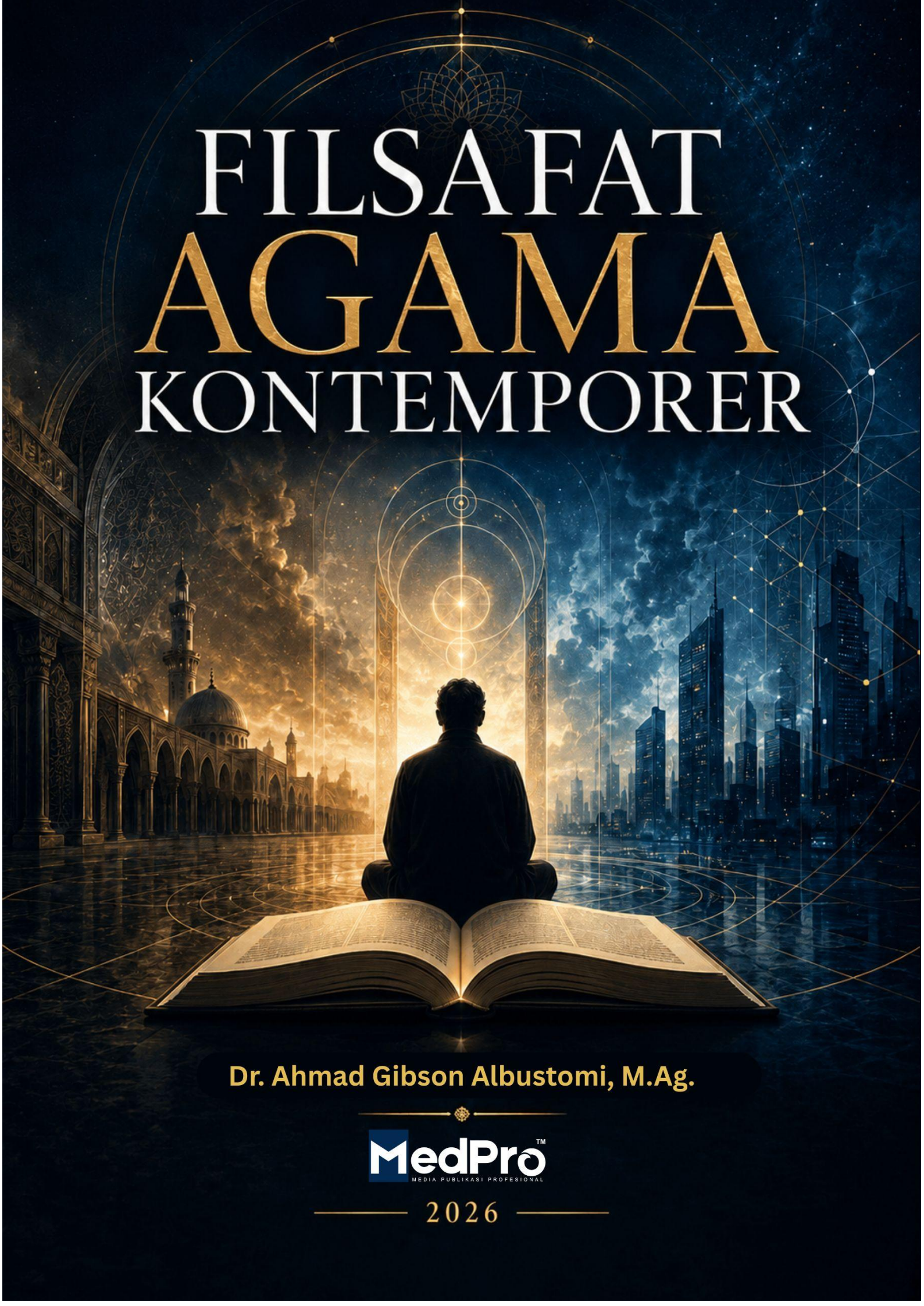




FILSAFAT AGAMA KONTEMPORER

Dr. Ahmad Gibson Albustomi, M.Ag.

MedProTM
MEDIA PUBLIKASI PROFESIONAL

2026

Filsafat Agama Kontemporer

Dr. Ahmad Gibson Albustomi, M.Ag.



Pasal 44

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).

