

Perbandingan atau Pertandingan Agama-Agama Ibrāhīmī?

Kautsar Azhari Noer
Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
kautsar_noer@yahoo.com

Abstract: *This paper attempts to appreciate the work of an ex-priest who now is a Muslim author, Jerald F. Dirks, entitled Abrahamic Faiths. In the context of comparative religion studies, the writer (Kautsar Azhari) asks: is this Dirks' work a comparison or competition of religions? Kautsar concludes that the work tends to be a competition in between the Abrahamic religions. However, the match was a friendly match. Dirks' book, even though apologetic and polemical in character, is served in polite way and style, and is a work trying to reconcile between the children of Abraham*

Keywords: *God, theology, monotheism*

Abstrak: *Tulisan ini berusaha mengapresiasi sebuah karya mantan pendeta dan sekarang menjadi penulis Muslim, yaitu Jerald F. Dirks, berjudul Abrahamic Faiths: Titik-Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen dan Yahudi. Dalam konteks studi Perbandingan Agama, penulis memertanyakan: apakah karya Dirks ini merupakan perbandingan atau pertandingan antar agama? Penulis berkesimpulan bahwa karya ini merupakan sebuah pertandingan di antara agama-agama Ibrāhīm. Namun, pertandingannya adalah pertandingan persahabatan. Buku Dirks ini, meskipun bersifat apologetik dan polemis namun disajikan dengan gaya dan cara yang santun, dan sebuah usaha untuk mendamaikan anak-anak Ibrāhīm.*

Kata Kunci: *Tuhan, teologi, monoteisme.*

Pendahuluan

Orang-orang yang berpindah dari suatu agama ke agama lain, yang biasanya disebut “orang-orang murtad” oleh para penganut agama pertama, dalam sikap mereka terhadap agama yang mereka tinggalkan, dapat dibagi secara garis besar ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama memandang bahwa agama yang mereka tinggalkan sebagai agama yang tidak benar dan tidak jarang mereka mengkritiknya dan bahkan mencaci-makinya. Agama di sini dapat diibaratkan sebagai seorang istri atau suami. Banyak orang yang menceritakan kejelekan-kejelekan istri atau suami yang telah bercerai dari mereka kepada orang-orang lain. Seperti orang yang tidak menyukai atau membenci pasangan yang bercerai darinya, orang yang melakukan konversi agama yang termasuk dalam kelompok pertama ini mengecam atau bahkan mencaci-maki agama yang dia tinggalkan. Kelompok kedua memandang bahwa agama yang mereka tinggalkan, meskipun memunyai kelemahan-kelemahan, tetap sebagai agama yang harus dihargai, dan karena itu mereka tidak mau mencaci-makinya. Banyak di antara orang-orang yang termasuk dalam kelompok kedua ini memandang bahwa agama-agama lain, termasuk agama yang mereka tinggalkan, sebagai yang mengandung kebenaran dan dapat membawa keselamatan.

Sebuah pertanyaan dalam diskusi karya Jerald F. Dirks *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi* ini perlu diajukan: di mana posisi mantan pendeta Gereja Metodis Bersatu (United Methodist Church) yang memeluk Islam pada 1993 ini? Apakah ia termasuk kelompok pertama atau kelompok kedua? Sikapnya terhadap Kristen dapat diketahui melalui karya-karyanya *The Cross and the Crescent*, *Abraham: The Friend of God*, dan *Abrahamic Faiths*. Pada kesempatan ini kita tidak bisa mendiskusikan tiga karya ini. Kita mendiskusikan hanya karya terakhir, yang dapat dianggap mewakili sikapnya sebagai seorang Muslim terhadap Kristen, agama yang telah dia tinggalkan. Lagi pula, karya ini, *Abrahamic Faiths* (diterbitkan pada 2004), dia tulis setelah menulis dua karya lain, *The Cross and the Crescent* dan *Abraham: The Friend of God* (keduanya diterbitkan pada 2001).

Aspek Metodologis: Kaidah Memahami Agama Lain

Karya yang judul lengkap dalam edisi asli Inggrisnya *Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam Similarities and Contrasts* -yang dalam edisi Indonesianya anak judulnya berbeda urutan penyebutan tiga agama ini, Islam pada awalnya dan Yahudi pada akhirnya, *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*- ini adalah sebuah upaya mencari persamaan-persamaan dan perbedaan-pebedaan antara tiga agama Ibrāhīmī: Yudaisme, Kristen, dan Islam. Melihat judulnya, orang pada umumnya akan mendapatkan kesan bahwa karya ini adalah perbandingan tiga agama Ibrāhīmī, yang sering pula disebut “agama-agama Semitik.” Banyak karya yang membicarakan agama-agama menyatakan dirinya, baik secara eksplisit maupun secara implisit, sebagai karya “perbandingan agama” atau “studi perbandingan agama,” tetapi dalam kenyataannya tidak demikian: karya-karya itu adalah karya-karya polemis, yang menonjolkan keunggulan-keunggulan agama penulisnya dan kelemahan-kelemahan agama lain. Yang dilakukan oleh penulisnya bukan lagi sekedar “perbandingan,” tetapi adalah “pertandingan.” Dalam perbandingan yang simpatik dan adil tidak ada agama yang “menang” dan tidak ada agama yang “kalah.” Adapun dalam “pertandingan” ada agama yang “menang” dan ada agama yang “kalah.” Dapat dipastikan bahwa agama yang “menang” adalah agama penulis karya jenis ini. Dalam diskusi karya Dirks *Abrahamic Faiths* ini, kita ingin mengetahui dengan tepat apakah karya ini perbandingan antara Yudaisme, Kristen, dan Islam, atau “pertandingan” antara tiga agama ini. Apakah karya ini perbandingan atau pertandingan agama-agama Ibrāhīmī?

Dalam studi perbandingan agama, atau studi agama-agama, aspek yang paling penting adalah aspek metodologis: metode atau pendekatan yang digunakan untuk mengaji agama atau agama-agama. Apa metode atau pendekatan yang tepat untuk memahami agama atau agama-agama lain yang bukan agama si pengaji, peneliti, atau pengamat? Metode atau pendekatan yang tepat itu, menurut hemat saya, harus mengandung kaidah-kaidah. Dengan kata lain, apabila kita ingin memahami dengan benar agama-agama lain dan para penganutnya kita membutuhkan kaidah-kaidah yang benar. Apa

kaidah-kaidah itu? Jawaban terhadap pertanyaan ini dapat ditemukan pada kaidah-kaidah dasar yang ditawarkan oleh Krister Stendahl, (mantan) Dekan Sekolah Tinggi Teologi (*Divinity School*), Harvard University. Sarjana ini mengatakan bahwa kaidah-kaidah dasar untuk memandang tradisi-tradisi keagamaan lain dan para penganutnya adalah sederhana dan jauh jangkauannya: (1) “Bandingkanlah yang sama dengan yang sama” (“*Compare equal to equal*”), dan (2) “izinkanlah orang-orang lain mendefinisikan diri mereka” (“*allow others to define themselves*”).²

Kaidah pertama, kata Stendahl, adalah jelas. Namun apologis (orang yang membela dan memertahankan keyakinan Kristen) sering menjadikan kaidah ini terlalu menggiurkan untuk membandingkan tradisinya sendiri dalam bentuknya yang ideal dengan tradisi lain dalam bentuknya yang aktual atau historis, bahkan khususnya yang buruk. Misalnya, orang-orang Kristen mungkin menyanjung diri mereka sendiri dengan agama cinta dan damai sebagai lawan legalisme Yahudi dan kesukaan-berperang Muslim. Seakan-akan sejarah Kristen begitu penuh damai dan cinta, atau seakan-akan Yudaisme dan Islam tidak mengenal cinta kasih dan manifestasi-manifestasi *Shalom* atau *Salām*.³

Kaidah kedua, lanjut Stendahl, berhati-hati terhadap suatu kebiasaan kelompok keagamaan yang lebih halus, tetapi sama-sama melayani diri (*self-serving*). Yang dimaksud kebiasaan di sini adalah kebiasaan mendefinisikan agama orang lain dengan cara mengagungkan nilai dan superioritas milik sendiri. Atau, ketika ada upaya-upaya untuk memberikan suatu penilaian positif terhadap orang lain, lalu orang-orang Kristen tertarik pada unsur-unsur pada agama orang lain yang lebih menarik bagi mereka karena unsur-unsur itu serupa dengan tradisi keagamaan mereka. Jadi orang-orang Kristen cenderung untuk mengonstruksi sebuah bentuk Terkristenkan tradisi orang lain itu, dengan memberikan perhatian sedikit pada cara bagaimana orang lain memandang dan mengalami, atau pada apa yang sentral (terpenting) dan apa yang pinggiran (kurang penting) bagi tradisi itu di mata para penganutnya.⁴

Stendahl memperingatkan para peserta dialog antaragama dari kelompok Kristen, meskipun bukan melakukan studi perbandingan

agama, agar memerhatikan dua kaidah dasar perbandingan agama tadi. Dengan demikian, suatu pandangan Kristen tentang Yudaisme dan Islam harus secara terus-menerus dikoreksi dengan “mendengar,” dengan “dialog” agar orang-orang Kristen bisa mengetahui apakah mereka telah memahami atau salah menginterpretasi orang lain. Apabila mereka tidak menaati hukum ini, mereka berada dalam bahaya untuk merusak firman mulia: “Kamu tidak boleh memberikan kesaksian palsu kepada tetanggamu.”⁵

Stendahl adalah peserta dan pembela dialog antaragama yang jujur dan adil untuk memandang agama-agama lain. Sebagai seorang Kristen ia mengritik orang-orang Kristen yang memuji-muji agama dan diri mereka sendiri dengan meninggikan agama mereka sebagai agama yang penuh cinta dan penuh damai sambil merendahkan Yudaisme sebagai agama yang menekankan hukum ketat tetapi kering secara spiritual dan menuduh Islam sebagai agama yang suka menyuruh para penganutnya untuk berperang dan berkelahi. Ia mengritik perbandingan yang tidak adil: perbandingan antara bentuk ideal Kristen dan bentuk-bentuk historis yang buruk dari Yudaisme dan Islam. Perbandingan yang adil dan jujur adalah antara bentuk-bentuk ideal Kristen dan bentuk-bentuk ideal Yudaisme dan Islam, atau antara Kristen ideal dan Yudaisme dan Islam ideal. Atau, jika mau, antara Kristen historis dan Yudaisme dan Islam historis. Karena itu, ia mengatakan, “Bandingkanlah yang sama dengan yang sama.” Kaidah ini mengingatkan para pengaji agama-agama agar melakukan perbandingan yang adil dan seimbang antara agama-agama yang dikaji dan pada waktu yang sama mengingatkan mereka agar tidak melakukan perbandingan antara yang ideal dari suatu agama dan yang historis, yang biasanya adalah kelemahan-kelemahan, dari agama lain. Kaidah ini adalah kaidah “perbandingan,” bukan kaidah “pertandingan.”

