia dalam spektrum pendekatan filosofis terhadap agama. Saya melakukan ini dalam semangat David Tracy yang telah berkomentar: "Seluruh narasi filsafat agama dalam modem Barat perlu dipikirkan kembali dan diceritakan kembali jika 'akar' dan 'buah' dari penemuan modem yang aneh itu, filosofi dari agama, adalah satu hari untuk menjiwai peran interdisipliner dan antar budaya dengan baik "(1990: 29).

Pada awalnya saya ingin fokus pada dua aspek di bidang filsafat dan agama: 1. Filsafat agama, terutama seperti yang telah berkembang dalam filsafat AngloAmerika, dan 2. Fenomenologi dan fenomenologi hermeneutik off-shoot, terutama dengan mengacu pada penggunaannya dalam pendekatan filosofis Kontinental untuk agama. Saya akan memeriksa secara terpisah masing-masing bidang ini, dan kritik yang telah diajukan masing-masing terhadap masing-masing. Saya kemudian mengusulkan untuk mengevaluasi sumber daya yang dihasilkan yang dapat tersedia dalam mode fenomenologis hermeneutik untuk pemulihan hubungan baru dengan sejarah agama / agama.

Lebih khusus lagi, berkenaan dengan filsafat agama, saya ingin memeriksa cara di mana anggapan universal alasan abstrak, terutama yang berkaitan dengan masalah-masalah iman dan pembedanya, telah mendominasi bidang ini di abad yang lalu, dengan mengorbankan keprihatinan kontemporer yang lebih konkret, seperti yang telah dikemukakan oleh pemikir feminis dan postkolonial. Berkenaan dengan fenomenologi, maksud saya adalah untuk menganalisis masalah mengapa fenomenologi, dan istilah yang paling sering dikaitkan dengan itu- "pemahaman" - memiliki penerimaan yang kurang ramah dalam studi agama, terutama dalam sejarah agama. Untuk bantuan dalam usaha ini, saya akan melihat terutama pada

fenomenologi hermeneutik, seperti menyediakan model interaksi antara penjelasan dengan pemahaman, di mana kedua aspek ini berfungsi sebagai dua mode pengetahuan yang saling melengkapi dan bukan eksklusif. Saya melakukan ini karena saya percaya bahwa pada akhirnya model ini dapat membantu dalam menanggapi masalah-masalah yang melekat dalam aspek-aspek tertentu dari filsafat agama dan fenomenologi. Ini karena saya juga percaya bahwa, di kedua bidang ini, yang diperlukan adalah penambahan perspektif kritis yang memperhatikan konteks historis tertentu, daripada secara otomatis menerima klaim mode filosofi absolut / universal / objektif.

Namun, sebelum memulai diskusi tentang filsafat agama dan fenomenologi, saya ingin menyatakan bahwa pendekatan saya sendiri telah diinformasikan oleh fenomenologi hermeneutik Paul Ricoeur, dan oleh pemikiran feminis dan postkolonial. Ini memiliki pengaruh yang menentukan pada pekerjaan saya sejak landasan awal saya baik dalam filsafat agama dan sejarah agama. Saya ingin berpikir, bagaimanapun, bahwa pengaruh kritis dan reflektif ini tidak mengubah saya menjadi kritikus yang cenderung buruk terhadap persuasi relativis dan postmodernis. Pandangan saya sendiri tidak bersifat negatif, karena postmodernisme sering digambarkan secara sederhana. Sebaliknya, saya berharap bahwa saya melakukan usaha yang kritis dan konstruktif yang tidak terlibat dalam pembongkaran warisan intelektual Barat, tetapi yang mempertanyakan praduga yang tidak diakui.

Pada tinjauan pendahuluan, menjadi jelas bahwa di negara-negara berbahasa Inggris abad ke-20 filsafat agama sebagian besar terbatas pada filsafat analitik Anglo-Amerika dan pandangan dunia Kristen. Pemeriksaan cepat atas banyak buku teks yang tersedia saat ini memberikan bukti tentang hal ini.⁶ Sebaliknya, fenomenologi, dalam kedok hermeneutis yang lebih baru, terletak dalam

pendekatan filosofis Kontinental yang dikonfigurasi secara luas dengan penekanan pada pengalaman manusia. Perbedaan utama tampaknya adalah bahwa, sementara filsafat agama terutama berkaitan dengan penggunaan rasionalitas dalam kaitannya dengan iman Kristen dan pembenarannya, fenomenologi, dalam perkembangannya dari Edmund Husserl (1859-1938) ke kualifikasi hermeneutik oleh Paul Ricoeur (1913), telah menjadi prihatin dengan tindakan mengetahui berdasarkan kontekstual. Dengan demikian, kedua pendekatan filosofis ini membatasi tindakan mengetahui dari posisi yang sangat berbeda yang memiliki dampak signifikan.

Sayangnya, pada saat ini ada sedikit jika ada kontak, apalagi dialog antara dua pendekatan filsafat agama dan fenomenologi. Sebaliknya, mereka cenderung beroperasi dalam lingkungan pengaruh yang saling eksklusif. Sikap sebagian mayoritas filsuf agama Anglo-Amerika adalah bahwa bentuk filsafat fenomenologis tidak memiliki sifat konstruktif yang kritis untuk dikatakan. Sampai sekarang, pada bagian filosofi agama, tidak ada diskusi serius yang melibatkan fenomenologi mengenai apresiasi yang tumbuh dari sifat terletak dan interpretatif dari pengalaman dan pengetahuan manusia.

Masalah Kebenaran

Situasi ini paling jelas diilustrasikan dalam hubungan filsafat agama dan fenomenologi yang berbeda dengan gagasan tentang kebenaran. Filsafat agama, sebagai sub-disiplin filsafat, mencakup beragam topik, dari pertanyaan abadi tentang keberadaan (yang baik) Tuhan, hingga yang bergantung pada pertanyaan yang menonjol ini, misalnya masalah kejahatan, kehidupan setelah kematian, etika, dan mukjizat. Di satu sisi, filsafat agama adalah bagian yang relatif baru dalam filsafat, yang berasal dari zaman Kant, sebagai akibat dari matinya teologi alam, di mana telah

diasumsikan bahwa manusia dapat mengalami dan memiliki pengetahuan tentang Tuhan.⁸ namun demikian, ia tetap merupakan usaha Kristen yang jelas.⁹ Pada saat yang sama, filsafat agama tampaknya telah menghabiskan banyak energinya untuk mendefinisikan gagasan tentang iman dan pembenaran rasionalnya. Dalam filsafat Anglo-Amerika, kebenaran berkaitan dengan kerangka acuan objektif, yang didasarkan pada argumen logis dan teori kebenaran korespondensi. Sebagai akibatnya, para teis dan ateis telah lama berdebat tentang manfaat posisi mereka. (Tidak melupakan pertikaian di antara para teis sendiri, yang berdebat tanpa akhir dan dengan lantang tentang siapa yang memiliki argumen paling konsisten atau logis tentang suatu topik tertentu.) Ada sedikit kesadaran atau respons terhadap pertanyaan yang diajukan oleh para sarjana yang kritis terhadap hal tersebut. perspektif yang sempit. Seperti yang diamati Grace Jantzen.

Cara filosofi agama sebagai praktik yang dipraktikkan secara konvensional bertindak sebagai teknologi kekuatan terlihat jelas dalam kaitannya dengan batas-batas disiplin yang ditarik di sekitarnya, cara-cara di mana topik-topik yang menyusunnya didisiplinkan. Topik yang sama muncul dengan keteraturan yang dapat diprediksi: seperti yang dikatakan Brian Davies, filsafat agama adalah tentang apa yang biasanya dilakukan oleh para filsuf agama! Tidak ada indikasi dalam karyanya ... bahwa disiplin memiliki sejarah, bahwa itu adalah konstruksi sosial yang tidak selalu dibangun dengan cara yang saat ini, dan yang dianggap sebagai filsafat agama (dan memang sebagai agama itu sendiri) berkaitan erat dengan siapa yang melakukan penghitungan. (Jantzen 1999: 23)

Pengamatan ini tentu mempertanyakan gagasan kebenaran sebagai ideal rasional obyektif, tidak ternoda oleh konteks sosial dan budayanya. Eugene T. Long, dalam bukunya yang terbaru, *Filsafat Agama Barat Twentieth-*

Century: 1900-2000, yang merupakan survei komprehensif tentang bentuk-bentuk filsafat dan agama Barat, menjelaskan dalam Pengantar Umum beberapa interogasi yang dilakukan saat ini mengenai filsafat agama:

Beberapa filsuf berpendapat bahwa filsafat agama terlalu melekat dalam masalah teisme Barat abad ke-18 pada saat orang menjadi lebih global dalam pandangan dan batas-batas sejarah kita sedang diperluas. Para filosof lain berpendapat bahwa pendekatan tradisional terhadap filsafat menderita dari ideologi yang tidak diakui yang membatasi ruang lingkungannya dan mencegahnya dari mempertimbangkan keragaman pengalaman, tujuan, dan konteks sosial manusia yang kaya. Dalam beberapa kasus ini menghasilkan seruan untuk memperluas ruang lingkup filsafat agama Barat. Dalam kasus lain, para filsuf menyerukan rekonstruksi filosofi agama. Akar dari banyak tantangan ini adalah pertanyaan mendalam yang melibatkan sifat filosofi itu sendiri. (Panjang 2000: 2)

Long sendiri, bagaimanapun, tidak menanggapi tantangan ini atau menawarkan saran cara investigasi atau menerapkan perubahan, meskipun ada bab survei tentang filsafat feminis dalam buku ini (2000: 495-521). Namun sangat penting bahwa kritik ini harus diperhatikan dan ditangani, jika tidak filsafat agama akan gagal untuk maju melampaui metode terbatas dari perspektif Kristen dan Eurosentrisnya.¹

Dalam filsafat Kontinental, apresiasi kebenaran yang bertolak belakang telah berkembang, khususnya dalam pendekatan fenomenologis, di luar definisi yang awalnya diusulkan oleh Husserl dimana intisari suatu objek (*Wesensschau*) dapat diintuisi. Dengan cara Heidegger, Gadamer, dan Ricoeur, hermeneutika kritis telah dikembangkan, sehingga tindakan mengetahui telah diakui sebagai tindakan interpretatif intrinsik. Dengan demikian, tidak ada lagi ide absolut tentang kebenaran atau esensi

seperti yang diusulkan Husserl. Yang sangat penting dalam perkembangan ini, khususnya yang berkaitan dengan teks, adalah karya Paul Ricoeur. Penghargaan Ricoeur adalah bahwa kebenaran, dalam kerangka interpretatif, bukan pencarian esensi, tetapi untuk probabilitas yang membutuhkan bentuk "validasi." Validasi bukan verifikasi dengan cara yang digunakan oleh filsafat agama. Sebagai Ricoeur mengamati: "Untuk menunjukkan bahwa interpretasi lebih mungkin dalam terang apa yang diketahui adalah sesuatu selain menunjukkan kesimpulan adalah benar. Dalam hal ini, validasi bukan verifikasi. Validasi adalah disiplin argumentatif yang sebanding dengan prosedur yuridis dari interpretasi hukum. Ini adalah logika ketidakpastian dan probabilitas kualitatif" (1981: 212). Bagi Ricoeur, validasi ini akan terjadi melalui pertukaran dialogis yang mempromosikan konsensus daripada teori korespondensi kebenaran. Semua kebutuhan akan analisis kritis yang sedang berlangsung tentang sifat refleksif diri di mana hermeneutika kecurigaan memainkan peran penting.¹² Modalitas kritis hermeneutika semacam itu mempertanyakan klaim terhadap kebenaran absolut. Karena pengakuan atas batas-batas pengetahuan manusia inilah Ricoeur dinobatkan sebagai postmodernis, tetapi istilah ini dan hubungannya yang dangkal dengan bentuk nihilisme destruktif tidak adil terhadap sifat beragam situasi. Saya akan mengingatkan bahwa meskipun kritis dan refleksif terhadap diri sendiri, karya Ricoeur bukanlah orientasi nihilis.¹³ Pauline Marie Rosenau, dalam bukunya *PostModernism and the Human Sciences*, membuat perbedaan antara dua bentuk postmodernisme. Dia memberikan wawasan tentang dua cara berbeda yang dapat dipahami postmodernisme. Salah satu caranya adalah variasi yang skeptis, yang ia gambarkan sebagai "sisi gelap postmodernisme, postmodernisme keputusan, postmodernisme yang berbicara tentang kedekatan

kematian, matinya subjek, akhir subjek penulis, ketidakmungkinan kebenaran, dan pencabutan Orde Representasi "(1992: 15). Rosenau mengontraskan bentuk ini dengan apa yang disebutnya "postmodernisme positif". Dia menggambarkan penganut posisi ini sebagai mereka yang mencari praktik intelektual filosofis dan ontologis yang non-dogmatis, tentatif, dan non-ideologis. Akan tetapi, post-modernis ini tidak menghindari dari penegasan etika, membuat pilihan normatif, dan berusaha membangun koalisi khusus masalah. Banyak afirmatif [sic] berpendapat bahwa pilihan nilai tertentu lebih unggul daripada yang lain, garis penalaran yang akan menimbulkan ketidaksetujuan dari postmodernis skeptis (1992: 16)

Perbandingan ini agak mencolok dalam dualismenya, dan diskusi tentang postmodernisme perlu lebih dibedakan, tetapi untuk keperluan esai ini, ia akan berfungsi sebagai indikator perbedaan fungsional dasar.¹⁴ Tampaknya Ricoeur memiliki banyak kesamaan sifat dengan pendekatan postmodernisme yang afirmatif, dalam arti bahwa pandangannya tentang filsafat sebagai penafsiran tidak meninggalkan makna atau nilai-nilai, tetapi tentu saja memenuhi syarat mereka, melalui hermeneutika kecurigaan. Merek fenomenologi hermeneutik Ricoeur tidak memungkinkan kecukupan kepuasan diri maupun penerimaan tradisi dan metode masa lalu secara otomatis. Karena kerangka rujukannya telah meluas, posisi Ricoeur memiliki potensi untuk memengaruhi setiap perspektif yang diambil dalam kaitannya dengan bentuk-bentuk perbedaan - apakah itu teks, seseorang, atau agama. Pada saat yang sama, Ricoeur juga sama-sama peduli dengan pengembangan cara-cara produktif yang melampaui kategori pengetahuan sebelumnya yang terbatas. Karena kombinasi unik Ricoeur pada fase-fase kritis dan kreatif inilah saya akan fokus pada kontribusinya yang potensial pada studi filsafat dan agama.

Posisi saya sendiri adalah bahwa ke arah kemungkinan-kemungkinan dan struktur-struktur baru inilah studi agama sekarang perlu dirobohkan, dan bukan hanya untuk bersukacita bahwa mode postmodernisme sudah lewat; 15 bahwa metode "obyektif" dan teori modernitas sekarang bisa menjadi dengan tepat ditegaskan kembali, dan akan ada kembali bersyukur ke kepastian modernisme. Saya tidak berpikir ini mungkin lagi.

Komunitas dunia saat ini, dengan dampak problematik dari inovasi teknologi dan globalisasi, dan dengan meningkatnya kesadaran akan masalah ras, usia, kelas, jenis kelamin, dan agama, serta masyarakat adat, pengungsi, dan masyarakat tunawisma, tidak bisa tidak Sadarilah bahwa perubahan penting sedang terjadi. Meskipun tidak ada solusi sederhana, asumsi modernisme tentang persatuan, netralitas, dan penyelidikan tanpa prasangka tidak dapat lagi berlaku. Namun, ini tidak selalu menyiratkan lonceng kematian modernisme ke pengadilan. Juga tidak perlu menyiratkan bahwa postmodernisme, seperti yang telah digambarkan oleh Jameson sebagai contoh kemenangan kapitalisme / konsumerisme dan globalisasi Amerika akhir, telah menang.¹⁶ Hal-hal yang jauh lebih rumit daripada menempatkan dikotomi dari dua "isme" yang bertentangan. Tak satu pun dari kedua gerakan itu mencukupi. Mungkin postmodernisme dapat digambarkan sebagai parasit modernisme; namun deskripsi apa pun yang paling baik menggambarkan hubungan mereka, keduanya saling terkait. Pengetahuan absolut atau kebenaran dalam bentuk modernisnya perlu mengakui tuntutan univocity, prasangka eksklusivitas yang tak terhindarkan, yang dihadapkan pada mereka dengan postmodernisme. Pada saat yang sama, postmodernisme perlu menjawab tuduhan relativisme, subjektivisme idiosinkratik, dan sikap apolitis yang tampak. Ini bukan tempat untuk menyajikan secara terperinci berbagai klaim

dari kedua belah pihak, tetapi untuk merefleksikan situasi pengetahuan saat itu sendiri, mengingat perbedaan ini. Bagian dari masalah adalah kekambuhan di kedua sisi untuk mengenali keterbatasan modernisme dan postmodernisme dan untuk memulai dengan mengeksplorasi perkembangan baru yang menarik yang ditimbulkan oleh interaksi interogatif mereka satu sama lain.

Filsafat Agama

Filsafat agama, sebagaimana telah dijelaskan di atas, pada dasarnya orientasinya adalah Barat, Kristen, dan modernis. Sampai baru-baru ini, anggapan lain yang tidak diumumkan adalah bahwa itu telah menjadi usaha laki-laki. Pemeriksaan apa pun pada tabel kepengarangan dalam filsafat teks-teks agama dengan jelas menggambarkan bahwa sebagian besar kontributor pada perusahaan ini adalah pria. Pengamatan seperti itu tidak selalu berarti polemik melawan "patriarki." Generalisasi yang luas seperti itu tidak lagi berlaku untuk pengawasan. Konteks historis dari semua generalisasi abstrak semacam itu selalu mengakui pengecualian dan seluk beluk interpretasi kontekstual, misalnya, memang ada sejumlah filsuf perempuan, meskipun sedikit dibandingkan dengan jumlah laki-laki. Jumlah mereka telah meningkat dalam beberapa tahun terakhir, dan dengan demikian penting untuk mempertimbangkan pekerjaan mereka karena mereka telah mulai mengeksplorasi relevansi filosofi untuk wanita dan alasan-alasan untuk kelangkaan wanita. Karya-karya baru-baru ini oleh para filsuf agama feminis, Pamela Anderson (1998), Nancy Frankenberry (1998) dan Grace Jantzen (1999), telah menantang monopoli laki-laki dan telah menyarankan alternatif kreatif untuk konsentrasi tradisional pada rasionalitas dan reifikasi. Mereka semua bereaksi terhadap cara filsafat agama tampaknya telah menghabiskan banyak perhatiannya untuk mendefinisikan gagasan tentang

iman dan pada membenaran rasionalnya dengan mengorbankan cara-cara vital lainnya untuk memahami pemikiran dan pengalaman.

Pamela Anderson (1998) prihatin dengan bentuk fondasionalisme yang dipromosikan oleh filsafat Anglo-Amerika karena berfokus pada bentuk-bentuk realisme empiris teisme (1998: 13). Tanggapan Anderson sangat kritis terhadap pengucilan perempuan dari upaya filosofis seperti itu tetapi dia tidak merekomendasikan inklusi otomatis perempuan dalam usaha yang ada ini. Ini karena eksklusif perempuan telah mengambil dua bentuk - yang keduanya perlu diatasi. Salah satu bentuk pengucilan berasal dari berbagai jenis dualisme pikiran / tubuh yang telah terbukti dalam filsafat dari Plato, dengan cara Descartes, ke bentuk alasan instrumentalis kontemporer di mana pikiran objektif lebih diutamakan daripada tubuh subyektif, sensual, dan tidak dapat diandalkan. Dengan demikian, karena afiliasi perempuan (yang dikonstruksi secara sosial) dengan tubuh - tidak hanya dengan kedagingannya, tetapi juga aspek emosionalnya yang tidak menentu - mereka belum dianggap cukup mampu untuk bernalar. Tubuh, khususnya yang dimiliki wanita, telah, seperti yang diamati Luce Irigaray, sebenarnya telah dihapus dari filsafat Barat.¹⁹ Perkembangan lain adalah degradasi perempuan ke dunia pribadi, estetika atau dunia alami. Ini telah didokumentasikan oleh Genevieve Lloyd yang menunjukkan bahwa alasan, dalam definisinya oleh para filsuf dari periode yang berbeda, telah dikaitkan dengan "cita-cita maskulin" yang nyata. Seperti yang dinyatakan Lloyd: "Kepercayaan kita pada suatu Alasan yang tidak mengenal seks tidak ada, saya akan berpendapat, sebagian besar menipu diri sendiri ... Hambatan untuk budidaya perempuan dari Alasan muncul sebagian besar dari kenyataan bahwa cita-cita kita tentang Alasan telah secara historis memasukkan sebuah pengecualian terhadap

feminin, dan feminitas itu sendiri sebagian telah dibentuk melalui proses-proses eksklusif semacam itu "(1993: X) .20 Sebagai akibatnya, filsafat agama Barat, di mana pikiran berkaitan dengan memeriksa abstrak (kebenaran) klaim sebagai bukti atas dasar kepercayaan, telah mengecualikan pikiran dan tubuh perempuan, secara harfiah dan kiasan. Dalam nada ini, Anderson mengklaim bahwa rasionalitas, dengan penekanan eksplisit pada netralitas atau obyektivitas telah menjadi buta gender. Tujuan khusus Anderson adalah untuk memperluas jangkauan rasionalitas itu sendiri, dan dengan demikian untuk menantang asumsi-asumsi yang tidak dinyatakan tentang rujukan-diri sendiri dan sifat swasembada.

Karya Grace Jantzen *Becoming Divine* (1998) memiliki evaluasi kritis yang sama dari cara berpikir yang diidentifikasi oleh pria, tetapi dia khawatir bahwa Anderson tetap masih terkungkung dalam lingkup rasionalitas (meskipun yang dimodifikasi), terutama yang berkaitan dengan membenaran keyakinan sebagai tugas utama filsafat agama. Jantzen lebih peduli dengan "karya alternatif yang disengaja untuk bidang rasional membenaran keyakinan agama" (121). Perubahan yang Jantzen bayangkan untuk filsafat agama, bagaimanapun, bahkan memiliki implikasi yang lebih serius, terutama yang berkaitan dengan perbedaan seksual. Ini karena apa yang dia harapkan untuk dicapai adalah memikirkan kembali sifat pemikiran itu sendiri (yang rasionalitas hanyalah bagian), dan pemahaman, dari perspektif yang diwujudkan dan pengalaman, sifat ketuhanan dan masalah yang terkait dengannya.²¹ Pendekatan Jantzen dapat diamati dalam diskusi tentang masalah kejahatan. Alih-alih khawatir apakah kejahatan dan Tuhan yang Maha Kuasa dan Maha Kuasa dapat hidup berdampingan, Jantzen menjawab: "Pendekatan feminis terhadap 'masalah kejahatan' pertama-tama adalah kemarahan dan kebingungan terhadap penderitaan dan

kejahatan itu sendiri: bagaimana dunia bisa menjadi seperti ini? "(1999: 263). Dia kemudian melanjutkan:

Masalahnya bukan pada "bagaimana Tuhan yang baik mengizinkan kejahatan?" karena itu adalah "bagaimana sumber-sumber agama, khususnya Susunan Kristen, digunakan oleh mereka yang melakukan kejahatan terhadap orang lain? Bagaimana mereka digunakan oleh orang-orang yang menentang?" ... Ini juga berarti mempertimbangkan bagaimana doktrin teistik tradisional tentang kekuasaan, penguasaan, dan pola dominasi hierarkis memberi makan ideologi menopang struktur dominasi dan memperkuat rasisme, seksisme, kemiskinan, dan homofobia. Pertanyaan tentang apa yang harus dilakukan oleh agama dengan kejahatan dan penderitaan diajukan dengan cara yang lebih konkret. (1999: 264).

Nancy Frankenberry (1998) juga bermasalah dengan mengesampingkan perempuan dari filsafat agama Anglo-Amerika. Sebagai seorang filsuf proses, ia membawa ide alternatif filsafat agama sebagai melibatkan model pengetahuan yang lebih berkembang dan prosedural daripada yang statis.²² Dari posisi ini, Frankenberry mempertanyakan hak istimewa yang belum diteliti dari kategori epistemologis tradisional.

Apa yang memiliki status pengetahuan? Apa yang dihargai sebagai pengetahuan? Apa kriteria yang ditimbulkan? Siapa yang memiliki wewenang untuk membangun makna? Siapa yang dianggap subjek kepercayaan? ... Apa yang kita pelajari dengan meneliti hubungan antara kekuasaan, di satu sisi, dan apa yang terjadi sebagai bukti, dasar, cara wacana, dan bentuk-bentuk ketakutan dan transmisi, di sisi lain? (1998: 192)

Dengan demikian, interogasi reformatif Frankenberry terutama bersifat epistemologis, mempertanyakan definisi dan nilai-nilai rasionalitas, tetapi mereka juga membahas masalah-masalah kekuasaan, hak istimewa dan kebodohan

untuk berubah. Baik Jantzen dan Frankenberg tidak hanya peduli dengan tidak adanya suara perempuan dalam filsafat, tetapi juga dari ras lain, latar belakang etnis, kelas dan, tentu saja, agama. Sebagai Frankenberg mengamati, filsafat agama telah sebagian besar "berorientasi Eurosentris dan Anglo-Amerika" (193), sehingga ada sedikit pertimbangan diberikan pada kenyataan bahwa filsafat agama dapat memusatkan perhatian pada agama-agama lain di dunia. Dia menyatakan: "Tahap penting berikutnya dari filsafat agama akan membutuhkan keterlibatan dengan dan penyelidikan ke dalam pluralitas agama. Secara metodologis, ini akan berarti memperhitungkan sejarah antropologi agama dan budaya seperti halnya para praktisi sebelumnya memiliki metafisika spekulatif dan teologi praktis." (194).

Dengan referensi inilah Frankenberg memusatkan perhatian pada ketiadaan diskusi tentang ras, kelas dan budaya, serta gender, yang membuat sebagian besar filsafat agama terbatas pada parameter kulit putih, Barat, dan Kristen. Seperti yang dia catat, sementara bidang-bidang lain dalam studi keagamaan bergerak ke arah pekerjaan lintas disiplin dan multikultural, dan memberi perhatian pada tradisi keagamaan lain, termasuk apa yang bisa disebut sebagai aspek minoritas atau bahkan populer dari agama, filosofi agama Anglo-Amerika tetap ada elitis dalam anggapan yang tidak diakui. Sekali lagi, bagi Frankenberg, gagasan yang tidak diteliti tentang orientasi dominan Kristen dan Eurosentris yang berlaku, meskipun klaim netralitas dan obyektivitas masih ditegaskan.

Namun referensi Frankenberg untuk belajar dari sejarah agama, terutama dari perspektif metodologis, bukan tanpa masalah sendiri. Sejak 1978, ketika Edward Said menerbitkan bukunya *Orientalisme*, ada kesadaran yang enggan namun tak terhindarkan bahwa sejarah agama tidak tanpa pengecualian dan pemaksaan sendiri.²³ Dalam

volume 1999, *Orientalisme dan Agama*, Richard King, dengan referensi khusus untuk India dan Hindu, mengungkapkan evaluasinya sendiri tentang perubahan yang diperlukan dalam pendekatan kolonialis ulama agama.

Apa yang diperlukan dari studi budaya dan "agama" India dalam konteks pasca-kolonial adalah upaya untuk berpikir melintasi atau melampaui representasi Orientalis tradisional - untuk "melampaui batas-batas" yang dipaksakan oleh model "agama" Barat yang normatif. Ini harus melibatkan interogasi dan pemindahan paradigma Barat (Judeo-Christianl sekuler) tentang apa itu "agama", masalah yang terus memperdalam disiplin "studi agama," meskipun menyerukan orientasi nontologis dan nontologis yang tampaknya non-pengakuan. (1999: 210)

Dalam esai saya "Beyond a God's-Eye View" (2000), bagian dari proyek saya adalah untuk mempresentasikan cara subyek yang disebut "Oriental", khususnya cendekiawan perempuan Hindu seperti Uma Chakravarti, Veena Das, Chandra Talpade Mohanty dan Rajeswari Sunder Rajan sekarang mendefinisikan posisi mereka sendiri dengan kesadaran diri yang refleksif dan kecanggihan teoretis yang perlu diapresiasi oleh para sarjana Barat dalam agama untuk bergerak melampaui keyakinan penulisnya yang tidak refleksif.²⁴ Seperti yang juga saya akui di sana:

Ada berbagai istilah di mana tantangan ini [untuk Eurosentrisme) telah terdaftar-Orientalisme dan postkolonialisme, untuk menyebutkan yang paling jelas. Istilah-istilah ini bukan sinonim, juga penganut mereka tidak memiliki pandangan yang persis sama, tetapi apa yang mereka semua fokuskan, dari perspektif yang beragam, adalah kecenderungan yang jelas dalam pemikiran Barat dan sikap budaya hingga pembagian dualis antara subjek yang bersatu yang merupakan penerima beasiswa, pelancong, penjajah dan objek / lainnya (baik itu orang atau

masyarakat) yang merupakan penerima kategori perbedaan yang diberlakukan - baik itu proyeksi yang diidealkan atau pengurangan yang disederhanakan ke sistem klasifikasi yang telah ditentukan. (Joy 2000: 111).

Bahkan, dalam suasana agama, banyak orang yang dikecualikan dan dikategorikan sekarang telah melakukan, dari perspektif postkolonial mereka, untuk mendefinisikan pendekatan teoretis dan tanggapan mereka sendiri terhadap perlakuan ini. Musa W. Dube memberikan wawasan tentang situasi: "Penjajah modern ... percaya pada keunggulan agama, ras, ekonomi, dan budayanya. Ideologi semacam itu didasarkan pada kepercayaan modernitas, kekristenan, dan kemajuan industri. dijajah ... di sisi lain, dijiwai dengan keyakinan bahwa agama, ras, ekonomi, dan budaya mereka sendiri terbelakang "(2002: 101). Secara khusus, dia mengakui situasi perempuan sehubungan dengan agama bahkan lebih bermasalah: "Feminis postkolonial mengakui bahwa mekanisme penaklukan perempuan dari bekas jajahan sering direkayasa oleh proyek-proyek yang menyatakan diri mereka sebagai penebusan, tetapi yang sekarang harus menjadi sasaran sebuah analisis feminis dekolonisasi "(2002: 115).

Jadi, sementara teori-teori feminis, postkolonial dan postmodernis tidak identik, 2s mereka berbagi kesamaan kritis tertentu dalam reaksi mereka terhadap pengenaan kategori umum dan tidak tepat, terutama yang dari variasi rasional. Apa yang dibutuhkan, menurut penilaian kontemporer oleh para sarjana postkolonial, adalah keadaan kesadaran kritis pada bagian dari sarjana yang terlibat dalam menghargai budaya dan agama orang lain. Dalam hal ini, tidak ada wawasan yang tidak bersalah, berkualitas karena dengan subteks norma budaya yang rumit dan sering subliminal yang terlibat. Pemahaman yang tajam semacam itu kontras dengan praktik-praktik masa lalu, di mana landasan filosofis para sarjana kolonialis sedemikian rupa

sehingga penyidik menerima begitu saja bahwa metode yang digunakannya bersifat normatif. Saat ini ada apresiasi yang berkembang bahwa pernyataan pengetahuan apa pun, yang dibuat dari posisi yang tidak kritis seperti itu, tidak bisa tidak dikompromikan.

Dalam studi agama, sensitivitas kontekstual terhadap fenomena dasar ras, jenis kelamin, dan kelas, serta identitas etnis, adat, dan non-Kristen, perlu dimasukkan ke dalam tindakan mengetahui apa pun. Namun filosofi agama sejauh ini enggan untuk melakukan pertanyaan diri, atau dialog yang dapat membantu untuk memperbaiki kelalaian masa lalu ini. Dengan pemikiran inilah saya beralih ke fenomenologi agama untuk memeriksa status kontemporernya dalam studi agama.

Fenomenologi Agama

Edmund Husserl (1859-1938) dianggap sebagai bapak fenomenologi dalam versi kontemporer.²⁶ Perhatian terbesar Husserl adalah mengembalikan "ke hal-hal itu sendiri," yaitu, ke fenomena, yang tidak didistorsi oleh kategori rasionalitas yang bergantung secara historis. Karenanya adopsi prosedur metodologis epoche (mengurung) semua anggapan yang dapat mengganggu tindakan mengetahui fenomena dalam diri mereka sendiri. Sebagai hasil dari pendekatan ini, Husserl mengemukakan bahwa eidos atau esensi dari fenomena, yang melibatkan bukti diri dari objek fisik, orang atau kebenaran matematika, dapat diperoleh dengan cara intuisi tanpa perantara.

Meskipun Husserl tidak secara eksplisit berurusan dengan agama, aspek pemikiran Husserl yang memiliki pengaruh paling besar pada para sarjana agama adalah idenya bahwa adalah mungkin untuk intisari esensi hal-hal. Ini adalah aspek pemikirannya yang diadopsi oleh para fenomenolog awal agama, seperti C. van der Leeuw (1890-

1950), yang menyelaraskan interpretasinya tentang intuisi Husserl dengan istilah "pemahaman". Dengan demikian, van der Leeuw yang merupakan salah satu dari mereka yang bertanggung jawab atas status bermasalah dari istilah "pemahaman" dalam studi agama. Dalam karya klasiknya, *Religion in Essence and Manifestation* (1963), van der Leeuw mengungkapkan sikap pengakuannya:

Pemahaman yang lebih mendalam menembus peristiwa apa pun, dan semakin baik "memahaminya", semakin jelas jadinya bagi pikiran yang memahami bahwa landasan paham pemahaman tidak terletak di dalam dirinya sendiri, melainkan pada "orang lain" yang dengannya ia dipahami dari luar. perbatasan. Tanpa pemahaman yang benar-benar valid dan menentukan ini, tentu saja, tidak akan ada pemahaman sama sekali ... Dengan kata lain, semua pemahaman, terlepas dari objek apa pun yang dimaksud, pada akhirnya bersifat religius. (1963: 683-84).

Tetapi van der Leeuw bukan satu-satunya pihak yang bersalah atas pemaksaan dimensi religius ini, 27 seperti banyak cendekiawan awal lainnya yang terlibat dalam pembentukan sejarah agama-agama, sementara para pembela Kristen yang sama kuatnya, menggunakan terminologi yang sama dalam pelayanan metafisik. cita-cita.²⁸ Apakah itu bersifat primordial dan / atau esensial, tindakan pemahaman intuitif proto-Husserlian atau spekulatif dikaitkan dengan proses dan realitas religius atau sakral.