Filsafat Agama Kontemporer

Penulis:

Dr. Ahmad Gibson Albustomi, M.Ag.

Editor:

M. Asfahani Sauky

Desain Sampul & Tata Letak:

Muhammad Haikal As-Shidqi



Hak Cipta © 2026

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang mengutip, menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan pertama, tahun 2026

Diterbitkan oleh **CV. Media Publikasi Profesional**

Pasirjati, Ujung Berung, Kota Bandung, Jawa Barat, 40616

Email: media.publikasiprofesional@gmail.com

Web: <https://www.medpro.web.id>

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat, karunia, dan hidayah-Nya, sehingga buku berjudul Filsafat Agama Kontemporer ini dapat disusun dan diselesaikan dengan baik. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat, serta seluruh umatnya yang terus berupaya mengembangkan tradisi keilmuan, pemikiran kritis, dan kebijaksanaan dalam memahami kehidupan beragama.

Buku ini hadir sebagai ikhtiar akademik untuk memperkenalkan sekaligus mendalami berbagai persoalan penting dalam filsafat agama pada masa kini. Pembahasan di dalamnya tidak hanya menyentuh argumen-argumen klasik mengenai keberadaan Tuhan, seperti argumen kosmologis, ontologis, dan teleologis, tetapi juga bergerak menuju isu-isu kontemporer yang semakin kompleks. Di antaranya adalah epistemologi agama di tengah dominasi sains, problem kejahatan dan teodise, bahasa agama, hermeneutika, pluralisme agama, relasi agama dan kekuasaan, etika tanpa Tuhan, kecerdasan buatan, transhumanisme, krisis ekologis, serta pengalaman estetis dan spiritualitas.

Perkembangan zaman telah membawa agama ke dalam ruang-ruang perdebatan baru. Agama tidak lagi hanya dibicarakan dalam batas-batas teologi normatif, tetapi juga dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan, teknologi digital, politik identitas, krisis lingkungan, kebebasan manusia, dan masa depan peradaban. Oleh karena itu, filsafat agama kontemporer perlu dibaca sebagai medan refleksi kritis yang membantu manusia memahami agama secara lebih mendalam, terbuka, dan bertanggung jawab.

Buku ini disusun untuk menjadi bahan bacaan akademik bagi mahasiswa, dosen, peneliti, pemerhati studi agama, serta masyarakat umum yang memiliki minat terhadap kajian filsafat, teologi, dan pemikiran keagamaan kontemporer. Dengan bahasa yang diupayakan tetap komunikatif, buku ini diharapkan dapat menjadi pengantar sekaligus rujukan awal dalam memahami dinamika pemikiran filsafat agama, baik dalam tradisi Barat, Islam, maupun dalam konteks global yang lebih luas.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih memiliki keterbatasan, baik dari sisi kedalaman pembahasan, keluasan referensi, maupun penyajian gagasan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan demi penyempurnaan karya ini pada masa yang akan datang.

Akhirnya, penulis menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan dalam proses penyusunan dan penerbitan buku ini. Semoga buku ini dapat memberikan manfaat, memperkaya khazanah keilmuan, serta mendorong lahirnya dialog yang lebih kritis, inklusif, dan bermakna dalam memahami agama di tengah tantangan zaman kontemporer.