Dari Kristen Masuk Islam

Kembali ke pembicaraan tentang karya Dirks *Abrahamic Faiths* edisi Indonesia (selanjutnya disingkat AF), kita perlu mengetahui latar belakang penulis karya ini, yang dipaparkannya pada Bab Pertama dengan judul “Seorang Muslim Berjubah ‘Kristen yang

Tak Lazim”’. Sebagai seorang mantan anggota Gereja Metodis yang taat, rajin mengikuti misa Minggu dan sekolah Minggu, mampu menghafal banyak ayat Bibel, dan studi di Harvard Divinity School, dan pernah menjadi pendeta Gereja Metodis Bersatu, Dirks tentu saja memiliki pengetahuan yang memadai, dan mungkin juga luas dan mendalam, tentang agama Kristen. Pengetahuannya tentang Islam dia peroleh melalui studinya di Harvard Divinity School dan pergaulannya dengan beberapa orang Muslim Arab di Amerika Serikat. Ia sangat terkesan dengan perilaku tiga Muslim yang menjadi sahabat dekatnya, Jamal, Wa’el, dan Khalid. Ia melihat bahwa jenis perilaku religius tiga Muslim itu merupakan inti ajaran Yesus Kristus. Kesan yang mendalam itu dia ucapkan kepada Jamal, “Saya tidak sedikit pun bermaksud menentang. Namun, jika menjadi seorang Kristen berarti mengikuti ajaran-ajaran Yesus Kristus, maka Anda adalah orang Kristen paling baik yang saya ketahui” (AF, h. 16). Pada konteks ini, Dirks melihat titik temu antara Kristen dan Islam. Saya teringat pada kata-kata yang diucapkan oleh Victor Immanuel Tanja, seorang pendeta dan pemikir Protestan Indonesia, dalam sebuah Kuliah Umum di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah tahun 1980an yang mirip dengan kata-kata Dirks ini. Kepada orang-orang yang menghadiri Kuliah Umum itu, ia mengatakan, “Orang Muslim yang baik dan taat pada agamanya adalah Kristen, meskipun tidak disebut Kristen. Sebaliknya, orang Kristen yang baik dan taat pada agamanya adalah Muslim, meskipun tidak disebut Muslim.”

Mungkin faktor yang paling dominan untuk membantu Dirks memahami Islam dan agama-agama lain dan sekaligus membuatnya kritis terhadap Kristen, agamanya sebelum memeluk Islam, adalah pengalamannya mengikuti perkuliahan perbandingan agama yang diasuh oleh Wilfred Cantwell Smith (1917-2000), salah seorang pakar terbaik perbandingan agama abad kedua puluh, di Harvard Divinity School. Perkuliahannya di Harvard, yang dilanjutkan dengan pembacaannya atas buku-buku tentang Islam dengan tujuan memperoleh wawasan kedamaian, kebahagiaan, dan kesalehan sahabat-sahabat Muslimnya, mendorongnya dengan pasti kepada keyakinan bahwa Muhammad adalah salah satu nabi Allah, dan memaksanya mengakui bahwa ia tidak dapat menemukan pertentangan substansial

antara keyakinan keagamaan peribadinya sendiri dan prinsip-prinsip Islam, dan pada waktu yang sama membuat jarak keyakinan keagamaan pribadinya semakin jauh dari keyakinan Kristen tradisional dari gereja resmi. Ia mengatakan,

Kepada diri sendiri, saya mengakui bahwa saya punya lebih banyak kesamaan dengan keyakinan-keyakinan Islam, sebagaimana saya memahaminya, dibandingkan dengan keyakinan Kristen tradisional dari gereja resmi. Saya mengetahui dengan baik bahwa berdasarkan pendidikan dan pelatihan seminari yang saya ikuti, dengan mudah saya dapat membenarkan sebagian besar pernyataan al-Qur'ān mengenai Kristen, Bibel (dalam terjemahan: Injil), dan Yesus Kristus. Kendati demikian, saya merasa ragu.⁶

Meskipun mengakui kebenaran prinsip-prinsip Islam, mantan pendeta ini tetap ragu untuk menukar identitasnya sebagai seorang Kristen dengan identitas seorang Muslim. Meskipun telah memulai melakukan salat lima waktu dan mengucapkan Dua Kalimat Syahadat, Dirks mengakui bahwa ia tetap saja bersandar pada label identitas keagamaannya yang lama dan telah terbentuk. Dengan jelas ia mengungkapkan perasaannya itu dengan kata-kata:

Saya ini cuma seorang Kristen -seorang "Kristen yang tidak lazim"- yang mau bersaksi bahwa Muhammad adalah salah satu nabi yang diberi wahyu oleh Tuhan Yang Maha Esa itu. Jika seorang Muslim ingin menganggap saya sebagai sesama Muslim, itu urusannya sendiri dan label identitas keagamaannya sendiri. Bagaimanapun, itu bukan identitas saya... Saya adalah seorang "Kristen yang tak lazim," ... orang lain boleh meletakkan label apapun pada saya skehendak mereka. Itu label mereka, bukan label saya.⁷

Dirks menyebut dirinya "seorang Kristen yang tidak lazim" karena penolakannya terhadap Trinitas, ketuhanan Yesus Kristus, penelikungan Bibel, pada satu pihak, dan karena ia telah mengucapkan Dua Kalimat Syahadat dengan kata-katanya sendiri dalam bahasa Inggris, berpuasa di bulan Ramadan, dan melaksanakan salat lima waktu, pada pihak lain. Pada mulanya ia masih berusaha memertahankan identitas Kristen karena jiwanya masih melekat pada identitas lama dan telah terbentuk, yang merasa nyaman dan aman

secara psikologis dibandingkan identitas baru yang belum terbentuk, tetapi pada waktu yang sama ia meyakini kebenaran Islam dan mempraktikkan beberapa rukun Islam secara diam-diam. Akhirnya, ia tidak bisa lagi memainkan semua senam verbal dan rasionalisasi intelektualnya untuk memertahankan identitas Kristen dan menyembunyikan identitas Islam. Pengalaman itu diungkapkannya dengan berkata, “Sang padri yang ditabiskan, seorang ‘Kristen yang tak lazim,’ telah menjadi seorang Muslim, lepas dari seluruh pertentangan psikologisnya, rasionalisasi intelektualnya, dan senam verbalnya. Semua perangkat dan rencana yang saya konstruksi dengan cermat baru saja sia-sia dan dibuat tidak bisa bekerja dengan baik.”⁸

Pengetahuan yang memadai, bahkan luar biasa atau *excellent*, seorang sarjana Kristen tentang Islam belum tentu membuatnya terdorong untuk memeluk Islam secara formal, seperti yang dilakukan oleh Dirks. Banyak sarjana Barat (Kristen), yang sering disebut “orientalis” (meskipun sebutan ini tidak populer di Barat, apalagi sekarang ini), memunyai pengetahuan yang luar biasa tentang Islam, tetapi mereka tidak tertarik untuk memeluk Islam. Jane I. Smith, Guru Besar Studi-studi Keislaman di Hartford Seminary dan co-editor *The Muslim World*, misalnya, tidak terdorong untuk menjadi seorang Muslim: ia tetap seorang Kristen. Sarjana yang mengabdikan dirinya untuk Studi-studi Keislaman dan hubungan Kristen-Islam ini memiliki penguasaan pengetahuan yang luar biasa tentang Islam seperti tercermin dalam karya-karyanya, termasuk disertasinya tentang Islam di Universitas Harvard. Disertasi ini, yang berjudul *A Historical and Semantic Study of the Term “Islām” as Seen in a Sequence of Qur’ān Commentaries*,⁹ sebagaimana terlihat pada judulnya, adalah sebuah studi yang menggabungkan pendekatan historis dan pendekatan semantik untuk mengaji istilah *islām* untuk membuktikan bahwa dalam kenyataannya pembacaan apapun untuk membedakan antara aspek komunal dan aspek personal istilah ini, antara Islam dan *islām*, akan tidak memadai jika ia tidak memerhitungkan fakta bahwa komunitas Islam sendiri adalah sebuah perubahan pemahaman dan penafsiran *islām*, yaitu bahwa kata ini berkonotasi bagi orang-orang Muslim tentang sesuatu pada abad ini yang berbeda dari (atau tambahan pada) apa yang diartikan dengan istilah ini bagi orang-

orang Muslim abad-abad awal Islam. Kajian ini dilakukan melalui analisis historis dan semantik istilah *islām* dalam 17 karya tafsir, mulai dari *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās* sampai pada *Fī Zilāl al-Qur’ān* Sayyid Quṭb.

Seperti Dirks, Jane Smith juga berguru pada Wilfred Cantwell Smith tentang Islam dan agama-agama lain. Kekagumannya pada Wilfred C. Smith dan karyanya tercermin dalam kata-katanya berikut:

Most important throughout my career have been the works of Wilfred Cantwell Smith, my graduate school mentor. His many insights into the study and understanding of religion culminated in his *Toward A World Theology*, in which he insists that a Christian thinker who works in the context of the history of religion, meaning all religions, is not called on to neglect or forsake the Christian faith. He or she must, however, understand and articulate that faith in the broadest possible context, one that is willing to take into serious account what we are now coming to know about the beliefs of other peoples and other cultures with whom we share this world.¹⁰

Pengetahuan Jane Smith tentang Islam tidak kalah dengan, jika tidak dikatakan melebihi, pengetahuan Dirks tentang Islam. Kedua orang ini sama-sama pernah berguru tentang Islam dan agama-agama lain pada Wilfred Smith. Kedua-duanya adalah berasal dari keluarga Kristen. Perbedaan antara mereka adalah bahwa Jane Smith berkarir dalam bidang akademis sejak masa mudanya sampai masa tuanya sekarang, dan Dirks berkarir dalam bidang keagamaan sejak masa mudanya sampai masa sekarang. Jane Smith tidak pernah menjadi pendeta, sedangkan Dirks pernah menjadi pendeta. Jane Smith tetap seorang Kristen dan mengabdikan dirinya untuk Studi-studi keislaman dan membina hubungan baik Kristen-Muslim, sedangkan Dirks meninggalkan Kristen untuk memeluk Islam.