Joachim Wach (1898-1955) yang memperkenalkan disiplin *Religionswissenschaft*, sebagai sejarah agama, ke Amerika Utara, menggunakan definisi pemahaman gabungan. Itu dipengaruhi berbagai oleh ide-ide Dilthey, Husserl, Rudolf Otto, dan Max Weber. Dia menerima kenyataan bahwa, meskipun pengalaman keagamaan bermacam-macam, dalam bentuk aslinya, Realitas Tertinggi terungkap. Memahami kemudian menempatkan dirinya

sebagai sarana untuk menghargai esensi dari "pengalaman asli," dan dalam menemukan (dengan induksi) struktur yang beroperasi sesuai dengan "hukum spiritual yang ketat" dan "aturan fenomenologis" mereka sendiri (1961: 25). Mircea Eliade (1906-1986), penerus Wach di University of Chicago, menggambarkan pendekatannya sebagai fenomenologis. Namun ia juga telah dikritik karena pengenaannya yang serupa pada fenomena praanggapan ontologis mengenai status sakral atau religius yang diberikan dan kemelekatannya di dunia, yang menentukan dengan tepat apa yang akan dipahami oleh pemahaman (Penner 1989). Seperti yang diamati Douglas Allen: "Kontroversi muncul dari kritik bahwa Fenomenologi Agama sangat normatif dan subyektif karena membuat asumsi non-empiris, non-historis, a priori, teologis, dan normatif lainnya dan karena memberikan status istimewa ontologis untuk agama. fenomena dan jenis pengalaman religius yang khusus "(1987: 283).

Sangat disayangkan bahwa tidak ada sarjana pendiri dalam sejarah agama yang menggunakan istilah "fenomenologi" atau "pemahaman" secara konsisten. Patut dicatat bahwa Ninian Smart dalam bukunya, *Worldviews* (1983), menyarankan untuk tidak menggunakan fenomenologi karena kurangnya konsistensi dalam penerapannya (1983: 16), meskipun ia telah menggunakan istilah itu sebelumnya dalam karyanya sendiri. Dalam hal ini ia benar dalam fenomenologi itu, terutama karena telah digunakan dalam sejarah agama sehubungan dengan istilah "pemahaman," telah menjadi kata yang paling bermasalah, karena tidak segera jelas apa yang diperlukan. Di satu sisi, "pemahaman" telah diasingkan ke warisan pemikiran idealis dan romantis Jerman, dengan penekanan individualis dan spekulatif yang kuat. Dengan demikian, ia cenderung diselaraskan dengan gagasan empati atau intuisi yang agak mudah dipahami dan dianggap oleh para pemikir realis

lebih rendah daripada pendekatan berbasis sains yang lebih rasional atau evaluatif. Atas dasar itu, "pemahaman" cenderung ditolak, atau diterima begitu saja, seperti yang dilakukan oleh RJ Zwi Werblonsky: "Tidak banyak yang perlu dikatakan di sini tentang sejarah konsep Verstehen dan diskusi filosofis di sekitarnya. subjeknya sekarang klasik "(1975: 146). Kekhawatiran saya adalah untuk menyelidiki bagaimana makna dari istilah "pemahaman" telah berkembang sejak Zwi Werblonsky dan Smart membuat pernyataan mereka. Sudah saatnya, saya percaya, untuk melakukan pemeriksaan yang lebih terperinci atas pemahaman dalam bidang hermeneutika dan untuk bergerak melampaui cara yang sering bersifat subyektif dan tidak konsisten yang telah digunakan baik oleh para pendukungnya dan para pencela dalam sejarah agama-agama.

Hermeneutika

Sejumlah kesalahan untuk ketidakpercayaan pemahaman kontemporer dapat juga diberikan kepada Wilhelm Dilthey (1833-1911), yang terutama berkaitan dengan hermeneutika. Dilthey dipengaruhi oleh karya Kant, Hegel, dan Husserl! ' Namun, pengaruh yang terakhir ini tidak memiliki dimensi esensial atau religius seperti yang ada dalam karya van der Leeuw

Dipengaruhi oleh studinya tentang Schleiermacher, 30, Dilthey awalnya menggunakan Verstehenlunderstanding dengan cara yang hampir identik dengan deskripsi romantis Schleiermacher tentang pemahaman sebagai bentuk identifikasi psikologis dengan pikiran penulis. Dilthey dengan demikian telah dikaitkan dengan jenis "neo-idealis gnosis" dan, menurut Ermarth, sebagai hasilnya: "Dalam literatur yang luas di Verstehen, aspek 'intuitif' dan 'divinator' telah ditekankan dengan mengesampingkan Dilthey secara setara. penekanan kuat

pada ketelitian metodis, bukti empiris dan validitas umum "(Ermarth 1978: 241). Dalam pembelaan Dilthey, Ermarth berpendapat bahwa Dilthey juga mengadaptasi istilah Verstehen dari penggunaan tradisional Versant oleh Kant.³¹ Terhadap ini harus ditambahkan pengaruh lebih lanjut dari Husserl, di mana "[t]o sisi subjektif, pengalaman dari Verstehen, Dilthey menambahkan tekanan baru pada konten obyektif, yang berbeda dari tindakan psikis" (Ermarth: 255). Dengan cara inilah Dilthey berusaha untuk beralih dari sekadar proses psikologis deskriptif ke proses yang lebih epistemologis dan historis, yang akan menjadi dasar hermeneutiknya.³² Namun Dilthey berbeda dari semua pemikir ini, di mana ia juga ingin menemukan suatu metode yang tepat untuk ilmu-ilmu manusia (Geisteswissenschaften), berbeda dari ilmu-ilmu alam (Naturwissenschaften).³³ Dalam melakukan ini ia memperkenalkan bifurkasi antara istilah pengertian dan penjelasan di mana ia mempostulatkan bahwa pemahaman sendiri merupakan istilah yang relevan untuk ilmu manusia. Richard Palmer menjelaskan pendekatan Dilthey:

Kata kunci untuk studi manusia, Dilthey percaya, adalah "pemahaman." Menjelaskan adalah untuk ilmu pengetahuan, tetapi pendekatan untuk fenomena yang menyatukan batin dan luar adalah pemahaman. Ilmu menjelaskan alam, studi manusia memahami ekspresi kehidupan. Pemahaman dapat menangkap entitas individu, tetapi sains harus selalu melihat individu sebagai sarana untuk mencapai umum, tipe. (1969: 105).

Dengan demikian, itu adalah pemahaman sendiri yang akan membentuk dasar dari suatu pendekatan (Geisteswissenschaften, yang dengannya Dilthey memutuskan untuk membangun landasan teoretis yang berbeda untuk ilmu-ilmu manusia, seperti yang ada dalam ilmu-ilmu alam (bidang penjelasan). Namun, ketegangan yang tak terhindarkan dalam karya Dilthey antara upayanya

untuk membangun dasar epistemologis ahistoris yang berbeda untuk ilmu-ilmu manusia, dan tindakan historis yang dikontekstualisasikan, meskipun tindakan individu untuk mengetahui-pemahaman-yang tidak mudah terkandung oleh struktur-struktur tetap dan umum. kategori. Penafsir Dilthey dibagi dalam estimasi mereka tentang karyanya dan implikasinya. Ermarth akan berpendapat bahwa: "Verstehen untuk Dilthey tetap menjadi penjelasan hubungan fungsional dan struktural daripada intuisi esensi-apakah dalam mode Husser! atau Schleiermacher "(267). Di sisi lain, ada orang-orang seperti Jean Grondin, yang mengamati:" Tidak ada Kami menunjukkan bagaimana psikologi interpretatif akan memvalidasi objektifitas proposisi dalam ilmu manusia. Dalam hal ini ... proyek Dilthey tidak dapat melampaui tahap yang hanya terprogram "(1991: 86).

Namun pada ide-ide dasar ini diwariskan oleh pemahaman Dilthey dalam konteks sejarah, dan hubungan pemahaman dan penjelasan - bahwa hermeneutika kontemporer terus fokus dalam upaya merevisi hermeneutika sehingga dapat menghilangkan warisan yang meragukan dari kecenderungan psikologis subjektivis dan pemisahan. penjelasan dan pengertian.

Fenomenologi Hermeneutika

Dalam karya sarjana kontemporer, Paul Ricoeur (lahir 1913), untuk pertama kalinya ada campuran unik antara aliran fenomenologis dan hermeneutis. 34 Ini karena Ricoeur membuat kualifikasi yang pasti atas klaim berlebihan yang dibuat oleh para pendukung Husserlian fenomenologi untuk mencapai obyektifitas dengan tanda kurung semua gangguan kontingen (epoche), dan ke intuisi esensi (eidos) berikutnya (Ricoeur 1981: 105-12). Ricoeur, seperti yang dilakukan Heidegger dalam kritiknya terhadap Husser !, percaya bahwa mustahil untuk menghindari

anggapan - tugasnya adalah untuk menyadarinya. Dalam sebuah wawancara, Ricoeur memberikan wawasan tentang perbedaannya dengan Husserl: "Saya akan mengatakan bahwa sehubungan dengan Husserl perluasan fenomenologi dalam hermeneutika [seperti yang dilakukan sendiri] juga merupakan semacam pembebasan fenomenologi ... Dalam arti Husserl tetap dalam kerangka teori pengetahuan dengan hubungan subjek / objek "(Reagan: 104).

Pada saat yang sama, Ricoeur's menambahkan dimensi lain pada hermeneutika. Meskipun dipengaruhi oleh Dilthey, Husserl, Heidegger dan Gadamer dan pekerjaan mereka pada pemahaman, Ricoeur memperkenalkan upaya untuk mengintegrasikan pemahaman dan penjelasan dalam tindakan mengetahui. Modifikasi semacam itu memungkinkan pendekatan yang tidak berlangganan stereotip yang berlawanan dari empati / intuisi yang tidak dibatasi (pemahaman, dengan asosiasi Romantisnya) dan kebalikannya yang reaktif, sikap objektif reduksionis (penjelasan, dengan asosiasi positivistiknya). Pemahaman dengan demikian terbebas dari beban utama yang ditanggungnya dalam kerangka fenomenologis murni, meskipun ia tidak memberikan semua otoritas penjelasan. Bagi Ricoeur, baik pemahaman maupun penjelasan tidak dapat beroperasi secara independen, tetapi perlu dilibatkan dalam mode interaksi yang saling produktif dalam proses hermeneutika. Ricoeur dengan demikian mendamaikan dua istilah yang telah dianggap saling eksklusif, yang mungkin merupakan alasan utama mengapa fenomenologi dan istilah "pemahaman" telah jatuh pada masa-masa sulit dalam sejarah agama, dan dalam studi agama pada umumnya.

Sementara saya tidak akan menganggap bahwa model Ricoeur ini akan memberikan solusi untuk masalah yang telah saya jelaskan dalam filsafat agama dan fenomenologi agama, dan sejarah agama, saya percaya bahwa

hermeneutika fenomenologis, dengan masuknya lebih lanjut dari hermeneutika kecurigaan, yang juga dikembangkan oleh Ricoeur, adalah sugestif dari satu pendekatan alternatif yang belum banyak digunakan atau diperiksa sebagai teori atau metode filosofis dalam bidang studi agama.

Sangat disayangkan bahwa karya Ricoeur, baik dari perspektif filosofis dan metodologis, akan tampaknya telah ditolak sebagai hanya satu lagi tokoh Kristen yang karyanya, bahkan jika tidak metafisik dalam pengertian tradisional istilah itu, membawa agenda iman yang membuat karyanya sama mencurigakannya dengan karya Eliade karena anggapan keagamaannya. Namun Ricoeur telah membuat perbedaan yang jelas antara tulisan-tulisannya yang filosofis dan agamanya.³⁵ Dalam mengajukan versi fenomenologi hermeneutik ini, Ricoeur tidak memiliki kepentingan pribadi dalam mempertahankan cita-cita agama apa pun karena memiliki sifat sui generis.³⁶ Ini terutama terbukti dalam buku esai, Paul Ricoeur: Hermeneutika dan Ilmu Pengetahuan Manusia, diterjemahkan dan diedit oleh John B. Thompson (1981).

Dalam buku inilah Ricoeur menjelaskan aspek baru hermeneutika ini:

Memang merupakan keprihatinan saya untuk menghindari jebakan pertentangan antara "pemahaman" yang akan dicadangkan untuk "ilmu-ilmu manusia" dan "penjelasan" yang umum bagi yang terakhir dan ilmu-ilmu nomologis, terutama ilmu-ilmu fisika. Pencarian untuk artikulasi yang fleksibel dan terus-menerus ke dan dari antara keterlibatan pribadi penyelidik dengan masalah teks, dan pelepasan yang penjelasan obyektif oleh sebab, hukum, fungsi atau tuntutan struktur, adalah utas penuntun [pekerjaan saya]. (1981: 36)

Dalam kerangka inilah Ricoeur mendefinisikan penghargaannya sendiri terhadap peran pemahaman: "Pemahaman kurang dari yang pernah dilakukan dengan

penulis dan situasinya ... Kita pasti dicegah untuk mengidentifikasi pemahaman dengan semacam intuisi menggenggam niat. yang mendasari teks "(1981: 218). Pada saat yang sama, ia mengembangkan model untuk interaksi pemahaman dan penjelasan:

Dengan memahami yang saya maksud adalah kemampuan untuk mengambil kembali dalam diri sendiri pekerjaan penataan yang dilakukan oleh teks, dan dengan penjelasan operasi orde kedua dicangkokkan ke pemahaman ini yang terdiri dalam menerangi kode-kode yang mendasari pekerjaan penataan ini yaitu dijalankan secara bersama-sama dengan pembaca ... Cara khusus menanggapi tugas pertama hermeneutika ini menawarkan keuntungan sinyal, menurut pendapat saya tentang melestarikan dialog antara filsafat dan ilmu-ilmu manusia, dialog yang terputus oleh dua bentuk palsu pemahaman dan penjelasan yang saya tolak. (1989: 378).

Sebagai contoh interaksi pemahaman dengan penjelasan, khususnya dengan referensi pada teks, Ricoeur membahas bentuk analisis struktural yang dilakukan oleh Levi-Strauss sebagai mode penjelasan yang dapat digunakan sebagai bantuan untuk pemahaman yang lebih lengkap.³⁷ Untuk Ricoeur, analisis obyektif seperti yang disediakan oleh strukturalisme membantu memberikan wawasan tentang makna teks, sehingga tidak tetap pada tingkat pembacaan awal yang dangkal. (Ricoeur akan memungkinkan banyak bentuk analisis tekstual penjelasan lainnya akan membantu dengan cara yang sama.)

Jika ... kita menganggap analisis struktural sebagai tahap - dan yang diperlukan - antara interpretasi naif dan kritis, antara interpretasi permukaan dan kedalaman, maka tampaknya mungkin untuk menempatkan penjelasan dan interpretasi sepanjang busur hermeneutis yang unik dan untuk mengintegrasikan sikap yang bertentangan dari

penjelasan dan pemahaman dalam keseluruhan konsepsi membaca sebagai pemulihan makna. (1981: 161)

Dalam prosedur ini, agama tidak memiliki status khusus atau hak prerogatif yang akan membedakannya dari konstruksi manusia lainnya. Ini adalah salah satu pandangan dunia antara lain, dan, dengan ekstrapolasi, dalam kerangka polimetodologis dari disiplin ilmu agama, banyak metode penjelasan yang berbeda dapat digunakan dari berbagai ilmu untuk membantu memperjelas unsur-unsur yang berkontribusi dalam pembangunan pandangan dunia keagamaan. Namun, dalam semua usaha semacam itu, pada akhirnya bagi Ricoeur, pertukaran pemahaman dengan penjelasanlah yang membentuk revisi pemahaman hermeneuticaps. Seperti yang dikatakan Ricoeur: "Pada akhirnya, korelasi antara penjelasan dan pemahaman, antara pemahaman dan penjelasan, adalah lingkaran hermeneutis." (1981: 22). Jadi, bagi Ricoeur, hermeneutika fenomenologis tidak didasarkan pada pemahaman semata, seperti yang telah terjadi dalam hermeneutika sejauh ini. Pemahaman dan penjelasan diperlukan. Keduanya diakui sebagai perspektif yang terbatas namun perlu dalam kerangka hermeneutik.

Meskipun terlihat dari diskusi di atas bahwa karya Ricoeur diarahkan terutama untuk penafsiran teks, dalam esai kunci, "Model Teks: Tindakan yang Berarti Dianggap sebagai Teks," Ricoeur memungkinkan prosedur ini juga dapat diterapkan pada analisis dan interpretasi perilaku manusia. Bahwa makna tindakan manusia, peristiwa sejarah, dan fenomena sosial dapat ditafsirkan dalam beberapa cara yang berbeda diketahui oleh semua ahli dalam ilmu manusia ... Apa yang tampaknya melegitimasi perluasan ini dari menebak makna teks menjadi menebak makna dari suatu tindakan adalah bahwa dalam memperdebatkan makna dari suatu tindakan saya menjauhkan keinginan dan keyakinan saya dan

menyerahkannya ke dialektika konkrit konfrontasi dengan sudut pandang yang berlawanan. (1981: 213-14). Meskipun Ricoeur sendiri tidak secara eksplisit mengembangkan langkah ini dari pemahaman dan penjelasan tentang suatu teks ke aktivitas manusia, saya ingin mengeksplorasi kemungkinan yang kaya dan produktif untuk membuat langkah semacam itu. Ini bisa memiliki implikasi yang berbeda dan penting bagi filsafat dan fenomenologi agama, terutama dalam kaitannya dengan metodologi dalam sejarah agama. Saya mengusulkan bahwa karya Ricoeur dapat dihargai sebagai mendukung perpindahan hermeneutika dari semata-mata metode yang diterapkan pada teks sebagai cara lain pada mode fenomenologi hermeneutik yang menyelidiki juga perilaku manusia dan interaksi dengan budaya dan agama lain. Namun akan sulit untuk melakukan pengembangan semacam itu hanya dalam parameter pemahaman dan penjelasan. Tampaknya perlu untuk memasukkan mode reflektivitas diri kritis lebih lanjut yang akan mengatasi masalah kompleks yang terlibat. Karena alasan inilah, sebelum langkah semacam itu dapat diambil untuk mengeksplorasi hermeneutika interaksi manusia, aspek lebih lanjut dari karya Ricoeur mengenai pergerakan jarak perlu diselidiki.

Dalam perkembangannya tentang fenomenologi hermeneutis, Ricoeur tidak berhenti dengan dialektika penjelasan dan pemahaman, tetapi juga memperkenalkan tingkat pertukaran lain yang terjadi antara mode apropriasi dan distanciation. (Pada kenyataannya, ini sejajar dengan, jika tidak saling berhubungan erat dengan pertukaran pemahaman dan penjelasan tetapi, untuk tujuan eksposisi, Ricoeur memisahkan dialektika ini seolah-olah itu milik urutan lebih lanjut dalam perkembangan pengetahuan.) As Ricoeur mengamati: "Dialektika distanciation dan appropriation adalah figur terakhir yang harus diasumsikan oleh dialektika penjelasan dan pemahaman" (1981: 183).

Gerakan penyangkalan inilah yang mungkin merupakan langkah paling penting dalam proses hermeneutik, karena merupakan momen kritik. "Distanciation, dalam semua bentuk dan angka, merupakan par excellence momen kritis dalam pemahaman" (1981: 113). Bagi Ricoeur, ini adalah gerakan yang dapat menggunakan sejumlah alat. "Distanciation mengimplementasikan semua strategi kecurigaan, di antaranya kritik terhadap ideologi adalah modalitas utama (1981: 113).

Ricoeur membuat langkah ini karena dia terlalu menyadari kemungkinan ilusi pribadi dan distorsi budaya yang dapat mewarnai semua interpretasi. Karena sikap kritis inilah saya mempekerjakan Ricoeur sebagai preferensi terhadap Hans-Georg Gadamer sebagai perwakilan bidang hermeneutika kontemporer. Fenomenologi hermeneutis Ricoeur membutuhkan momen kecurigaan yang melibatkan dimensi kritis tertentu. Sementara Gadamer, karena gagasannya tentang dialog dan fusi cakrawala (1994: 302-307; 366-79), sering dikutip sebagai model kesopanan yang akan mempromosikan pertemuan non-reduktif dengan keberbedaan (Halbfass 1988: 164-67 ; Dallmayr 1996: 49-58), posisinya sebagai bentuk tradisi yang melegitimasi dan prasangka sebagai otoritas telah dipertanyakan.⁴⁰ Sisa-sisa yang paling terkenal adalah Jiirgen Habermas (1977: 243-76),⁴¹ yang sangat kritis dari setiap posisi yang menerima tradisi budaya tanpa momen kritis tidak mengekspos kepentingan atau, sebagaimana Ricoeur akan menyebutnya, prasangka / anggapan yang terlibat (Ricoeur 1981: 66)

Ricoeur melakukan mediasi perdebatan antara Habermas dan Gadamer dalam sebuah esai, "Hermeneutika dan Kritik Ideologi" (1981: 63-100) .⁴² Di satu sisi, ia khawatir bahwa Gadamer, pada waktu itu, belum memberikan perhatian yang cukup terhadap fakta bahwa setiap pertemuan adalah pertemuan yang kritis. Di sisi lain, ia juga prihatin bahwa kritik Habermas terhadap ideologi

memiliki cita-cita pengaturannya sendiri, yang dengan sendirinya bisa menjadi sebuah ideologi. Ricoeur mengamati dalam esai: "Tujuan saya bukan untuk memadukan hermeneutika tradisi [Gadamer] dan kritik ideologi [Habermas] dalam sistem-super yang akan mencakup keduanya" (1981: 87). Dia menyatakan bahwa, sebagai gantinya: "Saya akan mencoba untuk memberikan makna yang lebih sederhana - makna yang kurang pre-emptive dan kurang megah - untuk gagasan kritik ideologi, menempatkan yang terakhir dalam kerangka interpretasi yang tahu dirinya secara historis terletak, tetapi yang berusaha untuk memperkenalkan sejauh itu dapat menjadi faktor penyimpangan dalam pekerjaan yang kami terus melanjutkan untuk menafsirkan kembali warisan budaya kita" (1981: 224).

Tampaknya akan ada sejumlah bentuk kecurigaan yang saling terkait yang terlibat dalam gerakan penyangkalan ini, dan unsur-unsur tertentu saling terkait, tetapi unsur-unsur yang dimodifikasi dari kritik ideologi Habermas. Salah satu tugas utama dari penyangkalan bagi Ricoeur adalah bentuk refleksifitas diri yang menuntut atau kritik terhadap "kesadaran palsu", yang melampaui bentuk filosofis dasar refleksifitas yang dijelaskan sebelumnya dalam esai ini. Kesadaran palsu berkaitan dengan ilusi diri. Satu bentuk yang diambil adalah kritik terhadap anggapan yang diserap seseorang sebagai bagian dari enkulturasi. Ricoeur mengamati: "Sebelum ada jarak kritis, kita menjadi bagian dari sejarah, kelas, bangsa, budaya, satu atau beberapa tradisi. Dalam menerima kepemilikan ini yang mendahului dan mendukung kita, kita menerima peran pertama dari ideologi" (1981: 243). Bentuk lain berkaitan dengan pretensi sarjana. Orang perlu menyadari apa yang disebut Ricoeur sebagai ego imperialistik atau narsisistik dan kebutuhannya akan kontrol. Sebagai gantinya, perlu ada pengakuan dari kapasitas pengetahuan yang terbatas serta

anggapan objektivitas atau netralitas pada bagian dari sarjana. Bentuk lain dari perbedaan dapat dikaitkan dengan latihan kecurigaan yang dilakukan oleh Freud, Marx dan Nietzsche, yang membaca "teks" budaya mereka, dan mengkritik nilai-nilai dan kepentingan yang terlibat. Dengan demikian, sementara penyangkalan membantu dalam menunjukkan kesadaran palsu yang terlibat dalam berbagai anggapan untuk pengetahuan, sebagai hermeneutika kecurigaan itu juga dapat mendukung pembacaan teks yang kritis, yang menuduh mereka sejauh itu sebagai produk dari kesadaran palsu, yang berasal dari budaya bias yang tidak mengakui distorsi, pengecualian, dan penyimpangan yang terlibat.

Dalam meringkas kontribusi Ricoeur, saya akan menyatakan bahwa dengan karyanya dalam hermeneutika fenomenologis, Ricoeur telah mengklarifikasi dan memperluas gagasan pemahaman (dari perspektif quasi-psikologis sebelumnya) dalam fenomenologi agama dan hermeneutika, keduanya berkenaan dengan penerapannya pada soal sebuah teks dalam konteks historis dan pada dimensi pengetahuan yang memantulkan diri.⁴⁴ Pemahaman tidak bisa dipisahkan dari penjelasan, karena keduanya bersama-sama menginformasikan setiap tindakan mengetahui. Pada saat yang sama Ricoeur mengedepankan pandangan bahwa pengetahuan memiliki peran penting untuk dimainkan dalam menyediakan cara-cara produktif yang terlibat tidak hanya dengan saat ini tetapi dengan perubahan dinamis di masa depan yang dapat dihasilkan dari kritik. Saya percaya bahwa pendekatan mediasi seperti itu dapat mengarah pada pertukaran yang lebih kreatif yang mengakui diversifikasi dan perbedaan dan yang memberikan dasar untuk evaluasi kritis tanpa menyerah pada subjektivisme atau standar filosofis abstrak dengan asumsi universal. Mungkin model pengetahuan interaktif semacam itu dapat membantu untuk bergerak melampaui

kerangka dualistik yang telah menghantui sebagian besar upaya teoretis filosofis dan religius Barat. Dan meskipun pendekatan ini tidak menuntut semua cendekiawan agama untuk menjadi filsuf yang terlatih, ini menunjukkan perlunya refleksi jujur yang bersifat filosofis. Secara khusus: "[I]t adalah tugas refleksi filosofis untuk menghilangkan antinomi menipu yang akan menentang minat penafsiran ulang warisan budaya yang diterima dari masa lalu dan minat pada proyeksi futuristik dari umat manusia yang dibebaskan." Kedua pendekatan ini harus saling interaktif, jika tidak: "Momen ketika dua kepentingan ini menjadi terpisah secara radikal, maka hermeneutika dan kritik akan dengan sendirinya tidak lebih dari ... ideologi" (1981: 100).

Kesimpulan

Dari perspektif ini, dialektika pemahaman dan penjelasan, serta distanciation / kecurigaan, dapat memberikan alternatif yang konstruktif untuk masalah yang dikemukakan di atas dan yang saya angkat sebelumnya dengan merujuk pada filsafat agama dan fenomenologi agama - khususnya yang menunjukkan kurangnya refleksi diri dan kritik budaya. Penerapan mode-mode interaktif dan kritis yang dipengaruhi secara hermeneutika ini juga dapat memberi informasi tentang pencarian mode dan metode baru untuk mengetahui.

Satu tugas utama yang dapat dilakukan ke arah ini adalah refleksi diri dan kritik. Ini akan menjadi kenyataan bahwa, dalam pendekatan fenomenologis hermeneutis, dalam mengadopsi sikap menjauhkan diri, seorang sarjana perlu menyadari kondisinya sendiri di lokasi historis dan prasangka budaya. Idealnya, tidak ada lagi pemaksaan yang mudah oleh sarjana dari agenda pribadi, jika ada pemeriksaan hati-hati terhadap segala anggapan terhadap klaim kebenaran dan kesalahpahaman tentang transparansi

diri dan bahasa. Saya melihat ini sebagai memiliki dua aplikasi dramatis khusus berkaitan dengan filsafat dan agama. Yang pertama berkaitan dengan asumsi ketidakberpihakan dan metode obyektif yang telah digunakan dalam filsafat agama. Sejauh ini, dalam filsafat itu sendiri, tantangan minoritas telah didelegasikan untuk menjadi isu hak status, daripada diakui sebagai tantangan bagi struktur dan pelaksanaan filosofi.

Ini dalam fenomenologi agama, khususnya seperti yang telah digunakan dalam sejarah agama-agama, di mana fenomenologi hermeneutis semacam itu, terutama dengan merujuk pada pengertian pemahaman dan penjelasan yang telah direvisi, dapat memiliki dampak yang paling bertahan lama dan penting. Ini karena di sini perjumpaan dengan yang lain bersifat paradigmatis. Perjumpaan semacam itu, baik dengan teks, budaya atau agama lain, menghadirkan situasi di mana sebagian besar kurangnya kritik terhadap kepentingan pribadi dan anggapan yang muncul dari bias Baratnya. Ini perlu dibawa ke kesadaran dan dievaluasi untuk misrepresentasi, kelalaian dan pengecualian yang dapat terjadi dalam proses interaktif yang terjadi antara seorang sarjana dan orang lain atau fenomena.

Terlalu sering, studi agama, termasuk sejarah agama, dalam studi agama-agama lain, telah puas tinggal dalam batas-batas cakrawala sendiri, dengan anggapan atau prasangka endemik pada konstelasi historis dari ide-ide yang mengarah pada fondasinya. Ini telah mengarah pada fakta bahwa suara pihak lain jarang diakui atau dihormati dalam haknya sendiri.^{4s} Model interaktif tidak boleh disimpulkan (seperti yang dilakukan oleh sebagian orang) untuk menjadi penanggulangan mutlak terhadap posisi pihak lain. . Sebaliknya, itu adalah pengakuan yang jujur bahwa pengetahuan, dalam keadaan ideal, adalah usaha timbal balik, di mana cakrawala pihak lain membawa kepada keterlibatan informasi yang mungkin memerlukan tidak

hanya penataan ulang prioritas pada bagian dari sarjana, tetapi posisi baru dari keterbukaan yang akan memengaruhi revisi radikal dari pandangan dunia yang sejauh ini telah menginformasikan kategori, metode, atau epistemologinya. Hal ini dapat mengarah pada respons dan tanggung jawab baru sehingga studi akademis tentang agama tidak lagi memaksakan kerangka acuannya sendiri secara terpisah pada mereka yang dianggap asing atau ekstrinsik dengan kerangka acuan adatnya.

Moda terakhir kritik - yaitu hermeneutika kecurigaan sebagai cara membaca teks budaya dan tradisinya dari perspektif evaluatif, dalam mode Nietzsche, Marx dan Freud - juga dapat memberikan kontribusi. Ini karena saya menempatkan interpretasi kritis dari para cendekiawan feminis dan postkolonial sebagai bentuk hermeneutika kecurigaan. Ada dugaan bahwa bentuk-bentuk kritik ini sendiri hanyalah satu lagi dari ideologi. Ketika tuduhan ini dibuat, bagaimanapun, biasanya contoh paling ekstrim dari sifat monolitik digunakan sebagai bukti. Karakterisasi semacam itu harus dikualifikasi dengan mempertimbangkan berbagai bentuk teori feminis dan postkolonialis yang ada saat ini.⁴⁶ Setiap pembacaan yang seksama terhadap tulisan kontemporer feminis atau postkolonialis akan menunjukkan bahwa masing-masing teori diakui sebagai hasil dari beragam lokasi sosial, budaya dan sejarah. Pada saat yang sama, ada kesadaran yang pasti dalam kedua bentuk kritik bahwa tidak ada tempat untuk idealisme naif atau untuk resolusi final. Bagian sentral dari setiap kritik terhadap suatu budaya atau tradisi melibatkan debat dan kritik-diri yang konstan. Hasil dari kritik-diri (diri) seperti itu terlihat jelas dalam perkembangan-perkembangan dalam feminisme Anglo / Amerika Utara sebagai hasil interogasi oleh wanita-wanita kulit berwarna, wanita-wanita dari dunia kedua dan ketiga, ⁴⁷ yang tidak mengenali diri mereka sendiri dalam

warna putih, menengah- kelas AngloAmerican, akun profesional.

Sarjana post-kolonialis hari ini juga mengakui bahwa mereka pasti terlibat dalam tradisi dari mana mereka berbicara. Tidak ada posisi yang tidak bersalah dan tidak dapat dikompromikan untuk berbicara. Tidak ada jalan kembali ke asal, ke masa lalu yang tidak terkontaminasi. Yang terbaik yang dapat diharapkan adalah bahwa mereka dan mereka yang menulis mereka mengakui keterlibatan mereka dengan konsekuensi kolonisasi yang tak terhindarkan. Rey Chow, seorang sarjana Cina-Amerika, mendukung posisi kritis yang sangat sensitif terhadap pinjaman budaya dari berbagai jenis, sambil mengakui efeknya yang tak terhindarkan.

Dengan demikian, tugas yang dihadapi para feminis Dunia Ketiga bukan hanya untuk 'menjiwai' kaum perempuan yang tertindas dari budaya mereka, tetapi membuat kondisi yang diotomatiskan dan dianimasikan dari suara mereka sendiri sebagai titik awal keberangkatan dari intervensi mereka sendiri [It juga berarti bahwa mereka berbicara dengan kesadaran akan pembicaraan 'lintas budaya' sebagai batasan, dan bahwa penggunaan mereka sendiri sebagai korban perempuan dan budaya Dunia Ketiga adalah gejala dan tidak terhindarkan dari keterlibatan dengan Dunia Pertama. (Chow 1992: 112)

Model-model rumit dan kritis ini, yang mereka sendiri tidak menggunakan istilah *distanciation* atau "hermeneutika kecurigaan" memberikan wawasan tentang cara pendekatan filosofis untuk mempelajari dan berteori agama dapat dimodifikasi dari cara operasi tradisional mereka. Ini bukan untuk mengatakan bahwa rasionalitas itu sendiri seperti yang digunakan oleh filsafat agama dan fenomenologi adalah cacat fatal, tetapi bahwa ada kebutuhan untuk mengakui bahwa alasan memiliki sejarah kotak-kotak dan bahwa banyak model saat ini, meskipun dianggap otoritatif,

baru-baru ini pengembangan. Semua model ini telah dibangun, dan pendekatan mereka akan lebih dihargai sebagai interpretatif, bukan sifat absolut. Modus mengetahui diri interaktif interaktif masih mempertahankan kriteria evaluasi yang menuntut. Model yang saya usulkan sadar akan keangkuhan modernisme, tetapi model ini tidak mendukung relativisme atau pengetahuan lengkap yang tidak dapat dipastikan yang terbukti dalam bentuk postmodernisme tertentu. Saya akan membiarkan itu, dari perspektif fenomenologis hermeneutis, mengetahui dapat memberikan dasar yang aman, meskipun tidak terbatas atau universal untuk pengetahuan etis dan bertanggung jawab.⁴⁹ Dengan menggunakan model ini, filsafat dalam studi agama dapat membantu orang untuk memahami implikasi dan kompromi mereka sendiri yang tak terelakkan. Ini juga dapat menjelaskan bagaimana struktur sosial dan kepercayaan mereka, institusi mereka dan disiplin ilmu mereka dibingkai dengan anggapan tertentu pada awalnya. Kecuali filsafat dalam agama dapat mendorong refleksi pada isu-isu ini, itu hanya akan mencerminkan baik ideologi implisit dan eksplisit saat itu, daripada mempertanyakan asal-usul mereka, pengecualian dan ketidakadilan.