Bandung, Januari 2026

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI.....	v
BAB I FILSAFAT AGAMA KLASIK: ARGUMEN KOSMOLOGIS, ONTOLOGIS, DAN TELEOLOGIS	1
A. Krisis Metafisika dan Lahirnya Filsafat Agama Kritis (Hume, Kant, Feuerbach).....	2
B. Pergeseran ke Isu-Isu Kontemporer: Bahasa, Pluralisme, dan Kritik Ideologi.....	4
C. Filsafat Agama di Era Pascakebenaran dan Digital	6
BAB II EPISTEMOLOGI AGAMA DI TENGAH HEGEMONI SAINS	9
A. Evidensialisme dan Tantangannya terhadap Keyakinan Agama	9
BAB III PROBLEM KEJAHATAN & RESPONS TEODISE KONTEMPORER.....	19
A. Problem Logis vs Problem Evidensial: Mackie, Rowe, dan Penajaman Argumen	19
B. Teodise Klasik dan Modern: Irenaeus, Augustine, Hick, dan Plantinga.....	22
C. Teodise Pascaholokaus dan Kritik dari Trauma.....	25
D. Perspektif Islam tentang Kejahatan: Jabariyah, Qadariyah, dan Teodise Sufistik.....	29
BAB IV BAHASA AGAMA: METAFORA, SIMBOL, & DEKONSTRUKSI.....	34
A. Positivisme Logis dan Kritik Verifikasionis terhadap Bahasa Agama	34
BAB V HERMENEUTIKA AGAMA DALAM TRADISI & LIBERASI	45
A. Dari Hermeneutika Objektif ke Hermeneutika Kecurigaan	45
B. Gadamer, Ricoeur, dan Fusi Horizon dalam Penafsiran Kitab Suci	48
C. Hermeneutika Feminis: Membaca Kitab Suci dari Perspektif Perempuan	52
D. Hermeneutika Pembebasan: Enrique Dussel dan Asghar Ali Engineer.....	56
BAB VI PLURALISME AGAMA: EKSklusIVISME, INklusIVISME, & PLURALISME KRITIS.....	60
A. Eksklusivisme dan Inklusivisme: Karl Barth, Karl Rahner, dan Sayyid Qutb.....	60
B. Pluralisme John Hick: Revolusi Kopernikan dalam Teologi Agama	62
C. Pluralisme dalam Islam Kontemporer: Soroush, Legenhausen, dan Ghamidi.....	65
D. Pluralisme Kritis dan Etika Minimal sebagai Jalan Tengah	69
BAB VII AGAMA, KEKUASAAN, & DEKOLONISASI PENGETAHUAN	72
A. Foucault, Agama, dan Relasi Kuasa-Pengetahuan.....	72
B. Orientalisme dan Konstruksi Agama sebagai Kategori Kolonial (Said, Asad)	75

C. Dekolonisasi Epistemologi Islam: Al-Attas, Dabashi, dan Hallaq	78
ETIKA TANPA TUHAN? AGAMA & MORALITAS DALAM DEBAT KONTEMPORER	86
A. <i>Divine Command Theory</i> : Kebaikan sebagai Kehendak Tuhan.....	86
B. Argumen dari Moralitas untuk Eksistensi Tuhan: C.S. Lewis vs. J.L. Mackie	91
C. Etika Pascasekular Habermas dan Konsep Moralitas Bersama Islam-Kristen	93
BAB VIII KECERDASAN BUATAN, TRANSHUMANISME, & MASA DEPAN RELIGIUSITAS.....	96
A. AI, Kesadaran, dan Jiwa: Bisakah Mesin Beribadah?.....	96
B. Transhumanisme: Meningkatkan Manusia hingga Melampaui Fitrah.....	98
BAB IX AGAMA & KRISIS EKOLOGIS: MENUJU FILSAFAT AGAMA RAMAH LINGKUNGAN.....	104
A. Kritik Lynn White Jr.: Akar Krisis Ekologis dalam Teologi Dominasi.....	104
B. Ekoteologi Islam: Seyyed Hossein Nasr, Khalid, dan Konsep Khalifah sebagai Penjaga	106
C. Ekofeminisme: Vandana Shiva, Rosemary Ruether, dan Keterkaitan Penindasan Perempuan-Alam	108
D. Spiritualitas Ekologis Lintas Agama: Animisme, Buddhisme, dan Praktik Konservasi	111
BAB X FILSAFAT AGAMA & ESTETIKA: SENI, SAKRAL, & PENGALAMAN TRANSENDEN	114
A. Pengalaman Estetis sebagai Pengalaman Religius: Rudolf Otto dan Mircea Eliade.....	114
B. Seni Islam: Kaligrafi, Arsitektur Masjid, dan Musik Religius sebagai Teofani	116
C. Ikonoklasme vs Apresiasi Seni Sakral dalam Masyarakat Multikultural.....	118
D. Seni Kontemporer sebagai Kritik dan Ungkapan Spiritualitas Baru.....	120
BAB XI PENUTUP	123
A. Merangkum Wawasan Utama	123
B. Agama Bukan Masalah, Bukan Pula Solusi, Melainkan Realitas Manusia yang Perlu Dipahami	124
C. Agenda Riset ke Depan.....	125
DAFTAR PUSTAKA	127