Wilfred Cantwell Smith, sarjana yang sangat berpengaruh pada Dirks untuk memahami Islam, memiliki pengetahuan yang hebat luar biasa tentang Islam dan tampaknya jauh melebihi pengetahuan Dirks tentang agama yang sama. Wilfred Smith sangat mengagumi dan bersimpati pada Islam. Sikap Wilfred Smith terhadap Islam tercermin dalam karya-karyanya ketika menyinggung Islam. Ketika membicarakan apa itu kitab suci dalam karyanya yang sangat bagus

What is Scripture? A Comparative Approach, ia secara jujur mengakui keunggulan al-Qur'an sebagai kitab suci dalam perbandingannya dengan kitab suci-kitab suci lain dilihat dari dimensi lisan/pendengaran dan dimensi tulisan yang menunjukkan arti kata "kitab suci." Smith mengatakan, "Tidak diragukan lagi bahwa al-Qur'an adalah kitab suci *par excellence*; namun, ia juga memresentasikan (seperti kitab suci lain, tetapi al-Qur'an sedikit mencolok dalam gaya ganda ini) wahyu Ilahi sebagai sesuatu yang dikatakan dan didengar. Al-Qur'an dianggap sebagai wahyu Ilahi, dan secara efektif memasuki kehidupan pria dan wanita, terutama sebagai diungkapkan secara lisan."¹¹

Kajiannya yang luas dan mendalam tentang Islam tidak membuat Wilfred Smith memeluk Islam dalam arti sosiologis. Ia mengakui secara eksplisit bahwa ia bukan warga komunitas Islam jika yang dimaksud dengan Islam adalah sistem kepercayaan atau keagamaan. Ia menjelaskan bahwa ia bukan sebagai seorang Muslim (dengan /M/ huruf besar) dengan mengatakan, "Jika saya katakan dalam bahasa Inggris, sebagai yang dapat dengan mudah saya ucapkan, '*I am not a Muslim*' (Saya bukan seorang Muslim), setiap orang yang paham bahasa Inggris dapat mengerti apa maksud saya itu dan maksud ini terlihat benar-benar jelas."⁹ Ia menegaskan bahwa ia bukanlah seorang Muslim dalam arti sosiologis; ia bukan warga komunitas Islam. Tetapi jika yang dimaksud dengan islam (*islām*) (dengan /i/ huruf kecil; dalam bahasa Arab tidak ada huruf besar dan kecil) adalah sikap berserah diri kepada Tuhan atau ketundukan kepada Tuhan, maka ia keberatan untuk mengatakan, "*I am not a muslim*" (Saya bukan orang yang berserah diri kepada Tuhan). Menarik memerhatikan apa yang dikatakan Smith sebagai berikut:

Saya tidak dapat mengatakan, "Lastu bi muslim" - karena itu akan berarti saya tidak berserah diri pada Tuhan, yang tentu saja tidak benar dan pasti akan terdengar bisung dan benar-benar menghujat Tuhan. Untuk seseorang yang menghormati dan mengagumi, itu adalah sebuah gabungan kata-kata yang absurd. Saya adalah seorang yang berserah diri (pada Tuhan) (dalam bahasa Arab, muslim), sesuai dengan pemahaman yang paling benar mengenai kehendak Tuhan sejauh kemampuan saya.¹²

Kata-kata ini menunjukkan dengan tegas bahwa Smith keberatan untuk dikatakan bahwa ia bukan seorang *muslim* karena pengakuannya bahwa ia adalah “orang berserah diri pada Tuhan,” yang dalam bahasa Arab diungkapkan dengan kata “*muslim*.” Sikap ini sesuai dengan arti *islām* yang ditemui Smith dalam *Tafsīr al-Ṭabarī* sebagai kepasrahan kepada Allah. Inilah *islām* sebagai sikap atau perilaku, bukan sebagai sistem atau institusi. Inilah *islām* sebagai kualitas, bukan sebagai identitas. Inilah *islām* sebagai esensi, bukan sebagai bentuk.

Mencari Perbandingan yang Tepat

Salah satu isu konseptual yang dibahas oleh Dirks dalam karya yang kita diskusikan ini, *Abrahamic Faiths*, adalah perbandingan dia anggap menyesatkan antara Kristen dan Islam, yaitu perbandingan antara Nabi ‘Īsā dan Nabi Muḥammad, dan antara Bibel (dalam terjemahan Indonesia tertulis “Injil,” terjemahan yang saya kira keliru) dan al-Qur’ān. Dirks mengatakan bahwa perbandingan antara Nabi ‘Īsā dalam Kristen dan Nabi Muḥammad dalam Islam adalah perbandingan yang keliru karena pada masa lalu perbandingan ini menimbulkan istilah “Muḥammadan,” “Muḥammadanisme,” dan “Muḥammadisme,” istilah yang sangat menyudutkan umat Islam karena dapat mengimplikasikan bahwa, dalam beberapa hal, Nabi Muḥammad adalah objek pemujaan bagi umat Islam. Perbandingan yang juga keliru adalah perbandingan antara Bibel dalam Kristen dan al-Qur’ān dalam Islam. Dirks mendukung sebuah perbandingan yang lebih tepat yang ditawarkan oleh Wilfred Smith, yaitu perbandingan antara Nabi Muḥammad dalam Islam dan Paulus dalam Kristen. Kedua-duanya sama-sama merupakan pengemban risalah, yang menyampaikan ajaran yang diyakini oleh para pengikutnya berasal dari Tuhan. Ajaran Paulus atau Ajaran Kristen Pauline adalah sosok Yesus Kristus itu sendiri, yang sering disebut oleh orang-orang Kristen “Firman Tuhan,” yang mereka yakini sebagai wahyu Tuhan-“Firman telah menjadi daging dan hidup di antara kita” (Lih. Yoh. 1: 14). Sedangkan menurut Islam, Nabi Muḥammad menyampaikan ajaran al-Qur’ān, yaitu Firman Tuhan yang sesungguhnya. Karena itu, Nabi Muḥammad dalam Islam dapat dibandingkan dengan Paulus dalam Kristen. Dengan demikian, al-Qur’ān dalam Islam dapat

dibandingkan dengan Yesus Kristus dalam Kristen.¹³

Melanjutkan perbandingan Wilfred Smith, Bibel seharusnya tidak dibandingkan dengan al-Qur'ān sebagai wahyu yang sesungguhnya dalam Islam yang merupakan firman literer dari Tuhan. Bibel lebih dekat dibandingkan dengan Ḥadīts, yaitu laporan riwayat-riwayat berkenaan dengan perkataan dan perbuatan Nabi Muḥammad, yang mengandung informasi mengenai sejarah dan konteks yang terkait dengan wahyu Tuhan kepada Nabi Muḥammad. Dalam Islam tidak ada kritik al-Qur'ān yang dapat disamakan dengan kritik Bibel. Kritik Bibel dalam Islam dapat disamakan hanya dengan kritik Ḥadīts dalam Islam. Berdasarkan alasan ini, mungkin para pembaca Kristen dapat memahami bahwa meminta seorang Muslim agar “memberikan kritik historis terhadap al-Qur'ān” sama dengan meminta seorang Kristen yang taat untuk “melakukan kajian psikoanalisis terhadap Yesus”.¹⁴

Seyyed Hossein Nasr, pemikir sufi kelahiran Iran,¹⁵ menyetujui pula perbandingan antara al-Qur'ān dalam Islam dan Kristus dalam Kristen. Alasannya, seperti dijelaskan Wilfred Smith dan Jerald Dirks, adalah bahwa al-Qur'ān adalah Firman Tuhan menurut Islam dan Kristus adalah Firman Tuhan menurut Kristen. Jadi Firman Tuhan harus dibandingkan dengan Firman Tuhan. Lalu Nabi Muḥammad dibandingkan dengan siapa atau apa? Dalam masalah ini, Nasr berbeda dari Smith dan Dirks: jika Smith dan Dirks membandingkan Nabi Muḥammad dengan Paulus, Nasr membandingkan Nabi Muḥammad dengan Maria. Smith dan Dirks melihat bahwa Nabi Muḥammad dan Paulus sama-sama merupakan pengembal risalah, yang menyampaikan ajaran yang diyakini oleh para pengikutnya berasal dari Tuhan. Nabi Muḥammad menyampaikan ajaran al-Qur'ān, yaitu Firman Tuhan yang sesungguhnya. Paulus menyampaikan ajaran Kristen, yang lebih tepat disebut “ajaran Kristen Pauline,” yang tidak lain adalah sosok Kristus, yaitu Firman Tuhan yang menjadi manusia. Sedangkan Nasr berpendapat bahwa Nabi Muḥammad dalam Islam lebih tepat dibandingkan dengan Maria dalam Kristen karena Nabi Muḥammad dan Maria adalah sama-sama merupakan sarana untuk membawa Risalah Ilahiah. Sarana manusia untuk membawa suatu Risalah Ilahiah harus murni dan bersih. Firman Ilahi hanya bisa dituliskan di atas lembaran murni dan “tak tersentuh.”

Jika Firman Tuhan itu berbentuk daging manusia, kemurnian itu disimbolkan dengan keperawanan sang ibu yang melahirkan Firman itu. Jika Firman Tuhan berbentuk sebuah kitab suci, kemurnian itu disimbolkan dengan sifat buta huruf (kebutahurufan) orang yang dipilih untuk memberitakan Firman itu di antara umat manusia.

Bagaimanapun, perbandingan antara kebutahurufan Nabi Muḥammad dan keperawanan Maria dapat dikritik. Mengapa kebutahurufan Nabi Muḥammad dibandingkan dengan keperawanan Maria? Mengapa bukan sifat jujur Nabi -yang karena sifat itu beliau digelari *al-Amīn*- dan sifat *‘iṣmah* beliau yang dibandingkan dengan keperawanan Maria? Bisakah seseorang yang buta huruf tetapi tidak jujur dan tidak *ma‘ṣūm* menerima wahyu dari Tuhan? Apakah betul sifat *ummī* pada Nabi Muḥammad berarti “buta huruf”? Pertanyaan-pertanyaan ini tidak bisa dibiarkan begitu saja.

Perbandingan antara al-Qur’ān dan Yesus Kristus sebagai kritik terhadap perbandingan yang dianggap tidak paralel, tidak seimbang, dan dangkal antara al-Qur’ān dan Bibel, seperti dijelaskan di atas, dapat diterima jika al-Qur’ān dan Yesus Kristus dilihat dari posisi keduanya sebagai Firman Tuhan. Sebenarnya, kita dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang firman Tuhan dan Firman Tuhan. Apa yang dimaksud dengan Firman Tuhan? Apakah Firman Tuhan dalam Islam hanya berbentuk kitab suci? Apakah tidak ada bentuk lain selain kitab suci dari Firman Tuhan dalam Islam? Kita akan menemukan jawaban yang serupa -jika tidak dikatakan sama- dengan jawaban Kristen jika kita memeriksa konsep *kalimah* dalam karya-karya Ibn ‘Arabī dan para pengikutnya. Dalam pandangan Ibn al-‘Arabī, setiap makhluk adalah firman Tuhan (*kalimatullāh*). Ibn al-‘Arabī sering mengutip ayat al-Qur’ān, “Sesungguhnya al-Masīḥ, putra Maryam, adalah utusan Allah dan firman-Nya (*kalimātuhū*)” (QS. al-Nisā’/4:171) untuk menunjukkan bahwa setiap makhluk, termasuk Nabi ‘Īsā, adalah sebuah “firman” atau “kata” (*kalimah*). Dalam banyak ayat lain Ibn al-‘Arabī menemukan isyarat tentang ide bahwa segala sesuatu adalah kata-kata Tuhan, khususnya ayat, “Seandainya semua pohon di bumi adalah pena, dan laut (adalah tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya, niscaya kata-kata Tuhan tidak akan habis-habisnya ditulis” (QS. Luqmān/31:27)

Ibn al-‘Arabī memahami ayat ini, dengan mengatakan, “Ketahuilah bahwa segala sesuatu yang ada (*al-mawjūdāt*) adalah kata-kata Allah (*kalimātullāh*) yang tidak akan habis-habisnya (dituliskan).”¹⁶

Maka Nafas al-Rahmān (*nafas al-rahmān*) memberikan wujud kepada bentuk-bentuk segala sesuatu yang mungkin (*suwar al-mumkināt*), sebagaimana nafas (manusia) memberikan wujud kepada huruf-huruf. Maka alam (kosmos) adalah kata-kata Allah dari segi Nafas ini, sebagaimana Dia berkata, “Firman-Nya yang Dia disampaikan (dimasukkan) kepada Maryam” (QS. al-Nisā’/4:171), sebuah firman (kata) yang merupakan entitas Nabi ‘Īsā itu sendiri. Allah memberitakan bahwa kata-kata-Nya tidak akan habis-habisnya, sehingga semua makhluk-Nya senantiasa ada dan Dia senantiasa menjadi Pencipta.¹⁷

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa dalam pandangan Ibn ‘Arabī segala sesuatu di alam semesta ini adalah “kata-kata” atau “firman-firman” Tuhan. Nabi Muḥammad sebagai bagian dari alam adalah “*kalimah*,” “kata,” atau “firman” Tuhan. Benar bahwa Nabi Muḥammad adalah makhluk yang paling mulia dan paling tinggi, tetapi ia, seperti makhluk-makhluk lain, adalah firman Tuhan. Karena itu, perbandingan antara Nabi Muḥammad dalam Islam dan Yesus Kristus dalam Kristen dapat pula diterima karena kedua-duanya adalah “firman” Tuhan. Dari sisi lain, yaitu posisi keduanya sebagai “person” manusia, perbandingan antara Nabi Muḥammad dalam Islam dan Yesus Kristus adalah benar juga.