TANTANGAN ILMU PERBANDINGAN AGAMA

(Orientalisme, Sekulerisme, Fundamentalisme)

A. Orientalisme

1. Pengertian Orientalisme

Orientalis adalah kata serapan dari bahasa Perancis yang asal katanya adalah *orient* yang berarti "Timur". Secara georafis, kata ini dapat diartikan "dunia Timur" dan secara etnologis berarti bangsa-bangsa di timur. Kata *orient* itu telah memasuki berbagai bahasa di Eropa, termasuk bahasa Inggris. *Oriental* adalah sebuah kata sifat yang bermakna; hal-hal yang bersifat timur, yang teramat luas ruang lingkungannya.

Paling tidak ada tiga istilah yang berkaitan dengan orientalisme. Ketiga istilah itu adalah:

- a. *Orient*. *Orient* berarti wilayah timur, bangsa Timur atau kebudayaan Timur. Kata ini berlawanan dengan istilah *Occident* yang artinya barat, bangsa Barat atau kebudayaan Barat
- b. *Orientalist*. Orientalis adalah pada sarjana atau ahli tentang ketimuran. Mereka ini mempelajari budaya ketimuran. Mereka terdiri dari filolog, sosiolog, antropolog, linguism saist dan juga teolog. Awalnya adalah studi ilmiah yang bersifat obtektif dan akademis. Namun sulitnya tujuan mulia itu kemudian diboncengi dengan kepentingan yang tidak baik misalnya kapitalisme yang muaraya menjadi kolonialisme.
- c. *Orientalism*. Kata ini berasal dari kata *Orient* (timur) dan *isme* (paham). Jadi orientalisme adalah ideologi atau paham ketimuran. Dari pengertian

itulah maka orientalisme mempunyai banyak pengertian

Jadi orientalisme berarti sesuatu paham, atau aliran, yang berkeinginan menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan bangsa-bangsa di Timur beserta lingkungannya (Sou'yb, 1990:3). Selain dari pada itu, Edward W. Said (1996:3) memahami orientalis sebagai suatu cara untuk memahami dunia Timur, berdasarkan tempatnya yang khusus menurut pengalaman orang Barat Eropa. Atau dengan kata lain orientalisme adalah suatu gaya berpikir yang berdasarkan pada perbedaan ontologis dan epistemologis yang dibuat antara "Timur" (*the Orient*) dan (hampir selalu) Barat (*the Occident*).

Pengertian secara umum yang didefinisinya dibatasi oleh kata tersebut yaitu metode berpikir pola ala Barat. Metode ini menjadi landasan untuk menilai dan memperlakukan segala sesuatu bahwa ada perbedaan yang fundamental antara Barat dan bukan Barat dalam segala hal. Yang pertama merasa lebih unggul dalam masalah ras dan peradaban dibanding yang lain. Orientalisme merupakan studi akademis yang dilakukan oleh bangsa Barat dari negara-negara imperialis mengenai dunia Timur dengan segala aspeknya. Ini bermula dari anggapan orang Barat yang merasa bahwa ras dan peradabannya lebih tinggi dari bangsa Timur. Tujuannya untuk menciptakan konstruksi sosial dunia Timur sebagaimana dikehendaki bangsa Barat. Bangsa Barat ingin merasa berada di negerinya sendiri ketika berada di Timur. Oleh karena itu dibangun dan diciptakanlah suasana seperti di barat, sehingga mereka merasa nyaman. Bagi mereka timur adalah sesuatu yang eksotis, sesuatu yang aneh yang berlainan dengan mereka (barat). Mereka tak ingin timur menjadi barat. Timur haruslah tetap menjadi timur, bahkan harus digali akar-akar tradisionalnya sehingga akan kelihatan aneh,

berbeda dan eksotik. Inilah yang diinginkan oleh barat. Mereka lalu mengangkatnya dengan dalih kegiatan *tourisme* yang muaranya selain untuk *pleasure* juga kapital. Yang mereka inginkan adalah timur tetap menjadi timur, namun harus sesuai dengan apa yang diinginkan barat. Istilah *Paris van Jawa* untuk Kota Bandung misalnya, atau tulisan Kuntowijoyo tentang Solo yang diciptakan sebagai tempat yang menyenangkan bagi orang Belanda adalah contohnya. Mereka sendiri tak ingin tinggal di timur.

Tujuan lain adalah ingin membuat studi tentang dunia timur yang hasil penelitiannya dapat digunakan untuk meningkatkan status dan karier bangsa Barat. Mereka menguasai bangsa timur demi menunjang kepentingan barat. Mereka menyadari bahwa di negerinya bangsa sendiri sangat terbatas kesempatan untuk berkarier. Sumber daya alam negerinya terbatas, itulah makanya mereka kemudian mengadakan eksplorasi. Sulitnya aktivitas ini mereka lakukan dengan bersembunyi di balik tipu daya yang memperlihatkan seolah-olah sebagai kajian ilmiah yang obyektif.

Saat orang mulai menyadari sesuatu yang dominan maka orientalisme ini digunakan untuk melakukan perlawanan terhadap dominasi ideologi Barat. pengertian lanjut inilah yang dipakai oleh para akademisi baik Barat dan Timur dari hegemoni Barat. Mereka sadar bahwa antara Timur dan Barat adalah sama-sama mempunyai peran dalam rangka tampil diri sesuai kondisi yang dipunyai. Mereka juga mendekonstruksi tatanan yang sudah *established* yang diciptakan oleh kekuasaan yang bercokol. Keadaan ini misalnya kelihatan pada tulisan- tulisan Edward Said.

Munculnya orientalis yang memandang timur sebagai *under develop* itu disebabkan adanya *the age of*

exploration, the age of reason dan *renaissance* serta penyebaran berita gembira (Bijbel).

Oleh karena itu, meskipun orientalis memiliki makna yang luas, yaitu segala sesuatu yang berkaitan langsung dengan bangsa-bangsa Timur beserta lingkungannya sehingga meliputi seluruh bidang kehidupan, namun secara sempit, orientalis dapat diartikan sebagai kegiatan ahli ketimuran Barat tentang agama-agama di Timur, khususnya agama Islam. Kegiatan penyelidikan dalam bidang tersebut telah berlangsung selama berabad-abad secara sporadik, tetapi baru memperlihatkan intentitasnya yang luar biasa sejak abad ke 19 Masehi. Sikap dan pandangan terhadap masing-masing agama di Timur, khususnya agama Islam, sangat berbeda-beda menurut sikap mental orintelis itu

2. Lahirnya Orientalisme

Sebagaimana yang telah dimaklumi bahwa hubungan atau kontak antara Timur dengan Barat telah terjalin sejak ribuan tahun silam yang ditandai dengan perbenturan kepentingan maupun permusuhan. Sekitar tahun 600-330 SM telah terjadi hubungan perebutan kekuasaan antara Grik Tua dengan dinasti Achaemendis dari Imperium Parsi sejak masa pemerintahan Cyrus the Great (550-530 SM). Akibat kepentingan ini mendorong masing-masing pihak untuk saling mengenal dengan yang lainnya. Hubungan antara Timur dan Barat ini meninggalkan sebuah karya yang ditulis oleh Xenophon (431-378 SM) yang berjudul *Anabasis* yang mengisahkan 10.000 pasukan Grik yang terkepung di daerah Parsi (Sou'yb, 1990:18; Ahdal, 1996:v).

Sejalanjutnya, ketika Yunani dan Romawi berhasil melakukan invasi ke Mesir, Aleksander menguasai kota Aleksandria. Kota ini dibangun oleh

Aleksander Agung. Di masa ini penduduk yang ditaklukkan diwajibkan berpradaban Yunani, yang kemudian dikenal dengan *hellenisme* (Ahdal, 1996:v).

Setelah agama Islam lahir dan berhasil mengembangkan pengaruhnya, bahkan dapat mendirikan kerajaan di Andalusia (Spanyol) pada awal abad ke 8 Masehi, peradaban Islam menjadi sumber cahaya yang menerangi dunia. Di Andalusia pendidikan mencapai peringkat kemajuan tertinggi, tetapi kemudian mundur dan menjadi kerajaan Granada. Meskipun demikian, kota ini pernah menjadi pusat peradaban dunia Barat yang kemudian dihancurkan oleh Kristen Eropa pada tahun 1492 M. (Ahdal, 1996:v).

Selain daripada itu, pada masa keemasan Islam perkembangan intelektual di kalangan umat Islam sangat menonjol sehingga berhasil membangun berbagai perguruan Tinggi Islam. Sejarah mencatat ada empat perguruan Tinggi tertua di dunia Islam. Perguruan Tinggi tertua dunia Islam dibelahan Timur berkedudukan di Baghdad (Irak) dan di Kairo (Mesir). Adapun perguruan Tinggi di belahan dunia Barat, berkedudukan di Kordova (Andalusia) dan Fes (Marokko). Keempat perguruan tinggi yang dimaksud adalah Nizamiyah, Al-Azhar, Cordova dan Kairawan. Keempat perguruan tinggi Islam inilah yang sangat mempengaruhi minat Barat terhadap Dunia Timur (Islam) (Sou'yb, 1990:37).

Sejak masa pemerintahan Khalifah Abdul Malik bin Marwan (685-705 M) yang berkedudukan di Damaskus diinstruksikan penggantian penggunaan bahasa untuk arsip-arsip resmi pemerintah dari bahasa setempat (Pahlevi, Kpti, Grik, Latin) ke bahasa Arab, maka sejak itu bahasa Arab telah menjadi *lingua prance* dalam hubungan-hubungan diplomatik, dagang, surat menyurat resmi, dunia kesusatraan dan kebudayaan,

dunia ilmiah dan filsafat (Sou'yb, 1990:22). Oleh karena itu sejarah mencatat bahwa pada masa-masa damai sering terjadi perutusan diplomatik kaisar-kaisar Bizantium ke Baghdad ibu kota Daulah Abbasiyah sekitar tahun (750-1258) di belahan Timur. Demikian pula raja-raja Eropa, mengirimkan perutusannya ke Cordova, ibu kota Daulat Bani Umaiyah (756-1031) di belahan Barat. Setiap kali perutusan itu senantiasa membawa berita tentang hal-hal yang menakjubkan, yang disaksikannya di ibu kota-ibukota dunia Islam itu (Sou'yb, 1990:23).

Selain faktor politik tersebut, andil faktor ekonomi memainkan peran juga. Oleh karena itu para penguasa di Barat itu merasa berkepentingan pada masa-masa damai untuk mengikat persahabatan dengan pihak penguasa Islam, karena jalur perdagangan dari benua Timur, baik jalan Sutera maupun jalan laut, dikuasi oleh pemerintah Islam.

3. Periodisasi Orientalisme

Minat orang Barat untuk meneliti masalah-masalah ketimuran sudah berlangsung sejak abad pertengahan. Mereka melahirkan sejumlah karya-karya yang menyangkut masalah ketimuran. Dalam rentang waktu antara abad pertengahan sampai abad ini, secara garis besar orientalisme dapat dibagi tiga periode, yaitu (1) masa sebelum meletusnya perang salib di saat umat Islam berada dalam zaman keemasannya (650-1250); (2) masa perang salib sampai masa pencerahan di Eropa; dan (3) Munculnya Masa Pencerahan di Eropa sampai sekarang (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 1999:55). Berikut penulis uraian periodisasi tersebut:

a. Masa Sebelum Meletusnya Perang Salib atau Masa Keemasan Dunia Islam

Ada pendapat yang mengatakan bahwa pada abad pertengahan pandangan orang Eropa

tentang Islam berasal dari gagasan kitab suci dan teologis. Oleh karena itu, mitologis, teologis dan misionerlah yang berperan memberikan rumusan untuk mengembangkan wacana resmi mengenai Islam bagi kaum gereja. Secara mitologis, kaum muslim dipahami sebagai kaum Arab (saracen) keturunan Ibrahim (Abraham) melalui budaknya, Hajar (Hagar) dan putera mereka, Ismail (Ishmael) (Esposito, et al, 2001:1-2).

Pada zaman keemasan dunia Islam, negeri-negeri Islam, khususnya Baghdad dan Andalusia (Spanyol) menjadi pusat peradaban dan ilmu pengetahuan. Bangsa-bangsa Eropa yang menjadi penduduk asli Andalusia menggunakan bahasa Arab sebagai alat komunikasi dan adat istiadat Arab dalam kehidupan sehari-hari. Mereka menuntut ilmu di perguruan-perguruan Tinggi Arab. Sejarah mencatat bahwa di antara raja-raja Spanyol yang non muslim ada yang hanya mengenal huruf Arab (misalnya, Peter I (w. 1140, raja Aragon). Raja Alfonso IV mencetak uang dengan huruf Arab. Hal ini sama dengan di Sicilia, Raja Normandia, Ronger I menjadikan istananya sebagai tempat para filosof, dokter-dokter, dan ahli Islam lainnya dalam berbagai ilmu pengetahuan. Keadaan ini berlanjut sampai Ronger II. Dimana pakaian kebesarannya digunakan pakaian Arab, bahkan gerejanya dihiasi dengan ukiran Arab. Wanita kristen Sicilia meniru wanita Islam dalam berbusana.

Peradaban Islam itu bukan hanya berpengaruh bagi bangsa Eropa yang berada di bawah atau bekas kekuasaan Islam, tetapi juga bagi orang Eropa di luar daerah itu. Penuntut ilmu dari Perancis, Inggris, Jerman dan Italia datang belajar

ke perguruan Tinggi dan Universitas yang ada di Andalusia dan Sicilia. Di antara mereka itu adalah pemuka-pemuka Kristen, misalnya Gerbert d'Aurillac yang belajar di Andalusia dan Adelard dari Bath (1107-1135) yang belajar di Andalusia dan Sicilia. Gerbert d'Aurillac kemudian menjadi Paus di Roma dari tahun 999-1003 dengan nama Sylvester II. Adapun Adelard setelah kembali ke Inggris di angkat menjadi guru Pangeran Henry yang kelak menjadi raja. Ia menjadi salah satu penerjemah buku-buku Arab ke dalam bahasa Latin (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 1999:56).

Dalam suasana inilah muncul orientalisme di kalangan Barat. Bahasa Arab mulai dipandang sebagai bahasa yang harus dipelajari dalam bidang ilmiah dan filsafat. Pelajaran Bahasa Arab dimasukkan ke dalam kurikulum di berbagai perguruan Tinggi Eropa, seperti di Bologna (Italia) pada tahun 1076, Chartres (Prancis) tahun 1117, Oxford (Inggris) tahun 1167, dan Paris tahun 1170. muncullah penerjemah generasi pertama, Constantinus Africanus (w. 1087) dan Gerard Cremonia (w. 1187).

Tujuan orientalisme pada masa ini adalah memindahkan ilmu pengetahuan dan filsafat dari dunia Islam ke Eropa. Tujuan ini meningkatkan minat mereka dalam mempelajari bahasa Arab di Universitas-universitas. Di Italia pelajaran Bahasa Arab diadakan di Roma (1303), Florencia (1321), Padua (1361) dan Gregoria (1553); di Perancis pada tahun 1217, montipellier 1221, Bordeaux 1441; di Inggris dilaksanakan di Cambridge tahun 1209, sedangkan di bagian Eropa dimulai pada abad ke 15.

b. Masa Perang Salib sampai Masa Pencerahan di Eropa

Perang salib antara umat Islam Timur dan Kristen Barat yang menghabiskan tenggang waktu antara tahun 1096-1291 membawa kekalahan bagi Karisten. Namun demikian bukan berarti umat Islam tidak menderita. Akibat perang salib putra-putra terbaik bangsa gugur di medan tempur. Aset-aset dan kekayaan negara berupa sarana dan prasarana pada saat itu, banyak mengalami kehancuran. Kemiskinan, dekadensi moral dan kebodohan terjadi akibat perhatian para pemimpin terpokus kepada pertahanan kekuasaan dari serangan tentara Salib. Oleh karena itu, umat Islam tidak mendapatkan keuntungan apapun dari perang salib, selain dari kehancuran. Sebaliknya, meskipun umat Kristen dinyatakan kalah, tetapi Kontak Islam-Kristen ini mempunyai sumbangsih yang sangat besar terhadap lahirnya *rennaissance* kemajuan peradaban dan ilmu pengetahuan di Eropa setelah bangsa Eropa tenggelam dalam lautan kegelapan (Nasution, 1996:302).

Pada periode awal perang salib ini, dibentuklah studi Islam untuk tujuan misi pada abad ke 12 pada masa Peter Agung (sekitar 1094-1156 M), kepala Biara Pria Cluny di Prancis yang hingga saat ini menjadi lembaga utama pengetahuan Kristen. Pada tahun 1142 Peter sebagai kepala lembaga mengadakan perjalanan ke Spanyol untuk mengunjungi biara-biara Clunic. Pada saat inilah beliau memutuskan untuk melakukan sebuah proyek besar untuk melibatkan beberapa penerjemah dan sarjana, untuk memulai studi sistematis tentang Islam. Ketika Peter

memberikan otoritas untuk penerjemahan dan penafsiran teks-teks Islam yang berbahasa Arab terjadilah cerita-cerita cabul tentang Nabi Muhammad. Cerita itu melukiskan Muhammad sebagai Tuhan, pendusta, penggemar wanita, seorang kristen yang murtad, tukang sihir dan sebagainya (Esposito, et al, 2001:2).

Korpus (kumpulan naskah) Cluniac yang dikenal sebagai usaha Peter ini, menjadi standar pengetahuan kesarjanaan Barat tentang Islam pada saat itu (Esposito, et al, 2001:2). Banyak teks Islam yang berbahasa Arab diterjemahkan termasuk Alquran, hadis, biografi Nabi (*sirah*) dan teks opologetik "Opologi Alkindi" yang memuat perdebatan antara Kristen dan Muslim yang terjadi pada khalifah al-Ma'mun (813-833). Karya al-Kindi ini sangat populer di kalangan sarjana Kristen pada abad pertengahan karena memberikan model argumentasi tentang Islam. Fokus serangan-serangan ini khususnya adalah Alquran, kenabian Muhammad, dan penyebaran agama melalui penaklukan (jihad). Tiga topik ini merupakan fokus utama dalam telaah para sarjana Kristen tentang Islam pada abad pertengahan

Dalam situasi sosial politik ini, ternyata aktivitas penerjemahan jauh lebih menarik di Eropa Kristen. Pada akhir abad ke 12 muncul sekumpulan karya peripatetik Muslim Ibn Sina (w. 1037) dan beredar di Eropa. Semakin banyaknya karya filosofis dan ilmiah diterjemahkan dari bahasa Arab ke bahasa Latin, para sarjana Eropa akhir abad pertengahan memandang Dunia Muslim kontemporer sebagai peradaban sarjana dan filosofis, yang sangat kontras dengan popularitas pandangan menghina Muhammad dan praktik

religius Islam (Esposito, et al, 2001:2). Sebab lain yang menyebabkan dunia Islam dihormati adalah akibat kesuksesan militer dan diplomasi Ayyubiyah, Shalah al-Din (1138-1193) terhadap perang salib. Sehingga kaum Kristen, baik dari kalangan sarjana, maupun pendeta pada saat itu, selain menghormati, juga mengamati sikap dan praktek religius yang shaleh dari umat Islam.

c. Munculnya Masa Pencerahan di Eropa sampai Sekarang

Ketegangan antara Kristen dan Islam yang timbul akibat adanya tulisan-tulisan negatif dari para orinetalis yang dialamatkan kepada Islam dan umat Islam mulai mereda setelah memasuki masa pencerahan (*Enlightenmen*) di Eropa yang diwarnai keinginan mencari kebenaran (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 1999:56). Sikap positif ini muncul akibat adanya perubahan religius, politik, dan intelektual yang mendalam pada reformasi pada abad ke 16 (Esposito, et al, 2001:3).

Pada masa pencerahan ini kekuatan rasio mulai meningkat, dimana sebuah tulisan yang dibutuhkan adalah objektif, bukan mengada-ada. Mulailah muncul karya-karya mengenai Islam yang mencoba bersifat positif, misalnya tulisan Voltaire (1684-1778) dan Thomas Carlyle (1896-1947). Tidak semua tulisan mengenai Islam mengandung serangan-serangan dan menjelek-jelekan, akan tetapi mulai ada penghargaan terhadap Nabi Muhammad saw dan Alquran serta ajaran-ajarannya.

Setelah masa pencerahan datanglah masa kolonialisme. Orang Barat datang ke dunia Islam

untuk berdagang dan kemudian juga untuk menundukkan bangsa-bangsa Timur. Untuk itu bangsa-bangsa Timur perlu diketahui secara dekat, termasuk agama dan kultur mereka, karena dengan itu hubungan menjadi lancar dan mereka lebih mudah ditundukkan. Pada masa ini muncullah karya-karya yang mencoba memberikan gambaran tentang Islam yang sebenarnya (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 1999:56). Misalnya, tentang agama dan adat istiadat Indonesia, muncul tulisan-tulisan Marsden, Affles, Wilken, Keyser, Snouck Hurgrunje, Vollenhoven dan sebagainya. Bahkan pada saat Napoleon datang ke Mesir pada tahun 1789, ia membawa sejumlah orientalis untuk mempelajari adat-istiadat, ekonomi, pada pertanian Mesir. Di antara orientalis itu adalah Langles (ahli bahasa Arab), Villteau (mempelajari musik Arab), dan Marcel (mempelajari sejarah Mesir).

Pada periode ini tulisan-tulisan orientalis ditujukan untuk mempelajari Islam seobjektif mungkin, agar dunia Islam diketahui dan dipapahami lebih mendalam. Hal ini perlu karena orientalisme tidak bisa begitu saja terlepas dari kolonialisme, bahkan juga usaha kristenisasi (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 1999:57; Hanafi, 2000:27). Namun begitu, awal abad ke-20 juga ditandai dengan munculnya para orientalis yang berusaha menulis dunia Islam secara ilmiah dan objektif. Orientalisme dijadikan sebagai usaha pemahaman terhadap dunia Timur secara mendalam. Dalam tradisi ilmiah yang baru ini, bahasa Arab dan pengenalan teks-teks klasik mendapat kedudukan utama. Di antara mereka itu adalah Sir Hamilton A.R. Gibb, Louis Massingnon, W. C. Smith, dan Frithjof Schuon.

Sir Hamilton A. R. Gibb sangat menguasai bahasa Arab dan dapat berceramah dengan bahasa Arab, sehingga ia diangkat menjadi anggota al-Majma' al-'Ilm al-'Arabi (Lembaga Ilmu Pengetahuan Arab) di Damaskus dan al-Majma' al-Lughah al-Arabiyah (Lembaga Bahasa Arab) di Cairo, Mesir. Ia memandang Islam sebagai agama yang dinamis dan Nabi Muhammad saw mempunyai akhlak yang baik dan benar. Gibb menulis buku tentang Islam dalam berbagai aspeknya sehingga mencapai lebih dari 20 buah, sehingga oleh orientalis lain ia dipandang sebagai Imam mereka tentang Islam.

Sama seperti Gibb, Louis Massingnon juga mahir berbahasa Arab dan menjadi anggota al-Majma' al-'Ilm al-'Arabi serta al-Majma' al-Lughawi. Ia pernah menjadi dosen filsafat Islam di Universitas Cairo. Ia mengatakan bahwa berkat adanya tasawuf, Islam menjadi agama internasional yang pengikutnya ada diseluruh dunia (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 1999:57). W.C. Smith mempunyai ilmu yang mendalam tentang Islam. Ia adalah pendiri Institut pengkajian Islam di Universitas McGill di Montreal, Canada. Ia mengatakan bahwa Tuhan ingin menyampaikan risalah kepada manusia. Untuk itu Tuhan mengirim rasul-rasul dan salah satu di antara rasul itu ialah Nabi Muhammad saw.

Frithof Schuon menulis buku dengan judul *Understanding Islam* yang mendapat sambutan baik di dunia Islam. Sayid Hussein an-Nashr (ahli ilmu sejarah dan filsafat), misalnya, menyebut buku tersebut sebagai buku terbaik tentang Islam sebagai agama dan tuntutan hidup. Meskipun demikian, tidak semua pendapat yang ditulis oleh

para orientalis modern tentang Islam dapat diterima oleh rasa keagamaan umat Islam, meskipun secara rasional pendapat tersebut benar. Beberapa di antara mereka tidak luput dari kesalahan dalam memberikan interpretasi terhadap ajaran-ajaran Islam, di samping juga banyak yang benar.

Kegiatan-kegiatan para orientalis meliputi :

- (1) mengadakan kongres-kongres secara teratur yang dimulai di Paris (1873) dan di kota-kota lain di dunia secara bergantian. Kongres-kongres pada mulanya bernama Orientalists Congress. Sejak tahun 1870 dan telah berganti nama menjadi internasional Congress on Asia and North Africa;
- (2) mendirikan lembaga-lembaga kajian ketimuran, di antaranya Ecole des Langues Orientales Vivantes (1875) di Perancis, the School of Oriental and African Studies, Universitas London, (1917) di Inggris, Oosters Instituut (1971) di Universitas Leiden, dan Instituut voor het Moderne Nabije Oosten (1956) di Universitas Amsterdam;
- (3) mendirikan organisasi-organisasi ketimuran, misalnya Societe Asiatique (1822) di Paris, American Oriental Society (1842) di Amerika Serikat, Royal Asiatic Society di Inggris, dan Oosters Genootschap in Nederland (1929) di Leiden; dan (4) menerbitkan majalah-majalah, di antaranya *Jurnal Asiatique* (1822) di Paris, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1899) di London, *Journal of the American Oriental Society* (1849) di Amerika Serikat, *Revue du Monde Musulman* (1907) di Perancis, *Der Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen* (1919) di Jerman, *The Muslim World* (1917) di Amerika Serikat, dan *Bulletin of the School of Oriental and*

African (1917) di London. Majalah-majalah ini sebagian besar tertib samapi sekarang.

4. Orientalisme dan Oksidentalisme

Orang Barat mencitrakan timur sebagai *under developed, uncivilized* (tak berbudaya), *the third world*, ketinggalan teknologi, kurang disiplin, tidak tepat waktu, bahasanya *sloopy* (tak teratur), dikuasai mitos-mitos dan tidak mengerti posisi. Sementara karakteristik orang barat yang mengambil dari Yunani lebih percaya kepada fakta dan data yang rasional yang dengan itu dapat membebaskan manusia dari belenggu mitologi, klenik, legenda menjadi sekuler. Mereka adalah superior, maju dan disiplin Orientalisme adalah sebuah bentuk hegemoni Barat atas dunia Timur dengan membentuk opini dunia akan dikotomi Barat yang rasional, progress (maju), human, dan superior, sedangkan Timur dianggap memiliki identitas sebaliknya, yaitu sesat, irasional, terbelakang dan inferior. Kemudian abstraksi dan terorisasi tentang Timur lebih banyak didasarkan pada teks- teks klasik (*textual study*), sedangkan perkembangan masyarakat tidak dicermati secara lebih teliti. Dunia Timur dianggap begitu lestari (tidak berubah) uniform dan tidak sanggup mendefinisikan dirinya, dan yang lebih krusial lagi adalah tidak mengakui atau meragukan kesahihan sains yang berkembang dari teks agama.

Dari sini kelihatan bahwa orientalisme menciptakan perbedaan epistemologi dan ontologis antara Timur dan Barat yang mengabadikan stereotip-stereotip yang berwujud biner : maju _ barbar, berkembang _ primitif, unggul _ rendah, superior _ inferior dan seterusnya yang ujung- ujungnya adalah pengkutuban berupa “diri” dan “yang lain. Persoalan pertama berkenaan dengan orientalisme dan

oksidentalisme ialah istilah dan pengertian *orient* dan *oksiden* itu sendiri; *Barat dan Timur* sesungguhnya tidak mempunyai realita obyektif, kecuali jika dibatasi sebagai cara pengenalan arah angin yang nisbi (sebab sesuatu ada di barat dan atau di timur, dengan sendirinya, tergantung kepada kedudukan orang yang memandangnya). Dan dalam bahasa Arab, kata- kata *syarg* untuk *timur* semata berarti *terbit*, dan kata- kata *gharb* untuk *barat* berarti *terbenam*. Karena itu untuk timur juga digunakan kata- kata *masyriq* (tempat terbit [matahari]), dan untuk barat digunakan kata- kata *maghrib* (tempat terbenam [matahari]). Padahal hal ini semuanya adalah nisbi belaka, tidak mutlak.

Dalam istilah *orientalisme* dan *oksidentalisme* terkandung pengertian *timur* dan *Barat sebagai konsep geo- kultural dan geo- politik*. Jika kita amati sejarah berbagai bangsa, atau bahkan pandangan kultural dan politik mereka sampai sekarang, kita akan temukan jenis- jenis konsep geo- kultural dan geo- politik yang sepadan dengan kezaliman kontemporer di Eropa dan Amerika (mungkin juga masih ada pada orang- orang Australia dan Selandia Baru) untuk mengenali diri mereka sebagai *Barat* dan lainnya *Timur*. Orang Jawa, misalnya, membagi manusia, khususnya di Asia Tenggara ini, menjadi Jawa dan *Sabrang*, dengan konotasinya sendiri. Orang Cina terkenal sekali dengan pandangan mereka tentang *Negeri Tengah* (Tiongkok) dan *Orang Tengah* (Tionghoa) dengan klaim kuat atas sentralitas negeri dan bangsa mereka, sementara orang lain, dengan sendirinya, bagi mereka adalah orang *pinggiran* atau *perifeferal* , juga dengan segala konotasinya Orang Arab, khususnya penduduk Makkah pada masa sebelum Islam, mempunyai konsep geo- kultural yang sedikit banyak sepadan dengan yang lain. Mereka dahulu, seperti banyak bangsa- bangsa Timur-

Tengah, menganut keagamaan pemujaan (dewa) Matahari, yang disebut *Symas*. Mereka menyembahnya saat “dewa” itu menampakkan diri, yaitu saat matahari itu terbit di timur. Dalam posisi itu serta merta mereka melihat diri mereka di pusat jagad, dengan negeri-negeri di sebelah kiri dan kanan mereka, yang masing-masing di sebelah utara dan selatan. Mereka sebut negeri utara itu “*Syam*” (kiri), meliputi seluruh wilayah Jazirah Arabia sebelah selatan. Dengan sendirinya kota Makkah, yang juga disebut sebagai *Umm-ul-Qura* (Ibu negeri, *Metropolis*) adalah pusat semuanya itu. Pandangan geo- kultural orang Arab Mekkah itu bertahan sampai sekarang, dan nama- nama negeri Syam dan Yaman juga bertahan tanpa rasa keberatan.

Orientalisme adalah konstruksi historis terhadap masyarakat dan budaya timur sebagai “sesuatu yang asing”, sengkali bahkan di lihat sebagai jenis *alien* atau obyek yang indah dan eksotik. Orientalisme tidak tepat juga disamakan dengan realisme yang kasar dan brutal. Lebih tepat jika ia dipahami sebagai wacana yang memperlihatkan *sense* perbedaan yang fundamental antara “kami orang barat” dan “mereka orang timur” . Orientalisme adalah penguasaan yang sifatnya hegemonis.

5. Orientalisme dan Kolonialisme

Studi orientalisme dan kolonialisme menaruh perhatian pada eksplorasi problem subjektivitas dan otentisitas diantara kelompok- kelompok sosial dan kebudayaan yang dikucilkan dari wacana kekuasaan. Apa yang dikerjakan Said sangat penting karena menunjukkan bagaimana wacana, nilai- nilai dan pola-pola pengetahuan secara jelas mengkonstruksi fakta-fakta.

Wacana orientalisme ini biasanya tertanam secara historis dalam proses sosial yang kompleks dan praktek- praktek politik masyarakat barat untuk mendominasi dan memegang otoritas atas masyarakat dan kebudayaan Timur. Dalam tingkatan yang paling praktis, orientalisme juga mewujud pada tulisan-tulisan akademis yang bertujuan untuk menunjukkan analisis obyektif dari masyarakat timur kepada masyarakat barat misalnya laporan- laporan tentang perang Teluk di Timur Tengah. Said mengadopsi metode yang digunakan oleh Mochel Foucault bahwa orientalisme itu dibangun lewat konstruksi diskursif.

Secara sederhana, studi kolonialisme menggugat kemapanan kekuasaan posisi pusat yang selalu didominasi oleh budaya kulit putih atau orang Eropa. Studi kolonialisme membawa semangat perlawanan kaum marjinal melawan kaum metropolis, kaum pinggiran melawan kaum pusat. Semangat untuk mendekonstruksi “narasi dominan dan hegemonik” dan penciptaan kembali sejarah yang non- repetitif. Semangat yang sama juga ditunjukkan misalnya oleh Stuart Hall dan kolega- koleganya di Bringmingham Centre. Salah satu tema utama yang kerap mereka eksplorasi adalah kritik terhadap “*White racism*” yang memandang “*blackness*” atau kulit hitam sebagai “*other*”. Mereka misalnya menunjukkan konstruksi media terhadap kriminalitas yang dilakukan orang-orang kulit hitam (*black criminality*) yang akhirnya di jadikan legitimasi oleh negara untuk membuat kebijakan- kebijakan yang merugikan kulit hitam.

Sebuah konsekuensi dari konstruksi kebudayaan Barat, masyarakatnya yang muncul dari kebudayaan atau kelompok mereka akan dianggap kelompok lain, karena dunia timur dianggap tidak berbudaya dan sengaja dikonstruksi untuk dijadikan

tempat bermain oleh mereka. Orientalisme selain sebagai konstruksi sosial untuk dijadikan jarak pemisah, pembeda dan tempat bermain bagi kaum orientalis, juga berorientasi pada kekuasaan yang menyentuh pula seluruh aspek budaya dalam masyarakat. Karena pada situasi tertentu melahirkan adanya dominasi pandangan Barat dalam masyarakat Timur, yang menjadi sumber lahirnya ketidakadilan hubungan karena adanya keinginan untuk menjadi pusat di atas budaya masyarakat Timur. Dari sini lahirlah aliran berpikir tentang adanya dominasi Barat terhadap dunia Timur melalui cara yang tidak sehat. Timur adalah suatu bagian integral dari peradaban dan kebudayaan material Eropa. Orientalisme mengungkapkan dan menampilkan bagian tersebut secara budaya dan bahkan bahasa, studi kesarjanaaan, lambang- lambang dan doktrin- doktrin yang mendukungnya bahkan birokrasi- birokrasi kolonial dan gaya- gaya kolonialisme (Said, 2001 :2).