BAB I

FILSAFAT AGAMA KLASIK: ARGUMEN KOSMOLOGIS, ONTOLOGIS, DAN TELEOLOGIS

Filsafat agama klasik tidak muncul dalam kehampaan. Ia berkembang dari pergulatan intelektual manusia yang berusaha memahami realitas transenden, sementara dirinya terikat oleh batasan-batasan alam semesta fisik. Peradaban Yunani kuno menjadi batu pertama dalam bangunan pemikiran ini. Plato dan Aristoteles merupakan pionir yang mempertanyakan prinsip fundamental di balik dinamika alam. Dalam karya *Timaeus*, Plato mengemukakan konsep demiurgos sebagai perancang kosmos yang membentuk material kasar menurut cetakan ide-ide abadi. Aristoteles merumuskannya lebih terstruktur melalui teori penggerak tak bergerak (*unmoved mover*) dalam *Metaphysica*. Menurutnya, setiap gerak memerlukan penggerak sebelumnya, dan mata rantai ini harus berujung pada penggerak pertama yang mandiri. Konsep inilah yang kelak berkembang menjadi argumen kosmologis, menegaskan bahwa sifat kontingen alam semesta mengharuskan adanya Wajib Ada sebagai landasan metafisik. Namun sejak awal, problematikanya telah tampak, *apakah penggerak tak bergerak ini bersifat personal dan berkehendak, atau sekadar prinsip abstrak sebagaimana dalam pemikiran Aristotelian?*. Di titik inilah dialektika klasik bermula, yang kemudian diwariskan kepada para pemikir abad pertengahan dari tiga tradisi monoteistik, antara Kristen, Islam, dan Yahudi.

Dalam tradisi Kristiani, Anselmus dari Canterbury dan Thomas Aquinas menjadi tokoh kunci dalam pengembangan argumen kosmologis maupun ontologis. Dalam *Proslogion*, Anselmus merumuskan argumen ontologis yang khas, yakni Tuhan adalah “yang terbesar dari segala yang dapat dibayangkan”. Ia berpendapat bahwa jika konsep sempurna ini dapat dipahami dalam pikiran, maka eksistensi nyatanya pun harus ada, karena realitas lebih sempurna daripada sekadar konsep. Pendekatan ini menuai kontroversi karena berusaha menurunkan eksistensi Tuhan dari definisi semata. Kritik awal datang dari Gaunilo melalui analogi pulau sempurna. Berbeda dengan Anselmus yang bersifat *a priori*, Aquinas dalam *Summa Theologica* mengambil pendekatan empiris melalui *quinque viae* (lima jalan) yang berakar pada observasi indrawi. Mulai dari argumen gerak, sebab-akibat, hingga keteraturan alam yang mirip dengan argumen teleologis. Aquinas tidak menempatkan argumennya sebagai bukti mutlak, melainkan sebagai jalan rasional yang sejalan dengan iman. Menariknya, ia justru menolak argumen ontologis dengan alasan bahwa hakikat Tuhan melampaui kapasitas akal manusia yang terbatas.

Dunia Islam memberikan kontribusi sistematis dan orisinal dalam mengembangkan argumen-argumen klasik ini. Al-Kindi sebagai filsuf Muslim perintis memperkenalkan argumen ketakterhinggaan dalam *Fi al-Falsafah al-Ula*, menyatakan bahwa alam semesta yang terbatas pasti memerlukan sebab eksternal. Ibnu Sina kemudian mematangkan konsep ini melalui pembedaan *wajib al-wujud* (yang niscaya ada) dan *mumkin al-wujud* (yang mungkin ada) dalam *Al-Syifa*. Analisis ontologisnya tidak bergantung pada rangkaian sebab-akibat temporal, melainkan pada sifat hakiki keberadaan. Di sisi lain, Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah* mengkritik habis klaim-

klaim filsafat tentang keabadian alam, meski tetap mempertahankan argumen teleologis dalam *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad* dengan menekankan keteraturan alam sebagai bukti penciptaan. Ibnu Rusyd melalui *Tahafut al-Tahafut* membela tradisi filsafat, menunjukkan keselarasan antara argumen rasional tentang Tuhan dengan wahyu ilahi.