Adapun perbandingan antara al-Qur’ān dalam Islam dan Yesus Kristus dalam Kristen adalah benar jika dilihat dari segi posisi keduanya sebagai “Firman” Tuhan. Namun demikian, perbandingan antara al-Qur’ān dalam Islam dan Yesus Kristus dalam Kristen adalah juga benar jika kedua-duanya dibandingkan sebagai “kitab suci,” atau dari segi posisi kedua-duanya sebagai “kitab suci.” Jadi al-Qur’ān sebagai “kitab suci” dibandingkan dengan Bibel sebagai “kitab suci.”

Yesus sebagai “Anak Tuhan”

Dalam karyanya yang kita diskusikan ini, Dirks membahas beberapa masalah teologis yang sering diperdebatkan antara Kristen dan Islam, yang terpenting di antaranya adalah masalah-masalah:

Yesus Kristus sebagai pribadi yang disebut “Anak Tuhan,” ketuhanan Yesus Kristus, Tuhan sebagai Trinitas, dan penyaliban Yesus Kristus. Kita mulai pembicaraan ini dengan masalah Yesus Kristus sebagai “Anak Tuhan.” Dirks mengatakan bahwa baik Islam maupun Kristen memroklamirkan kelahiran Yesus dari rahim perawan. Namun, terdapat suatu perbedaan pokok antara kedua agama ini tentang bagaimana kelahiran dari rahim perawan itu dikonsepsualisasikan dalam tradisi masing-masing. Kristen kontemporer menggambarkan kelahiran Yesus dari rahim perawan dalam arti bahwa Yesus menjadi putra yang “diperanakan” oleh Tuhan.¹⁸ Dirks menunjukkan bahwa penggambaran Islam tentang kelahiran dari rahim perawan itu berbeda dari penggambaran Kristen. menurut Islam; peristiwa ini berkenaan dengan keajaiban penciptaan, bukan peranakan Ilahi, seperti diberitakan oleh al-Qur’ān (3: 47, 59).¹⁹ Islam meyakini bahwa Yesus adalah manusia, yang diciptakan oleh Tuhan, bukan diperanakan oleh Tuhan, tetapi dipilih oleh Tuhan menjadi nabi dan rasul. Dengan demikian, frasa “Anak Tuhan” tak lebih dari sebuah metafora yang menyesatkan. Pandangan Islam ini, yang didasarkan pada al-Qur’ān (112: 1-4; 3: 47, 59), mendapatkan dukungan yang signifikan dalam Kristen awal.²⁰

Pada pembicaraan masalah Yesus sebagai putra “yang diperanakan” ini, keberpihakan Dirks pada Islam dan kritiknya terhadap penggambaran Kristen tentang Yesus sebagai “Anak Tuhan” kelihatan dengan jelas. Untuk menguatkan pendangannya, yang sesuai dengan Islam, Dirks menampilkan dukungan Bibel untuk Yesus sebagai nabi, pandangan Kristen awal tentang Yesus yang menekankan sifat kemanusiaannya, dukungan Bibel bahwa Yesus bukanlah Tuhan, dan Adopsionisme Kristen.²¹

Tentang ungkapan “Anak Tuhan” dan kata “diperanakan” atau “memeranakan” penjelasan Dirks tidak konsisten dan, karena itu, (dapat) membingungkan para pembaca. Pada suatu kesempatan, ia mengatakan bahwa ungkapan “Anak Tuhan” tak lebih dari sebuah metafora yang menyesatkan.²² Tetapi pada kesempatan lain, ia menyetujui pandangan Adopsionis Yesus bergerak menuju hubungan istimewa dengan Tuhan pada momen pembatisannya oleh Yohanes Pembaptis, bukan pada proses pembuahan atau kelahirannya. Ia

mengutip keterangan Lukas tentang pembaptisan Yesus, yang dia jadikan sebagai dukungan untuk pandangan Adopsionis ini: “Ketika seluruh orang banyak itu telah dibaptis dan ketika Yesus juga dibaptis dan sedang berdoa, terbukalah langit dan turunlah Roh Kudus dalam rupa burung merpati ke atas-Nya. Dan terdengarlah suara dari langit: ‘Engkaulah Anak-Ku yang Kukasihi, kepada-Mulah Aku berkenan’”. (Lukas 3: 21-22) Lalu Dirks menjelaskan perkataan “Hari ini Aku memeranakkan dirimu.” Menurut mantan pendeta ini, pernyataan ini merujuk pada saat pembaptisan, bukan pada saat pemuahan. Karena Yesus menjadi dewasa saat pembaptisan, maka dalam pembacaan kuno terhadap Lukas, kata “memeranakkan” mestinya dipahami secara metaforis, bukan secara fisik atau literal. Dengan kata lain, “keanakan” atau “keputraan” Yesus adalah suatu hubungan yang diciptakan, bukan suatu hubungan peranakan.

Orang-orang Muslim, termasuk Dirks, menolak kepercayaan orang-orang Kristen bahwa Yesus adalah Anak Tuhan dan diperanakan oleh Tuhan. Dasar keberatan orang-orang Muslim adalah al-Qur’ān. Allah berfirman, “Tidak layak bagi Allah memunyai anak (*walad*). Maha Suci Dia. Apabila Dia telah menetapkan sesuatu, maka Dia hanya berkata kepadanya: ‘Jadilah, maka jadilah ia’” (QS. Maryam/19: 35) Allah berkata pula: “Katakanlah: Dia-lah Allah, Yang Mahaesa. Allah adalah tempat bergantung segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak diperanakan. Dan tidak seorang pun yang setara dengan Dia” (QS. al-Ikhlāṣ/112: 1-4) Ketika mendengar kata “Anak Tuhan” dan kata “diperanakan,” orang-orang Muslim barangkali membayangkan dua ungkapan ini dalam arti biologis, yang dapat mengarahkan bayangan mereka kepada antropomorfisme, penyerupaan Tuhan dengan manusia. Tetapi jika kata-kata itu dipahami secara metaforis atau simbolis, mungkin tidak akan muncul persoalan antropomorfis.

David W. Shenk, seorang sarjana Kristen kelahiran Tanzania, ketika membela pandangan Kristen mengatakan bahwa orang-orang Kristen menyetujui pandangan orang-orang Muslim bahwa Tuhan tidak “memeranakkan” seorang anak. Memahami Tuhan sebagai yang memeranakkan seorang anak adalah sebuah kejahatan besar karena hal itu akan menganjurkan politeisme, dan, lebih dari itu, akan menjadi sebuah antropomorfisme mendasar. Orang-orang Kristen setuju

bahwa Tuhan tidak beranak dan tidak pernah memeranakan seorang anak. Shenk menjelaskan bahwa Yesus Sang Mesiah, sebagai Anak Tuhan, menampakkan sesuatu yang sepenuhnya berbeda. Keadaan itu memperlihatkan suatu hubungan sempurna antara Tuhan dan Sang Mesiah, dan Keanakan Kristus (*the Sonship of Christ*) adalah sebuah deskripsi tentang cinta sempurna dan persahabatan antara Tuhan dan Sang Mesiah. Shenk menganjurkan siapa saja agar mengingat bahwa orang-orang Kristen memercayai bahwa Sang Mesiah adalah inkarnasi Firman azali Tuhan. Tuhan tidak memeranakan Firman-Nya. Firman-Nya adalah kadim, ada bersama Tuhan, ekspresi diri sempurna dari Tuhan. Ia mengingatkan bahwa dua konsep Firman dan Keanakan ini perlu dipelihara supaya memahami kesaksian Kristen bahwa sang Mesiah adalah Immanuel (Tuhan bersama kita).²³

Jika ungkapan “Anak Tuhan” dipandang sebagai simbol keistimewaan hubungan antara Tuhan dan Yesus, seharusnya ungkapan ini tidak menimbulkan masalah teologis, yaitu masalah antropomorfis. Sebaliknya, ungkapan ini sebagai simbol atau metafora, karena menunjukkan hubungan dekat luar biasa antara Tuhan dan Yesus, harus didukung oleh orang-orang yang mendambakan kedekatan dengan Tuhan. Penggambaran hubungan antara Tuhan dan Yesus dengan simbol hubungan antara “Bapa” dan “Anak” lazimnya menunjukkan keakraban antara keduanya, yang tidak mungkin dipisahkan. “Bapa” adalah simbol pihak yang mengasihi, menyayangi, mengayomi, dan melindungi, sedangkan “Anak” adalah simbol pihak yang berbakti, membalas jasa, dan berkorban karena dikasihi, disayangi, diayomi, dan dilindungi oleh “Bapa.” Bandingkan dengan hubungan antara Tuhan dan manusia yang disimbolkan dengan hubungan antara “Tuan” (*Rabb*) dan “hamba,” “abdi” (*abd*). “Tuan” adalah simbol pihak yang berkuasa, memiliki, dan mengatur, sedangkan “abdi” adalah pihak yang mengabdikan, patuh dan tunduk karena dikuasai, dimiliki, dan diatur oleh “Tuan.” Dalam tradisi sufi, hubungan antara Tuhan dan manusia yang sangat dekat dengan-Nya dilukiskan sebagai hubungan antara “Pencinta” dan “yang dicintai” jika dilihat dari posisi Tuhan sebagai “Pencinta” dan posisi manusia sebagai “yang dicintai,” atau hubungan antara manusia yang sangat dekat dengan Tuhan dilukiskan sebagai hubungan antara “pencinta”

dan “Yang Dicintai” jika dilihat dari posisi manusia sebagai “pencinta” dan posisi Tuhan sebagai “Yang Dicintai.” Hubungan antara keduanya adalah cinta timbal-balik atau berbalas. Maka masing-masing dari keduanya bukan hanya “kekasih,” “yang dicintai” (*ḥabīb*), tetapi juga adalah “pencinta yang dicintai” (*muḥibb ḥabīb*).