Hal ini dirasakan juga oleh masyarakat Indonesia pada zaman kolonial. Untuk membendung lahirnya karya- karya tulis bangsa Indonesia yang dikhawatirkan akan mengganggu stabilitas kolonial, pemerintah Belanda mendirikan Balai Pustaka. Melalui *nota rines* bentuk dan gaya sastra Indonesia diarahkan. Karya yang tidak sesuai aturan kolonial atau berbeda sebelumnya dengan karya- karya yang tidak diakui oleh para pembaca Belanda akan tidak diakui dan tidak diterbitkan. Dan hasilnya sekaligus menunjukkan dominasi pandangan ideologi tersebut adalah, bahwa para penulis yang tidak masuk di dalam Balai Pustaka dianggap sebagai *the other* (orang lain) dan layak untuk dicurigai sebagai pembangkang yang melawan sistem ideologi yang dibangun oleh bangsa penjajah. Salah satu metode dalam penerapan sistem ideologi tersebut

adalah bahasa yang digunakan dalam setiap cerita harus menggunakan bahasa Melayu Tinggi. Demikian pula terhadap tema cerita, yang tidak sesuai dengan cita-cita bangsa penjajah harus disensor atau dirubah lebih dahulu sebelum diterbitkan. Akhirnya karya-karya yang tidak sesuai dengan konsep ideologi kaum orientalis kemudian diterbitkan oleh penerbit lain. Justru dari sinilah lahir beberapa karya sastra sebagai bentuk dialektika yang justru di terima masyarakat. Akhirnya kita tidak perlu apriori pada setiap Orientalis yang secara historis mungkin berhubungan dengan perjalanan kapitalisme dan kepentingan Barat yang bergesekan tajam dengan kita. Tidak sedikit dari mereka yang benar-benar mengabdikan dirinya untuk ilmu pengetahuan dan bersikap sangat sangat obyektif. Namun ada baiknya juga kita mulai pengetahuan dan bersikap sangat obyektif. Namun ada baiknya juga kita mulai melakukan oleh apa yang dianjurkan Edward Said untuk : menulis tentang mereka, suatu khasanah konsep fikir barat yang berbeda daripada tradisi ketimuran, itu dikenal dengan Oksidentalisme sebagai lawan daripada Orientalisme.

B. Sekulerisme

1. Pengertian

Secara etimologi sekularisme berasal dari bahasa latin, *saeculum* yang memiliki arti waktu tertentu atau tempat tertentu. Atau lebih tepatnya menunjukkan kepada waktu sekarang dan di sini, di dunia ini. Sehingga, sungguh tepat jika *saeculum* disinonimkan dengan kata *wordly* dalam bahasa inggrisnya.² Maka sekularisme secara bahasa bisa diartikan sebagai faham yang hanya melihat kepada kehidupan saat ini saja dan di dunia ini. Tanpa ada perhatian sama sekali kepada hal-hal yang bersifat

spiritual seperti adanya kehidupan setelah kematian yang notabene adalah inti dari ajaran agama

Adapun sekularisasi dalam kamus ilmiah sebagaimana dikutip oleh WAMY adalah hal usaha yang merampas milik gereja atau penduniawian. Sedangkan Sekularisme adalah sebuah gerakan yang menyeru kepada kehidupan duniawi tanpa campur tangan agama. Dalam Webster Dictionary sekularisme didefinisikan sebagai, “*A system of doctrines and practices that rejects any form of religious faith and worship.*” (Sebuah system doktrin dan praktik yang menolak bentuk apa pun dari keimanan dan peribadatan). Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa sekularisme adalah “paham atau pandangan filsafat yang berpendirian bahwa moralitas tidak perlu didasarkan pada ajaran agama.” Dengan kata lain sekularisme adalah paham keduniaan dan kebendaan yang menolak agama sama sekali.

Yusuf al-Qardhawi, menambahkan bahwa sekularisme, dalam bahasa Arab bukanlah “*al-’Ilmaniyyah*” melainkan “*al-Ladiniyyah*” atau “*al-La’aqidah*“, namun penggunaan “*al-’Ilmaniyyah*” adalah untuk mengelabui umat Islam, karena kalau diterjemahkan kepada “*al-Ladiniyyah*” atau “*al-La’aqidah*“, umat Islam pasti akan menolaknya, karena itu, sungguh jahatlah penterjemahan sekular kepada istilah “*al-’Ilmaniyyah*”.

Dari berbagai penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa sekularisme adalah suatu paham yang memisahkan antara kehidupan dunia dengan akhirat dalam semua aspek kehidupan, baik dari sisi agama, ekonomi, pendidikan, politik, sosial dan lain sebagainya. Selain itu, sekularisme juga memperjuangkan hak untuk bebas dari berbagai aturan-

aturan dari ajaran agama, di samping juga memberikan sifat toleransi yang tidak terbatas, termasuk juga antar agama. Dengan kata lain, sekularisme merujuk kepada kepercayaan bahwa semua kegiatan dan keputusan yang keseluruhannya berada dan dibuat oleh manusia, tidak boleh ada peran dan campur tangan agama di dalamnya.

2. Lahirnya Sekularisme

Awal bergulirnya sekularisasi adalah akibat westernisasi (pembaratan) ajaran Nabi Isa. Sebagaimana diketahui pada awalnya ajaran Nabi Isa itu masih orisinal, yakni ajaran tauhid. Banyak orang tidak menyenangkannya sehingga pengikut Nabi Isa selalu dikejar-kejar dan hidup tertekan mencapai rentang waktu sekitar 200 tahun lamanya

Dalam rentang waktu yang demikian panjang itulah ajaran Nabi Isa mengalami berbagai macam penyimpangan. Pada masa Kaisar Constantin (306-337 M) memerintah terdapat dua kubu pengikut Nabi Isa: (1) Pengikut Arius yang menolak faham Trinitas dan (2) Pengikut Athanasius yang mendukung faham Trinitas. Untuk mengambil jalan keluar dari pertentangan itu diadakanlah Konsili Nicea pada tahun 325 M. Tapi konsili ini diakhiri dengan voting dan Pengikut Arius dinyatakan kalah setelah sang Kaisar menyatakan mendukung pengikut Athanasius. Sejak itulah mulai terjadi penyelewengan ajaran Nabi Isa. Agama yang bersih itu kini telah tercemari oleh mitologi (ajaran dewa-dewa) Yunani. Semakin lama semakin jauh dari orisinalitasnya, namun pada waktu itu belumlah ada istilah sekularisme.

Muncul istilah sekularisme dan fahamnya adalah setelah terjadi pengekanan oleh gereja yang menyekat pintu pemikiran dan penemuan sains. Pihak

gereja Eropa telah menghukum ahli sains seperti Copernicus, Galileo dll. yang mengutarakan penemuan saintifik yang berlawanan dengan ajaran gereja. Kemunculan paham ini juga disebabkan tindakan pihak gereja yang mengadakan upacara agama yang dianggap berlawanan dengan nilai pemikiran dan moral seperti penjualan surat pengampunan dosa, yaitu seseorang boleh membeli surat pengampunan dengan nilai uang yang tinggi dan mendapat jaminan syurga walaupun berbuat kejahatan di dunia.

Di samping itu bahwa lahirnya sekularisasi juga dilatar belakangi oleh penolakan terhadap dogma-dogma gereja yang cenderung memusuhi rasionalitas dan pengetahuan. Pemberangusan kaum rasionalis oleh gereja dengan mengatasnamakan pembasmian terhadap gerakan heretic (*bid'ah*) dikemudian hari justru mengakibatkan perubahan radikal struktur masyarakat pada abad pertengahan. Lebih dari itu, gerakan ini juga diikuti oleh perubahan-perubahan yang menyangkut aspek-aspek idealitas gereja. Gejala-gejala inilah yang oleh Henri Pirenne sebagaimana dikutip oleh Syamsuddin Ramadhan mengatakan bahwa gejala-gejala inilah yang kemudian mempercepat terjadinya proses sekularisasi. Senada dengan Henri Pirenne, Troelsch menyatakan bahwa kombinasi antara ketidakpuasan terhadap dominasi gereja yang eksploitatif dan dogma-dogma gereja yang anti rasionalitas berujung pada sekularisasi.

Dalam masyarakat abad pertengahan, gereja memiliki pengaruh dan peran sentral yang sangat penting, dimana pihak gereja menguasai semua ranah kehidupan masyarakat Eropa, politik, ekonomi, pendidikan dan semuanya tanpa terkecuali yang dikenal dengan istilah *ecclesiastical jurisdiction* (hukum Gereja). Semua hal yang berasal dari luar kitab suci

Injil dianggap salah. Filsafat yang notabene sebagai *al-umm* dari ilmu pengetahuan dengan ruang lingkupnya yang sangat luas, mereka sempitkan dan dikungkung hanya untuk menguatkan keyakinan mereka tentang ketuhanan yang trinitas itu. Mereka menggunakan filsafat hanya sekedar untuk menjadikan trinitas yang irasional menjadi kelihatan rasional. Dengan demikian secara otomatis filsafat yang seharusnya menjadi induk dari seluruh ilmu pengetahuan yang ada menjadi mandul dan tidak berfungsi.

Ini didasarkan pada kenyataan, bahwa sekitar abad ke-11, hanya pengurus tinggi gereja saja yang memiliki pendidikan, kultur, serta prestise tertinggi. Adapun pengurus gereja bawahan dan jemaat adalah orang-orang yang tidak memiliki pendidikan tinggi dan akses yang leluasa untuk menuju kelas atas. Mereka hanyalah partisipan serta masyarakat yang termarginalkan. Disisi yang lain, hubungan antara kaum gereja dan kaum bangsawan, meminjam istilah Troeltsch, terjadi secara timbal balik dan tumpang tindih.

Di tengah kondisi yang timpang itulah, timbul kesadaran baru ditengah-tengah masyarakat kota untuk merubah kondisi ini. Gejala ini kemudian diikuti dan dilanjutkan dengan serentetan protes dan perlawanan sosial yang menentang dominasi dan eksploitasi kaum gereja yang melibatkan diri dalam hubungan feodalistik dengan kaum bangsawan, eksploitasi atas nama kekuasaan dan agama, serta sikap yang merendahkan rakyat jelata

Protes dan gerakan anti gereja tidak hanya muncul diranah sosial, tapi juga merambah kawasan biara. Protes bermula dari biara Benedict, di Cluny yang kemudian dikenal dengan “ Reformasi Cluny “. Gerakan ini menentang praktek-praktek menyimpang

para pendeta, moralitas serta arogansi kaum pendeta di biara. Pada tahun 1073 meletus sebuah peristiwa “pembaharuan hildebrande“. Perlawanan ini dilatarbelakangi oleh pemberontakan melawan kemapanan dan sikap eksploitatif kaum gereja. Gerakan-gerakan inilah yang kemudian menuntut terjadinya proses reformasi dan sekularisasi, yaitu pemisahan gereja dengan kekuasaan yang feodalistik.

Gerakan inilah yang kemudian membangkitkan semangat sekularisasi di dunia Barat. Dan dari semenjak peristiwa inilah mereka beranggapan bahwa agama harus dipisahkan dari urusan kekuasaan dan Negara, bahkan harus dipisahkan dari kehidupan umat manusia.

Namun hal yang dianggap menjadi tonggak sejarah muncul dan berhasilnya gerakan sekularisasi adalah Revolusi Perancis (1789 M). Sejak saat itu mulailah bermunculan kaum intelektual secular yang ide-idenya menjungkir balikkan nilai-nilai keagamaan, seperti: Spinoza, Darwin, Nietzsche, Durkheim, Freud, Marx.

Di samping itu, Kemudian muncul revolusi rakyat Eropa yang menentang pihak agama dan gereja yang bermula dengan pimpinan Martin Luther, Roussieu dan Spinoza. Akhirnya tahun 1789M, Perancis menjadi negara pertama yang dibangun dengan sistem politik tanpa intervensi agama. Revolusi ini terus berkembang sehingga di negara-negara Eropa, muncul ribuan pemikir dan saintis yang berani mengutarakan teori yang menentang agama dan berunsurkan rasional. Seperti muncul paham Darwinisme, Freudisme, Eksistensialisme, Atheismenya dengan idea Nietzsche yang menganggap Tuhan telah mati dan manusia bebas dalam mengeksploitasi.

Akibatnya, agama dipinggirkan dan menjadi bidang yang sangat kecil, terpisah dari pada urusan politik, sosial dan sains. Bagi mereka yang melakukan penolakan terhadap sistem agama telah menyebabkan kemajuan sains dan teknologi yang pesat dengan munculnya zaman Renaissance yaitu pertumbuhan perindustrian dan teknologi pesat di benua Eropa.

Dalam perjalanannya, Paham ini terus menular dan mulai memasuki dunia Islam pada awal kurun ke 20. Turki merupakan negara pertama yang mengamalkan paham ini di bawah pimpinan Kamal Artartuk. Seterusnya paham ini menelusuri negara Islam yang lain seperti di Mesir melalui polisi Napoleon, Algeria, Tunisia dan lain-lain yang terikat dengan pemerintahan Perancis. Dan, Indonesia, Malaysia masing-masing dibawa oleh Belanda dan Inggris. Ini dapat kita lihat dengan munculnya dualisme yaitu agama di satu sisi dan yang bersifat keduniaan di sisi yang lain. Seperti pengajian yang berasaskan agama tidak boleh bercampur dengan pengajian yang berasaskan sains dan keduniaan. Salah satu bukti konkrit dapat terlihat dalam salah satu prinsip negara sekular telah termaktub dalam Undang-Undang Dasar Belanda tahun 1855 ayat 119 yang menyatakan bahwa pemerintah bersikap netral terhadap agama, artinya tidak memihak salah satu agama atau mencampuri urusan agama.

3. Konsep Pokok Pandangan Sekulerisme

Menurut al-Attas, secara umum bahwa sekularisme memiliki tiga komponen integral, diantaranya: Penidak-keramatan alam, desakralisasi politik dan dekonsekrasi nilai-nilai.

a. Penidak keramatan alam

Yang dimaksud dengan penidak-keramatan alam adalah pembebasan alam dari nada-nada

keagamaan, memisahkannya dari Tuhan dan membedakan manusia dari alam itu. Sehingga sekularisme totalistik menganggap alam sebagai milik manusia sepenuhnya yang bisa digunakan semaunya, yang dengan demikian membolehkannya untuk berbuat bebas terhadap alam, dan memanfaatkannya menurut kebutuhan dan hajat manusia. Alam menurut paham ini sama sekali tidak mempunyai nilai-nilai sakral bahwa alam sebenarnya adalah ciptaan Tuhan yang selanjutnya manusia ditugaskan sebagai penjaga untuk melestarikannya.

Dari penidak-keramatan alam ini sebenarnya mendorong terlahirnya faham atheisme atau yang sedikit lebih halus dari atheisme, yaitu agonitisme. Bagaimana tidak, ketika alam dilepaskan dari sifatnya yang supernatural, metafisis secara halus itu berarti menolak kepercayaan bahwa alam ini diciptakan oleh Tuhan yang akhirnya mendorong kepada keyakinan bahwa Tuhan tidak ada. Karena secara agonitisme, ketika Tuhan sebagai esensi dan eksistensi yang tidak mungkin dibuktikan keberadaannya baik secara akal maupun secara empiris, maka tidak ada bedanya meyakini apakah Tuhan itu ada atau tidak.

b. Desakralisasi Politik

Yang dimaksud dengan desakralisasi politik adalah penghapusan legitimasi sakral kekuasaan politik, sebagaimana yang dipraktikkan oleh kristen barat di masa lalu yang menganggap kekuasaan politik sebagai warisan Tuhan sehingga ada dogma yang menyatakan bahwa menghianati penguasa berarti menghianati Tuhan. **12** Hal itulah yang mendorong lahirnya sekularisme dengan

desakralisasi politik sebagai salah satu komponennya.

Sekularisme memerlukan komponen ini untuk menghapus legitimasi sakral politik sebagai prasyarat untuk terjadinya perubahan politik yang selanjutnya akan mendorong terjadinya perubahan sosial lalu kemudian diakhiri dengan perubahan sejarah. Karena sejarah menurut sekularisme adalah rekayasa dan perencanaan manusia tanpa adanya campur tangan Tuhan di dalamnya. Maka tentu yang namanya rekayasa perlu kepada skenario yang matang, dan desakralisasi politik ini adalah salah satu dari skenario pembentukan sejarah versi manusia.

c. Dekonsentrasi Nilai

Yang dimaksud dengan dekonsekrasi nilai adalah pemberian makna sementara dan relatif kepada semua karya-karya budaya dan setiap sistem nilai termasuk agama serta pandangan hidup yang bermakna mutlak dan final. Sehingga dengan demikian nilai menurut sekularisme totalistik adalah relatif atau nisbi, sehingga dengan kata lain sekularisme menganut paham relativisme di dalam nilai. Bahwa tidak ada nilai absolut yang bisa dijadikan satu-satunya rujukan atau standar oleh manusia. Sehingga etika dan moral menurut sekularisme akan berbeda sesuai dengan tempat dan waktu yang berbeda pula. Satu-satunya yang bisa dijadikan standar menurut sekularisme adalah manusia itu sendiri.

Dengan dekonsekrasi nilai ini, maka sekularisme (dalam artian totalistik) bukan sebuah ideologi yang bersifat tertutup, karena ia tidak menginginkan adanya nilai yang bersifat final dan mutlak. Karena secara materi manusia selalu

berubah, maka begitu pula dengan nilai-nilai yang ada akan sesuai sifat materi manusia yang tidak permanent.

Pernyataan yang hampir senada juga disampaikan oleh Ismail al-Faruqi bahwa ciri-ciri sekular sebagai berikut:

- a. Suatu fahaman yang merujuk kepada penafian terhadap hal-hal kerohanian
- b. Penolakan terhadap kewibawaan unsur-unsur kerohanian
- c. Penafian tentang adanya hidup yang tetap (akhirat)
- d. Pemisahan di antara agama dan nilai kerohanian dengan pemerintahan dan kehidupan keduniaan
- e. Kekuasaan sebagai kebebasan mutlak untuk merencana dan menyusun dasar hidup manusia seterusnya melaksanakannya sendiri tanpa apa-apa pergantungan dan hubung kait dengan Tuhan.
- f. Gereja dan institusi agama hanya terbatas kepada perkara-perkara yang berhubung dengan masalah ketuhanan sahaja

C. Fundamentalisme

1. Pengertian Fundamentalis

Fundamentalisme merupakan suatu gerakan dalam agama Protestan Amerika, dimana mereka lebih mengedepankan kebenaran Bibel, tidak hanya di dalam masalah kepercayaan dan moral, akan tetapi sebagai bukti catatan sejarah yang tertulis kebenaran akan kenabian, sebgaimana contoh peristiwa kelahiran seorang Kristus dari seorang ibu yang masih perawan.¹ Fundamentalisme mempunyai arti sebagai oposisi dari gereja ortodoks terhadap sains Modern, setelah diketahui banyak cerita-cerita

atau riwayat bertentangan dengan apa yang diceritakan oleh Bibel. Salah satu bentuk pertentangan yang muncul, yakni peristiwa pengadilan John T. Scopes seorang guru sekolah lanjutan di Rhea (Dayton, Tennessee) yang dituduh melanggar Undang-Undang Tennessee yang melarang mengajar teori evolusi di sekolah-sekolah negeri Untuk dapat kita ketahui, bahwa fundamentalisme sebagaimana yang dikatakan oleh Karen Armstrong, merupakan salah satu fenomena yang sangat mengejutkan pada akhir abad ke-20. Ekspresi yang dimunculkan oleh fundamentalisme sangat mengerikan. Para fundamentalis melakukan tindakan yang sesungguhnya tidak diperkenankan oleh agama manapun di dunia ini. Di antara tindakan-tindakan tersebut, seperti menembaki para jama'ah yang sedang shalat di masjid, membunuh dokter dan perawat dalam klinik aborsi, membunuh penguasa tertinggi bahkan mereka berani menggulingkan sebuah negara yang berdaulat. Peristiwa yang muncul dan cukup menggemparkan negara adikuasa dan bahkan beritanya mengumandang di seluruh pelosok dunia, yakni peristiwa hancurnya *Gedung World Trade Center* (WTC) di New York Amerika Serikat, tepatnya 9 September 2001. Peristiwa ini dihubungkan juga dengan gerakan

fundamentalisme yang berkembang di negara tersebut.

Menurut Jalaluddin Rahmat, fundamentalisme itu dapat dilihat dari empat sudut pandang: *Pertama*, fundamentalisme dipandang sebagai gerakan taqlid. *Kedua*, fundamentalisme dipandang sebagai reaksi terhadap kaum modernis. *Ketiga*, fundamentalisme dipandang sebagai reaksi terhadap modernisasi. *Keempat*, fundamentalisme dipandang sebagai keyakinan kepada suatu agama sebagai ideologi alternatif. Sedangkan menurut Amin Rais fundamentalime adalah, *pertama*, sebagai suatu gerakan di dalam masyarakat keagamaan yang ingin kembali kepada dasar pokok atau fundamen agama yang asli. *Kedua*,

merupakan suatu gerakan yang di dasarkan oleh rasa kefanatikan keagamaan yang bersifat asal-asalan dan anti modernisasi.⁴

Sebutan fundamentalisme bermula dari rangkaian karangan yang terbit pada tahun 1919 sampai tahun 1923 dengan judul buku “ *The Fundamentals: A testimony to the truth*, yYang di dalamnya membicarakan lima hal penting yang cukup menonjol. *Pertama*, ketidakmungkinan Al-Kitab itu salah. *Kedua*, kelahiran Kristus dari Ibu yang perawan. *Ketiga*, jatuhnya manusia ke dalam dosa dan keharusan setiap manusia yang dilahirkan kembali berdasarkan korban perdamaian Kristus. *Keempat*, kebangkitan Kristus dan kebangkitannya ke surga. *Kelima*, kedatangan kembali Kristus.⁵ Yang dimaksud fundamentalisme di sini ialah upaya untuk melestarikan apa yang dianggap pokok-pokok dari kepercayaan, menentang reinterpretasi *Bibel* dan Theologi dengan mengikuti pengetahuan modern. Dalam pandangan ini Agama Kristen merupakan kumpulan kepercayaan-kepercayaan yang termaktub dalam kitab suci yang harus difahami secara harfiah. Media Barat telah memberikan kesan bahwa bentuk-bentuk keagamaan yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat kelihatannya saling bertentangan dan kadang-kadang diwarnai dengan tindakan kekerasan yang dikenal sebagai kelompok “**fundamentalisme**”. Ada satu tuduhan bahwa fenomena tersebut hanya ada pada Islam. Kesan yang demikian amatlah salah, karena fundamentalisme merupakan fakta global yang muncul pada semua kepercayaan sebagai tanggapan atas masalah-masalah modernisasi. Lebih lanjut Amstrong mengatakan bahwa gerakan fundamentalis tidak muncul begitu saja sebagai respons spontan terhadap datangnya modernisasi yang dianggap sudah keluar terlalu jauh. Semua orang religius berusaha mereformasi tradisi mereka dan memadukannya dengan budaya modern, seperti

dilakukan pembaharu muslim. Ketika cara-cara moderat tidak membantu, beberapa orang menggunakan metode yang lebih ekstrim, dan saat itulah gerakan fundamentalis lahir.

Berbicara mengenai istilah fundamentalisme, banyak sarjana yang mengakui bahwa penggunaan istilah “fundamentalisme” itu problematik dan tidak tepat. Istilah ini seperti dikatakan William Montgomery Watt, pada dasarnya merupakan suatu istilah Inggris–kuno kalangan Protestan yang secara khusus diterapkan kepada orang-orang yang berpandangan bahwa al-Kitab harus diterima dan ditafsirkan secara harfiah. Istilah sepadan yang paling dekat dalam bahasa Prancis adalah *integrism* yang merujuk kepada kecenderungan senada, tetapi tidak dalam pengertian kecenderungan yang sama di kalangan kaum Katolik Romawi. Kaum fundamentalis Sunni menerima al-Qur’an secara harfiah, sekalipun di dalam beberapa kasus dengan syarat-syarat tertentu, tetapi mereka juga memiliki sisi lain yang berbeda. Kaum Syi’ah Iran, dalam suatu pengertian umum bahwa para fundamentalis tidak terikat pada penafsiran harfiah al-Qur’an. William Montgomery Watt menjelaskan bahwa kelompok fundamentalis Islam merupakan kelompok muslim yang sepenuhnya menerima pandangan dunia tradisional serta berkehendak mempertahankannya secara utuh James Barr mengkritik pendapat yang mengatakan kaum fundamentalis merupakan kelompok yang menafsirkan kitab suci secara harfiah. Menurutnya pendapat semacam itu tidak tepat. Dalam hal ini beliau menjelaskan beberapa ciri-ciri fundamamentalisme sebagai berikut:

1. Penekanan yang teramat kuat pada ketiadasalahan (*inerrancy*) al-Kitab. Artinya bahwa al-Kitab tidak mengandung kesalahan dalam bentuk apapun.

2. Kebencian yang amat sangat terhadap theologi modern serta terhadap metode, hasil, dan akibat-akibat studi kritik modern terhadap al-Kitab
3. Jaminan kepastian bahwa mereka yang tidak menganut pandangan keagamaan, mereka sama sekali bukanlah Kritis sejati.

Istilah fundamentalisme kurang disenangi oleh Fazlur Rahman, ia lebih menyukai istilah *revivalism*, sebagaimana yang dikemukakan di dalam bukunya *Revival and Reform in Islam*. Fazlur Rahman sebagai pemikir neo-modernis mengatakan, pergerakan reformasi sosial para modern yang menghidupkan kembali makna dan pentingnya norma-norma al-Qur'an di segala zaman. Mereka merupakan kelompok para modern *fundamentalis, tradisional, konservatif* yang memberontak melawan penafsiran al-Qur'an yang digerakkan oleh tradisi keagamaan, sebagai perlawanan terhadap penafsiran yang didasarkan pada hermeneutika al-Qur'an antar teks (*Inter textual*) ... Fazlur Rahman menjelaskan kembali, bahwa fundamentalis sejati, ialah mereka yang mempunyai komitmen terhadap proyek rekonstruksi atau *rethinking* (pemikiran kembali). Istilah kebangkitan kembali ortodoksi menurut Fazlur Rahman merupakan awal kemuculan gerakan fundamentalisme Islam. Gerakan ortodoksi tersebut bangkit dalam menghadapi kerusakan agama dan kekendoran serta kemerosotan moral yang terjadi dalam masyarakat muslim di sepanjang sejarah Kerajaan Utsmani (*Ottoman*) dan India. Ia mengatakan bahwa gerakan Wahabi merupakan gerakan kebangkitan ortodoksi sebagai gerakan yang sering dicap sebagai fundamentalisme.

David Sagiv, seorang penulis Yahudi mengatakan bahwa lebih dua dekade, slogan-slogan *al-ushuliyah al-Islamiyah* (akar Islam atau fundamentalisme Islam) telah menyihir berjuta-juta muda di dunia Islam pada umumnya dan Mesir khususnya, di samping Islam istilah-istilah lainnya seperti *al-Salafiyah* (warisan leluhur), *al-Sahwah al-Islamiyah* (kebangkitan Islam), *al-Ihya al-Islami* (kebangkitan kembali Islam) atau *al-Badil al-Islami* (alternatif Islam).

Robert N. Bellah, Sosiolog Amerika yang terkenal itu mengakui bahwa terminologi yang biasa digunakan dalam kerangka ini sangat membingungkan – konservatif, liberal, reformis, fundamentalis, modernis, neo-ortodoks – dan sebagian besarnya sangat menyesatkan. Bellah cenderung memakai istilah skripturalis untuk istilah fundamentalis. Kelompok skripturalis al-Qur'an dan sunnah sebagai suatu entitas yang sempurna, yang suci yang datang dari Tuhan, dan sama sekali terhindar dari berbagai kemungkinan kritik. Sikap semacam ini telah menjadikan para skripturalis memperoleh julukan yang bernada menjelekkkan, yakni "fundamentalis". Sebagaimana telah sering ditunjukkan, sikap seperti ini dapat dipahami sebagai reaksi defensif mereka terhadap rasa percaya diri kebudayaan Barat yang arogan, meskipun akar persoalannya sebenarnya jauh lebih dalam lagi.

Muhammad Imarah, menggunakan kata *Ushuliyah* untuk fundamentalisme seperti dalam bukunya *al-Ushuliyah Bain Al-Gharbi wa al-Islam*. Di sini Muhammad Imarah menemukan perbedaan yang jelas sehingga secara diametral antara pemahaman dan pengertian istilah *fundamentalisme*, seperti dikenal orang Kristen Barat, dengan pemahaman istilah ini dalam warisan pemikiran Islam serta dalam aliran-

aliran pemikiran Islam, baik masa lalu, modern maupun kontemporer.

Kaum *Ushuliyun* (Fundamentalis) di Barat adalah orang-orang yang kaku dan taqlid yang memusuhi akal, metafor, tawakal dan qiyas (analogi) serta menarik diri dari masa kini dan membatasi diri pada penafsiran literal nas-nas. Sementara kaum *Ushuliyun* dalam peradaban Islam adalah para ulama Ushul Fiqh yang merupakan kelompok ulama yang paling menonjol dalam memberikan sumbangan dalam kajian-kajian akal atau mereka adalah ahli penyimpulan hukum, *istidlal* (pengambilan dalil), ijtihad dan pembaharuan.

Tokoh-tokoh yang bisa digolongkan modernis dan neo-modernis menggunakan istilah fundamentalisme dengan nada yang berbau sinisme. Fazlur Rahman, menyebut kaum fundamentalis sebagai orang-orang yang dangkal dan *superfisial* (anti intelektual) dan pemikirannya tidak bersumberkan kepada al-Qur'an dan budaya intelektual tradisional Islam. Oleh sebahagian orang istilah fundamentalisme digunakan secara negatif untuk menyebut gerakan-gerakan Islam yang berhaluan keras, seperti di Libiya, Aljazair, Libanon dan Iran.

Istilah-istilah di atas telah dipublikasikan oleh berbagai media massa, akibatnya pengertian kaum fundamentalis muslim diartikan sebagai kekerasan kelompok-kelompok muslim yang mencapai tujuan dengan menggunakan caracara kekerasan. Bagi media-media Barat, fundamentalisme Islam sebagai tindakan Islam yang kejam, Islam yang terkebelakang, dan lain sebagainya. Kelompok-kelompok yang tidak begitu simpatik menyebutnya dengan istilah *muta'ashibun* (orang yang fanatik) atau *mutatharrifun* (orang-orang radikal). Pemerintah Indonesia yang sesungguhnya

mayoritas beragama Islam mengambil istilah, *kelompok ekstrem kanan* dalam penyebutan kelompok fundamentalisme. Di Malaysia kelompok ini disebut *Puak Pelampau* (orang-orang ekstrim) atau *puak pengganas* (orang-orang kejam). Istilah ini telah pula digunakan oleh media massa kita untuk mengganti istilah fundamentalisme.

Sesungguhnya kelompok yang disebut fundamentalisme tidaklah muncul begitu saja, karena fundamentalisme merupakan gejala yang selalu muncul dalam setiap agama dan kepercayaan yang merepresentasikan pemberontakan terhadap modernitas. Sesungguhnya hanya sebahagian kecil saja fundamentalis yang melakukan tindakan terorisme, namun dampaknya mengglobal. Bagi kelompok-kelompok yang tidak suka dengan kekerasan ikut menikmati akibat perbuatan segelintir kelompok Islam yang disebut orang-orang fanatik atau radikal.

Fundamentalisme Islam merupakan salah satu fenomena yang baru dalam percaturan politik dunia. Dunia Barat telah mengalami kegagalan dalam menata politik dunia, karena itu mereka berupaya mengganti tatanan dunia baru berdasarkan interpretasi politik Islam menurut pemikiran mereka, namun selama ini, hal tersebut hanya sebatas wacana atau retorika semata.

Menurut padangan Ahmad S. Moussali dalam buku *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State (1999)*, Islam fundamentalis sebagai manifestasi awal atas gerakan sosial massif yang mengartikulasikan agama dan aspirasi peradaban serta mempertanyakan isu-isu di seputar moralitas teknologi, distribusi ala kapitalis, legitimasi non negara dan paradigma non negara bangsa. Islam fundamentalis, lebih dari sekedar gerakan lokal, ia beraksi dan bereaksi meliputi negara

bangsa dan tatanan dunia. Ia mempersoalkan tidak hanya isu dan aspirasi yang berdimensi lokal, tetapi juga regional dan universal. Fundamentalisme bisa bersifat moderat dan radikal. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Moussalli, *to radical fundamentalism, tawhid becomes a justification for the domination of others; to moderate fundamentalism, it becomes a justification for not being dominated by others*¹⁴ (Bagi fundamentalisme yang radikal, menjadikan tauhid sebagai pembenaran bagi pendorinasian terhadap yang lain, sedangkan fundamentalisme moderat, menjadikan tauhid bukan untuk modernisasi yang lain).

2. Lintas Sejarah Fundamentalisme

Selah perang dunia I berakhir gerakan fundamentalisme muncul secara terpisah-pisah dalam berbagai sekte Protestan di Amerika Serikat. Gerakan fundamentalisme berbeda dari satu lingkungan ke lingkungan yang lain. Secara umum kelompok tersebut mempunyai dua ciri sebagai berikut

Kelompok pertama, mereka menekankan pada pokok pandangan *Supernatural* yang melampaui hukum alam. Dan *kelompok kedua*, mereka bertekad mempergunakan konsepsi agama sebagai batu ujian dalam membatasi kebebasan mengajar.

Dalam sejarah dikemukakan, kelompok kedua bertekad menggunakan konsep agama sebagai batu ujian dalam membatasi kebebasan mengajar, nampak dalam perkara pengadilan John T. Scopes seorang guru sekolah lanjutan di Rhea (Dayton, Tennessee yang melarang mengajar teori evolusi di sekolah – sekolah negeri).¹⁵ Mereka berupaya mempertahankan standard ortodoks dari agama Kristen menamakan diri mereka dengan fundamentalis, yaitu kelompok oposisi

menentang liberalisme dan modernisme yang mencoba mengasimilasikan karya kritik Bibel (Biblical Criticism) abad ke XIX, serta berusaha menyelesaikan ajaran gereja dengan dilema masa lampau.