Argumen teleologis, atau yang dikenal pula sebagai argumen dari rancangan, memiliki daya pikat tersendiri karena bersumber pada keteraturan dan keindahan alam yang dapat diamati secara langsung oleh siapapun. Dalam khazanah pemikiran Yunani, Xenophon telah mengemukakan gagasan ini melalui catatannya mengenai dialog Socrates tentang tubuh manusia beserta letak mata dan telinga, yang diyakini menunjukkan keberadaan suatu kecerdasan yang merancang. Aristoteles turut membahas aspek teleologis ini dengan menyatakan bahwa alam tidak pernah bertindak secara sia-sia, meskipun ia tidak secara tegas menyebutkan adanya perancang yang bersifat personal. Dalam tradisi pemikiran Islam, argumen ini menempati posisi yang sangat sentral. Al-Qur'an berulang kali mengajak manusia untuk merenungkan langit, bumi, silih bergantinya siang dan malam, serta penciptaan unta, gunung, dan hujan. Al-Ghazali dan Fakhruddin al-Razi mengembangkan argumen ini sebagai bukti yang paling kuat bagi kalangan awam, karena tidak memerlukan latihan logika yang rumit. Namun demikian, argumen teleologis juga menghadapi kritik internal yang cukup serius. David Hume kemudian mengemukakan keberatan bahwa analogi antara alam dengan mesin buatan manusia terlalu lemah, sebab kita tidak pernah menyaksikan proses penciptaan alam. Bahkan dari fakta keteraturan yang ada, belum tentu dapat disimpulkan bahwa perancangnya bersifat tunggal, maha kuasa, dan maha baik. Bahkan, dari fenomena alam yang mengandung cacat dan bencana, seseorang bisa saja menyimpulkan adanya perancang yang terbatas, ceroboh, atau bahkan jahat.

Menariknya, dari ketiga argumen klasik ini bukan terletak pada apakah mereka mampu bertahan menghadapi kritik modern, melainkan pada bagaimana mereka telah membentuk cara berpikir teologis selama lebih dari dua milenium. Argumen ontologis menunjukkan bahwa konsep tentang Tuhan tidak dapat dipisahkan dari klaim keberadaannya, sehingga iman dan akal tidak sepenuhnya terpisah. Argumen kosmologis mengungkapkan bahwa akal manusia tidak pernah puas dengan penjelasan yang bersifat sementara. Akal senantiasa mencari dasar terakhir yang tidak bergantung pada apapun, sebuah kebutuhan metafisis yang sulit dihindari. Argumen teleologis mengingatkan kita bahwa pengalaman estetis dan kekaguman manusia terhadap alam bukan sekadar emosi subjektif, melainkan dapat menjadi pintu masuk untuk mempertanyakan makna dan asal-usul segala sesuatu. Kritik internal dari masing-masing tradisi, seperti kritik Gaunilo terhadap Anselmus, atau Al-Ghazali terhadap Ibnu Sina, justru memperkaya wacana dan mencegah pemikiran yang dogmatis. Singkatnya, ketiga argumen ini bukanlah bukti mati yang hanya bisa diterima atau ditolak begitu saja, melainkan undangan untuk terus merenungkan secara rasional pertanyaan-pertanyaan paling mendasar dalam kehidupan. Jika kita tidak memahami perdebatan klasik ini secara mendalam, kita akan kebingungan ketika berhadapan dengan isu-isu kontemporer yang kompleks.

A. Krisis Metafisika dan Lahirnya Filsafat Agama Kritis (Hume, Kant, Feuerbach)

Pada era klasik, para filsuf berupaya menjembatani akal dan iman melalui berbagai argumentasi spekulatif mengenai Tuhan, namun abad ke-18 justru menandai dekonstruksi sistematis terhadap landasan metafisika itu sendiri. David Hume muncul sebagai tokoh