Ketuhanan Yesus

Masalah ketuhanan Yesus adalah masalah yang sering menjadi bahan perdebatan antara orang-orang Kristen dan orang-orang Muslim. Sebenarnya, perdebatan itu mula-mula muncul antara pemuka-pemuka Kristen sendiri, lima abad sebelum Islam. Ketika membahas masalah sifat Yesus, Dirks menunjukkan perbedaan-perbedaan besar yang ada dalam beragam gereja Kristen awal. Yesus dan murid-muridnya, kata Dirks, menekankan kemanusiaan Yesus, sedangkan Paulus mengajarkan ketuhanan Yesus, seperti terlihat dalam Surat Paulus kepada Jemaat di Filipi. Paulus berkata, “Hendaklah kamu dalam hidupmu bersama, menaruh pikiran dan perasaan yang terdapat juga dalam Kristus Yesus, yang walaupun dalam rupa Tuhan, tidak menganggap kesetaraan dengan Tuhan sebagai milik yang harus dipertahankan, melainkan telah mengosongkan diri-Nya sendiri, dan mengambil rupa seorang hamba, dan menjadi sama dengan manusia” (Filipi 2: 5-7).²⁴

Perbedaan pemikiran Kristologis yang timbul sejak Kristen Pauline berlanjut terus selama abad-abad awal Kristen. Aliran-aliran Kristen dalam masalah sifat Yesus yang diperdebatkan ini dapat dikelompokkan menjadi tiga pandangan. Pandangan pertama adalah bahwa Yesus adalah Tuhan, menyangkal kemanusiaan Yesus. Pandangan ini dimunculkan oleh Kristen awal melalui berbagai bentuk Gnostisisme Kristen, khususnya Dosetisme. Para Dosetis menganut kepercayaan bahwa Yesus tidak memiliki tubuh hakiki atau materi, tetapi hanya bayang-bayang atau penampakan badani. Mereka menegaskan bahwa Yesus tidak mungkin menderita dan meninggal di tiang salib, karena ia tidak memiliki tubuh fisik. Karena tidak memiliki tubuh fisik, maka tidak mungkin ada kebangkitan kembali bagi Yesus.

Pandangan kedua adalah bahwa Yesus adalah Tuhan dan

sekaligus manusia. Pandangan ini perlahan-lahan berevolusi menjadi doktrin ortodoks dan tipikal Kristen, yang dinyatakan dalam Kredo Nisea yang dikeluarkan oleh Konsili Konstantinopel pada 381 M., Konsili Efesus pada 431 M., dan Konsili Kalsedon pada 451 M. Namun dikotomi simultan Tuhan-manusia menemukan ekspresi terlengkapannya dalam pernyataan yang dikeluarkan oleh Konsili Kalsedon, “Tuan kita Yesus Kristus, sempurna dalam ketuhanannya dan sempurna dalam kemanusiaannya, (benar-benar Tuhan dan benar-benar manusia). Ia sesifat (*homoousios*) dengan Sang Bapa sebagai Tuhan, dan juga sesifat (*homoousios*) dengan kita sebagai manusia... (diperkenalkan kepada kita) dalam kedua sifat yang tidak mengalami percampuran, perubahan, pembagian, pemisahan; tidak pernah perbedaan antara dua sifat itu hilang karena kesatuan, tetapi kedua sifat bersatu dalam satu pribadi dan kehidupan.” Terdapat dua sifat yang tidak “bercampur” dan tidak pernah “berpisah.” Inilah doktrin yang hanya dapat disebarluaskan melalui rujukan pada frasa “misteri Ilahi,” karena doktrin ini menolak seluruh nalar, logika, dan intelek manusia.²⁵ Poin penting dalam rumusan Kalsedon ini adalah bahwa Yesus Kristus memiliki “dua sifat dalam satu oknum.” Dua sifat itu “tidak bercampur dan tidak berubah” (melawan Eutyches), tetapi “tidak terbagi dan tidak terpisah” (melawan Nestorius).²⁶

Pandangan ketiga adalah bahwa Yesus Kristus, meskipun berada dalam hubungan istimewa dengan Tuhan, adalah seorang manusia. Pandangan ini diwakili dalam Kristen awal oleh beragam teologi Subordinasionis dan Adopsionis, termasuk Monarkianisme Dinamik, Arianisme, Nestorianisme, Paulianis Armenia, dan lain-lain. Gerakan-gerakan ini memandang bahwa hubungan Yesus dengan Tuhan bagaikan hubungan seorang putra adopsi dengan yang mengadopsinya, bukan seperti seorang anak yang diperanakan oleh ayah yang memeranakannya. Pandangan ini senafas dengan pandangan Islam bahwa Yesus adalah seorang manusia yang dipilih oleh Tuhan sebagai nabi dan rasul-Nya, dan, karena itu, berada dalam suatu hubungan istimewa dengan Tuhan.²⁷

Dirks mengutip ayat-ayat Injil (Matius 24: 36; Markus 10: 18; 16: 19; Yohanes 5: 19, 33; 14: 28; 20: 17) untuk membuktikan proposisi bahwa “Yesus bukanlah Tuhan” didukung oleh ayat-ayat Injil. Ia

mengatakan bahwa ayat-ayat yang dikutipnya itu menyangkal secara ekspilisit diri Yesus sebagai Tuhan, dan menegaskan bahwa Yesus dan Tuhan adalah dua entitas yang terpisah dan berbeda.

Islam memang memandang bahwa Yesus adalah seorang manusia yang dipilih oleh Allah sebagai nabi dan rasul-Nya. Islam, sebagaimana dipahami mayoritas Muslim, menolak doktrin Kristen tentang ketuhanan Yesus Kristus. Namun, jika kita memahami Islam, sebagaimana yang dipahami banyak sufi, maka Islam versi sufi ini dapat menerima ketuhanan Yesus dan sekaligus kemanusiaannya. Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj (w. 309/922), seorang sufi kontroversial yang terkenal dengan *ḥulūl*-nya, mengajarkan bahwa manusia mempunyai sifat ketuhanan (*lāhūt*) dan sifat kemanusiaan (*nāsūt*), dan begitu pula Tuhan mempunyai sifat ketuhanan (*lāhūt*) dan sifat kemanusiaan (*nāsūt*). Doktrin ini didasarkan pada Ḥadīts yang berbunyi: *Innallāh khalaqa Ādama ‘alā ṣūratih* (“Sesungguhnya Allah menciptakan Ādam menurut bentuk-Nya”). Doktrin Ḥallāj ini sejalan dengan Kredo Nisea yang disempurnakan oleh Konsili Kalsedon, yang dikeluarkan dengan rumusan bahwa “Yesus mempunyai dua sifat (*two natures*) dalam satu pribadi.” Dua sifat itu adalah sifat ketuhanan (*divine nature*) dan sifat kemanusiaan (*human nature*). Doktrin Ibn ‘Arabī tentang *waḥdah al-wujūd* (Kesatuan Wujud), yaitu bahwa tidak ada wujud selain Tuhan, dekat dengan Gnostisisme Kristen bahwa Yesus adalah Tuhan dalam arti bahwa hanya Tuhan yang ada, sedangkan segala sesuatu selain Tuhan, termasuk Yesus, tidak ada kecuali sejauh penampakan diri Tuhan (teofani).

Trinitas

Masalah Yesus sebagai “Anak Tuhan” dan ketuhanan Yesus adalah bagian integral dengan masalah Trinitas. Yudaisme, Kristen, dan Islam, sama-sama mengaku memercayai bahwa Tuhan adalah Esa, tetapi masing-masing mempunyai rumusan-rumusan partikular yang berbeda. Perbedaan tajam muncul antara Yudaisme dan Islam, yang menekankan “dengan ketat” keesaan Tuhan, pada satu pihak, dan Kristen dengan Trinitasnya, meskipun memercayai keesaan Tuhan, pada pihak lain. Trinitas Kristen mendapat kritik tidak hanya dari Islam, tetapi juga dari Yudaisme.

Dirks, melalui karyanya yang kita diskusikan ini, membuktikan bahwa sejumlah cabang Kristen awal secara substansial sepakat dengan Islam dan Yudaisme mengenai monoteisme ketat tanpa kompromi, yaitu kepercayaan bahwa Tuhan dipandang sebagai Yang Esa dan Tidak Terbagi-bagi. Mantan pendeta ini mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah sumber yang paling kukuh menampilkan tauhid (keesaan Tuhan), dan untuk membuktikan pernyataan ini ia mengutip beberapa ayat al-Qur'ān (QS. al-Nisā'/4: 171; al-Mā'idah/5: 17, 72-73; Yūnus/10: 68; al-Furqān/25: 1-2; al-Ikhlās/112: 1-4). Ia mengatakan bahwa konsep keesaan Tuhan ini berbeda dari konsep Kristen tentang Tuhan tritunggal, yaitu Trinitas. Konsep Islam dan Yahudi tentang keesaan Tuhan benar-benar berbeda dari konsep Kristen tentang Trinitas. Yahudi menolak setiap konsep yang berbeda dari keesaan Tuhan, seperti terlihat dari Syema Perjanjian Lama, "Dengarlah, hai orang Israel: Tuhan kita adalah Tuhan Yang Esa" (Ulangan 6: 4).²⁸

Dirks menjelaskan bahwa doktrin Trinitas berkembang perlahan-lahan sepanjang beberapa abad, dan bukan tanpa kontroversi dan penolakan substansial. Perdebatan tentang Trinitas berlangsung selama beberapa abad antara berbagai aliran Kristen. Aliran yang sejalan dengan Islam tentang keesaan Tuhan adalah gereja-gereja Kristen awal, yang diwakili khususnya oleh Subordinasionisme atau Adopsionisme. Dirks merasa tidak nyaman pada doktrin Trinitas, yang menimbulkan banyak pertanyaan yang tidak dijawab, terutama sejak berkenalan dengan Islam sebagai agama yang mengajarkan keesaan Tuhan dengan rumusan yang mudah diterima. Pada suatu kesempatan dalam karyanya yang kita diskusikan ini ia mengatakan, "Saya juga seorang Kristen: yang tidak percaya pada Tuhan Trinitas atau ketuhanan Yesus Kristus".²⁹

Menarik memerhatikan salah satu cara menjelaskan doktrin Trinitas Kristen, yaitu, "tiga cara wujud Tuhan," "tiga cara berada Tuhan" (*three ways of being God*), seperti dijelaskan oleh Keith Ward, seorang sarjana Kristen pluralis. Ia mengatakan bahwa dalam tradisi Barat utama, sebuah interpretasi yang agak berbeda tentang Trinitas telah menjadi lebih umum. Di Barat suatu penekanan yang lebih besar telah ditempatkan pada "keesaan wujud Ilahi" (*the unity of divine being*). Sebagian besar para teolog Barat mengatakan bahwa

hanya ada satu pusat kesadaran dan kehendak Tuhan, bukan tiga. Benar, ada tiga “person” dalam satu “substansi”, tetapi istilah “person” seharusnya tidak dipahami sebagai satu pelaku rasional individual, dengan kehendak independennya sendiri. Istilah ini seharusnya dipahami sebagai aspek atau modus wujud (*“an aspect or mode of being”*) yang di dalamnya Tuhan ada. Satu individual mahakuasa dan mahamengetahui, yang adalah Tuhan, ada dalam tiga cara wujud yang berbeda. Bagi pandangan ini, kata “person” dalam arti bahasa Inggris modern sangat menyesatkan, dan ia seharusnya dipahami sebagai suatu “cara wujud,” “cara berada,” bukan sebagai pelaku individual yang terpisah. Para teolog yang menganut pandangan ini mencakup Thomas Aquinas, Karl Barth, dan Karl Rahner.³⁰ Pandangan ini berusaha menjelaskan bahwa Tuhan benar-benar Esa, bukan tiga. Mungkin pandangan Trinitas yang dianut Dirks ketika ia masih menganut Kristen tidak sama dengan pandangan ini.