Belakangan orang mulai banyak membicarakan masalah fundamentalisme, modernisme dan liberalisme, hal itu terus berkembang. Untuk menghilangkan kesan buruk nama fundamentalis, kemudian mereka menyebut dirinya dengan *Evangelicals*. Sekte-sekte gereja seperti *Conservatif Bapstist Asosiasi of America* dan *Independent Fundamentals Church* biasanya disebut paham fundamentalis. *The National Asosiasi of Evangelicals* suatu badan kerjasama yang didirikan oleh pihak fundamentalis, dikabarkan mempunyai anggota sebanyak tiga juta jiwa pada tahun 1971 .

3. Tokoh-tokoh Fundamentalisme

Fundamentalisme muncul dengan seting sosiologis yang berusaha mempertahankan corak penafsiran ajaran-ajaran tradisional, di hadapan sains yang membawa sekularisasi. Mereka sangat memusuhi kalangan modernis, karena situasi zaman yang berubah berusaha mempertahankan iman dengan memakai sains modern dalam menafsirkan kembali kitab suci. Kaum fundamentalisme Kristen mempertahankan dan memberi pernyataan bahwa Bibel tidak ada kesalahan, walupun secara literal dan kadang-kadang penuh dengan mitos yang sukar untuk diterima oleh akal sehat. Mereka sama sekali tidak membenarkan penafsiran kitab suci secara *ta'wil* atas ayat-ayat yang sepintas terlihat mitologis, seperti dilakukan kalangan umat Kristen modern.

Adapun inti ajarannya ialah membawa mereka kepada sikap ekstrim, dimana keyakinan mereka

mengenai kedatangan Yesus di akhir zaman. Dalam hal ini, David Khoresh telah mengklaim dirinya sebagai penjelmaan Yesus. Kemudian Jim Jones yang menganggap dirinya sebagai Al-Masih dan mereka meyakini, bahwa dirinya adalah penyelamat dari zaman yang sudah hancur, zaman menjelang Armagedon. Oleh sebab itu mereka perlu mempersiapkan diri, jika perlu mereka menyongsongnya dengan mempercepat datangnya Armagedon tersebut.

Sementara kaum *Ushuliyun* dalam peradaban Islam adalah para ulama ushul fiqh yang merupakan kelompok ulama yang paling menonjol dalam memberikan sumbangan dalam kajian-kajian akal atau mereka adalah ahli penyimpulan hukum, *istidlal* (pengambilan dalil), Ijtihad dan pembaharuan.

Tokoh-tokoh yang bisa digolongkan modernis dan neo-modernis menggunakan istilah fundamentalisme dengan nada yang berbau sinisme dan menyebut kaum fundamentalis sebagai orang-orang yang dangkal dan superfisial (Anti intelektual) dan pemikirannya tidak bersumberkan kepada al-Qur'an dan budaya intelektual tradisional Islam. Sebagian orang menggunakan istilah fundamentalisme secara negatif untuk menyebut gerakan-gerakan Islam yang berhaluan keras, seperti di Libiya, Aljazair, Libanon, dan Iran.

VI

PLURAL, PLURALITAS, PLURALISME DI INDONESIA

A. Plural dan Pluralitas

Kemajemukan atau pluralitas merupakan suatu gejala sosial yang umum ditemui disetiap kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, diakui atau tidak, disadari atau tidak. Indonesia, sebagai negara kepulauan, sejak awal sudah mentasbihkan diri sebagai bangsa yang multi ras, multi etnik, multi agama, dan multi kebudayaan. Kemajemukan dan pluralitas masyarakat Indonesia, dapat dilihat secara horisontal maupun vertikal. Secara horisontal, masyarakat Indonesia dapat dikelompokkan menurut agama, ras, etnis, budaya, dan lokalitas. Secara vertikal, masyarakat Indonesia dapat dibedakan menjadi golongan atas, golongan menengah, dan golongan bawah.

Kata "*plural*" berasal dari bahasa Inggris yang artinya "jamak", ketika kata ini ditambah akhirnya menjadi "pluralitas" ini berarti kemajemukan. Istilah plural atau majemuk sebenarnya berbeda dengan pengertian heterogen. Majemuk atau plural itu merupakan lawan dari kata singular atau tunggal. Masyarakat plural itu bukan masyarakat yang tunggal. Masyarakat tunggal merupakan masyarakat yang mendukung satu sistem kebudayaan yang sama, sedangkan pada masyarakat plural, di dalamnya terdapat lebih dari satu kelompok baik etnik maupun sosial yang menganut sistem kebudayaan (subkultur) berbeda satu dengan yang lain. Masyarakat kota, mungkin tepat disebut sebagai masyarakat heterogen, sepanjang meskipun mereka berasal dari latar belakang SARA (sukubangsa, agama, ras, atau pun aliran/golongan-golongan) yang berbeda, tetapi mereka tidak mengelompok berdasarkan SARA tersebut.

Pierre L. van den Berghe (Agus Santoso, 2012: 10) menyebutkan beberapa karakteristik masyarakat majemuk,

sebagai berikut; (1) terjadinya segmentasi ke dalam kelompok-kelompok yang seringkali memiliki subkebudayaan yang berbeda satu sama lain, (2) memiliki struktur sosial yang terbagi-bagi ke dalam lembaga-lembaga yang bersifat nonkomplementer, (3) kurang mampu mengembangkan konsensus di antara para anggota-anggotanya terhadap nilai-nilai yang bersifat dasar, (4) secara relatif sering kali mengalami konflik-konflik di antara kelompok yang satu dengan kelompok yang lain, (5) secara relatif integrasi sosial tumbuh di atas paksaan (*coercion*) dan saling ketergantungan di dalam bidang ekonomi, serta (6) adanya dominasi politik oleh suatu kelompok atas kelompok yang lain.

Menurut Muhammad Imarah (1999: 9) pluralitas adalah kemajemukan yang didasari oleh keutamaan (keunikan) dan kekhasan. Konsep pluralitas mengandaikan adanya hal-hal yang lebih dari satu (*many*), keragaman menunjukkan bahwa keberadaan yang lebih dari satu itu berbeda-beda, heterogen, dan bahkan tak dapat disamakan. Sejalan dengan konsep pluralitas muncul pula konsep pluralisme yang isinya hampir sama membahas tentang kemajemukan dan keragaman. Kemajemukan (pluralitas) adalah sebuah keniscayaan yang tak dapat dinafikan. Itu memang benar. Ada kaum pria dan wanita, tua dan muda, yang berkulit hitam dan putih, dengan beragam agama dan kepercayaan. Menarik garis lurus, bahwa kemajemukan itu identik dengan pluralisme, tentu merupakan kesalahan, kalau tidak mau dianggap penyesatan. Pluralisme adalah paham yang berangkat dari konteks pluralitas.

Menurut Momon Sudarma (2008: 44) sikap pluralis yaitu sikap mengakui ada hak orang lain untuk menganut agama yang berbeda dengan dirinya. Fakta sosial yang menunjukkan agama di Indonesia beranekaragam. Pemahaman masyarakat Indonesia dalam beragama belum menunjukkan sikap pluralis, fenomena yang ada adalah

sikap beragama bersifat heterogen. Misalnya ada yang puritan, modern, dan sinkretik.

Sikap yang sehat dalam menghadapi pluralitas adalah: (1) akomodatif, dalam arti adanya kesediaan menampung berbagai aspirasi dari berbagai pihak, (2) selektif, dalam arti memilih kepentingan yang paling bermanfaat (*anfa'*) dan masalah (*ashlah*), (3) intergratif, dalam menyeimbangkan berbagai kepentingan tersebut secara proporsional dan, (4) kooperatif, dalam arti kesediaan untuk hidup bersama dengan siapapun dan mau bekerja sama yang bersifat keduniaan (*mu'amalah*) dan bukan bersifat ritual Ali Maschan Moesa (2007: 11).

Dalam Oxford Advanced Learner's dictionary (Syamsul Ma'arif 2005: 13) disebutkan bahwa pluralisme dapat dipahami sebagai “ *The existency of many different group in one society, for example people of different recis or of different political or religious beliefs ; cultural or political pluralism*” . Pluralisme adalah keberadaan atau toleransi keragaman etnik atau kelompok-kelompok kultural dalam suatu masyarakat atau negara, serta keragaman kepercayaan atau sikap dalam suatu badan, kelembagaan dan sebagainya. Toleransi diperlukan untuk merealisasikan dan mendukung konsep tersebut. Toleransi tanpa sikap pluralistik tidak akan menjamin tercapainya kerukunan antar umat beragama yang langgeng begitu pula sebaliknya

Adapun toleransi itu sendiri berarti “*The capacity for or practice of allowing or respecting the nature, beliefs, or behavior or others*” The Beritage Illustrated Dictionary of The Englage Languge (Syamsul Ma'arif 2005: 13) maksudnya, kemampuan untuk menghormati sifat dasar, keyakinan dan perilaku yang dimiliki oleh orang lain. Dalam literatur agama (Islam) toleransi disebut sebagai *tasamuh* artinya sifat atau sikap menghargai, membiarkan, membolehkan pendirian atau pandangan orang lain yang

bertentangan dengan pandangan kita Iskandar (Syamsul Ma'arif 2005: 14). Menurut Ali Shihab (Syamsul Ma'arif 2005: 14) konsep pluralisme dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun, yang dimaksud pluralisme adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut, (2) pluralisme harus berdasarkan kosmopolitanisme menunjuk suatu realitas dimana aneka ragam ras dan bangsa hidup berdampingan disuatu lokasi, (3) konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan revitalisme. Revitalisme akan berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut kebenaran atau nilai-nilai ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berfikir seorang atau masyarakatnya. Konsekuensi dari paham ini agama apa pun harus dinyatakan benar "semua agama adalah sama", (4) pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yaitu menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama tersebut. Dengan begitu perlu dicatat untuk dapat dijadikan sebagai pedoman, yang dimaksud dengan konsep pluralisme adalah suatu sikap saling mengerti, memahami, dan menghormati adanya perbedaan-perbedaan demi tercapainya kerukunan antar umat beragama.

Berdasarkan uraian di atas ditarik benang merah bahwa ciri-ciri sikap pluralitas adalah sebagai berikut: (1) pluralistik mengandung pengertian bahwa dalam kehidupan bersama dilandasi oleh sikap inklusif, (2) sikap pluralistik tidak bersifat sektarian dan eksklusif yang terlalu membanggakan kelompoknya sendiri dan tidak memperhitungkan kelompok lain, (3) sikap pluralistik tidak bersifat formalistik belaka, yang hanya menunjukkan perilaku semu, (4) sikap pluralistik mengarah pada tindakan *konvergen* bukan *divergen*. Sikap pluralistik mencari *common denominator* atau *de grootste gemene deeler* dan

de kleinste gemene veelvoud dari keanekaragaman sebagai *common platform* dalam bersikap dan bertingkah laku bersama, (5) sikap pluralistik tidak bersifat ekspansif, sehingga lebih mementingkan kualitas dari pada kuantitas, (6) bersikap toleran, memahami pihak lain serta menghormati dan menghargai pandangan pihak lain, (7) sikap pluralistik tidak menyentuh hal-hal yang bersifat sensitif pada pihak lain, (8) sikap pluralistik bersifat akomodatif dilandasi oleh kedewasaan dan pengendalian diri secara prima. Sikap pluralistik bersifat sportif, berani mengakui keunggulan dan kelemahan diri dan mitra kerja atau mitra bertanding, (9) sikap pluralistik menghindari sikap ekstrimitas, mengembangkan sikap moderat, berimbang dan proporsional. (10) sikap pluralistik menghindari diskriminasi, mengutamakan musyawarah untuk mufakat, dan mengakui keunggulan serta kelemahan sendiri maupun orang lain.

B. Pluralisme dan Pluralisme Agama

1. Pengertian

Dalam perspektif ilmu sosial, pluralism yang meniscayakan adanya diversitas dalam masyarakat memiliki dua ,wajah', konsesus dan konflik. Consensus mengandaikan bahwa masyarakat yang memiliki latar belakang yang berbeda-beda itu akan survive (bertahan hidup) karena para anggotanya menyepakati hal-hal tertentu sebagai aturan bersama yang harus ditaati, sedangkan teori konflik justru memandang sebaliknya bahwa masyarakat yang berbeda-beda itu akan bertahan hidup karena adanya konflik. Teori ini tidak menafikkan adanya keharmonisan dalam masyarakat. Keharmonisan terjadi bukan karena adanya kesepakatan bersama, tetapi karena adanya pemaksaan kelompok kuat terhadap yang lemah

Pluralisme berasal dari kata plural yang berarti jamak atau lebih dari satu. Pluralis yaitu bersifat jamak (banyak). *Pluralisme* adalah hal yang mengatakan jamak atau tidak satu; kebudayaan: berbagai kebudayaan yang berbeda-beda di suatu masyarakat. Dalam kamus teologi, *pluralisme* adalah pandangan filosofis yang tidak mereduksikan segala sesuatu pada satu prinsip terakhir, melainkan menerima adanya keragaman. *Pluralisme* dapat menyangkut bidang kultural, politik dan religius.

Dalam kamus besar bahasa Inggris pluralisme mempunyai tiga pengertian. *Pertama*, pengertian kegerejaan: (i) sebutan untuk orang yang memegang lebih dari satu jabatan dalam struktur kegerejaan; (ii) memegang dua jabatan atau lebih secara bersamaan, baik bersifat kegerejaan maupun non-kegerejaan. *Kedua*, pengertian filosofis: berarti sistem pemikiran yang mengakui adanya landasan pemikiran yang mendasar yang lebih dari satu. *Ketiga*, pengertian sosio-politis: adalah suatu sistem yang mengakui koeksistensi keragaman kelompok, baik yang bercorak aspek perbedaan yang sangat karakteristik di antara kelompok-kelompok tersebut. Ketiga pengertian tersebut dapat disederhanakan dalam satu makna, yaitu koeksistensinya kelompok atau keyakinan di satu waktu dengan tetap terpeliharanya perbedaan-perbedaan dan karakteristik masing-masing.

Pluralisme adalah upaya membangun tidak saja kesadaran bersifat teologis tetapi juga kesadaran sosial. Hal itu berimplikasi pada kesadaran bahwa manusia hidup di tengah masyarakat yang plural dari segi agama, budaya, etnis, dan berbagai keragaman sosial lainnya. Karena dalam pluralisme mengandung konsep teologis dan konsep sosiologis.

Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi bukan *pluralisme*. *Pluralisme* harus dipahami sebagai pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban. *Pluralisme* adalah keberadaan atau toleransi keragaman etnik atau kelompok-kelompok kultural dalam suatu masyarakat atau negara, serta keragaman kepercayaan atau sikap dalam satu badan, kelembagaan dan sebagainya.

Pluralisme adalah bentuk kelembagaan dimana penerimaan terhadap keragaman melingkupi masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan. *Pluralisme* melindungi kesetaraan dan menumbuhkan rasa persaudaraan di antara manusia baik sebagai individu maupun kelompok. *Pluralisme* menuntut upaya untuk memahami pihak lain dan kerjasama mencapai kebaikan bersama. *Pluralisme* adalah bahwa semua manusia dapat menikmati hak dan kewajibannya setara dengan manusia lainnya. Kelompok-kelompok minoritas dapat berperanserta dalam suatu masyarakat sama seperti peranan kelompok mayoritas. *Pluralisme* dilindungi oleh hukum negara dan hukum internasional.

2. Lintas Sejarah Pluralisme

Pemikiran *pluralisme* pertama kali muncul pada masa yang disebut Pencerahan (*Enlightenment*) Eropa, tepatnya pada abad ke-18 M, masa yang disebut sebagai titik permulaan bangkitnya gerakan pemikiran modern. Masa ini diwarnai dengan gagasan-gagasan baru pemikiran manusia yang berorientasi pada superioritas akal (*rasionalisme*) dan pembebasan akal dari kungkungan doktrin agama. Kemudian munculah

paham *liberalisme* yang di dalamnya memuat gagasan tentang kebebasan, toleransi, persamaan dan keragaman atau *pluralisme*.

Pluralisme berakar dari paham *liberalisme* yang berkembang pada abad ke-18 M di kalangan penganut agama Kristen di Eropa. Paham *liberalisme* lahir di tengah pergolakan pemikiran di Eropa yang timbul sebagai konsekuensi logis dari konflik-konflik yang terjadi antara gereja dan kehidupan nyata di luar gereja. *Liberalisme* muncul sebagai respon terhadap intoleransi religius yang banyak terjadi baik antara agama-agama yang berbeda maupun di dalam agama yang sama. *Liberalisme* merupakan respon politik terhadap kondisi sosial masyarakat Kristen Eropa yang plural dengan keragaman sekte, kelompok dan mazhab. Kondisi pluralistik semacam ini terbatas dalam masyarakat Kristen Eropa untuk sekian lama. Pada abad ke-20 paham ini berkembang hingga mencakup komunitas-komunitas lain di dunia.

Sebagai akibat yang muncul di era reformasi Barat, *liberalisme* politik melahirkan paham baru yaitu *pluralisme*. Kebebasan nurani dalam urusan-urusan agama lebih dulu muncul dan kemudian diperluas dalam bidang-bidang lain. Toleransi terhadap perbedaan dan berbagai pemahaman dalam bidang agama menjadi topik utama dalam pembahasan *liberalisme* politik. *Liberalisme* politik mengusung hak-hak individual dalam pemisahan sektor publik dan sektor privat tanpa campur tangan pihak manapun. Hak-hak yang melindungi sektor privat yang paling penting adalah kebebasan dalam mengungkapkan pendapat, khususnya yang berkaitan dengan agama.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa paham *pluralisme* yang berkembang merupakan upaya sebagai landasan teoritis dalam teologi Kristen untuk

berinteraksi secara toleran dengan agama lain dan toleran terhadap sekte-sekte yang ada dalam agama Kristen itu sendiri. Gagasan pluralisme agama adalah salah satu elemen gerakan reformasi agama atau liberalisasi agama yang dilancarkan oleh Gereja Kristen pada abad ke-19 M, dalam gerakan “*Liberal Protestenism*” yang di pelopori oleh Friedrich Schleiermacher (1768-1834).¹¹ Protestanisme liberal adalah bentuk modernisme dalam bidang agama yang di dalamnya terdapat doktrin bahwa inti agama terletak pada pengalaman religius pribadi daripada dogma, aturan, komunitas dan ritual.

Schleiermacher menyatakan bahwa hakikat dari agama terletak pada jiwa manusia yang melebur dalam perasaan dekat dengan Yang Tak Terbatas, agama tidak terletak pada doktrin keagamaan maupun penampakan secara lahiriah tertentu. Pengalaman religius batiniah adalah saripati dari semua agama. Menurut Schleiermacher, berlipat gandanya agama merupakan hasil dari berbagai perasaan dan pengalaman keberagaman manusia, oleh karena itu semua agama mengandung kebenaran Ilahi.

Tokoh besar lainnya dalam tradisi Protestanisme liberal adalah Rudolf Otto (1869-1937). Dalam karyanya *Das Heilige* (1917), Otto menegaskan bahwa semua agama memiliki esensi yang sama. Menurutnya, esensi dari semua agama adalah kesucian, dan konsep kesucian ini mencakup elemen rasional dan non-rasional. Elemen non-rasional inilah yang menjadi inti dari konsep kesucian yang digagas Otto. Ia menyebut elemen non-rasional sebagai *nominous*. Istilah *nominous* diambil dari bahasa latin *numen* yang bermakna menunjukan adanya kekuatan atau kehadiran Tuhan. Perasaan *nominous* yang disertai dengan rasa

takjub, takzim, dan cinta merupakan respon terhadap ketuhanan.

Ketika memasuki abad ke-20, gagasan pluralisme agama semakin kokoh dalam wacana pemikiran filsafat dan teologi Barat. Salah satu teolog Protestan atau Kristen Liberal yang mengedepankan gagasan ini adalah Ernst Troeltsch (1865-1923). Dalam makalahnya berjudul *The Place of Christianity among the World Religions* (Posisi Agama Kristen di antara Agama-agama Dunia) yang disampaikan pada tahun 1923, Troeltsch menyatakan bahwa, semua agama termasuk agama Kristen, selalu mengandung elemen kebenaran dan tidak satu agama pun mempunyai kebenaran mutlak. Semua agama mengandung kebenaran relatif, bentuk-bentuk kebenaran yang bersifat khusus itu ditentukan oleh budaya, agama bersifat normatif hanya bagi para pengikutnya saja.

Mengikuti jejak Troeltsch, seorang filosof Jerman, Wilhelm Dilthey (1833-1911) adalah seorang yang sangat terpengaruh oleh pemikiran Schleiermacher. Dilthey menyatakan bahwa, semua agama merupakan hasil dari sejarah manusia, oleh karena itu, hanya sejarah dan bukan agama yang bisa menyingkapkan manusia kepada watak hakikinya. Kemudian juga disusul oleh William E. Hocking (1873-1966), dalam bukunya *Rethinking Mission* pada tahun 1932 dan *Living Religions and A World Faith*, tanpa ragu ia memprediksi munculnya model keyakinan atau agama universal.

Selanjutnya Arnold Toynbee (1889-1975), mempunyai gagasan yang kurang lebih sama dengan pemikiran Troeltsch, dalam karyanya *An Historian's Approach to Religion* (1956) dan *Christianity and World Religions* (1957).¹⁷ Toynbee memberikan perhatian terhadap faktor-faktor kultural yang telah

mempengaruhi dan terus mempengaruhi perkembangan agama-agama di dunia, dengan fokus khusus pada agama Kristen. Menurut Toynbee, umat Kristen seharusnya melepaskan doktrin bahwa Kristen adalah satu-satunya agama yang benar, juga meninggalkan sikap eksklusif dan tidak toleran pada penganut agama lain.

Pluralisme merupakan perkembangan dari Protestanisme Liberal yang memiliki empat ciri, yaitu:

- a. Menghendaki interpretasi non-ortodoks terhadap kitab suci dan dogma Kristen agar jalan keselamatan tersedia melalui agama selain Kristen.
- b. Skeptis terhadap argumentasi rasional demi kepentingan superioritas keyakinan Kristen. Menganjurkan prinsip-prinsip moral modern tentang toleransi dan menolak prasangka.
- c. Menekankan elemen-elemen yang lazim dalam keimanan masing-masing orang, khususnya tentang ruhani yang menuju kepada Yang Maha Tinggi, sedangkan ekspresi keimanan yang bersifat lahiriah dalam hukum-hukum agama, ritus, dan doktrin ketuhanan, tidak dipandang sebagai hal yang paling penting.

Salah satu tokoh pluralisme barat yang terkemuka lainnya adalah John Hick (1922). Ia adalah seorang pemikir dalam bidang filsafat agama. Bentuk pluralisme yang ditawarkan John Hick memiliki banyak sisi, salah satunya adalah ajakan untuk dikembangkannya toleransi. Ajakan tersebut adalah suatu doktrin bahwa secara moral, umat Kristen wajib menghargai dan menjaga hubungan baik dengan pemeluk agama lain.

Hick juga menyatakan bahwa semua agama memiliki perbedaan-perbedaan historis dan substansi yang penting. Kesatuan yang sesungguhnya pada agama-agama tidak ditemukan dalam doktrin atau pengalaman mistik tetapi di dalam pengalaman keselamatan atau pembebasan yang sama.²¹ John Hick mengatakan bahwa kebenaran yang sesungguhnya terletak pada fenomena semua agama. Yesus adalah jalan untuk kekristenan, Taurat adalah pedoman untuk orang-orang Yahudi, dan hukum Islam berdasar pada teks al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. adalah pedoman hidup untuk umat Muslim. Melangkah lebih jauh, semua agama mengajarkan kebenaran dan keadilan, itulah cara beriman yang paling benar untuk umat beragama.²²

Perkembangan gagasan pluralisme pada abad ke-18 hingga abad ke-20 ini lebih tampak sebagai fenomena yang dominan dalam masyarakat Kristen di Eropa. Akan tetapi, kecenderungan sikap pluralistik sebagai cikal bakal lahirnya pluralisme agama telah muncul di India pada akhir abad ke-15 dalam gagasan-gagasan Kabir (1440-1518) dan muridnya Guru Nanak (1469-1538) pendiri agama "Sikhisme". Hanya saja gagasan ini masih terbatas dan populer di kalangan masyarakat India saja. Gagasan pluralisme agama bukan hanya hasil domonasi dari pemikiran Barat saja, namun juga berakar dari pemikiran agama Timur, khususnya India.

Rammohan Ray (1772-1833) pencetus gerakan Brahma Samaj yang semula pemeluk agama Hindu, kemudian ia mempelajari konsep teologi Islam, kemudian ia mencetuskan konsep Tuhan Satu dan persamaan antar agama. Sri Ramakrishna (1834-1886), ia telah mengarungi pengembaraan spiritual antar agama dari agama Hindu ke Islam, kemudian berpindah

ke Kristen dan akhirnya ia kembali ke agama Hindu. Dalam pengembaraan spiritualnya, ia menyatakan bahwa perbedaan dalam agama-agama tidaklah berarti, karena perbedaan itu hanyalah masalah ekspresi dari sebuah agama yang dianut oleh penganutnya. Semua agama mengantarkan manusia kepada satu tujuan yang sama, maka tindakan mengubah atau memaksa seseorang untuk berpindah dari satu agama ke agama yang lain adalah tindakan yang sia-sia.

Gagasan utama dari Ramakrishna adalah persahabatan dan toleransi penuh antar agama. Gagasan tersebut kemudian berkembang hingga keluar wilayah India berkat kedua muridnya, Keshab Chandra Sen (1838-1884) dan Swami Vivekananda (1862-1902). Ketika berkunjung ke Eropa, Sen sempat berjumpa dan berdiskusi dengan F. Max Muller (1823-1900), Bapak ilmu Perbandingan Agama modern di Barat. Pada kesempatan itu Sen menyampaikan gagasan-gagasan pluralisme yang diterima dari gurunya. Sedangkan Vivekananda berkesempatan untuk menyampaikan gagasan Ramakrishna di depan Parlemen Agama Dunia di Chicago Amerika Serikat pada tahun 1893. Dengan demikian, ia disebut sebagai peletak dasar gerakan Hindu Ortodok Baru yang mengajarkan bahwa semua agama adalah baik dan kebenaran yang paling tinggi adalah pengakuan terhadap kenyataan ini. Menyusul kemudian tokoh-tokoh India lainnya seperti Mahatma Ghandi (1869-1948) dan Servepalli Radhakrishnan (1888-1975) yang juga memiliki gagasan pluralisme agama yang sama.

Dari uraian di atas terdapat perbedaan mendasar antara gagasan pluralisme yang dicetuskan oleh teolog India dengan pemikiran teolog Barat, khususnya Eropa. Konsep pluralisme agama di India lebih mempunyai akar teologisnya, karena dasar pemikiran

tersebut tetap bersumber kepada Kitab Suci Hindu, seperti saling dimilikinya kebenaran yang mengantarkan kepada jalan menuju Tuhan. Konsep pluralisme agama di India muncul dalam wacana teologis, sedangkan di Barat gagasan ini merupakan produk filsafat modern yang muncul pada masa pencerahan Eropa.

Dilihat dari segi Islam sendiri, paham pluralisme telah ada sejak zaman Nabi Muhammad Saw. yang ditandai oleh lahirnya Piagam Madinah pada tahun 622 M. Pada masa tersebut kota Madinah merupakan wilayah plural dengan penganut agama Islam sebagai minoritas. Wilayah kota Madinah pada mulanya ditempati oleh kaum Yahudi sebagai komunitas terbesar, ditambah dengan komunitas Kristen dan penganut kepercayaan Pagan. Dalam kondisi yang plural ini, Nabi berperan sebagai pemersatu, tanpa melebur diri ke dalam masyarakat tunggal. Piagam Madinah merupakan undang-undang sebagai pelindung bagi hak dan kepentingan seluruh masyarakat di kota Madinah. Piagam Madinah merupakan kontrak sosial di mana identitas kelompok tetap diakui, mereka sepakat untuk menjalin solidaritas, itulah hakikat pluralisme pada masa Islam klasik.

Dalam perkembangan dunia Islam selanjutnya, konsep pluralisme dicetuskan oleh al-Hallaj dengan apa yang disebutnya sebagai *wahdat al-adyan* (kesatuan agama-agama). Konsep *wahdat al-adyan* didapatkan dari pengembaraan intelektual yang panjang oleh al-Hallaj. Dalam konsep *wahdat al-adyan*, pada dasarnya agama-agama berasal dari dan akan kembali kepada pokok yang satu, karena memancar dari cahaya yang satu. Bagi al-Hallaj, perbedaan dalam setiap agama hanya sekedar bentuk dan namanya saja, sedang pada

hakikatnya sama dan tujuannya sama, yaitu mengabdikan pada Tuhan yang sama pula.

Al-Hallaj atau Abu al-Mughith al-Hasan ibn Manshur ibn Muhammad al-Badhawi (244-309 H/ 857-922 M). Ia adalah seorang sufi yang hidup pada masa kekuasaan Bani Abbasiyah. Al-Hallaj seorang sufi Persia yang dilahirkan di kota Thus, ia dituduh kafir oleh khalifah Abbasiyah dan oleh karena itu ia dihukum mati. Al-Hallaj menjadi terkenal karena syair-syairnya yang dipuja pada masa itu. Ia memiliki pengikut yang jumlahnya tidak sedikit di kalangan masyarakat Abbasiyah dan memiliki pengaruh besar bagi para pengikutnya.²⁹

Konsep *wahdat al-adyan* secara langsung oleh dipengaruhi pertemuan al-Hallaj dengan kelompok *Syi'ah Qaramithah* pada tahun 895 M/ 281 H. Pertemuan itu terjadi ketika al-Hallaj akan menunaikan ibadah haji untuk yang kedua kalinya. *Syia'ah Qaramithah* merupakan kelompok keagamaan yang memiliki watak sosialis. Mereka sangat peduli terhadap kemiskinan masyarakat tanpa membedakan agama.

Al-Hallaj adalah seorang sufi yang sangat tekun dalam menjalankan ibadah, ia juga telah melaksanakan ibadah haji sebanyak tiga kali. Suatu ketika ia pernah menyampaikan pentingnya menyantuni anak yatim daripada melaksanakan ibadah haji. Pernyataan tersebut bukan karena ia melarang untuk melaksanakan ibadah haji, tetapi ada pertimbangan sosial kenapa menyantuni anak yatim itu penting untuk dilakukan.³¹

Konsep *wahdat al-adyan* yang dikemukakan oleh al-Hallaj ini, memaknai pluralisme sebagai upaya untuk memahami dan menghormati sebuah perbedaan dan bukan mempermasalahkannya. Bukan berarti konsep ini menghendaki untuk mencampur atau

menyatukan agama. Akan tetapi konsep ini menghendaki seseorang untuk konsekuen dalam memeluk agamanya tanpa memberikan penilaian negatif pada agama yang lain. *Wahdat al-adyan* menghendaki terciptanya sebuah tradisi dari keberagaman yang saling terbuka satu sama lain.

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa, sejarah paham pluralisme di seluruh belahan dunia selalu diawali dengan intoleransi yang berakar dari agama dalam suatu masyarakat majemuk. Kesadaran manusia akan pentingnya menjaga hubungan baik dengan pihak lain yang berbeda keyakinan mendorong munculnya paham pluralisme. Paham pluralisme membawa manusia kepada paham universal bahwa keberagaman manusia di dunia ini sudah merupakan takdir dari Sang Pencipta. Keberagaman manusia merupakan ketentuan Allah agar manusia saling bersatu dan membentuk warna-warni peradaban yang rukun dan saling toleran terhadap sesamanya di muka bumi ini.

C. Membangun Teologi Pluralisme di Masyarakat

Secara harfiah teologi berarti ilmu ketuhanan: *Theos* berarti Tuhan, *logos* berarti berarti ilmu. Ilmu tentang Tuhan ini mencakup eksistensi, sifat, dan kekuasaannya, hubungan Tuhan dan manusia, termasuk hubungan antar manusia yang didasarkan kepada norma dan nilai-nilai ketuhanan. Aplikasi hubungan antar sesama manusia didasarkan pada keyakinan teologis. Semua agama mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan. Hubungan antar sesama manusia harus menekankan harmonitas kehidupan dalam lingkup agama yang sama maupun lingkup lintas agama.

Salah satu bagian penting dari tata kehidupan global yang ditandai dengan kemajemukan etnis, budaya, dan

agama adalah membangun dan menumbuhkan kembali pemahaman tentang konsep teologi pluralisme dalam masyarakat. Dewasa ini pemahaman akan konsep teologi sering kali masih membawa manusia ke arah ketersekatan umat. Landasan pemikiran teologi selama ini, terkait erat dengan karakteristik sebagai berikut: *pertama*, kecenderungan untuk mengutamakan loyalitas kepada kelompok sendiri; *kedua*, adanya keterlibatan pribadi dan penghayatan yang begitu kental dan pekat kepada ajaran-ajaran teologi yang diyakini kebenarannya; *ketiga*, mengungkapkan perasaan dan pemikiran dengan menggunakan bahasa aktor dan bukannya bahasa pengamat.

Menyatunya tiga karakteristik tersebut dalam diri seseorang atau kelompok memberi andil yang cukup besar untuk terciptanya komunitas teologis yang cenderung bersifat eksklusif, emosional, dan kaku. Karakteristik tersebut menjadikan manusia terbiasa dalam pengkotak-kotakan. Berteologi semacam inilah yang dapat mengganggu keharmonisan masyarakat agama-agama di era pluralistik dalam menumbuhkan paham pluralisme.

Dalam menanamkan paham *pluralisme* di dalam kehidupan beragama, hal yang paling mendasar untuk dilakukan adalah bagaimana cara menempatkan sebuah konsep teologi suatu agama untuk mendefinisikan dirinya di tengah agama-agama lain. Berteologi dalam konteks keagamaan mempunyai tujuan untuk memasuki dialog antar agama. Dengan demikian munculah pemahaman mendalam mengenai bagaimana Tuhan mempunyai jalan penyelamatan untuk umat manusia yang beriman kepadanya.

Salah satu risalah penting dalam teologi Islam adalah toleransi antar penganut agama-agama yang berbeda. Hal ini didasari oleh Allah Swt. senantiasa mengingatkan kita akan keragaman manusia, baik dilihat dari sisi agama, suku, warna kulit, adat dan sebagainya. Toleransi adalah

sikap saling menghargai untuk dapat hidup bersama dalam kondisi masyarakat majemuk. Setiap individu memiliki kebebasan dalam menjalankan prinsip-prinsip keagamaan masing-masing tanpa adanya tekanan dan paksaan dari pihak lain. Toleransi ditunjukkan dalam praktek sosial, seperti kehidupan bertetangga dan bermasyarakat bukan hanya dijadikan wacana saja.