pertama yang secara kritis mempertanyakan kapasitas akal manusia untuk memahami realitas transenden. Dalam *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume tidak hanya mengkritik argumen teleologis, tetapi juga mengungkap kelemahan mendasar dari analogi yang menjadi dasarnya. Menurutnya, ketika kita menyaksikan keteraturan pada sebuah jam, kita berkesimpulan ada perancang karena kita pernah melihat jam dibuat oleh manusia. Alam semesta merupakan entitas unik yang proses penciptaannya tak pernah kita amati. Analogi antara alam dan ciptaan manusia sangatlah rapuh, mengingat perbedaan radikal dalam skala, kompleksitas, dan sejarahnya. Lebih jauh, Hume mengemukakan keberatan yang lebih destruktif, dari alam yang memuat kebaikan dan kejahatan, keteraturan sekaligus kekacauan, kita tak berhak menyimpulkan adanya perancang yang mahakuasa dan mahabaik. Bisa jadi ada banyak dewa yang terbatas, satu dewa yang tidak sempurna, atau bahkan dewa yang jahat. Inilah cikal bakal problem kejahatan evidensial dalam pemikiran Hume.

Hume juga merombak argumen kosmologis secara lebih mendasar dengan mengkritik konsep sebab-akibat itu sendiri. Dalam *Enquiry Concerning Human Understanding*, ia menunjukkan bahwa relasi sebab-akibat tak pernah dapat dibuktikan secara logis, melainkan hanya didasarkan pada kebiasaan mental manusia ketika mengamati dua peristiwa yang kerap berurutan. Kita tak pernah benar-benar melihat kekuatan atau keharusan di balik sebab yang kita saksikan hanyalah keteraturan. Karena itu, ketika para filsuf menyatakan alam semesta sebagai akibat yang memerlukan sebab bernama Tuhan, mereka sebenarnya telah melampaui batas pengalaman tanpa disadari. Hume tidak menyangkal eksistensi Tuhan, karena hal itu pun merupakan klaim metafisika. Ia hanya menegaskan bahwa kita tidak memiliki legitimasi epistemologis untuk memastikan ada atau tidaknya Tuhan. Implikasinya sangat revolusioner, seluruh argumen klasik tentang Tuhan yang selama ribuan tahun dianggap sebagai puncak rasionalitas, ternyata berdiri di atas fondasi yang goyah, yaitu kebiasaan psikologis yang keliru dianggap sebagai keharusan logis. Maka dari itu, Hume tidak sekadar mengkritik argumen-argumen tertentu, melainkan juga meletakkan bom waktu di bawah seluruh bangunan metafisika tradisional. Dunia filsafat agama tak akan pernah sama lagi setelah Hume.

Immanuel Kant menanggapi pemikiran Hume dengan serius dan mengakui bahwa Hume telah membangunkannya dari “dogmatisme tidurnya”. Kant tidak menjadi skeptis seperti Hume, justru ia berupaya mempertahankan iman melalui pendekatan radikal dengan memindahkan Tuhan dari wilayah pengetahuan teoretis ke ranah moral praktis. Dalam *Critique of Pure Reason*, Kant membedakan antara *fenomena* (hal-hal yang dapat kita alami) dan *noumena* (hakikat yang tak terjangkau indra). Tuhan, jiwa, dan kebebasan termasuk dalam *noumena*, sehingga tak mungkin dibuktikan atau disangkal secara teoretis. Dengan satu langkah, Kant menolak semua argumen klasik, argumen ontologis keliru karena eksistensi bukanlah predikat, argumen kosmologis runtuh karena bergantung pada argumen ontologis, dan argumen teleologis hanya berfungsi sebagai prinsip regulatif, bukan konstitutif. Lalu, *di manakah posisi Tuhan?* Kant menjawabnya dalam *Critique of Practical Reason*, bahwa tuntutan moralitas mengharuskan kita mempostulatkan keberadaan Tuhan. *Mengapa?* Karena kebahagiaan tertinggi (*summum bonum*) hanya mungkin tercapai jika ada keselarasan antara kebajikan dan kebahagiaan, dan keselarasan itu tak dapat dijamin oleh alam atau manusia, sehingga diperlukan Tuhan sebagai penjamin. Ini bukan pembuktian dalam arti konvensional, melainkan postulat praktis yang diasumsikan oleh akal sehat moral.