Sulit bagi orang-orang Muslim memahami Trinitas yang dalam pandangan mereka jatuh ke dalam, atau menuju ke arah, “triteisme,” karena konsepnya bahwa Tuhan adalah tiga dan satu, meskipun para teolog Kristen menolak dengan tegas “triteisme,” kepercayaan bahwa ada tiga tuhan dan pada waktu sama menegaskan “monoteisme,” kepercayaan bahwa hanya ada satu Tuhan, seperti ditemukan dalam Bibel (Keluaran 20: 3-4).

Orang-orang Muslim, sebagaimana orang-orang Yahudi, keberatan terhadap doktrin Trinitas karena doktrin ini mengidentikkan Anak dan Roh Kudus masing-masing dengan Tuhan. Maka muncullah pertanyaan: “Bagaimana bisa Anak dan Roh Kudus masing-masing identik dengan Tuhan dan tidak identik satu sama lain?” Terhadap keberatan ini, kata Frithjof Schuon, pengusung utama falsafat perenial, seorang Kristen barangkali menjawab bahwa dalam Yudaisme dan Islam Kasih Sayang Ilahi tidak identik dengan Balas Dendam Ilahi tetapi keduanya identik dengan Tuhan. Orang-orang Yahudi dan Islam akan menjawab bahwa ini sama sekali bukan hal yang sama, karena meskipun Kasih Sayang dan Balas Dendam itu tanpa diragukan adalah Yang Ilahi, kelirulah untuk menegaskan bahwa Tuhan dikecilkan menjadi salah satunya atau yang lain. Penyamaan itu hanya bersifat relatif, dan di disitulah terletak akar masalah: Yudaisme

dan Islam mengakui dalam suatu arti tertentu relatifitas *in divinis*; mereka membedakan antara Zat dan Sifat-Sifat, sedangkan Kristen, paling tidak pada tingkat teologis, kelihatan ingin membawa segala sesuatu kembali kepada kemutlakan, tempat asal elipsis problematik teologi trinitarian.³¹

Schuon mengatakan bahwa agar yang relatif memunyai aspek keabsolutan yang menyatukannya ke dalam Yang Absolut -karena alam semesta tidak bisa ada atas suatu dualisme tertinggi- relatifitas harus diprefigurasi dalam Yang Absolut itu sendiri; sebagaimana *Māyā* memunyai asalnya dalam *Ātmā*, jika tidak demikian maka perbedaan kelanjutan antara Tuhan dan alam tidak akan dapat dibayangkan. Itulah sebab ciptaan sebagai suatu keseluruhan -meskipun pada satu pihak terpisah dari Pencipta- pada pihak lain adalah perpanjangannya dan aspek Ilahi; inilah yang diekspresikan oleh Nama Ilahi “Yang Tampak” (*al-Zāhir*) sebagai lawan “Yang Tersembunyi” (*al-Bāṭin*), dan inilah yang memungkinkan para sufi tertentu menegaskan bahwa “semua adalah Tuhan,” sesuai dengan ayat al-Qur’ān: “Kemana pun kamu menghadap, di situ ada Wajah Allah” (QS. al-Baqarah/2: 115). Satu manifestasi partikular dari yang relatif yang disatukan ke dalam Yang Absolut, atau lebih tepatnya Yang Absolut termanifestasi sebagai yang relatif, adalah Logos, Nabi; yang lain adalah Hati, tempat teofani batini yang mengubah.³²

Kristen, dalam intisarinya, mengekspresikan hubungan keidentikan ini secara selangsung mungkin: Anak disatukan dengan Bapa; Kristus adalah Tuhan. Bahwa manusia, yang relatif, harus bisa diidentikkan dengan Tuhan mensyaratkan bahwa relatifitas memunyai aspek keabsolutan dan karena itu ia diprefigurasi dalam *in divinis*; itulah doktrin Kata. Tuhan menjadi manusia agar manusia menjadi Tuhan; Yang Absolut mengandung relatifitas, dan karena itu relatifitas disatukan kembali ke dalam Yang Absolut. Rumusan Patristik yang baru saja diuraikan berarti, pada satu pihak, bahwa Logos manusia secara langsung memanasifestasikan Yang Absolut, dan, pada pihak lain, bahwa manusia bisa disatukan kembali ke dalam Yang Absolut melalui jalan disatukan dengan Logos manusia, yang dalam dan dengannya ia sebenarnya identik dengan Yang Absolut.³³

Tuhan dan alam: masing-masing istilah ini mengakui polarisasi

ke dalam keabsolutan dan relatifitas, dan dua istilah ini sendiri melambangkan polarisasi itu. Dalam Tuhan ada Zat dan Sifat-Sifat dan Kehidupan mereka yang sama-sama mereka miliki; dan dalam dunia ada Langit dan bumi, Langit mewakili Yang Absolut dan bumi mewakili yang relatif. Di sini, sebagai *in divinis*, Roh Kudus adalah Kehidupan yang menjadikan mereka satu.³⁴

Schuon mengatakan bahwa dogma Trinitas telah ada sebelum teologi trinitarian, yang berkaitan dengan batas manusia; dogma itu sendiri datang dari Wahyu. Ia menentukan data-data metafisis, sedangkan teologi menyusun data-data itu, dan dengan cara ini ia mem-Barat-kannya.³⁵ Menurut Schuon, trinitarianisme adalah sebuah konsep tentang Tuhan yang ditentukan oleh misteri Manifestasi Ilahi; bila kita mencari prefigurasi dalam misteri ini dalam Tuhan, kita akan memahami Trinitas. Diterapkan ke dalam agama apa pun, monoteistik atau bukan, ide yang sama memerlukan rumusan berikut: Zat mejadi bentuk agar bentuk bisa menjadi Zat; seluruh Wahyu adalah pemanusiaan Tuhan demi penuhanan manusia.³⁶

Menurut Schuon, kesalahan interpretasi Muslim atas dogma Kristen tentang Trinitas ditakdirkan (oleh Tuhan), karena doktrin yang terkandung dalam dogma ini adalah esoterik secara esensial dan eksklusif dan tidak mampu menjadi “yang teresoterikkan” dengan cara apapun juga. Karena itu, Islam harus membatasi perluasan dogma ini, tetapi ini sama sekali dalam Islam tidak merugikan eksistensi kebenaran universal yang diekspresikan oleh dogma Trinitas yang dibicarakan ini.³⁷ Penolakan Islam terhadap doktrin Trinitas adalah salah satu contoh ketidaksesuaian relatif antara bentuk-bentuk keagamaan Islam dan bentuk-bentuk keagamaan Kristen yang berbeda, dan tentu banyak contoh lain ketidaksesuaian antara bentuk-bentuk keagamaan yang berbeda dari agama-agama lain. Satu bentuk keagamaan, sampai tingkat tertentu, bisa salah interpretasi terhadap bentuk-bentuk keagamaan lain, karena alasan bagi adanya suatu agama, paling tidak dari satu sudut pandang tertentu, ditemukan persisnya dalam masalah-masalah yang membuat agama itu berbeda dari agama-agama lain.

Schuon tampaknya mencoba menjelaskan doktrin Trinitas melalui pandangan esoterik-nondualis, yang menekankan kesatuan

antara Tuhan dan alam, Yang Absolut dan yang relatif, Yang Satu dan yang banyak. Keduanya adalah satu kesatuan dan saling meliputi meskipun tetap berbeda. Pada satu sisi, Tuhan sebagai Dia pada Diri-Nya tidak identik dengan alam dan dengan demikian sama sekali berbeda darinya, tetapi pada sisi lain, Tuhan sebagai Dia yang memanasifestasikan Diri-Nya pada alam identik dengan alam dan dengan demikian serupa dengannya. Meskipun Tuhan bukan alam dan alam bukan Tuhan, Tuhan tidak lain dari alam dan alam tidak tidak lain dari Tuhan; Tuhan bukan di luar alam dan alam bukan di luar alam. Tuhan mengandung sifat-sifat kealaman dan alam mengandung sifat-sifat ketuhanan. Karena itu, bagi para sufi tertentu, ungkapan-ungkapan seperti “Aku adalah Tuhan” dan “Semua adalah Tuhan” tidak sulit dipahami. Tanpa pandangan esoterik-nondualis ini, Trinitas sangat sulit -untuk tidak mengatakan mustahil- dipahami oleh orang-orang Muslim.

William Stoddart, seorang penerjemah, editor dan penulis karya-karya tentang sufisme dan perbandingan agama, menunjukkan bahwa aspek trinitarian Ketuhanan adalah universal dan ditemukan dalam semua agama. Dalam Kristen, aspek trinitarian adalah dogma sentral: Tuhan yang dipandang sebagai Bapa, Anak, dan Roh Kudus. Analogi antara Trinitas Kristen dan “Wujud-Kesadaran-Kebahagiaan” (*Being-Consciousness-Bliss*) adalah yang terbaik terlihat dalam penjelasan-penjelasan doktrinal para Bapa Yunani dan dalam penggambaran Santo Agustinus tentang Trinitas Kristen sebagai “Wujud-Kebijakan-Kehidupan” (*Being-Wisdom-Life*), yang membawa konotasi yang sama tentang “Objek-Subjek-Kesatuan” (*Subject-Object-Union*). Dalam Islam, meskipun ia adalah agama monoteisme yang ketat, rumusan-rumusan sufi tertentu melahirkan aspek trinitarian yang sama dari Ketuhanan. Contohnya dapat ditemukan pada masalah “realisasi spiritual” dalam sufisme, yang berarti zikir (*dzikr*), mengingat Nama Allah. Dalam hubungan ini, dikatakan bahwa Allah bukan hanya Yang diingat (*Madzkūr*), tetapi juga Yang di dalam kita mengingat (*Dzākir*), dan selanjutnya *Dzikr* itu sendiri, yang menjadi satu dengan Aktifitas internal Allah, adalah juga Allah. Aspek trinitarian *Madzkūr-Dzākir-Dzikr*, yang berarti “Yang Diingat-Yang Mengingat-Mengingat,” adalah hubungan unsur-unsur itu satu sama lain, yang

persis menjadi sama dengan hubungan “Objek-Subjek-Kesatuan.” Inilah juga esensi teori dan praktik esoterisme -Islam atau yang lain-karena “Kesatuan” *in divinis* ini adalah prefigurasi dari dan pola untuk kesatuan manusia dengan Tuhan. Doktrin-doktrin Hindu, Kristen, dan sufi serupa dalam menjelaskan dengan tepat mengapa masalah ini demikian.³⁸

Seperti Schuon, Stoddart juga menggunakan pandangan esoterik-nondualis untuk menjelaskan bahwa Trinitas Kristen, yang merupakan rumusan hubungan antara Bapa-Anak-Roh Kudus. Hubungan antara tiga aspek atau unsur itu adalah hubungan yang membentuk hubungan “Objek-Subjek-Kesatuan,” yang menjadi model hubungan manusia dengan Tuhan.