Kaum pluralis memiliki keyakinan bahwa semua pemeluk agama mempunyai peluang yang sama untuk memperoleh jalan keselamatan dan masuk surga. Semua agama benar menurut kriteria masing-masing. Semua makhluk adalah keluarga besar Tuhan. Kasih sayang Tuhan jauh lebih luas jika dibandingkan dengan melebihi kasih sayang seorang ibu. Manusia diciptakan untuk memelihara dan menciptakan kehidupan yang baik di dunia. Tuhan tidak akan menenggelamkan manusia ke dalam neraka, kecuali manusia sendirilah yang menjadikan dirinya sebagai pembangkang yang berbuat kerusakan dan kezaliman di dunia ini.⁵⁶

Di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang mendukung pluralisme yang diulang dengan menggunakan redaksi agak berbeda, diantaranya dalam QS. al-Ma'idah ayat 69 dan QS. al-Hajj ayat 17.

Pada ayat di atas menegaskan bahwa keselamatan akan didapatkan oleh semua kelompok agama. Ayat-ayat di atas tidak menjelaskan bahwa semua kelompok agama adalah benar atau semua kelompok agama adalah sama. Akan tetapi ayat di atas menjelaskan bahwa semua golongan atau semua kelompok agama akan selamat selama mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal saleh.

Islam secara bahasa bermakna "berserah diri" dengan penuh ketulusan, ketundukan, kesadaran, dan keikhlasan. Oleh karena itu, Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan beragama karena persoalan keyakinan adalah masalah ketulusan hati yang tidak bisa dipaksakan.

Pluralisme dalam Islam dibangun di atas alasan-alasan menghormati kebebasan berpendatan dan berkeyakinan dan komitmen untuk hidup berdampingan secara damai.

Wacana pluralisme Islam yang terdapat dalam Piagam Madinah sebagai konstitusi negara yang pertama di dunia. Di dalamnya terdapat sikap dalam pencarian sikap bersama dan kemanfaatan umum. Piagam madinah adalah bentuk komitmen bersama di tengah-tengah perbedaan dan keragaman. Perbedaan agama, kebebasan individu, dan kaum minoritas dilindungi sehingga masyarakat Madinah dapat hidup berdampingan dengan damai di atas perbedaan yang ada.

VIII

KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA

A. Pengertian

"Rukun" dari Bahasa Arab "rukun" artinya asas-asas atau dasar, seperti rukun Islam. Rukun dalam arti adjektiva adalah baik atau damai. Kerukunan hidup umat beragama artinya hidup dalam suasana damai, tidak bertengkar, walaupun berbeda agama. Kerukunan umat beragama adalah program pemerintah meliputi semua agama, semua warga negara RI.

Pada tahun 1967 diadakan musyawarah antar umat beragama, Presiden Soeharto dalam musyawarah tersebut menyatakan antara lain: "Pemerintah tidak akan menghalangi penyebaran suatu agama, dengan syarat penyebaran tersebut ditujukan bagi mereka yang belum beragama di Indonesia. Kepada semua pemuka agama dan masyarakat agar melakukan jiwa toleransi terhadap sesama umat beragama".

Pada tahun 1972 dilaksanakan dialog antar umat beragama. Dialog tersebut adalah suatu forum percakapan antar tokoh-tokoh agama, pemuka masyarakat dan pemerintah. Tujuannya adalah untuk mewujudkan kesadaran bersama dan menjalin hubungan pribadi yang akrab dalam menghadapi masalah masyarakat.

B. Tujuan

Kerukunan umat beragama bertujuan untuk memotivasi dan mendinamisasikan semua umat beragama agar dapat ikut serta dalam pembangunan bangsa.

C. Landasan Hukum

1. *Landasan Idiil*, yaitu Pancasila (sila pertama yakni Ketuhanan Yang Maha Esa).
2. *Landasan Konstitusional*, yaitu Undang-Undang Dasar 1945, Pasal 29 ayat 1: "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Dan Pasal 29 ayat 2: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu".
3. *Landasan Strategis*, yaitu Ketetapan MPR No.IV tahun 1999 tentang Garis-Garis Besar Haluan Negara. Dalam GBHN dan Program Pembangunan Nasional (PROPENAS) tahun 2000, dinyatakan bahwa sasaran pembangunan bidang agama adalah terciptanya suasana kehidupan beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, yang penuh keimanan dan ketaqwaan, penuh kerukunan yang dinamis antar umat beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, secara bersama-sama makin memperkuat landasan spiritual., moral dan etika bagi pembangunan nasional, yang tercermin dalam suasana kehidupan yang harmonis, serta dalam kukuhnya persatuan dan kesatuan bangsa selaras dengan penghayatan dan pengamalan Pancasila.
4. ***Landasan Operasional***
 - a. UU No. 1/PNPS/1 965 tentang larangan dan pencegahan penodaan dan penghinaan agama
 - b. Keputusan bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama RI. No.01/Ber/Mdn/1969 tentang pelaksanaan aparat pemerintah yang menjamin ketertiban dan kelancaran pelaksanaan dan pengembangan ibadah pemeluk agama oleh pemeluknya.
 - c. SK. Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri RI. No.01/1979 tentang tata cara pelaksanaan

pensyiaran agama dan bantuan luar negeri kepada lembaga-lembaga keagamaan swasta di Indonesia.

- d. Surat edaran Menteri Agama RI. No.MA/432.1981 tentang penyelenggaraan peringatan hari besar keagamaan

D. Wadah Kerukunan Kehidupan Beragama

Pada awalnya wadah tersebut diberi nama Konsultasi Antar Umat Beragama, kemudian berubah menjadi Musyawarah Antar Umat Beragama. Ada tiga kerukunan umat beragama, yaitu sebagai berikut:

1. Kerukunan antar umat beragama.
2. Kerukunan intern umat beragama.
3. Kerukunan umat beragama dengan pemerintah.

Usaha memelihara kesinambungan pembangunan nasional dilakukan antara lain:

1. Menumbuhkan kesadaran beragama.
2. Menumbuhkan kesadaran rasa memiliki dan bertanggung jawab terhadap Pancasila dan UUD 1945.
3. Menanamkan kesadaran untuk saling memahami kepentingan agama masing-masing.
4. Mencapai masyarakat Pancasila yang agamis dan masyarakat beragama Pancasila.

Usaha tersebut pada prinsipnya:

- a. Tidak mencampuradukan aqidah dengan bukan aqidah.
- b. Pertumbuhan dan kesamarakan tidak menimbulkan perbenturan.
- c. Yang dirukunkan adalah warga negara yang berbeda agama, bukan aqidah dan ajaran agama.
- d. Pemerintah bersikap preventif agar terbina stabilitas dan ketahanan nasional serta terwujudnya persatuan dan kesatuan bangsa.

E. Pembangunan Kehidupan Beragama

1. Agama Sebagai Sumber Nilai Pembangunan

- a. Pembangunan untuk mencapai kebahagiaan hidup.
- b. Kebahagiaan material nisbi, kebahagiaan mutlak dari Allah, yaitu kebahagiaan batiniah dan lahiriah.
- c. Hakikat pembangunan adalah manusia seutuhnya dan pembangunan masyarakat Indonesia dengan segala totalitasnya, peradabannya, kebudayaannya dan agamanya.
- d. Bila tidak total akan terjadi penyimpangan. Ini bertentangan dengan pembangunan nasional
- e. Aspirasi sosial harus sejalan dengan keutuhan hidup secara perorangan masyarakat.
- f. Pembangunan untuk membangun manusia dan agama untuk kebahagiaan manusia.
- g. Pembangunan perlu nilai agama, agama memberi bentuk, arti dan kualitas hidup.
- h. Agama memberi motivasi dan tujuan pembangunan.

2. Agama dan Ketahanan Nasional

- a. Ketahanan nasional berarti menyatukan kekuatan rakyat bersama aparat pemerintah dan alat keagamaan pemerintah.
- b. Agama besar di dunia mempunyai pengaruh yang sangat besar dalam kehidupan bangsa dalam wujud tradisi dan adat istiadat, serta corak kebudayaan Indonesia.
- c. Usaha bangsa Indonesia memerdekakan bangsa dan negara tidak terlepas dari pengaruh dan motivasi agama.
- d. Ketahanan nasional adalah dari, oleh dan untuk seluruh bangsa Indonesia yang beragama, maka

ketahanan nasional harus terangkat dengan dukungan umat beragama.

F. Pola Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama

1. Perlunya Kerukunan Hidup Beragama

- a. Manusia Indonesia satu bangsa, hidup dalam satu negara, satu ideologi Pancasila. Ini sebagai titik tolak pembangunan.
- b. Berbeda suku, adat dan agama saling memperkokoh persatuan.
- c. Kerukunan menjamin stabilitas sosial sebagai syarat mutlak pembangunan.
- d. Kerukunan dapat dikerahkan dan dimanfaatkan untuk kelancaran pembangunan.
- e. Ketidakterukunan menimbulkan bentrok dan perang agama, mengancam kelangsungan hidup bangsa dan negara.
- f. Pelita III: kehidupan keagamaan dan kepercayaan makin dikembangkan sehingga terbina hidup rukun di antara sesama umat beragama untuk memperkokoh kesatuan dan persatuan bangsa dalam membangun masyarakat.
- g. Kebebasan beragama merupakan beban dan tanggungjawab untuk memelihara ketentraman masyarakat.

2. Kerukunan Intern Umat Beragama

- a. Pertentangan di antara pemuka agama yang bersifat pribadi jangan mengakibatkan perpecahan di antara pengikutnya.
- b. Persoalan intern umat beragama dapat diselesaikan dengan semangat kerukunan atau tenggang rasa dan kekeluargaan.

3. Kerukunan Antar Umat Beragama

- a. Keputusan Menteri Agama No.70 tahun 1978 tentang penyiaran agama sebagai *rule of game* bagi penyiaran dan pengembangan agama untuk

menciptakan kerukunan hidup antar umat beragama.

- b. Pemerintah memberi perintah pedoman dan melindungi kebebasan memeluk agama dan melakukan ibadah menurut agamanya masing-masing.
- c. Keputusan Bersama Mendagri dan Menag No.1 tahun 1979 tentang tata cara pelaksanaan penyiaran agama dan bantuan luar negeri bagi lembaga keagamaan di Indonesia.

4. Kerukunan Antar Umat Beragama dengan Pemerintah

- a. Semua pihak menyadari kedudukannya masing-masing sebagai komponen orde baru dalam menegakkan kehidupan berbangsa dan bernegara.
- b. Antara pemerintah dengan umat beragama ditemukan apa yang saling diharapkan untuk dilaksanakan.
- c. Pemerintah mengharapkan tiga prioritas, umat beragama, diharapkan partisipasi aktif dan positif dalam:
 - 1) Pemantapan ideologi Pancasila;
 - 2) Pemantapan stabilitas dan ketahanan nasional;
 - 3) Suksesnya pembangunan nasional;
 - 4) Pelaksanaan tiga kerukunan harus simultan.

Pembinaan tiga kerukunan tersebut harus simultan dan menyeluruh sebab hakikat ketiga bentuk itu saling berkaitan.

Tahap-tahap kerukunan:

Musyawaharah antar umat beragama → pendekatan bersifat politis.

- 1) Pertemuan dan dialog → bersifat ilmiah filosofis menghasilkan *agree in disagreement* = setuju dalam perbedaan.
- 2) Pendekatan praktis pragmatis yaitu meningkatkan pelayanan kepada masyarakat agar kehidupan beragama makin semarak, dalam kehidupan pribadi, masyarakat dan bernegara.

Pada tanggal 30 Juni 1980 di bentuk wadah musyawarah antar umat beragama dalam keputusan Menteri Agama RI. No.35 tahun 1980 yang ditanda tangani wakil-wakil dari:

1. Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari golongan Islam.
2. Dewan Gereja-gereja Indonesia (DGI) dari golongan Kristen Protestan.
3. Majelis Agung Wali Gereja Indonesia (MAWI) dari golongan Katolik.
4. Prasida Hindu Darma Pusat (PHDP) dari golongan Hindu.
5. Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI) dari golongan Budha.
6. Sekretaris Jenderal Departemen Agama.

G. Langkah-Langkah Pelaksanaan Kerukunan Hidup Beragama

1. Dasar Pemikiran

- a. Landasan falsafat Pancasila dan Pembangunan Bangsa.
- b. Pancasila mengandung dasar yang dapat diterima semua pihak.
- c. Pembangunan tersebut wajib dilaksanakan dan disukseskan.
- d. Kerukunan bukan status quo, tetapi sebagai perkembangan masyarakat yang sedang membangun dengan berbagai tantangan dan persoalan.

- e. Kerukunan menimbulkan sikap mandiri
- 2. Pedoman Pensiyan Agama**
- a. Pupuk rasa hormat-menghormati dan percaya-memercayai.
 - b. Hindarkan perbuatan menyinggung perasaan golongan lain.
 - c. Pensiyan jangan pada orang yang sudah beragama, dengan bujukan dan tekanan.
 - d. Jangan pengaruhi orang yang telah menganut agama lain dengan: datang ke rumah, janji, hasut dan menjelekan.
 - e. Pensiyan jangan dengan pamflet, majalah, obat dan buku di daerah atau rumah orang yang beragama lain.
- 3. Bantuan Luar Negeri**
- a. Bantuan luar negeri hanya untuk pelengkap.
 - b. Pemerintah berhak mengatur, membimbing dan mengarahkan agar bermanfaat dan sesuai dengan fungsi dan tujuan bantuan.
- 4. Tindak Lanjut**
- a. Pemerintah perlu mengatur pensiyan agama.
 - b. Pensiyan dilandaskan saling harga-menghargai, hormat-menghormati dan penghormatan hak seseorang memeluk agamanya.
 - c. Perlu sikap terbuka.
 - d. Bantuan luar negeri agar bermanfaat selaras dengan fungsi dan tujuan bantuan.
- 5. Peraturan-peraturan tentang Kerukunan Hidup Antar Umat Beragama**
- a. Dakwah
Dakwah melalui radio tidak mengganggu stabilitas nasional, tidak mengganggu pembangunan nasional dan tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945.

Keputusan Menteri Agama No.44 tahun 1978 :

Dakwah; pengajian, majelis taklim, peringatan hari besar Islam, upacara keagamaan, ceramah agama, drama dan pertunjukkan seni serta usaha pembangunan seperti: madrasah, poliklinik, rumah sakit, rumah jompo dsb.

- b. Aliran Kepercayaan (Surat Menag No.B/5943/78)
Diantaranya adalah: Tidak merupakan agama dan tidak mengarah kepada pembentukan agama baru, pembinaannya tidak termasuk DEPAG, penganut kepercayaan tidak kehilangan agamanya, serta tidak ada sumpah, perkawinan, kelahiran dan KTP menurut kepercayaan (Tap MPR No.IV/ MPR/78).
- c. Tenaga asing
Diantaranya adalah: tenaga asing harus memiliki izin bekerja tertulis dari Depnaker, diklat bagi tenaga WNI untuk menggantikan WNA, orang asing dapat melakukan kegiatan keagamaan dengan seizin Menag, Instruksi Menag. No.10 tahun 1968, serta Keputusan Menag. No.23 tahun 1997 dan No.49 tahun 1980.
- d. Buku-buku
 - 1) Jaksa Agung berwenang melarang buku yang dapat mengganggu ketertiban umum.
 - 2) Barang siapa menyimpan, memiliki, mengumumkan, menyampaikan, menyebarkan, menempelkan, memperdagangkan dan mencetak kembali barang cetakan yang terlarang di hukum dengan hukuman kurungan setinggi-tingginya 1 tahun.

- 3) Kepala Kantor Wilayah Departemen Agama agar:
 - a) Mengawasi dan meneliti peredaran mushaf Al-Qur'an dalam masyarakat dan toko, apakah sudah ada tanda tashih dari lajnah/panitia pentashih apa belum.
 - b) Segera melaporkan kepada Balitbang Depag bila terdapat mushaf yang belum ada tanda tashih.
- e. Pembangunan tempat ibadah
 - 1) Pembangunan tempat ibadah perlu izin Kepala Daerah.
 - 2) Kepala Daerah mengizinkan pendirian sarana ibadah setelah mempertimbangkan: pendapat Kanwil Depag setempat, planologi, dan kondisi keadaan setempat.
 - 3) Surat permohonan ditujukan kepada Gubernur, dilampiri: keterangan tertulis dari lurah setempat, jumlah umat yang akan menggunakan dan domisili, surat keterangan status tanah oleh kantor agraria, peta situasi dari Sulin Tata Kota, rencana gambar, dan daftar susunan pengurus/panitia.
 - 4) Kepala Daerah membimbing dan mengawasi, agar penyebaran agama: tidak menimbulkan perpecahan, tidak disertai intimidasi, bujukan, paksaan dan ancaman, serta tidak melanggar hukum, keamanan dan ketertiban umum.

H. Pokok-Pokok Ajaran Islam Tentang Kerukunan Hidup Beragama

Kerukunan hidup umat beragama di Indonesia adalah program pemerintah sesuai dengan GBHN tahun 1999 dan Propenas 2000 tentang sasaran pembangunan

bidang agama. Kerukunan hidup di Indonesia tidak termasuk aqidah atau keimanan menurut ajaran agama yang dianut oleh warga negara Indonesia, yaitu Islam, Kristen Protestan, Katolik, Hindu dan Budha. Setiap umat beragama di beri kesempatan melakukan ibadah sesuai dengan keimanan dan kepercayaan masing-masing.

1. Pengertian Kerukunan Menurut Islam

Kerukunan dalam Islam diberi istilah "tasamuh" atau toleransi. Sehingga yang di maksud dengan toleransi ialah kerukunan sosial kemasyarakatan, bukan dalam bidang aqidah Islamiyah (keimanan), karena aqidah telah digariskan secara jelas dan tegas di dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits. Dalam bidang aqidah atau keimanan seorang muslim hendaknya meyakini bahwa Islam adalah satu-satunya agama dan keyakinan yang dianutnya sesuai dengan firman Allah SWT. dalam Surat Al-Kafirun (109) ayat 1-6 sebagai berikut:

Artinya: "Katakanlah, " Hai orang-orang kafir!". Aku tidak menyembah apa yang kamu sembah. Dan tiada (pula) kamu menyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku bukan penyembah apa yang biasa kamu sembah Dan kamu bukanlah penyembah Tuhan yang aku sembah. Bagimu agamamu dan bagiku agamaku".

Sikap sinkritisme dalam agama yang menganggap bahwa semua agama adalah benar tidak sesuai dan tidak relevan dengan keimanan seseorang muslim dan tidak relevan dengan pemikiran yang logis, meskipun dalam pergaulan sosial dan kemasyarakatan Islam sangat menekankan prinsip toleransi atau kerukunan antar umat beragama.

Apabila terjadi perbedaan pendapat antara anggota masyarakat (muslim) tidak perlu menimbulkan perpecahan umat, tetapi hendaklah kembali kepada Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Dalam sejarah kehidupan Rasulullah SAW., kerukunan sosial kemasyarakatan telah ditampakkan pada masyarakat Madinah. Pada saat itu rasul dan kaum muslim hidup berdampingan dengan masyarakat Madinah yang berbeda agama (Yahudi dan Nasrani). Konflik yang terjadi kemudian disebabkan adanya penghianatan dari orang bukan Islam (Yahudi) yang melakukan persekongkolan untuk menghancurkan umat Islam.

2. Pandangan Islam Terhadap Pemeluk Agama lain

a. Darul Harbi (daerah yang wajib diperangi)

Islam merupakan agama rahmatan lil-'alamin yang memberikan makna bahwa perilaku Islam (penganut dan pemerintah Islam) terhadap non muslim, dituntut untuk kasih sayang dengan memberikan hak dan kewajibannya yang sama seperti halnya penganut muslim sendiri dan tidak saling mengganggu dalam masalah kepercayaan. Islam membagi daerah (wilayah) berdasarkan agamanya atas Darul Muslim dan Darul Harbi. Darul Muslim adalah suatu wilayah yang didiami oleh masyarakat muslim dan diberlakukan hukum Islam. Darul Harbi adalah suatu wilayah yang penduduknya memusuhi Islam. Penduduk Darul Harbi selalu mengganggu penduduk Darul Muslim, menghalangi dakwah Islam, melakukan penyerangan terhadap Darul Muslim. Terhadap penduduk Darul Harbi yang demikian bagi umat Islam berkewajiban melakukan jihad (berperang)

melawannya, seperti difirmankan dalam Al-Qur'an Surat Al-Mumtahanah (60) ayat 9 yang artinya:

"Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim".

Di dalam sejarah dinyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW. sebagai pendiri negara Islam Madinah dalam memahami apakah negeri itu termasuk Darul Islam, Darul Harbi atau Daruz Zimmy. Nabi SAW. berkirin surat kepada:

- 1) Hercules Maharaja Rumawy, yang diantar oleh perutusan di bawah pimpinan Dakhiyah bin Khalifah Al-Kalby Al-Khazrajy.
- 2) Kaisar Persia, yang dibawa perutusan di bawah pimpinan Abdullah bin Huzaifah as-Sahmy.
- 3) Negus, Maharaja Habsyah, yang diantar oleh perutusan di bawah pimpinan Umar bin Umaiyyah Al-Diamary.
- 4) Muqauqis, Gubernur Jenderal Rumawy untuk Mesir, yang dibawa oleh perutusan di bawah pimpinan Khatib bin Abi Balta'ah Al-Lakny.
- 5) Hamzah bin Ali Al-Hanafy, Amir Negeri Yamamah, yang diantar perutusan di bawah pimpinan Sulaiith bin Amr Al-Amiry.

- 6) Al-Haris bin Abi Syuruz, Amir Ghasan, dibawa oleh Syuja bin Wahab
- 7) Al-Munzir bin Saury, Amir Al-Bakhrain, yang dibawa oleh perutusan di bawah pimpinan Al-Ala bin Al-Khadlany.
- 8) Dua putera Al-Jalandy, Jifar dan Ibad, yang dibawa oleh Amr bin Ash.

Sekalipun surat-surat Nabi SAW. ini tidak di terima dengan baik, namun dengan surat Nabi SAW dapat diketahui mana Daruz Zimmy (yaitu daerah kekuasaan yang penguasa dan masyarakatnya tidak beragama Islam, namun tidak membenci, menghalangi dan menyerang Islam). Daruz Zimmy tidak boleh diperangi dan Islam mengharuskan untuk menghormatinya. Sebaliknya Darul Harbi, yaitu suatu wilayah kekuasaan yang mereka menyerang Islam, menghalangi dakwah Islam dan membenci serta menyerang Darul Muslim, maka penguasa yang demikian mesti diserang dan diperangi dengan jihad oleh penguasa Darul Muslim.

b. Kufur Zimmy

Dalam suatu perintah Islam, tidaklah akan memaksa masyarakat untuk memeluk Islam dan Islam hanya disampaikan melalui dakwah (seruan) yang merupakan kewajiban bagi setiap muslim berdasarkan pemikiran wahyu yang menyatakan bahwa: "Tidak ada paksaan untuk memasuki agama Islam". Kufur Zimmy ialah individu atau kelompok masyarakat bukan Islam, akan tetapi mereka tidak membenci Islam, tidak membuat kekacauan atau kerusakan, tidak

menghalangi dakwah Islam. Mereka ini dinamakan kufur zimmy yang harus dihormati oleh pemerintah Islam dan diperlakukan adil seperti umat Islam dalam pemerintahan serta berhak diangkat sebagai tentara dalam melindungi daerah Darul Muslim dan yang demikian adalah meneladani pemerintahan Islam "Negara Madinah". Adapun agama keyakinan individu atau kelompok kufur zimmy adalah diserahkan mereka sendiri dan umat Islam tidak diperbolehkan mengganggu keyakinan mereka. Adapun pemikiran Al-Qur'an dalam masalah kufur zimmy, seperti dalam Al-Qur'an Surat Al-Mumtahanah (60) ayat 8, yang artinya: "Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil".

c. Kufur Musta'man

Kufur Musta'man ialah pemeluk agama lain yang meminta perlindungan keselamatan dan keamanan terhadap diri dan hartanya. Kepada mereka Pemerintah Islam tidak memberlakukan hak dan hukum negara. Diri dan harta kaum musta'man harus dilindungi dari segala kerusakan dan kebinasaan serta bahaya lainnya, selama mereka berada di bawah lindungan perintah Islam.

d. Kufur Mu'ahadah

Kufur Mu'ahadah ialah negara bukan negara Islam yang membuat perjanjian damai dengan pemerintah Islam, baik disertai dengan

perjanjian tolong-menolong dan bela-membela atau tidak.

3. Kerukunan Intern Umat Islam

Kerukunan intern umat Islam di Indonesia harus berdasarkan atas semangat ukhuwah Islamiyyah (persaudaraan sesama muslim) yang tinggal di Negara Republik Indonesia, sesuai dengan firman-Nya dalam Surat Al-Hujurat (49) ayat 10. Kesatuan dan persatuan intern umat Islam diikat oleh kesamaan aqidah (keimanan), akhlak dan sikap beragamanya didasarkan atas Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Adanya perbedaan pendapat di antara umat Islam adalah rahmat asalkan perbedaan pendapat itu tidak membawa kepada perpecahan dan permusuhan (perang). Adalah suatu yang wajar perbedaan pendapat disebabkan oleh masalah politik, seperti peristiwa terjadinya golongan Ahlu Sunnah dan golongan Syi'ah setelah terpilihnya Khalifah Ali bin Abi Thalib, juga munculnya partai-partai Islam yang semuanya menjadikan Islam sebagai asas politiknya.

4. Kerukunan Antar Umat Beragama Menurut Islam

Kerukunan umat Islam dengan penganut agama lainnya di Indonesia didasarkan atas falsafah Pancasila dan UUD1945. Hal-hal yang terlarang adanya toleransi adalah adanya dalam masalah aqidah dan ibadah, seperti pelaksanaan sosial, puasa dan haji, tidak dibenarkan adanya toleransi, sesuai dengan firman-Nya dalam Surat Al-Kafirun (109) ayat 6, yang artinya : "Bagi kamu agamamu dan bagiku agamaku".

I. Kerukunan Beragama Di Indonesia

Kondisi keberagamaan rakyat Indonesia sejak pasca krisis tahun 1997 sangat memprihatinkan. Konflik bernuansa agama terjadi di beberapa daerah seperti Ambon dan Poso. Konflik tersebut sangat mungkin terjadi karena kondisi rakyat Indonesia yang multi etnis, multi agama dan multi budaya. Belum lagi kondisi masyarakat Indonesia yang mudah terprovokasi oleh pihak ketiga yang merusak watak bangsa Indonesia yang suka damai dan rukun. Sementara itu krisis ekonomi dan politik terus melanda bangsa Indonesia, sehingga sebagian rakyat Indonesia sudah sangat tertekan baik dari segi ekonomi, politik maupun beragama. Terakhir peristiwa dihancurkannya gedung World Trade Centre pada tanggal 11 September 2001 dan bom Bali pada tanggal 12 Oktober 2002 yang menewaskan 180 orang, yang berdampak diidentikkannya umat Islam dengan teroris dan dituduhnya Indonesia sebagai sarang teroris.

Dalam menghadapi konflik seperti di atas dan sesuai prinsip-prinsip kerukunan hidup beragama di Indonesia, kebijakan umum yang harus dilaksanakan adalah sebagai berikut:

1. Kebebasan beragama tidak membenarkan menjadikan orang lain yang telah menganut agama tertentu menjadi sasaran propaganda agama yang lain.
2. Menggunakan bujukan berupa memberi uang, pakaian, makanan dan lainnya supaya orang lain pindah agama adalah tidak dibenarkan.
3. Penyebaran pamflet, majalah, buletin dan buku-buku dari rumah ke rumah umat beragama lain adalah terlarang.
4. Pendirian rumah ibadah harus benar-benar sesuai dengan kebutuhan umat dan dihindarkan timbulnya keresahan penganut agama lain kerana mendirikan

rumah ibadah di daerah pemukiman yang tidak ada penganut agama tersebut.

5. Dalam masalah perkawinan, terlarang perkawinan antara umat Islam dengan penganut agama lain, seperti diatur dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 tahun 1974. Demikian pula dalam Al-Qur'an pada Surat Al-Maidah (5) ayat 5 dan Al-Baqarah (2) ayat 221.
6. Sasaran pembangunan bidang agama adalah terciptanya suasana kehidupan beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa yang penuh keimanan dan ketaqwaan, kerukunan yang dinamis antar dan antara umat beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa secara bersama-sama makin memperkuat landasan spiritual, moral dan etika bagi pembangunan nasional.

Sebagai warga negara Indonesia, umat Islam Indonesia harus berpartisipasi secara langsung dalam pembangunan negara Indonesia, bersama pemeluk agama lain. Islam tidak membenarkan umat Islam bersikap eksklusif dalam tugas dan kewajiban bersama sebagai anggota warga negara Indonesia.

VIII

PENDEKATAN BARU STUDI AGAMA DI BELAHAN DUNIA

Pendekatan Baru untuk Studi Agama di Amerika Utara

Sebelum memulai eksplorasi pendekatan baru untuk studi agama di Amerika Utara, ada catatan peringatan, yaitu perlu adanya pembatasan atau fokus pembahasan. Alasan utama adalah banyaknya jumlah konteks kelembagaan untuk studi agama. Setidaknya ada 1.265 program sarjana dalam studi agama dan teologi di Amerika Serikat saja, dan sekitar 50 program sarjana dan pascasarjana dalam studi agama di Kanada. Untuk memperlakukan semua departemen dan bidang penyelidikan ilmiah ini secara komprehensif akan dengan mudah memerlukan seluruh buku sendiri.² Pekerjaan semacam itu juga bisa dibilang perlu diproduksi oleh sejumlah sarjana, mengingat berbagai bidang studi yang terkandung dalam multi-dan bidang interdisipliner studi agama.

Penting juga untuk mengakui bahwa studi akademis tentang agama tidak dilakukan hanya di departemen studi agama. "Agama," dan tradisi spesifik seperti Kristen, atau Budha, dipelajari dalam jurusan sejarah, filsafat, studi Asia Timur, studi Timur Tengah, psikologi, sosiologi, dan banyak lagi. Melacak ini secara komprehensif akan menjadi upaya proporsi yang sama-sama besar-meskipun studi tentang bagaimana lokasi-lokasi kelembagaan ini membentuk studi akademik agama akan menjadi usaha yang tepat waktu dan informatif. Daripada berpura-pura telah menyelesaikan tugas itu, esai ini memiliki tujuan yang lebih sederhana untuk menyoroti beberapa perdebatan penting dan perkembangan yang saat ini terjadi dalam studi akademis agama di Amerika Utara. Diharapkan bahwa kekosongan yang tak terhindarkan dari artikel ini akan memacu pekerjaan lebih lanjut, membawa ke depan "pendekatan baru" lainnya yang tidak dibahas di sini.

Namun masalah lain adalah definisi medan itu sendiri. "Pendekatan Baru untuk Studi Agama di Amerika Utara" menyiratkan homogenitas dengan Amerika Utara yang tidak bertahan di bawah pengawasan lebih dekat. Dengan kata lain, apa yang disebut "Amerika Utara" dalam praktiknya, sangat ditentukan oleh dominasi budaya Amerika Serikat; Kanada, jika dianggap sama sekali, dimasukkan hanya sejauh itu mereproduksi atau konsisten dengan kategori dan pertanyaan yang dihasilkan dari dalam konteks yang terakhir. Esai ini akan berangkat dari latihan itu. Di sini, Kanada akan dianggap sebagai negara yang berbeda dengan keprihatinan dan kontribusinya yang khas terhadap studi agama, sebagai pengakuan akan pentingnya posisi dalam menetapkan cakrawala ilmiah. Selain itu, konteks budaya dan politik yang berbeda dari Kanada dan Amerika Serikat membentuk studi akademis agama dalam cara-cara berbeda yang perlu diakui juga.

Dikatakan bahwa, masih ada pelintiran lebih lanjut ke studi pendekatan baru untuk studi agama di Amerika Utara, yaitu, peningkatan permeabilitas kerangka nasional referensi akademik sebagai hasil dari Internet. Di masa lalu, beasiswa terbaik bisa dibilang internasional. Para penulis dan pemikir yang berpengalaman melibatkan karya para cendekiawan seperti di konferensi internasional bergengsi, multi bahasa, dan bahasa sehari-hari. Hirarki tertentu ada di tempat; untuk berpartisipasi dalam tempat-tempat ini seorang sarjana harus didirikan, memiliki reputasi yang diterima dan jangka panjang, dan sumber daya keuangan untuk mewakili institusi / negaranya. Hari ini, daftar diskusi-melayani para sarjana tautan di seluruh dunia. Seperti halnya daftar Andere-L yang keluar dari Universitas California Santa Barbara, para sarjana senior yang bergengsi berdebat tentang kedudukan yang setara dengan mahasiswa pascasarjana, profesor menengah dan menengah, dan guru akademis paruh waktu, mengganggu hierarki konvensional di masa lalu. Sementara memperhatikan kekhasan adegan Kanada di satu sisi, saya juga ingin menyarankan bahwa

pembubaran batas secara bersamaan sedang berlangsung dimana pertukaran ilmiah menjadi agak lebih cair. Memang, mungkin hanya penyusunan kembali bidang debat akademik yang memungkinkan pemain "minoritas" seperti Kanada untuk mendapatkan profil yang lebih besar daripada yang mungkin mereka miliki di masa sebelumnya. Apa yang dianggap sebagai pendekatan "nasional" dengan demikian rumit, dan yang benua mungkin bahkan lebih.

Di samping peringatan ini, masih banyak yang dapat dikatakan tentang pendekatan baru untuk studi agama di Amerika Utara. Mari kita mulai dengan gambaran tentang di mana praktisi di lapangan menganggap diri mereka.

Sensus Departemen dan Program-program Akademi Agama Amerika dalam Agama dan Teologi dan Korporasi Kanada untuk Studi di Agama 4 Seri of the Art Series Sensus Akademi Agama Amerika

Edisi musim gugur tahun 2001 dari publikasi Akademi Agama Amerika, *Religious Studies News*, dengan bangga memuat bagian penarikan khusus yang merangkum hasil dari proyek multi-tahun yang didanai Lilly Foundation untuk melakukan sensus program dalam teologi dan agama di Amerika Utara. Dilakukan melalui inisiatif "Penguatan Program Perguruan Tinggi dan Universitas dalam Agama dan Teologi" (SCURT) Lilly, sensus dimaksudkan untuk mendukung departemen; menurut Edward Gray, Direktur Hubungan Akademik AAR saat itu, AAR "lebih siap untuk membuat kasus bahwa setiap siswa layak mendapatkan pendidikan yang mencakup studi agama." Unsur-unsur yang dipilih dalam survei termasuk profil fakultas, siswa profil, jenis institusi, penawaran kursus, dan sejenisnya. Dikatakan bahwa "[n] 900 departemen awal dan program di AS dan Kanada berpartisipasi dalam upaya tersebut," 6 dengan hasil bahwa "Sensus AAR Program Agama dan Teologi telah memetakan studi akademik agama secara komprehensif (studi agama, teologi, dan Alkitab) di AS dan Kanada. Ini mencapai tingkat respons yang disesuaikan hampir

80%. "7 Kepercayaan khusus diungkapkan sehubungan dengan pemecahan penawaran kursus sarjana dalam agama. Catatan Edward Gray.

Bagian Tradisi dari kuesioner mengungkapkan bahwa Yudaisme adalah subjek studi di 40% dari departemen yang merespons. Islam dan Budha ditawarkan di hampir sepertiga departemen, dan Konfusianisme [sic] di kelima. Sementara penawaran kurikulum dipusatkan pada tradisi Kristen di sebagian besar departemen yang merespon, hampir setengah dari semua departemen (46%) menawarkan kursus komparatif juga.

Itu "memutuskan fokus" pada tradisi Kristen diwakili dalam persentase responden yang menawarkan kursus dalam Perjanjian Lama (78%), Perjanjian Baru (84%), kekristenan historis (71%), teologi Kristen (65%), dan etika Kristen (54%). Berdasarkan persentase dari mereka yang menanggapi, bidang topik berikut juga terwakili: Agama Amerika (42%), seni dan sastra (31%), etika (47%), gender dan seksualitas (29%), gerakan keagamaan baru (18%), filsafat agama (47%), studi ras dan etnis (21%), ritual dan studi kinerja (16%), pendekatan dan topik ilmiah sosial (23%), dan (berbeda dari gender dan seksualitas) studi wanita (33%).

Sejumlah pengamatan mungkin dilakukan tentang hal tersebut di atas. Pertama, Sensus tampaknya mencerminkan agenda advokasi, tidak hanya bagi para sarjana yang telah memilih studi agama sebagai bidang penyelidikan profesional mereka, tetapi juga untuk semua mahasiswa, yang, sebagaimana disebutkan di atas, "pantas" mendapatkan pendidikan yang mencakup studi agama. Pendirian advokasi ini disandarkan oleh agenda eksplisit SCURT untuk "memperkuat" program perguruan tinggi dan universitas dalam agama dan teologi. Ini bukan sekadar pemetaan; ada tujuan lain untuk mengumpulkan data ini yaitu untuk memperkuat dan meningkatkan agama dan teologi di lingkungan universitas. Pertimbangan kedua adalah kenyataan bahwa walaupun para cendekiawan sering harus mengajar di bidang-bidang di mana mereka tidak menerbitkan,

kurikulum yang ditawarkan di lembaga tempat mereka bekerja tidak tidak relevan dengan prestasi akademik mereka, termasuk bagaimana kontribusi mereka terhadap debat ilmiah dievaluasi. Memang, sementara fakultas baru sering direkrut untuk melengkapi seperangkat spesialisasi yang ada dalam suatu departemen, ada kecenderungan yang sama menonjolnya bagi departemen untuk mereproduksi diri mereka sendiri. Dalam hal ini, patut dicatat bagaimana orang Kristen kerangka acuan umum Sensus ini.

Penggumpalan yang tidak dipertanyakan antara agama, teologi dan Alkitab, dan penggunaan terminologi Kristen-eksklusif (misalnya, "Perjanjian Lama") menunjukkan bahwa untuk AAR setidaknya, studi agama masih sangat banyak usaha Kristen, meskipun beberapa ruang telah dibuat untuk "kursus komparatif juga." Sementara AAR tidak diragukan lagi bertanggung jawab atas bidang-bidang yang diputuskan untuk dilacak, prevalensi konten teologis dan budaya Kristen mungkin sebagian dilihat sebagai produk dari mereka yang menanggapi survei. Lagi-lagi menurut Edward Gray, [o] untuk program-program yang menanggapi, hampir 25% berada di lembaga-lembaga publik dan 20% diklasifikasikan sebagai "swasta non-sektarian." Lembaga Katolik menyumbang 17%. Jenis kelembagaan tunggal terbesar adalah "Protestan," mewakili lebih dari sepertiga dari unit yang merespons (total 324). LO Ini dikatakan, ketika dirinci berdasarkan jenis lembaga (publik; swasta nonsektarian; Katolik; Protestan), Kristen tetap yang paling sepenuhnya terwakili dalam kurikulum di kedua tingkat sarjana. Sementara kursus sarjana dalam agama Kristen ditawarkan oleh 97,9% dan 97,7% masing-masing lembaga Katolik dan Protestan, mereka juga ditawarkan oleh 86,2% lembaga publik, dan 89,1% lembaga swasta non-sektarian. Demikian pula, kursus "topik" seperti filsafat agama dan etika ditawarkan di 72,6% dari publik, 67,9% dari swasta non-sektarian, 57,1% dari Katolik, dan 66% dari masing-masing sekolah Protestan. Semua perwakilan ini tercermin pada tingkat

pascasarjana juga, baik yang berkaitan dengan agama Kristen, dan tradisi agama lainnya, kecuali Yudaisme dan Islam, yang profilnya di tingkat sarjana jauh lebih tinggi daripada di program sarjana. Sepotong data menarik lainnya adalah prevalensi kursus dalam agama Amerika (bukan Amerika Utara) di sekitar setengah atau lebih dari program yang disurvei, dibandingkan dengan studi ras dan etnis dalam agama, ditemukan dalam seperempat hingga sepersepuluh dari program. terlibat.

Ada uraian singkat tentang metodologi yang digunakan oleh perusahaan yang tugasnya menganalisis data survei.¹² Pada pertemuan konsultasi akhir yang diadakan di Atlanta, Georgia, pada 10 September 2001 yang saya hadiri sebagai presiden salah satu peserta masyarakat, kepercayaan besar diekspresikan dalam keandalan dan kegunaan umum dari data yang dikumpulkan. Namun, sementara saya tidak akan membahas masalah ini secara mendalam di sini, karena sejumlah alasan, data tentang Kanada bermasalah. Untungnya, ada sumber daya lain untuk memetakan lanskap beasiswa Kanada tentang agama.

Korporasi Kanada untuk Studi di State of-the-Art Review Agama

Institusi pendidikan pasca-sekolah menengah Kanada sebagian besar adalah institusi publik. Berbeda dengan universitas di Amerika Serikat, banyak di antaranya didirikan dan / atau didanai oleh kekayaan pribadi dan dana abadi, umumnya sekolah-sekolah Kanada telah menerima dana utama mereka dari sumber-sumber pemerintah. Tekanan yang meningkat telah ditempatkan pada universitas-universitas Kanada dalam beberapa tahun terakhir untuk menghasilkan pendapatan melalui penggalangan dana, dengan implikasi yang akan dibahas lebih lengkap di bawah ini. Namun, pada titik ini, apa yang penting untuk dicatat adalah efek praktis dana publik terhadap konstituensi yang menjadi tanggung jawab universitas.

Di kancah Kanada, pemain kunci dalam hal ini adalah Dewan Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora (SSHRC) yang didanai pemerintah federal.

Seperti yang dicatat oleh Ron Neufeldt dalam volume pertama dari seri monograf. Studi Agama di Kanada / Ilmu Pengetahuan Religius Kanada (biasanya disebut sebagai seri State-of-the-Art), dorongan untuk inisiatif berasal dari pengamatan SSHRC pada bulan Juni. 1979 bahwa "masyarakat terpelajar Kanada yang ada tampaknya tidak aktif dalam meninjau dan mengkomunikasikan keadaan penelitian dalam disiplin ilmu mereka." 14 Perusahaan Kanada untuk Studi Agama (CCSR) dan Masyarakat Kanada untuk Studi Agama (CSSR) dengan demikian diminta untuk mengusulkan serangkaian tinjauan regional dari keadaan studi religius di Kanada.

Dengan provinsi Alberta diusulkan sebagai proyek percontohan untuk perusahaan yang lebih besar ini, aplikasi yang berhasil dibuat untuk SSHRC untuk pendanaan, dan pekerjaan itu dilakukan pada tahun 1980. Kekhawatiran utama proposal ini adalah bidang penelitian apa yang perlu dikembangkan, langkah-langkahnya diperlukan untuk mendorong penelitian interdisipliner, dan peran publikasi ilmiah dalam pengembangan disiplin. Dalam konsultasi dengan para sarjana studi agama lain di Kanada, ini disusun kembali sebagai "program pengajaran, penelitian, kegiatan yang berkaitan dengan masyarakat, dan peran studi agama dalam penelitian dan kegiatan interdisipliner."

Pengaturan parameter untuk penelitian ini terbukti menjadi subjek perdebatan. Atas keberatan para sarjana di tempat lain di negara itu, dirasakan bahwa penilaian studi agama di lembaga-lembaga pendidikan pasca-sekolah menengah Alberta perlu mencakup perguruan tinggi teologi dan Alkitab serta universitas, dan seni liberal, komunitas, dan perguruan tinggi regional. Pengantar Neufeldt untuk penelitian ini menguraikan alasan pragmatis untuk keputusan ini, yang

sebagian berpusat pada perbedaan antara studi deskriptif orde pertama dan studi analitik orde kedua. Neufeldt berpendapat bahwa:

“Mungkin ada, dan kadang-kadang ada, sedikit perbedaan antara kursus studi agama di sebuah universitas dan kursus di sekolah atau institusi Alkitab ... khususnya di mana yang terakhir bersikeras bahwa konteks Kristen mereka seharusnya tidak membahayakan beasiswa. Namun, harus ditunjukkan bahwa hanya kursus-kursus di sekolah tinggi teologi dan Alkitab yang memungkinkan siswa menerima kredit atau pengecualian di universitas akan dimasukkan sebagai bagian dari penelitian ini.

Artinya, alih-alih menyamakan pendidikan teologis dan universitas sekuler dalam agama, standar universitas dianggap sebagai tolok ukur untuk menentukan legitimasi dalam kurikulum. Meskipun jelas perbedaan ini tidak akan memuaskan mereka yang percaya bahwa kurikulum universitas itu sendiri "terinfeksi" dengan teologi (dan karenanya memiliki standar yang tercemar), namun tetap berguna untuk mencatat perbedaan antara pendekatan Neufeldt dan yang hanya mengasumsikan persamaan (Kristen) teologi dan studi akademis sekuler tentang agama.

Keberhasilan studi percontohan ini menghasilkan publikasi lima perawatan regional studi agama di Kanada, yang semuanya diterbitkan oleh Wilfrid Laurier University Press (untuk Quebec, Despland dan Rousseau 1988; untuk Ontario, Remus, James dan Fraikin 1992; untuk Manitoba dan Saskatchewan, Badertscher, Harland dan Miller 1993; untuk British Columbia, Fraser 1995; dan untuk Atlantik Kanada, Bowlby dengan Faulkner 2001). Setiap volume membahas asal-usul historis studi agama di masing-masing wilayah, kurikulum yang diajarkan di berbagai lembaga, bidang penelitian yang dilakukan oleh fakultas, program gelar yang tersedia, konteks sosial dan budaya tertentu pada saat penulisan, dan membuat rekomendasi demi masa depan.

Sepanjang, berbagai tingkat ketegangan diungkapkan sehubungan dengan studi agama dan teologi. Sebagai contoh, setelah membuat perbedaan antara studi agama ("bidang studi yang netral secara ilmiah dan non-advokasi yang ditandai dengan ketelitian dan ketidakterikatan dalam pendekatannya, oleh berbagai metodologi yang diambil dari humaniora dan ilmu sosial ... dilakukan dalam lembaga publik dan pluralistik ") dan studi teologis (" bidang studi yang berkomitmen secara ilmiah dan advokasi yang ditandai dengan keterlibatan kritis dalam pendekatannya, oleh berbagai metodologi dalam penelitiannya, dan dengan hasil yang bermaksud meningkatkan partisipasi dalam dan kontribusi pada tradisi keagamaan dan komunitas yang mengatur lembaga di mana studi berlangsung "), Brian Fraser, penulis volume *British Columbia*, sengaja meninggalkan fokus seri sebelumnya pada " studi agama di universitas sekuler " untuk menghadiri pendidikan teologis, yang ia klaim telah diremehkan sebagai hasilnya. Seperti dicatat berkaitan dengan volume awal di Alberta, inklusi n pendidikan teologis pada khususnya apa pun dianggap oleh beberapa tidak dapat diterima. Dimasukkannya teologi dalam diskusi-diskusi tentang studi-studi keagamaan adalah masalah perdebatan yang cukup besar dan berkelanjutan.

Volume terakhir, di luar seri *State-of-the-Art* tetapi sebuah publikasi *CCSR* yang telah memberikan kontribusi luar biasa untuk memetakan studi akademik agama di Kanada adalah *L'etude de la religion au Quebec: Bilan et prospectif*, multi Koleksi resmi yang disunting oleh Jean-Marc Larouche dan Guy Menard, diterbitkan oleh *Les Presses de l'Universite Laval* (*Laval University Press*) dalam ukuran 2001. Ringkasan dari karya lebih dari tiga puluh cendekiawan, publikasi ini memberikan ikhtisar yang mengagumkan tentang keadaan studi agama di Quebec. Berangkat dari format yang digunakan dalam seri *State-of-the-Art*, *L'etude de la religion au Quebec* berfokus pada penelitian: siapa yang bekerja di bidang keahlian apa, apa yang telah dihasilkan, dan arah apa yang ditunjukkan untuk

studi lebih lanjut. Koleksi ini dibagi menjadi empat bagian: Tradisi Agama (dengan dimasukkannya dua artikel khas tradisi Amerindian, artikel tentang tradisi Inuit, dan kultus Afro-Brasil, selain fokus yang lebih umum ditemukan seperti Katolik, atau Islam); Teks Suci dan Agama Kuno (Alkitab Ibrani, Perjanjian Baru, Koleksi Koptik Nag Hammadi, Tradisi Agama Mesir dan Timur Dekat Kuno, dan Tradisi Agama Penduduk Abad Pertengahan); Agama-Agama Baru dalam Budaya (sekte, zaman baru, ritual); dan Agama, Praktik Sosial, dan Produksi Budaya (dengan artikel tentang feminisme, seksualitas, arsitektur, lingkungan, etika, film, dan banyak lagi). Vitalitas karya ini diperkuat oleh konteks; penolakan terhadap masa lalu Katolik Quebec telah meninggalkan kecurigaan residual terhadap nilai agama sebagai subjek studi akademis, masalah yang menjadi semakin akut dalam menghadapi pemotongan pemerintah terhadap pendidikan tinggi.

Given the range of time over which these volumes were published, and the detail provided, it is difficult to provide a succinct summary of all their findings. However, for our purposes here, it may be useful to compare some of the data gathered with the shape of the field in religious studies at the outset of the project. A survey was done in 1978 for the Canadian Society for the Study of Religion's Bulletin (vol. 2/2, 1978) outlining the areas of expertise represented in the society's membership. Not surprisingly, given the antecedents of religion scholars at the time, the areas of expertise most highly represented were philosophy of religion (80), phenomenology (64), and systematic theology (54). Buddhism (50) and "Hinduism" (47) follow, with 9 categories (psychology of religion, sociology of religion, church history, ethics, and related topics) in and about 35. At the bottom of the list were Islam (21), moral theology (19), "primitive religion" (17) and Amerindian religion (12). A cursory glance at religion scholars at Canada's major universities in the first years of the twenty-first century suggests a very different landscape.¹⁸ While the

University of Victoria in British Columbia has no religious studies department, it houses an innovative program in religion and society initiated by Dr. Harold Coward, the purpose of which is to bring together scholars and community issues. This collaborative venue has a prolific publication record, and definitely meets the concern, voiced in the late 1970s, that academic studies demonstrate their relevance to the larger community. The University of British Columbia in Vancouver represents an increasingly familiar phenomenon-the merged department. Religious studies at UBC is undertaken within the boundaries of a department of classical, Near Eastern and religious studies, and reflects a thoroughgoing emphasis on the archaeological, historical, and scriptural.

Studi-studi Asia Timur ditempatkan secara terpisah, dalam sebuah unit independen.¹⁹ Setelah sebuah unit independen yang berkembang dengan para sarjana dalam Islam, Yudaisme, Kristen, Budha, dan tradisi pribumi, studi agama di Universitas Alberta di Edmonton bergabung pada 1990-an untuk membentuk sebuah mega-unit yang mencakup studi banding, studi film dan media, studi agama, dan berbagai program bahasa. Pengaturan yang sulit ini direstrukturisasi menjadi unit yang lebih kecil dari literatur komparatif, studi film dan media dan studi agama, tetapi pelengkap fakultas tidak diisi ulang karena fakultas pensiun atau pergi. Sekarang ditempatkan sebagai program dalam departemen sejarah dan klasik, studi agama memiliki tiga anggota fakultas di berbagai bidang studi Alkitab.

Pemandangan yang lebih beragam dan bersemangat terlihat jelas di University of Calgary, tempat para sarjana mewakili beragam keahlian, dalam tiga aliran (Timur, Barat, dan Sifat Agama). Universitas Lethbridge, juga di Alberta, kehilangan departemen studi agama pada tahun 1990-an, dengan para sarjana dalam sosiologi agama, arkeologi, dan Alkitab diserap ke dalam unit-unit lain. Di tempat lain di padang rumput, studi agama telah bertahan dalam kantong kecil,

membangun kompetensi yang beragam, sering ditambah dengan kursus yang ditawarkan di perguruan tinggi denominasi Kristen yang berafiliasi. Studi agama di Universitas Regina baru saja menjadi departemen, setelah bertahun-tahun sebagai program, sementara studi agama di Universitas Saskatchewan berafiliasi dengan antropologi untuk membentuk departemen bersama yang diperkuat. University of Winnipeg di Manitoba memiliki departemen kecil yang mengajar dalam tiga aliran: Agama-agama Barat dalam perspektif sejarah, agama-agama non-Barat, dan masalah kontemporer dalam agama dan budaya. Aliran-aliran ini digemakan di Universitas Manitoba (agama-agama Barat, agama-agama dunia, dan agama dan budaya), tetapi dengan lebih banyak studi budaya / infleksi postmodernis.

Departemen dan program studi agama besar ditemukan di Ontario, dengan program sarjana dan pascasarjana utama di McMaster University (di Hamilton) dan University of Toronto. Wilfrid Laurier University memiliki departemen agama dan budaya, sementara di Queen's, departemen studi agama berafiliasi baik dengan fakultas teologi dan fakultas seni dan ilmu pengetahuan. Ada banyak program dan departemen lain, di Universitas Waterloo, di mana perguruan tinggi denominasi merupakan kontributor utama, Universitas Ottawa (program bilingual yang memiliki penawaran kuat dalam ilmu sosial), Universitas Carleton, dan Universitas Laurentian di Sudbury.

Studi agama di provinsi francophone Quebec memiliki sejarah yang berbeda, sebagian besar didasarkan pada pengaruh mantan gereja Katolik pada sistem pendidikan. Studi teologis dengan demikian masih terwakili dengan baik di beberapa kampus dalam sistem University of Quebec. Dalam perkembangan yang menarik dan mengasyikkan, Universitas Laval di Kota Quebec menjadi pemimpin dunia dalam studi gnostisisme. Universitas bahasa Inggris utama, McGill, mencerminkan penekanan tradisional dan konservatif pada filosofi agama, studi Kristen, studi Alkitab, dan tradisi lain seperti Budha, Hindu, dan Islam, seringkali dengan penekanan

teks yang kuat. Wilayah Atlantik (New Brunswick, Nova Scotia, Prince Prince Island, dan Newfoundland dan Labrador) memiliki campuran persembahan, yang mencerminkan identitas keagamaan yang kuat yang ditemukan di wilayah tersebut. St. Thomas di New Brunswick adalah lembaga Katolik yang berafiliasi dengan University of New Brunswick, yang departemen studi agamanya masih mengajarkan teologi Katolik serta kursus tematis dan tradisi dalam agama. Konsentrasi pada agama Kristen juga ditemukan dalam studi agama di Universitas Prince Edward Island, bersama dengan tradisi dan pendekatan tematik. Di Nova Scotia, pada saat penulisan ini, dua dari tiga departemen / program studi agama (di Dalhousie dan Mount St. Vincent University) mengalami fluks karena pengunduran diri fakultas, sedangkan yang ketiga, di St. Mary's University, adalah berkembang dan ingin berkembang. Universitas Acadia menutup departemen studi agama beberapa tahun yang lalu, tetapi departemen studi agama yang berkembang ada di Universitas St. Francis Xavier di Antigonish. Memorial University di St. John's, Newfoundland, mencerminkan masa lalu Kristen di provinsi itu dengan konsentrasi keahlian pengajar dalam Alkitab dan dalam pemikiran dan tradisi Kristen, menambah dimensi yang menarik dengan para sarjana budaya populer dan agama Cina.

Apa yang mencolok di atas adalah apa yang tampaknya menjadi pengabaian luas pendekatan fenomenologis yang mendominasi studi agama di Kanada dan di tempat lain hingga tahun 1980-an. Juga secara signifikan berkurang adalah filosofi agama, dalam praktik tradisionalnya sebagai perusahaan yang sebagian besar Kristen / pasca-Kristen. Seperti yang akan disarankan di bawah ini, perubahan demografi ini mungkin disebabkan oleh lebih dari perkembangan ideologis atau intelektual, khususnya, karena perubahan ekonomi dan politik yang merebut kekuasaan dari tangan departemen akademik, alih-alih menempatkannya dengan administrator yang diatur oleh agenda baru untuk kehidupan universitas.

Adegan Kanada telah dijelaskan secara rinci karena beberapa alasan. Pertama, ukurannya memungkinkan untuk melakukannya. Amerika Serikat memiliki begitu banyak lembaga, dari banyak jenis yang berbeda (lihat survei AAR di atas) sehingga orang dapat menemukan lokasi kelembagaan untuk hampir setiap pendekatan dalam studi agama. (Sebagai contoh, ketika saya mengajar di University of Wisconsin-Oshkosh, ia menampung satu-satunya studi agama utama dalam sistem UW, dengan program yang sepenuhnya terpisah, dalam unit gabungan studi agama / antropologi. Studi agama kecil ditempatkan di sebuah jurusan filsafat / studi keagamaan di University of Wisconsin-Stevens Point, sementara program studi Asia yang dinamis ada di University of Wisconsin-Madison, kampus utama. Bahkan sistem multi-kampus tunggal seperti University of Wisconsin, berisi program yang berbeda penekanan dan perwujudan kelembagaan.) Sebuah studi menyeluruh tentang lokasi kelembagaan untuk studi agama di Amerika Serikat akan membutuhkan lebih banyak waktu dan ruang daripada yang tersedia di sini.

Alasan lain adalah bahwa perhatian umumnya tidak diberikan pada adegan Kanada itu sendiri, kecuali oleh orang Kanada. Tempat ini memberikan kesempatan untuk mengimbangi kekurangan itu. Selain itu, salah satu tema utama yang akan dibahas di bawah ini, metode dan teori dalam studi agama, penting untuk partisipasi signifikan warga Kanada dalam perdebatannya. Mungkin memegang posisi minoritas berguna untuk keterlibatan kritis dari adegan yang lebih besar; tentu saja, seperti dalam kasus feminisme, itu dapat mempengaruhi apa yang dianggap wajar sebagai normatif. Akhirnya, banyak bidang beasiswa yang terlibat di Amerika Serikat dibahas di bagian lain dari buku ini. Diharapkan bahwa para pembaca akan membuat tautan yang diperlukan untuk menghasilkan pemahaman lanskap yang lebih baik untuk studi agama di Amerika Utara secara keseluruhan.

Pendekatan Baru untuk Studi Agama-Beberapa Tema

Sisa dari bab ini akan fokus pada beberapa tema kunci yang telah membentuk karya intelektual di Amerika Utara dalam dua dekade terakhir abad kedua puluh. Keterlibatan yang lebih mendalam dengan masalah dan perspektif spesifik akan ditemukan di tempat lain di halaman ini. Di sini, tujuannya hanya untuk menandai beberapa wacana dan keprihatinan intelektual yang terus membentuk perdebatan tentang dan menyelidiki studi akademis agama ke abad ini. Topik yang akan dibahas adalah: metode dan teori; feminisme; pasca-kolonialisme; dan studi agama dan budaya / budaya. Bagian terakhir pada kondisi material produksi pengetahuan di akademi kontemporer di Amerika Utara akan menemukan tema-tema ini dalam realitas politik, sosial, dan ekonomi di mana beasiswa tersebut dilakukan.

Metode dan Teori dalam Studi Agama

Judul ini berfungsi sebagai payung untuk konstelasi masalah yang saling terkait berkaitan dengan definisi agama dan studi yang tepat di dalam universitas. Ada sejumlah sumbu di mana debat dimainkan, masing-masing dengan kelebihannya sendiri. Tanpa niat untuk mengistimewakan satu sama lain, kita mungkin mulai dengan masalah definisi dan "tumor anti-esensialis." Masalah mendefinisikan agama bukanlah hal baru dalam dirinya sendiri. Seperti yang dicatat Jonathan Z. Smith, pada awal abad kedua puluh, Leuba menjabarkan lebih dari lima puluh teori agama yang berbeda. Daripada menyatakan bahwa tidak mungkin mendefinisikan agama, Smith bersukacita bahwa "[moral] Leuba bukanlah bahwa agama tidak dapat didefinisikan, tetapi bahwa agama dapat didefinisikan, dengan keberhasilan yang lebih besar atau lebih kecil, lebih dari lima puluh cara." 20 Namun, ia memperingatkan bahwa tidak ada yang namanya "agama" per se; istilah tersebut, memang konsepnya, adalah sebuah konstruk yang dibuat oleh para sarjana. Apa yang dilakukan orang secara religius dalam

kehidupan sehari-hari, dan "agama" generik, menciptakan dua hal yang berbeda. Berusaha untuk menemukan esensi "agama" dengan demikian merupakan upaya yang pasti akan gagal. Hanya ada kekhasan, dan kategori di mana mereka dapat ditempatkan, sesuai dengan disposisi dan perspektif sarjana. Taksonomi, bukan ontologi, adalah urutan hari ini.

Pengaruh Jonathan Z. Smith pada generasi baru para cendekiawan telah meyakinkan, mungkin sama menariknya dengan yang dimiliki generasi sebelumnya oleh seorang mantan kolega di University of Chicago, Mircea Eliade. Memang, pengeluaran isi Eliade tampaknya telah menjadi olahraga darah yang disukai pada 1990-an, dengan semua jejak "Suci" yang akan dihapuskan melalui ritual pembersihan debat akademik. Daripada mendekati agama sebagai fenomena khas yang ditujukan pada kerinduan manusia akan makna dan transendensi, generasi cendekiawan ini mengakui berbagai posisi antitesis. Robert Segal berargumen untuk reduksionisme, dan pembatasan ketat dalam mencari kebenaran melalui argumentasi. Eliade yang diduga mencemari masa lalu politik (sebuah asosiasi dengan organisasi pemuda pro-fasis Rumania) telah digunakan sebagai tusuk sate untuk menghilangkan status Eliade yang sebelumnya ditinggikan.²¹ Beberapa memperingatkan untuk pendekatan yang lebih bernuansa, ²² tetapi secara umum, dalam metode dan teori perdebatan di paling tidak, seruan kepada "Yang Suci" sebagai "esensi" agama dipandang sebagai bukti karena tidak terlalu memperhatikan dua puluh tahun terakhir perdebatan di lapangan. Tetapi jika "agama" hanyalah sebuah konstruksi, tidak ada hubungannya dengan dunia yang dapat diidentifikasi, di luar duniawi, mengapa menggunakan istilah itu sama sekali? Para ahli seperti Tim Fitzgerald²³ telah berargumen panjang lebar bahwa konsep "agama" tidak menambah perbedaan dalam perdebatan, dan karenanya harus dibuang. Demikian juga - tampaknya akan mengikuti-departemen yang ditujukan untuk studi akademik agama. Jika "agama" tidak benar-benar ada, kecuali dalam

benak para cendekiawan, mengapa tidak menemukan cendekiawan tersebut di tempat lain, di departemen seperti antropologi dan / atau studi budaya? Ini tampaknya menjadi masalah pragmatis daripada masalah intelektual. Jika "agama" benar-benar hanya signifikan secara akademis sebagai produk dari kekuatan material dan budaya yang dapat diidentifikasi oleh para sarjana di berbagai disiplin ilmu dan teknik, mengapa mengistimewakan kategori yang kosong? Seperti yang disarankan Laura Lee Downs, kategori membawa kekuatan praktis untuk membentuk pengalaman manusia, betapapun tidak stabilnya mereka dapat muncul di bawah mikroskop teoretis.²⁴

Selain itu, konsep-konsep seperti "psikologi" atau "politik" adalah produk budaya yang sama-sama manusiawi, tetapi tidak ada yang akan mempertimbangkan untuk menjatuhkan istilah-istilah tersebut atau menutup departemen yang berurusan dengan mereka. Para pendukung program studi agama yang terpisah mengklaim bahwa mereka diperlukan karena mereka menyediakan konteks multi-disiplin yang terintegrasi di mana berbagai aspek dari apa yang dianggap sebagai "agama" dapat diselidiki. Selain itu, studi agama melibatkan banyak jenis tradisi agama, bukan hanya agama Kristen, dan mempertimbangkan fenomena yang, meskipun tidak diakui sebagai "tradisi agama" per se, menunjukkan elemen yang dapat dianggap (quasi) agama (seperti aspek ritualistik Super Bowl Minggu). Namun, fitur utama yang membedakan bagi beberapa orang dalam debat ini adalah bahwa studi agama adalah "ilmiah" - yaitu, itu objektif, bebas nilai, dan paling tidak mewujudkan apa yang disebut "pandangan mata dewa," dalam berbeda dengan usaha teologi yang terbuka dan sarat nilai.

Unsur yang mencolok dari panggung akademik Amerika Utara berkenaan dengan agama adalah tingkat ketidaksepakatan tentang siapa yang unggul dalam "studi agama / debat teologi." Seperti yang akan dikemukakan di sini, kegigihan dan kelihatannya tidak terselesaikan dari diskusi ini mungkin

sebagian disebabkan oleh cara diskusi itu dibuat. Sumber daya bisa dibidang ada untuk menggerakkan diskusi ke arah lain yang lebih bermanfaat, menghasilkan pendekatan yang benar-benar baru untuk studi agama, beberapa di antaranya sudah muncul, meskipun biasanya tidak ditempatkan di pusat perdebatan ini. Di sini saya akan membahas masalah ini seperti yang telah terjadi di kalangan akademisi dominan, kemudian menyarankan beberapa cara di mana masalah tersebut telah dan mungkin muncul kembali dalam pelayanan utilitas ilmiah yang lebih besar.

Bahwa studi agama di Amerika Utara adalah medan yang sangat diperebutkan terbukti dari sejumlah besar judul yang tersedia pada subjek. Ketegangan memuncak pada pertengahan 1990-an, dengan penerbitan volume yang meratapi hilangnya "jiwa" universitas Amerika, di satu sisi, 25 dan peringatan serius tentang agama "menyalip" universitas di sisi lain.²⁶ Akhirnya, masalah ini menghantam media arus utama Amerika, dengan edisi November 1996 dari publikasi *Lingua Franca* menampilkan masalah ini di halaman depannya. "Apakah Tidak Ada Yang Suci? Mengusir Dewa dari Studi Agama," oleh Charlotte Allen, mengemukakan masalah yang terlalu akrab bagi para sarjana agama di Amerika Utara. Para cendekiawan di masa depan seperti Don Wiebe, Gary Lease, dan Jonathan Z. Smith, Allen mengartikulasikan sebuah perspektif yang menyatakan bahwa pengajaran agama di universitas harus "akademik" daripada "agama;" bahwa agnostisisme metodologis (jika bukan ateisme) diperlukan untuk kekakuan ilmiah; dan bahwa inklusivitas dan liberalisme pada dasarnya mencakup dominasi kultural dan intelektual Kristen yang berkelanjutan dalam studi agama. Sementara memberi para pemikir yang berpikiran sama ini dan yang lainnya sedikit adil, Allen menunjukkan bahwa garis demarkasi yang jelas mereka mengadvokasi antara studi "ilmiah" dan "akademis" agama di satu sisi, dan komitmen agama dan teologi di sisi lain, mungkin harus dipertimbangkan kembali. Salah satu cara untuk

memajukan perdebatan, ia menyarankan, adalah untuk mengakui bahwa di era postmodernitas yang diproklamirkan diri ini, Pencerahan telah berakhir. Ciri khasnya - positivisme filosofis dan keyakinan bahwa metodologi ilmiah dapat menjelaskan segalanya - sekarang tampak kuno, bahkan bagi banyak ilmuwan sosial dan sosial.²⁷

\ Kekuatan postmodernitas untuk mengacaukan kebuntuan lama "Alasan vs Keyakinan" adalah penting, ²⁸ Namun, tidak mungkin bahwa debat akan menghilang dalam waktu dekat, sebagian karena kemenangan para kritikus akan mengalahkan diri sendiri. (Begitu naga terbunuh, dari mana ksatria itu?) Dalam hal apa pun, orang-orang memiliki dan akan memiliki nilai, termasuk mereka yang mengaku berdiri di luar mereka. Sejauh para peserta dalam debat ini mencerminkan hak istimewa budaya mayoritas (dan sejauh mana debat ini dilakukan oleh laki-laki kulit putih yang sebelumnya religius cukup mencolok), mereka akan dapat mengklaim tingkat tertentu dari objektivitas yang tidak ditandai, tetapi arus intelektual seperti postmodernity, feminisme, dan postkolonialitas akan terus menjadi tantangan bagi pendirian ini. Bagi sebagian orang, ini menandakan terjatuh ke dalam jurang relativisme total, dan hilangnya pengetahuan yang dapat diandalkan sama sekali. Di sini, ada banyak sumber daya untuk menegosiasikan kesimpulan yang lebih memuaskan. Meskipun berulang-ulang mengimbau bahwa "sains" tidak dapat diganggu gugat, tampaknya ada sedikit penghargaan untuk, atau keterlibatan dengan, karya para epistemolog feminis dan filsuf sains seperti Sandra Harding, Nancy Tuana, dan Helen Longino.²⁹ Secara khusus, gagasan Sandra Harding "obyektivitas yang kuat" mungkin berguna untuk menggerakkan perdebatan melampaui kebuntuannya saat ini.³⁰ Daerah kaya studi sains kritis akan membuktikan sumber daya lebih lanjut untuk bergerak melampaui ideologi sains yang muncul, jika tidak secara intelektual tidak didukung, maka tentu saja sangat dapat diperebutkan.