Penyaliban Yesus Kristus

Dirks kembali menegaskan keserupaan-keserupaan pokok antara Islam dan Kristen mula-mula dalam memahami Yesus dan Maria. Namun, ia juga menunjukkan bahwa apa yang diduga sebagai penyaliban Yesus Kristus telah membuat ketidaksesuaian antara Islam dan Kristen kontemporer. Ia membedakan Kristen mula-mula dan Kristen kontemporer. Kristen mula-mula adalah Kristen yang asli dan murni, yang belum tercemar oleh ajaran-ajaran yang datang dari luar, sedangkan Kristen kontemporer adalah Kristen yang telah dimasuki oleh ajaran-ajaran dari luar. Kristen mula-mula memunyai kesamaan-kesamaan utama dengan Islam, sedangkan Kristen kontemporer memunyai perbedaan-perbedaan fundamental dengan Islam. Islam dan Kristen mula-mula, menurut Dirks, menolak penyaliban Yesus Kristus, sedangkan Kristen kontemporer mengajarkan penyaliban Yesus Kristus.

Mantan pendeta ini mengatakan bahwa al-Qur’ān mendeklarasikan bahwa Yesus tidak disalib, meskipun para penyiksanya menganggap bahwa mereka telah menyalibnya.

Dan perkataan mereka (dengan pembualan), “Kami telah membunuh Yesus Kristus (al-Masih), putra Maria, Rasul Allah,” padahal mereka tidak membunuhnya, tidak pula menyalibnya, tetapi yang demikian itu dibuat tampak (serupa) kepada mereka, dan orang-orang yang berbeda pendapat (tentang hal itu) penuh keraguan,

tanpa memiliki pengetahuan, kecuali persangkaan untuk diikuti, karena mereka tidak yakin bahwa mereka membunuhnya. Allah telah mengangkat 'Īsā kepada-Nya. Allah adalah Mahaperkasa dan Mahabijaksana (QS. al-Nisā'/4: 157-158).

Pernyataan al-Qur'ān bahwa Yesus tidak disalib merupakan sebuah posisi dalam perselisihan yang terlihat bertentangan dengan Kristen kontemporer, yang telah mendirikan keseluruhan bangunan teologisnya atas penyaliban dan kebangkitan kembali Yesus Kristus. Al-Qur'ān memertahankan bahwa Tuhan menyelamatkan Yesus dan "mengangkatnya kepada-Nya," sebuah pernyataan yang memunyai persamaan dengan kenaikan Yesus sebagaimana dilukiskan dalam Markus 16: 19 dan Lukas 24: 50-51.³⁹

Dirks mengatakan bahwa di luar Perjanjian Baru dan tulisan-tulisan kitab suci Yahudi dan Kristen mula-mula, hanya ada dua rujukan yang menunjukkan bahwa Yesus disalib dalam keseluruhan catatan sejarah abad pertama. Yang pertama ditulis oleh Yosefus bin Mathias, seorang sejarawan Yahudi abad pertama, dan yang kedua ditulis oleh Tacitus, seorang sejarawan Romawi abad pertama dan kedua. Tak seorang pun dari kedua sejarawan itu yang pernah menyaksikan peristiwa penyaliban. Karena itu, sebagian besar sarjana Bibel memegang teguh bahwa tak seorang pun penulis Perjanjian Baru yang menulis tentang penyaliban adalah saksi sebenarnya peristiwa itu. Namun orang yang meragukan posisi Islam bahwa Yesus tidak disalib sepatasnya mendesak bahwa upaya serius apapun untuk memertanyakan penyaliban Yesus harus menyusun sebuah sekumpulan impresif dokumentasi bahwa terdapat kontroversi serius tentang apakah Yesus sebenarnya disalib atau bukan. Mereka mungkin bertanya "Di mana dokumentasi itu?" Jawabannya adalah bahwa itu ditemukan dalam tulisan-tulisan Kristen mula-mula itu sendiri. Singkatnya, ketidaksesuaian Islam dan Kristen kontemporer tentang peristiwa penyaliban mengaburkan fakta bahwa banyak cabang Kristen mula-mula memegang teguh bahwa bukanlah Yesus yang disalib. Fakta ini bisa dibuktikan kebenarannya dengan meneliti tulisan-tulisan Bapa-Bapa Rasuli gereja-gereja Kristen mula-mula, apogriafa Perjanjian Baru, dan bahkan Perjanjian Baru itu sendiri.⁴⁰

Tulisan-tulisan Bapa-Bapa Rasuli seringkali menunjukkan

bahwa ada sekte-sekte Kristen yang menolak proposisi bahwa Yesus disalib. Rujukan-rujukan seperti itu bisa ditemukan dalam tulisan-tulisan Ignatius, Polykarpus, Yustin, Ireneus, Tertullian, dan Hippolytus. Ignatius, uskup Antiokia, yang meninggal sekitar 110 M., misalnya, dalam karyanya *Tertuliians* mengatakan bahwa ada orang-orang Kristen pada masanya yang menolak bahwa Yesus dalam kenyataannya disalib dan memegang teguh bahwa Yesus disalib hanya dalam penampakan atau dalam ilusi. Fakta bahwa banyak cabang Kristen mula-mula memegang teguh bahwa bukanlah Yesus yang disalib dapat dibuktikan kebenarannya dengan mencermati apa yang disebut injil-injil apogrifal. Injil Barnabas, misalnya, memertahankan bahwa adalah Yudas Iskariot, bukan Yesus, yang disalib. Apokalipsi Petrus (81: 4 – 82: 33) memertahankan bahwa Yesus disalib hanya dalam penampakan, bukan dalam kenyataan, dengan seseorang yang disalib yang menjadi pengganti atau *simulacrum* (yang penampakannya menyerupai) Yesus. Bukti bahwa bukanlah Yesus yang disalib ditemukan pula dalam injil-injil kanonikal. Matius (27: 11-26) menyatakan bahwa Pilatus memberi orang ramai sebuah pilihan antara melepaskan “Yesus yang disebut Mesiah” atau “Yesus Barabbas.” Matius menyatakan bahwa orang ramai itu memilih Yesus Barabbas dan Pilatus melepaskan Yesus Barabbas. “Barabbas” (berasal dari “bar Abbas”) adalah ungkapan Aramaik, yang berarti “putra sang bapa.” Matius menceritakan kepada pembaca yang cerdas bahwa Pilatus melepaskan “Yesus, putra sang Bapa,” dan mengutuk seorang Yesus lain, yang mengaku sebagai Mesiah, yaitu orang yang diurapi.⁴¹

Dirks berupaya membuktikan bahwa cabang-cabang Kristen mula-mula, yang berbeda dari Kristen kontemporer, sepakat dengan Islam bahwa Yesus tidak disalib. Ia mengharapkan orang-orang Kristen kontemporer memiliki sebuah pemahaman yang lebih toleran tentang bagaimana Islam bisa memegang teguh bahwa Yesus tidak disalib.

Mungkin banyak orang Muslim mengira pandangan Islam bahwa Yesus (Nabi ‘Īsā) tidak disalib sebagai pandangan yang disepakati oleh semua ulama dan orang Muslim. Seakan-akan pandangan populer ini adalah pandangan tunggal Islam tentang masalah apakah Yesus disalib atau tidak. Namun bila kita meneliti lebih jauh dan lebih rinci karya-karya para ulama atau sarjana Muslim yang berkaitan dengan masalah

ini, kita akan menemukan pula pandangan bahwa Yesus disalib. Ahmadiyah, gerakan mesianistik yang memercayai Murza Ghulam Ahmad (w. 1908) sebagai Imam Mahdi (*al-Imām al-Mahdî*) dan Masih yang Dijanjikan (*al-Masîḥ al-Maw'ūd*), misalnya, memandang bahwa Nabi 'Īsā benar disalib, tetapi tidak mati karena disalib. Menurut gerakan ini, Nabi 'Īsā hanya pingsan karena disalib dan setelah pulih dari keadaan pingsan ia pindah ke Kashmir, India, dan meninggal di sana pada usia 120 tahun. Maulana Muhammad Ali, seorang tokoh Ahmadiyah, misalnya, ketika menafsirkan al-Qur'ān surat al-Nisā' ayat 157, menjelaskan bahwa ungkapan *mā ṣalabūhu* bukan berarti bahwa Nabi 'Īsā tidak dinaikan ke tiang salib, tetapi berarti Nabi ini dinaikkan ke tiang salib (dalam arti ia disalib) tetapi tidak meninggal di kayu salib atau orang-orang Yahudi tidak menyalibnya sampai mati. Penyaliban yang mereka lakukan itu tidak menyebabkan Nabi 'Īsā meninggal di kayu salib. Ungkapan *syubbihā lahum* berarti ditampakkan kepada mereka seperti itu, yaitu seolah-olah Nabi 'Īsā meninggal di tiang salib. Sebenarnya Nabi 'Īsā tidak meninggal di tiang salib. Maka ungkapan *syubbihā lahum* tidak bisa diterjemahkan dengan "orang yang diserupakan dengan Nabi 'Īsā kepada mereka." Ungkapan itu dapat ditafsirkan dua macam. Pertama, "ia dibuat seperti itu atau dibuat menyerupai itu." Kedua, "perkara itu dibuat samar-samar atau kabur." Jadi, Nabi 'Īsā yang diserupakan dengan orang itu, bukan orang itu yang diserupakan dengan Nabi 'Īsā.⁴²

Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), seorang pembaharu pemikiran Islam dari anak benua India, mengatakan bahwa penyaliban itu sendiri tidak menyebabkan Nabi 'Īsā meninggal, karena hanya telapak tangan dan kakinya yang bisa ditembus. Setelah tiga atau empat jam di tiang salib, Nabi 'Īsā diturunkan dari tiang salib itu. Kemudian ia disembunyikan oleh para pengikutnya di tempat yang sangat tersembunyi karena khawatir terhadap kemarahan orang-orang Yahudi.⁴³

Hasbullah Bakry, seorang sarjana Muslim Indonesia, mengatakan bahwa al-Qur'ān menyangkal pembunuhan Nabi 'Īsā dengan penyaliban seperti yang dikisahkan oleh Perjanjian Baru. Sarjana ini memahami bahwa menurut al-Qur'ān, Nabi 'Īsā memang disalib, tetapi penyaliban itu telah digagalkan oleh Tuhan, dalam arti Nabi 'Īsā

tidak sampai meninggal. Beliau hanya pingsan dan kemudian beliau sadar. Lalu beliau menemui para pengikutnya, dan setelah 40 hari pindah ke daerah lain di Timur bersama ibunya (Maryam). Tempat itu mungkin adalah Kashmir. Beliau meninggal di sana sebagai Nabi atau guru agama biasa pada usia 120 tahun. Memang ada ḥadīts aḥad yang mendukung pandangan ini dengan keterangan bahwa Nabi Muḥammad mengatakan bahwa umur Nabi ‘Īsā al-Masiḥ ketika wafat mencapai 120 tahun.⁴⁴

Munculnya pendapat-pendapat yang berbeda tentang masalah penyaliban Nabi ‘Īsā dimungkinkan karena ayat-ayat al-Qur’ān tentang masalah ini, seperti ayat-ayat tentang masalah-masalah lain, terbuka untuk diberi lebih dari satu tafsir. Dua ayat yang paling sering dijadikan rujukan untuk masalah apakah Nabi ‘Īsā disalib atau tidak adalah QS. al-Nisā’/4: 157-158.