Penekanan studi sains tentang bagaimana sains sebenarnya dilakukan - oleh siapa, di dalam politik apa, dan untuk tujuan apa - adalah penangkal selamat datang terhadap gagasan sakralisasi "obyektivitas ilmiah" yang berfungsi secara ideologis dalam wacana Barat. Di sini, karya cendekiawan Muslim Ziauddin Sardar paling instruktif dalam menguraikan disposisi kolonialis terhadap perusahaan yang diduga netral ini.

Terlepas dari apakah jalan-jalan ini dieksplorasi, kenyataan lebih lanjut adalah bahwa teologi sebagai (jika bukan "the") cara mempelajari agama tidak mungkin hilang dalam waktu dekat. Karena berbagai alasan, memiliki tempat bagi umat beragama untuk merefleksikan kepercayaan mereka - bahkan di universitas - tampaknya memiliki penerimaan yang cukup luas. Gagasan bahwa orang ingin menghabiskan hidup mereka mempelajari fenomena yang realitasnya diragukan dan di mana cita-cita ilmiah menjadi tidak menarik jauh lebih cepat dipahami. Mengalokasikan sumber daya yang sudah langka ke perusahaan yang tampaknya kontra-intuitif sepertinya juga tidak mungkin.

Seperti yang dikemukakan di atas, perdebatan dalam metode dan teori meledak dalam dua dekade terakhir abad kedua puluh. Salah satu tempat yang lebih menarik untuk eksplorasi mereka muncul dari Universitas Toronto pada tahun 1989, ketika jurnal *Metode & Teori dalam Studi Agama* didirikan oleh mahasiswa pascasarjana di Pusat Studi Agama. Sebuah kelompok yang bersemangat, yang banyak di antaranya belajar dengan Don Wiebe, mengambil inisiatif untuk menghasilkan forum untuk refleksi berkelanjutan pada bisnis melakukan studi agama. Akhirnya pindah dari University of Toronto ke Brill, sambil mempertahankan para sarjana Kanada sebagai editornya, 32 tetap menjadi sumber yang bagus untuk debat-debat utama di bidang tersebut. Selain itu, sejumlah editor dan kontributor masa lalu dan sekarang untuk jurnal, lulusan studi agama di University of Toronto, telah terus memberikan kontribusi lebih lanjut untuk memetakan bidang melalui

publikasi seperti Panduan Braun dan McCutcheon untuk Studi Agama (2000), Debat Orang Dalam / Orang Luar Negeri McCutcheon dalam Studi Agama (1999), dan Feminisme Darlene Juschka dalam Studi Agama (2001). Pentingnya pengkategorian untuk "pendekatan baru" untuk studi agama pada akhir abad kedua puluh sangat jelas dalam Panduan Braun dan McCutcheon, dan publikasi serupa yang diedit oleh Mark C. Taylor, *Istilah Kritis dalam Studi Agama*.³³

Studi Feminisme / Gender dalam Studi Agama

Dampak pendekatan kritis gender terhadap studi akademik dianggap begitu signifikan oleh Cherris Kramarae dan Dale Spender sehingga mereka berhak atas penilaian komprehensif mereka atas fenomena *The Knowledge Explosion*.³⁴ Satu dekade atau lebih kemudian, penting untuk mempertimbangkan status kedua feminis tersebut. dan pendekatan kritis gender untuk studi agama. Seperti yang telah saya utarakan di tempat lain, meskipun gender sebagai praktik budaya ada di mana-mana, signifikansinya dalam sistem keagamaan, dan peran dasarnya dalam membentuk kemungkinan dan peluang manusia, gender belum secara luas diadopsi sebagai kategori analitis esensial oleh para sarjana agama. Atau dengan kata lain, "gender" - yang secara umum dipahami berkaitan dengan studi tentang wanita - dapat ditoleransi, dan mungkin bahkan dalam beberapa hal bertepuk tangan sebagai korektif yang diperlukan, tetapi tetap jauh "pekerjaan perempuan".³⁵ Keahlian "margin" "Dengan demikian diciptakan adalah salah satu alasan mengapa epistemologi feminis belum banyak diambil oleh para sarjana laki-laki dalam perdebatan batas tentang teologi dan studi agama.

Namun gender, dan teori gender, tetap menjadi bidang yang sangat penting untuk studi agama. Kategori ini dianggap cukup signifikan sehingga menemukan tempat dalam Panduan Braun dan McCutcheon dan *Ketentuan Kritis Taylor*. Memang, Daniel Boyarin menghasilkan bab untuk *Ketentuan-Ketentuan*

Penting, memberikan bacaan menarik tentang gender melalui hubungan antara Yudaisme rabi dan Kristen awal, berbeda dengan pendekatan yang diambil untuk artikel saya tentang "Gender" untuk Panduan ini. Seperti dicatat Darlene Juschka, "gender" telah menjadi istilah yang sering digunakan dalam dekade terakhir dan setengah abad kedua puluh, yang mencerminkan perubahan paradigmatik. Namun, dia mengingatkan

... mewakili apa pergeseran ini? Pergerakan ke dalam analisis gender dalam studi agama dapat dipuji karena kecenderungannya yang jelas terhadap apresiasi gender yang lebih obyektif sebagai aspek perubahan sosial-historis, terutama yang terkait dengan agama (daripada menggunakannya baik secara meminta maaf atau secara politis), itu bukan untuk penjajaran yang mencurigakan dari kecenderungan obyektifikasi ini dengan penggantian perempuan dan feminisme berdasarkan gender.

Medan teoretis yang dijabarkan Juschka setelahnya mungkin menantang bagi yang belum tahu, tetapi justru pekerjaan seperti ini yang harus diurusutamakan jika pendekatan kritis gender dalam studi agama akan berdampak pada debat kritis di masa depan. Syukurlah, ada semakin banyak sarjana pria yang karyanya mencerminkan fasilitas dalam banyak sekali debat yang dihasilkan oleh kategori ini. Akan tetapi, apakah titik politik Juschka akan diambil, tetap tidak terjawab (yaitu, gender telah diadopsi sebagai istilah "aman" yang dengan implikasi menaturalisasikan seks tubuh dan hierarki dan disiplin yang dikenakan padanya). Bahkan sarjana feminis rentan terhadap kritik ini. Sayangnya, mengingat beberapa muatan teoretis dalam keilmuan feminis itu sendiri, dukungan luas terhadap studi agama yang kritis gender dan feminis tidak sekuat yang seharusnya, atau perlu dilakukan.³⁷

Peringatan ini tidak boleh dibaca sebagai meremehkan pentingnya pekerjaan yang telah dilakukan oleh dan tentang teori wanita, pria, dan gender selama dua puluh tahun terakhir.

Sementara banyak dari pekerjaan itu telah dilakukan di luar bidang studi agama (lihat misalnya, berbagai artikel dalam antologi Juschka), volume baru yang penting telah dihasilkan di dalamnya.³⁸ Apa yang dibutuhkan oleh vitalitas lapangan, adalah bahwa pendekatan kritis gender untuk studi agama (serta studi tentang pengalaman gender tertentu dan dinamika budaya) harus benar-benar diurusutamakan, sehingga kompetensi dalam bidang ini tidak lagi dipandang sebagai "Lainnya," jenis spesialisasi tertentu, tetapi hanya salah satu alat analisis yang diharapkan dari semua praktisi perdagangan.

Postkolonialisme dan Studi Agama

"Agama" dan studinya terikat dengan kolonialisme dan imperialisme, dan perluasan budaya Eropa-Amerika Utara di seluruh dunia. Refleksi terhadap sejarah ini, dan implikasinya terhadap studi agama semakin meningkat sepanjang tahun 1990-an, baik di dalam beasiswa Amerika Utara maupun di tempat lain.³⁹ Sejauh percakapan akademik terus memperluas parameter globalnya, dampak masa depan postkolonialisme pada studi ini agama dapat diharapkan terus signifikan. Selain historisasi dan kontekstualisasi definisi dasar di lapangan (apa yang merupakan "agama"; deskriptor seperti "agama primitif"), mengadopsi perspektif postkolonial membutuhkan penilaian kembali yang mendasar dari kerangka kerja teoritis dari "para pendiri", yang terikat dengan parokial. asumsi superioritas budaya Barat. Lebih jauh, watak gender dari wacana-wacana seperti itu dan keutamaan yang dianggap "rasional" mengundang para cendekiawan untuk mengeksplorasi, memang, menciptakan kembali / menciptakan kembali lapangan baru.

Sesuai dengan keprihatinan yang diungkapkan di atas tentang pengarusutamaan pendekatan feminis dan / atau gender-kritis terhadap agama, perspektif postkolonial memberikan jalan logis untuk menarik para sarjana yang tidak terbiasa dengan analisis feminis. Mengenali Yang Lain — dan feminisasi serta eksotisme yang terlibat dalam penciptaannya — mungkin

merupakan proses intelektual yang lebih cepat daripada, katakanlah, membaca GynlEcology atau Pure Lust karya Mary Daly. Postkolonialisme juga menarik karena tugasnya bukan sekadar destabilisasi dan / atau dekonstruksi, melainkan bergerak melampaui gangguan untuk menghasilkan konstruksi yang lebih memadai - sesuatu yang lebih sulit dilakukan, tetapi bisa dibilang memberi manfaat lebih lama bagi lapangan.

Salah satu efek praktis postkolonialisme adalah melemahkan formulasi tradisional Barat tentang filsafat agama dan fenomenologi. Ini melegakan asumsi Barat tentang rasionalitas dan kekuatannya. Menentukan sifat pamungkas alam semesta / Tuhan terlihat sangat berbeda ketika membangun dari sekumpulan asumsi non-Barat.⁴⁰ Ini bukan untuk mengklaim bahwa "Barat" tidak berdiferensiasi, atau semuanya buruk - tetapi bukannya menjadi teknik intelektual dari suatu elit (seperti lelucon, tidak ada postmodernis tanpa gaji), postkolonialitas adalah dasar dari pengalaman hidup orang-orang yang tidak memiliki hak pribadi dan hak istimewa. Postkolonialitas juga memiliki infleksi menarik untuk menawarkan perdebatan tentang studi agama "vs." teologi, sejauh keunggulan (dan dugaan netralitas) pengetahuan Barat dipertanyakan. Volume, Postkolonialisme, Feminisme, dan Wacana Agama menggambarkan hal ini.⁴¹ Cendekiawan Alkitab dan teolog sistematika dimasukkan bersama dengan spesialis dalam studi Yahudi, ritual dan narasi India, studi Arab, sosiologi, dan studi agama. Sementara jenis daftar ini bagi sebagian orang tampaknya merupakan hasil dari pemeliharaan batas yang tidak memadai, konstelasi kepentingan semacam itu juga dapat menunjukkan bahwa batas-batas disipliner itu sendiri tidak bersalah dari usaha penjajahan.

Masalah terkait adalah meningkatnya fokus di Amerika Utara pada masyarakat miskin, ⁴² termasuk tradisi agama dan budaya masyarakat adat Amerika Utara. Artikel-artikel dalam volume Quebec yang disebutkan di atas adalah contoh dari tren ini, seperti juga beberapa teks yang dinilai dalam Review Studi

Agama edisi Juli 2003 (vol. 29, 3). Penghancuran budaya asli selama beberapa abad terakhir, upaya untuk merebut kembali agensi, dan bahaya meromantisasi masa lalu yang diidealkan dan tidak ada menjadikan perusahaan ini tantangan, tetapi juga yang menjanjikan untuk menghasilkan karya impor penting untuk profesi secara keseluruhan .

Karya terbaru dari Yale yang terlatih, arus utama, sejarawan gereja mapan, Justo Gonzalez, berfungsi sebagai contoh yang sangat baik dari transformasi yang dipengaruhi oleh postkolonialitas. Penulis lebih dari tujuh puluh buku, beberapa di antaranya banyak digunakan sebagai buku teks standar, Gonzalez secara dramatis menggambarkan bagaimana tumbuh sebagai seorang Protestan di Kuba, imajinasi intelektualnya awalnya dibentuk di sepanjang garis Cartesian tentang "objektivitas" dan "keuniversalan": Itulah mental peta tempat sebagian besar dari kita tumbuh. Itu adalah peta mental zaman modern. Itu adalah peta mental yang memungkinkan saya membaca buku seperti Imperialisme Protestan Hoffer dan hanya menerima penilaian seorang pendeta Alsatian atas budaya saya sendiri, menyalahkan semua kekurangan politik, ekonomi, dan sosial kami pada budaya itu, mengklaim bahwa Atlantik Utara Protestan jauh lebih baik dalam segala hal, dan mengklaim lebih lanjut bahwa alasannya adalah iman Protestan. Singkatnya, saya secara internal dijajah oleh peta dunia mental di mana hanya ada satu cara rasional, secara obyektif lebih baik, secara universal berlaku untuk melakukan sesuatu, melihat dunia, dan mengatur kehidupan. Dan satu cara rasional, obyektif lebih baik, dan berlaku secara universal adalah cara Atlantik Utara Protestan.

Melepaskan peta itu - proses bertahun-tahun kehancuran imajinatif - telah menghasilkan, bagi Gonzalez dan yang lainnya, kartografi polisentris yang lebih bertekstur yang tidak sepenuhnya membuang konstruksi masa lalu dan dinamika, tetapi lebih mengkontekstualisasi ulang dan menafsirkannya kembali. Mungkin salah satu aspek yang paling menarik dari eksplorasi postkolonial adalah kemampuan mereka untuk

mengajukan pertanyaan baru dan karenanya, kehidupan intelektual - ke dalam kebijaksanaan konvensional masa lalu.

Studi Agama dan Budaya / Budaya

Bidang pertumbuhan lain dalam studi agama di Amerika Utara adalah agama dan budaya, kadang-kadang disebut sebagai Studi Budaya. Studi sepanjang sumbu ini berkisar dari teori-didorong-ke-titik-jargon-jargon yang dikecam oleh Mark Hulsether ke sejumlah besar teks tentang agama dan budaya populer.⁴⁴ Banyak artikel dan teks dari beberapa tahun terakhir adalah produk dari sarjana tidak dalam bidang studi agama yang tepat-misalnya, sejarawan, kritikus sastra, sosiolog, dan sejenisnya. Ada kontribusi penting yang dibuat oleh para cendekiawan seperti Colleen McDannell, yang *Material Christianity*-nya adalah analisis ahli artefak material kristen abad kesembilan belas dari kitsch Kristen.⁴⁵ Agama dan hiburan / hiburan adalah bidang pertumbuhan lain, seperti *Revivals and Roller Rinks* yang dipuji secara luas oleh Lynn Marks. : *Agama, Waktu Luang, dan Identitas di Kota Kecil Akhir Abad Kesembilan Belas Ontario*.⁴⁶ *Identitas* (sebuah tema yang juga dibahas oleh Marks) adalah pusat studi oleh sejarawan budaya dan studi agama Amerika profesor Edward T. Linenthal, yang karya awalnya pada pahlawan Amerika telah pindah ke studi ruang sakral Amerika, memorial museum, dan baru-baru ini, pengeboman Kota Oklahoma.

Bidang eksplorasi lain yang muncul adalah budaya internet. Bab Lome Dawson dalam buku ini mengeksplorasi beberapa implikasi teoretis dari realitas baru ini. Pekerjaan baru yang menarik juga sedang dilakukan oleh para sarjana baru seperti Chris Klassen yang pekerjaannya menjadi penyihir di ruang maya membawa studi agama ke dalam ranah yang hanya bisa dibayangkan oleh beberapa orang di masa lalu. ⁴⁸ Analisis teori canggih Bruce Lincoln tentang implikasi dari peristiwa 11 September 2001 menghadirkan sisi lain dari studi agama dan budaya, menunjukkan baik keterampilan Lincoln yang tak

ternilai dan kekayaan agama dan budaya sebagai area untuk beasiswa sekarang dan masa depan.

Kondisi Material Produksi Pengetahuan

Sementara itu tidak selalu diakui dalam kehidupan akademik, kondisi di mana beasiswa dilakukan secara material membentuk apa yang (dan apa yang mampu) dihasilkan. Cita-cita akademi sebagai "pasar ide" di mana "permainan bebas intelek" adalah urutan hari ini dengan mudah dikenali sebagai dongeng ideologis bagi siapa pun kecuali mereka yang berada di jajaran paling atas dari hak istimewa. Pada kenyataannya, politik, baik di tingkat makro maupun mikro, mengatur banyak kehidupan akademik. Investigasi intelektual terkait langsung dengan sumber-sumber pendanaan dan "pasar jasa" yang mereka ciptakan, dan perspektif yang penting dan sehat secara intelektual sering kali ditentang dengan paksa karena penerimaan mereka akan mengganggu hierarki akademik yang ada. Oleh karena itu, penting untuk menanyakan kondisi material apa yang mempengaruhi beasiswa di Amerika Utara antara tahun 1980 dan abad kedua puluh satu.

Pada awalnya, penting untuk dicatat bahwa kondisi pekerjaan akademik sangat bervariasi di seluruh Amerika Utara. Beberapa fakultas berserikat, beberapa memiliki asosiasi fakultas, dan beberapa tidak memiliki suara kolektif sama sekali, sehingga profesor individu bernegosiasi langsung dengan administrator untuk gaji dan sejenisnya. Remunerasi untuk beban kerja sama sekali tidak terstandarisasi, dan perbedaan gaji ribuan (dan ribuan) dolar untuk fakultas dengan peringkat dan prestasi yang sama tidak jarang. Beban mengajar juga sangat bervariasi. Sebagai contoh, ketika saya mengajar di University of Wisconsin-Oshkosh pada pertengahan 1990-an, beban pengajaran standar adalah 4/4 - yaitu, setiap profesor mengajar empat mata pelajaran yang berbeda - dalam setiap dua istilah, hingga total delapan. Karena departemen saya dulu dianggap sebagai "departemen penelitian" (yaitu, mayoritas anggota

departemen adalah sarjana aktif dengan catatan publikasi yang kuat), Dekan memberikan pengurangan kolektif dalam beban mengajar, menjadi 3/3. Beban 3/3 ada di ujung atas untuk sekolah-sekolah di Kanada, di mana fakultas penuh waktu di beberapa lembaga yang lebih besar dapat mengajar 2/2, atau bahkan 2/1 (sekolah-sekolah ini sering memiliki program pascasarjana, sehingga fakultas memiliki pengawasan) tanggung jawab atas mahasiswa pascasarjana serta tanggung jawab kursus).

Semakin lama, ada kecenderungan terhadap model "dua tingkat", di mana para profesor penuh waktu menikmati hak istimewa yang jauh lebih besar daripada para sarjana paruh waktu dan / atau penerima beasiswa yang akhirnya mengajar kursus "roti dan mentega" pendaftaran tinggi, biasanya di tingkat bawah. Dalam pasar yang kompetitif, manfaat dari gaji dan pengalaman mengajar diimbangi dengan semakin sedikit waktu - dan tidak ada dukungan kelembagaan atau keuangan - untuk melakukan penelitian. Para sarjana dalam posisi ini dihadapkan pada dua opsi yang sama-sama tidak menarik. Entah mereka memiliki kesempatan untuk tinggal di satu institusi, di kelas permanen kedua (atau lebih buruk), atau mereka dapat menjadi "sarjana gipsi," pindah dari satu tempat ke tempat untuk kontrak jangka pendek, dengan harapan bahwa mereka akan menemukan departemen di mana keahlian mereka dihargai secara memadai sehingga posisi mereka dapat diubah menjadi posisi penguasaan lahan - yang kemudian mereka dapat bersaing.

Peluang untuk fakultas di Amerika Utara untuk membangun karir ilmiah yang aktif dan stabil dengan demikian ditandai oleh ketidaksetaraan yang signifikan. Sementara argumen dari prestasi bisa jadi-yaitu, "yang terbaik dan paling cerdas" dipekerjakan oleh sekolah-sekolah terbaik, dan dihargai sesuai itu, adalah sisa-sisa masa lalu dari hak istimewa sebelumnya yang agak kurang menarik, ketika universitas adalah provinsi eksklusif dari elit ekonomi dan budaya. Di

samping politik akademi, realitas ekonomi Amerika Utara sedemikian rupa sehingga, untuk periode yang sangat lama dimulai pada pertengahan hingga akhir 1970-an dan mereda hanya sekarang, pekerjaan akademik yang baik hanya sedikit dan jarang terjadi. Pasar akademik pulih agak lebih awal di Amerika Serikat daripada di Kanada, tetapi keadaan dalam kedua kasus itu suram. Entah tidak ada pekerjaan sama sekali yang bisa didapat, atau jumlah pelamar yang memenuhi syarat untuk posisi tertentu yang berjumlah ratusan. Efek praktis dari pasar kerja yang lumpuh pada bidang akademik dan generasi telah signifikan.

Salah satu efek langsung adalah hilangnya banyak sarjana yang menjanjikan dan memenuhi syarat untuk kehidupan akademik. Beberapa akhirnya mencari nafkah di pinggiran, mengajar kursus di sana-sini, atau bekerja dalam kapasitas terkait sambil mencoba mempertahankan semacam profil penelitian. Bukan kebetulan bahwa pembekuan perekrutan terjadi tepat ketika para ilmuwan feminis sedang mengumpulkan energi dan profil yang besar. Sangat menarik untuk mempertimbangkan bagaimana bidangnya mungkin berbeda, seandainya posisi terbuka dalam jumlah yang cukup, dan lebih banyak sarjana feminis disewa. Seperti disebutkan sebelumnya, pendekatan baru untuk beasiswa perlu dilembagakan jika mereka ingin sepenuhnya mengembangkan dan membentuk bidang dengan cara dasar. Bagi para sarjana agama Amerika Utara dalam dua dekade terakhir abad ke-20, ini berarti menghadapi serangkaian realitas suram: pengurangan dana pendidikan pasca-sekolah menengah dari pemerintah; sistem kerja berjenjang yang memperburuk perbedaan dalam kesempatan dan kualitas hidup semata-mata antara fakultas permanen dan sementara; "generasi yang hilang" dari para sarjana, meninggalkan departemen, dan disiplin ilmu, dengan kesenjangan yang cukup besar antara para sarjana dalam rentang karir menengah; dan kerentanan institusional, karena

destabilisasi ini memungkinkan agenda baru mulai membentuk kehidupan akademik di abad ke-21.

Sisa dari bagian ini akan secara singkat mempertimbangkan dua di antaranya, satu di Kanada dan satu di Amerika Serikat. Sementara ada kesamaan dalam kehidupan Amerika Utara, seperti telah disebutkan di atas, ada juga diskontinuitas penting. Sumber daya yang berguna dalam hal ini adalah Api dan Es Michael Adams: Amerika Serikat, Kanada, dan Mitos Nilai-Nilai Konvergen. Data Adams tentang tempat agama yang berbeda di setiap budaya nasional sangat penting untuk topik kita, dan lebih banyak akan dikatakan pada poin di bawah ini. Di sini, cukup untuk mengatakan bahwa masing-masing agenda baru ini memiliki kekuatan untuk menimbulkan kerusakan yang cukup besar pada akademi tradisional, dan studi agama di dalamnya.

Adegan Kanada: Korporatisasi Universitas?

Untuk apa universitas? Pada akhir abad kedua puluh di Kanada, jawaban atas pertanyaan itu semakin dibingkai dalam istilah instrumental. Bagi siswa, tujuan pendidikan universitas adalah untuk mendapatkan pekerjaan pada akhirnya. atau sarjana dan peneliti, tujuannya adalah untuk menghasilkan produk intelektual yang dapat digunakan seseorang. Pengetahuan demi dirinya sendiri, atau bahkan pengetahuan yang penerapannya tidak segera terlihat, tampaknya dianggap kemewahan masa lalu. Ada banyak pembicaraan tentang "realitas baru" - yang disebut "Informasi Jalan Raya" dan / atau "Ekonomi Pengetahuan" - dengan desakan lanjutan bahwa universitas perlu mengubah cara-cara mendasar untuk mengikuti kenyataan baru ini. Alih-alih pengetahuan yang menghasilkan warga negara yang berpendidikan dan budaya yang kaya dan bersemangat, penelitian perlu memiliki aplikasi langsung ke "pengguna penelitian:" menurut sebuah pamflet yang diedarkan pada tahun 2003 oleh Dewan Penelitian Ilmu Sosial dan

Humaniora (SSHRC), "pemanfaatan pengetahuan" adalah urutan hari.

Beberapa takut bahwa kancah akademik Kanada berada dalam bahaya serius untuk menjadi terinstalasi dan korporatisasi di bawah retorika "relevansi" dalam penelitian. Universitas sekarang mengembangkan "rencana bisnis" di mana Dekan dan administrator lainnya dibayangkan sebagai CEO yang tugasnya adalah "menumbuhkan unit mereka." Pemerintah Kanada telah menerapkan program yang disebutnya "Kursi Penelitian Kanada," atau CRC. Sesuai dengan ukuran dan mandat, universitas diberikan sejumlah posisi ini, yang tujuannya adalah menghasilkan "keunggulan" dalam penelitian, melalui mendukung program penelitian yang akan relevan dan berguna (diklaim) untuk Kanada secara keseluruhan. Kursi diberikan secara tidak proporsional dalam sains dan program profesional, di universitas besar. Sampai saat ini, hanya 18% CRC yang diberikan kepada wanita.

Efek praktis pada studi akademik agama inisiatif seperti program CRC, dan disposisi yang tercermin, adalah serius. Di masa lalu, universitas cenderung mengalokasikan sumber daya mereka di sepanjang garis disiplin tradisional, mengisi posisi ketika mereka menjadi kosong, untuk mempertahankan keragaman keahlian disiplin. Di bawah agenda instrumentalis, sumber daya jauh lebih mungkin dialokasikan untuk penelitian "bang for your buck", dengan signifikansinya ditentukan bukan oleh para peneliti dalam komunitas akademik, tetapi oleh "pemanfaat pengetahuan" di luarnya. Cendekiawan agama memiliki tarif yang buruk di bawah perlindungan ini. Departemen yang bergabung hanyalah satu gejala dari apa yang ditakutkan oleh sebagian orang sebagai akademi tradisional dalam pelayanan perdagangan. Integritas disiplin membawa cap kecil dalam lingkungan ini, terutama mengingat penekanan pada antar dan multidisiplin dalam penelitian. Sementara dalam dirinya sendiri, kekhawatiran terakhir ini mungkin cukup terlihat untuk mendukung studi agama, pada kenyataannya status

bermasalahnya di akademi telah menghasilkan hasil yang berbeda.

Fakta bahwa dalam dekade pertama abad kedua puluh satu kira-kira sepertiga dari fakultas di universitas Kanada akan pensiun adalah alasan untuk kekhawatiran lebih lanjut. Departemen studi agama / agama di Kanada telah terpukul dengan kelangkaan tenaga pada tahun 1980-an dan 1990-an; ketika fakultas senior pensiun, seluruh program dapat dihancurkan. Masih harus dilihat bagaimana kenyataan ini akan terungkap.

Bibliography

- Arnold, Gottfried (1700), *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien: Vom Anfang des neuen Testaments bis aufdas Jahr Christi 1688*. Frankfurt am Main: Thomas Fritsch.
- Assmann, Jan (1999), "'Hen kai pan': Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition," in: Neugebauer-Wolk, ed., *Aufklärung und Esoterik*: 38-52.
- Broek, Roelof van den Hanegraaff, Wouter J. (1998), "Preface," in: Roelof van den Broek/Wouter J. Hanegraaff, eds., *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany, N.Y.: State University of New York Press: vii-x.
- Chitando, Ezra (2000), "U African Christian Scholars and the Study of African Traditional Religions: A Re-Evaluation," in: *Religion* 30 (4): 391-97.
- Cohen, H. Floris (1994), *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Colberg, Ehregott Daniel (1690-1691), *Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum, Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatische Theologie, untenn Namen der Paracelsisten, Weigelianer. Rosencreutzer, Quicker, Böhmenisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten, und Quietisten*. 2 Vols. Frankfurt/Leipzig: M.G. Widmann.
- Copenhaver, Brian P. (1990), "Natural Magic, Hermeticism, and Occultism in Early Modern Science," in: David C. Lindberg/Robert S. Westman, eds., *Reappraisals of*

- the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crow, Catherine (1848), *The Night-Side of Nature. Or, Ghosts and Ghost-Seers*. Repr. Wellingborough: Aquarian Press 1986.
- Dobbs, Betty Jo Teeter (1991), *The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edighoffer, Roland (2005), "Andrae, Johann Valentin," in: Wouter J. Hanegraaff, ed., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden etc.: E.J. Brill
- Faivre, Antoine (1994), *Access to Western Esotericism*. Albany, N.Y.: State University of New York Press. - (1999), "Histoire de la notion moderne de tradition dans ses rapports avec les courants esoteriques (XVe-XXe siecles)," in: *Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et esoteriques (XVIIe-XXe siecles): Filiations et emprunts* (ARIES special issue). Arche!La table d'Emeraude: Paris.
- Faivre, Antoine/Hanegraaff, Wouter J., eds. (1998), *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995*. Louvain: Peeters.
- Flint, Valerie L.J. (1991), *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Garin, Eugenio (1954), *Moyen Age et Renaissance*. Paris: Gallimard 1969.
- Gilly, Carlos (2000), "Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schiiler Jacob Bohmes/" in: Roelof van den Broek/Cis van Heertum, eds., *From Poimandres to Jacob Bohme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan: 385-425.

- Gladigow, Burkhard (1995), "Europäische Religionsgeschichte," in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi, eds., *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal-Verlag: 21-42.
- Habermas, Jürgen (1985), *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp/Hakl,
- Hans Thomas (2001), *Der verborgene Geist von Eranos: Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik, Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Bretten: Scientia Nova.
- Hammer, Olav (2001), *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden/Boston, Mass./Köln: E.J. Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. (1994), "The Problem of 'Post-Gnostic' Gnosticism," in: Ugo Bianchi, ed., *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*. Rome: "L'Erma" di Bretschneider: 625-32.
- (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill [U.S. edition: Albany, N.Y.: State University of New York Press 1998].
- (1998a), "On the Construction of 'Esoteric Traditions,'" in: Antoine Faivre (Wouter J. Hanegraaff, eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion: 11-61*.
- (1998b), "The of the Academic Science of Magic: The Occult Philosophy in Tylor and Frazer," in: Arie L. Molendijk/Peter Pels, eds., *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*. Leiden/Boston, Mass./Köln: E.J. Brill: 253-75.
- (1999a), "Defining Religion in Spite of History," in: Jan G. Platvoet/Arie L. Molendijk, eds., *The*

- Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden/Boston, Mass./Köln: E.J. Brill: 337-78.
- (1999b), New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective. *Social Compass* 46 (2): 145-60.
- (1999c), "Gnosis II," in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr, eds., *Metzler Lexikon Religion*. Vol. 1. Stuttgart(Weimar: J.B. Metzler: 506-10.
- (2000), "New Age Religion and Secularization," in: *Numen* 47 (3): 288-312.
- (2001), "Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esoterism between Counterculture and New Complexity," in: *Aries* 1 (1): 5-37.
- (2004), "The Dreams of Theology and the Realities of Christianity," in: J. Haers/P. De Mey, eds., *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 172). Leuven: Peeters: 709-33.
- (2005), "Occult/Occultism," in: Wouter J. Hanegraaff, ed., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden etc.: E.J. Brill.
- Kieckhefer, Richard (1980), *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUcher, Andreas (1998), *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma: Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*. Stuttgart(Weimar: J.B. Metzler.
- Kristeller, Paul Oskar (1938), "Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel rinascimento," repro in: Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Vol. 1. Roma: 221-47.

- Laurant, Jean-Pierre (1992), *L'esottirisme chretien en France au XIXe siec/e*. Lausanne: L' Age d'Homme, (1993), *L'esoterisme*. Paris: Cerf.
- McIntosh, Christopher (1992), *The Rose Cross and the Age of Reason: Eighteenth-Century Rosicrucianism in Central Europe and Its Relationship to the Enlightenment*. Leiden/New York/KOln: E.J. Brill.
- Mulsow, Martin, ed. (2002), *Das Ende des Hermetismus*. Tiibingen: Mohr Siebeck.
- Neugebauer-Wolk, Monika (1999), "Esoterik im 18. Jahrhundert: Aufklarung und Esoterik. Eine Einleitung," in: Neugebauer-Wolk, ed., *Aujkliirung und Esoterik: 1-37*. - ed. (1999), *Aujkliirung und Esoterik*. Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24. Hamburg: Felix Meiner.
- (2000), "Esoterik in der friihen Neuzeit: Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne," in: *Zeitschrift fUr historische Forschung* 27 (3): 321-64.
- Platvoet, Jan/Cox, James/Olupona, Jacob, eds. (1996), *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects*. Cambridge: Roots and Branches.
- Principe, Lawrence M. (1998), *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Riffard, Pierre (1990), *L'esoterisme*. Paris: Robert Laffont.
- Sarton, George (1975), *Introduction to the History of Science*. Vol. 1. Huntington, N.Y.: Robert E. Krieger.
- Secret, Frano;ois (1964), *Les kabbalistes chretiens de la Renaissance*. Repr. Neuilly-surSeine/ Milano: Arma Artis/ Arche.
- Michael Stausberg (1998), *Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die Europiische Religionsgeschichte der fruhen Neuzeit*. 2 vols. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- Stuckrad, K. von (2004), *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: C.H. Beck.
- Styers, Randall Gray (1997), *Magical Theories: Magic, Religion and Science in Modernity*. Ph.D. dissertation, Duke University.
- (2004), *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Tylor, E.B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Repr. London: John Murray 1913.
- Versnel, H.s. (1991), "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion," in: *Numen* 38 (2): 177-97.
- Walker, D.P., *The Ancient Theology*. London 1972.
- Wasserstrom, Steven M. (1999), *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Yates, Frances A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London/Chicago: Routledge and Kegan Paul/University of Chicago Press.
- (1967), "The Hermetic Tradition in Renaissance Science," in: Charles S. Singleton, ed., *Art, Science and History in the Renaissance*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins Press: 255-74.