Mayoritas ulama memahami bahwa dua ayat ini menolak penyaliban Nabi ‘Īsā. Dua ayat ini, menurut mereka, menunjukkan bahwa Nabi ‘Īsā tidak disalib, dan yang disalib adalah orang lain yang diserupakan dengan Nabi ‘Īsā, adapun Nabi ‘Īsā sendiri diangkat oleh Allah ke langit. Karena itu, kata *syubbiha lahum* pada ayat di atas diterjemahkan “orang yang diserupakan dengan ‘Īsā bagi mereka (orang-orang Yahudi).” Ada yang mengatakan bahwa “orang yang diserupakan dengan ‘Īsā bagi mereka” itu adalah Yudas Iskariot, dan ada pula yang mengatakan bahwa ia adalah Simon dari Kireni. Terjemahan ini memiliki kelemahan karena dua alasan. Pertama, kata *syubbiha* adalah kata kerja dalam bentuk pasif yang dalam bahasa Arab disebut *fi’l majhūl*, yaitu kata kerja yang subjeknya tidak diketahui. Jika subjeknya diketahui, yaitu Yudas Iskariot atau Simon dari Kirena, maka ini bertentangan secara gramatikal dengan posisi kata kerja ini sebagai *fi’l majhūl*; dan bila demikian, kata kerja ini harus diubah menjadi *fi’l ma’lūm*, kata kerja dalam bentuk aktif yang subjeknya diketahui, sedangkan al-Qur’ān tidak mungkin diubah. Kedua, kata ganti orang ketiga tunggal untuk subjek kata *syubbiha* dalam pemahaman ini kembali kepada orang lain, bukan kepada Nabi ‘Īsā, sedangkan setiap kata ganti harus kembali kepada kata yang menunjuk kepada orang atau sesuatu telah disebutkan sebelumnya dan yang telah disebutkan sebelumnya adalah Nabi ‘Īsā

atau peristiwa yang diceritakan dalam ayat itu. Karena itu, maka salah satu kemungkinan pemahaman dari kata *syubbiha* adalah “itu hanya diserupakan” dalam arti bahwa peristiwa yang sebenarnya dilakukan oleh Allah itu diserupakan atau dipalsukan oleh anggapan orang-orang Yahudi bagi diri mereka sendiri seakan-akan peristiwa itu dilakukan oleh mereka, padahal sebenarnya dilakukan oleh Allah.”

Lalu, muncul pertanyaan: Apa yang dimaksud dengan “peristiwa yang sebenarnya dilakukan oleh Allah itu?” Sesuai dengan bunyi dua ayat di atas, maka jawabnya adalah: ‘Īsā disalib. Pelaku hakiki penyaliban Nabi ‘Īsā bukanlah orang-orang Yahudi tetapi adalah Allah. Dalam konteks ini, perkataan “Sebenarnya mereka tidak membunuhnya dan tidak pula menyalibnya,” dimaksudkan untuk menyangkal anggapan bahwa orang-orang Yahudi adalah pelaku hakiki pembunuhan dan penyaliban Nabi ‘Īsā, karena pelaku hakiki adalah Allah. Pada ayat berikut ada perkataan “Sudah pasti mereka tidak membunuhnya, tetapi Allah telah mengangkatnya kepada-Nya,” yang dapat pula dipahami untuk menyangkal anggapan bahwa orang-orang Yahudi membunuh Nabi ‘Īsā, karena pada hakikatnya yang membunuh Nabi ‘Īsā adalah Allah dan Allah mengangkat Nabi ‘Īsā kepada-Nya. Mereka tidak membunuh Nabi ‘Īsā ketika mereka membunuhnya, tetapi Allah telah membunuhnya, dan kemudian mengangkatnya kepada-Nya. Pemahaman ini sejalan dengan ayat yang berbunyi: “Maka bukanlah kamu yang membunuh mereka, tetapi Allah-lah yang membunuh mereka; dan bukanlah engkau yang melempar (Ya Muḥammad) ketika engkau melempar, tetapi Allah-lah yang melempar” (QS. al-Anfāl/8: 17). Penegasan bahwa bukanlah orang-orang Yahudi yang membunuh dan menyalib Nabi ‘Īsā dimaksudkan pula untuk melawan keangkuhan dan kesombongan orang-orang Yahudi karena semua kekuasaan adalah milik Allah, dan kekuasaan yang digunakan untuk menyalib dan membunuh Nabi ‘Īsā adalah milik Allah.

Simpulan

Kembali pada pertanyaan, “Apakah karya Dirks *Abrahamic Faiths* sebuah perbandingan atau pertandingan agama-agama Ibrāhīmī?,” seperti diajukan pada judul dan pengantar tulisan ini, jawaban terhadap

pertanyaan ini mengarah ke “pertandingan agama-agama Ibrāhīmī.” Namun, “pertandingan” ini adalah “pertandingan persahabatan,” bukan pertandingan yang memerebutkan posisi “juara dan piala.” Dikatakan “pertandingan agama-agama Ibrāhīmī” karena karya ini memenangkan Islam atas Kristen dan Yudaisme. Dalam pertandingan ini ada agama yang “menang” dan ada agama yang “kalah.” Dapat dipastikan bahwa agama yang “menang” adalah agama penulis karya ini, agama mantan pendeta ini: Islam. Karya ini cenderung bersifat polemis tetapi santun, yang mengundang kritik dari para penganut Yudaisme dan Kristen. Karya ini juga adalah apologetik dalam arti pembelaan untuk Islam terhadap kesalahpahaman dari orang-orang non-Muslim.

Meskipun dapat dikategorikan sebagai “pertandingan” agama-agama Ibrāhīmī, karya yang kita diskusikan ini berusaha untuk melakukan rekonsiliasi antara “anak-anak Ibrāhīm” tanpa menyembunyikan perbedaan-perbedaan penting dan fundamental yang tidak bisa dihilangkan. Perbedaan-perbedaan itu tidak boleh menghalangi kita (orang-orang Yahudi, Kristen, dan Muslim) untuk melihat fakta bahwa kita memiliki inti nilai-nilai etika bersama, titik temu idealisme spiritual, dan suatu keyakinan keagamaan bersama terhadap kewajiban-kewajiban dan tanggung jawab sosial kita bagi sesama manusia.⁴⁵ Kita patut menyambut ajakan Dirks, seperti dia katakan, “Sebagai anggota ketiga agama Ibrāhīmī, apakah pada akhirnya kita telah siap bekerja sama secara aktif menghadapi penyakit-penyakit masyarakat? Kita memiliki kepentingan, tujuan dan cita-cita bersama. Tidakkah semestinya kita bekerja sama menciptakan masyarakat yang lebih sehat?”⁴⁶

Catatan Akhir:

¹ Disampaikan pada Pengajian Komunitas Titik Temu dengan tema “Agama-agama Ibrāhīmī: Titik Temu dan Titik Seteru antara Yahudi, Kristen, dan Islam,” yang diangkat dari *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*, karya Jerald F. Dirks, terj. Santi Indra Astuti (Jakarta: Serambi, 2006), yang diselenggarakan oleh Nurcholish Madjid Society pada Jumat, 7 Agustus 2009, di Ruang Pendidikan Komplek Masjid Raya Pondok Indah, Jakarta Selatan. Makalah ini, dengan penyempurnaan, kemudian disampaikan pada acara bedah buku yang sama, yang diselenggarakan oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen

- Agama RI pada Selasa, 26 Agustus 2008, di Aula Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama Gedung Bayt Al-Q.ur'an, Lantai 4, Museum Istiqlal, Komplek Taman Mini Indonesia Indah, Jakarta.
- ² Krister Stendahl, "Judaism and Islam in the Perspective of Christianity," dalam Isma'il Raji al-Faruqi, ed., *Triologue of the Abrahamic Faiths: Papers presented to the Islamic Studies Group of American Academy of Religion* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 1995), 19.
- ³ Stendahl, "Judaism and Islam," 19.
- ⁴ Stendahl, "Judaism and Islam," 19.
- ⁵ Stendahl, "Judaism and Islam," 20.
- ⁶ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. Santi Indra Astuti (Jakarta: Serambi, 2006), 18 (15). Nomor halaman karya Dirks yang didiskusikan ini dicantumkan dengan nomor pertama untuk karya terjemahan Indonesia dan nomor kedua, yang ditempatkan dalam kurung untuk karya asli dalam bahasa Inggris.
- ⁷ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 22-23 (19).
- ⁸ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 25 (20-21).
- ⁹ Dikutip dari internet melalui program Google, dengan mengetik kata-kata "Jane I. Smith," bagian "Faculty," diakses pada 14 April 2008, pukul 9:34 pm.
- ¹⁰ Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (London: SCM Press Ltd., 1993), 8; Wilfred Cantwell Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, terj. Dede Iswadi (Jakarta: Teraju, 2005), 9-10.
- ¹¹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, with Foreword by John Hick (London: SPCK, 1978), 114; Wilfred Cantwell Smith, *Memburu Makna Agama*, terj. Landung Simatupang (Bandung: Mizan, 2004), 193.
- ¹² Smith, *The Meaning and End of Religion*, 114; Smith, *Memburu Makna Agama*, 193-94.
- ¹³ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 37-38 (31-32).
- ¹⁴ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 38 (32).
- ¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperback, 1979), 43-44.
- ¹⁶ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, 8 jilid (Beirut: Dār al-Fikr, 1414/1994), 4: 35; Lihat pula Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, 7: 305.
- ¹⁷ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, 4: 158.
- ¹⁸ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 60 (50).
- ¹⁹ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 60-61 (50).
- ²⁰ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 122-123 (100-101).
- ²¹ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 123-144 (101-118).
- ²² Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 123 (101).
- ²³ Badru D. Kateregga & David W. Shenk, *Islam and Christianity: A Muslim and a Christian Dialogue* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 133.
- ²⁴ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 128 (105-106).
- ²⁵ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 129-130 (106-107).

- ²⁶ H. Berkhof dan H. Enklaar, *Sejarah Gereja*, saduran untuk Indonesia oleh H. Enklaar (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995), 58; G.C. van Niftrik dan B.J. Boland, *Dogmatika Masakini* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1978), 171.
- ²⁷ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 130 (107).
- ²⁸ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 144-146 (118-120).
- ²⁹ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 24 (19-20).
- ³⁰ Keith Ward, *Christianity: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), 81-82.
- ³¹ Frithjof Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, terj. J. Peter Hobson (London: World of Islam Festival Publishing Company, 1976), 40-41.
- ³² Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, 44.
- ³³ Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, 44-45.
- ³⁴ Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, 45.
- ³⁵ Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, 45-46.
- ³⁶ Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, 40.
- ³⁷ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, Ill: The Theosophical Publishing House, 1984), 24.
- ³⁸ William Stoddart, "Aspect of Islamic Esoterism," dalam Jean-Louis Michon dan Roger Gaetani, ed., *Sufism: Love & Wisdom* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), 241.
- ³⁹ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 116-117 (96).
- ⁴⁰ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 117-118 (97).
- ⁴¹ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 118-120 (97-99).
- ⁴² Maulana Muhammad Ali, *Qur'ān Suci, Teks Arab, Terjemah dan Tafsir Bahasa Indonesia*, terj. H.M. Bachrum (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1979), 297-298.
- ⁴³ J.M.S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Leiden: E.J. Brill, 1949).
- ⁴⁴ Hasbullah Bakry, *Nabi 'Isā dalam al-Qur'ān dan Nabi Muḥammad dalam Bijbel* (Jakarta: Penerbit Mutiara, 1974), 59-61; Hasbullah bakry, *Pedoman Islam di Indonesia* (Jakarta: UI-Press, 1988), 42.
- ⁴⁵ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 312-313 (251-252).
- ⁴⁶ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths*, 317 (255).