Kant berhasil melindungi Tuhan dari keruntuhan mutlak, namun dengan konsekuensi yang berat. Tuhan tidak lagi menjadi entitas yang dapat diketahui, melainkan sekadar keharusan moral subjektif yang bersifat universal. Inilah yang dinamakan iman rasional, yang sangat bertolak belakang dengan iman gerejawi atau wahyu. Pendekatan Kant justru dikembangkan lebih ekstrem oleh para pengikutnya, khususnya Ludwig Feuerbach yang menghilangkan sisa-sisa pemikiran teistik Kantian. Melalui *The Essence of Christianity*, Feuerbach melakukan penyederhanaan paling radikal. Baginya, Tuhan hanyalah hasil proyeksi hakikat manusia ke alam transenden. Manusia memiliki sifat-sifat ideal seperti kasih, kebijaksanaan, dan kekuasaan, namun menyadari keterbatasan dirinya. Karenanya, ia memproyeksikan sifat-sifat ini ke dalam wujud khayal yang absolut, lalu menamakannya Tuhan. Feuerbach menyatakan bahwa teologi pada dasarnya adalah antropologi, maksudnya, segala predikat tentang Tuhan sebenarnya merupakan predikat tentang manusia yang diabsolutkan. Ketika seseorang beriman menyatakan “Tuhan adalah kasih”, sesungguhnya ia tengah berkata “kasih adalah sifat ilahi”. Feuerbach bukan bermaksud menghancurkan agama, melainkan mengembalikan manusia kepada hakikat dirinya. Baginya, melepaskan proyeksi ketuhanan adalah sebuah pembebasan, sebab selama manusia menempatkan kesempurnaan pada Tuhan, ia akan terus merasa inferior dan bergantung.

Kritik Feuerbach ini menjadi landasan bagi seluruh teori reduksionis tentang agama pada masa-masa berikutnya, termasuk Marx yang menyebut agama sebagai candu masyarakat dan Freud yang memandangnya sebagai khayalan masa kanak-kanak. Hal terpenting dalam konteks filsafat agama kontemporer adalah bahwa Hume, Kant, dan Feuerbach bersama-sama mengakhiri era metafisika spekulatif yang berupaya membuktikan eksistensi Tuhan melalui argumen a priori. Mereka mengalihkan pertanyaan dari *Apakah Tuhan ada?* menjadi *Apa makna pernyataan tentang Tuhan bagi kehidupan manusia?*. Hume menjawab dengan skeptisisme, kita tidak mengetahuinya. Kant menjawab dengan postulat moral, sementara Feuerbach menjawab dengan proyeksi antropologis. Masing-masing memberikan pukulan yang signifikan, sekaligus meninggalkan pertanyaan yang belum terjawab. Contohnya, jika Tuhan hanya proyeksi, *mengapa proyeksi ini begitu universal dan sulit dihapuskan?* Jika Tuhan sekadar postulat moral, *dapatkah iman yang hidup melalui ritual dan komunitas begitu saja disederhanakan?*. Pertanyaan-pertanyaan ini membuka jalan bagi peralihan menuju isu-isu kontemporer seperti bahasa agama, pluralisme, dan kritik ideologi. Tanpa memahami krisis metafisika yang dipicu oleh ketiga pemikir ini, kita tak akan mengerti mengapa filsafat agama abad ke-20 dan ke-21 begitu berbeda dari pendahulunya.

B. Pergeseran ke Isu-Isu Kontemporer: Bahasa, Pluralisme, dan Kritik Ideologi

Krisis metafisika yang dipicu oleh pemikiran Hume, Kant, dan Feuerbach tidak serta-merta mengakhiri eksistensi filsafat agama. Sebaliknya, bidang ini bangkit dengan pendekatan yang lebih realistis, tidak lagi bertumpu pada argumen spekulatif mengenai keberadaan Tuhan. Perubahan signifikan terjadi pasca-Perang Dunia II, ketika para filsuf menyadari bahwa pertanyaan *Apakah Tuhan ada?* menjadi tidak produktif tanpa terlebih dahulu mengeksplorasi makna dari pernyataan “Tuhan ada”. Di sinilah filsafat agama analitis muncul, dipelopori oleh Lingkaran Wina dan dikembangkan oleh filsuf bahasa seperti Ludwig Wittgenstein. Alih-alih mempertanyakan eksistensi Tuhan, mereka meneliti bagaimana istilah Tuhan beroperasi dalam praktik hidup komunitas beriman.

Dalam *Philosophical Investigations*, Wittgenstein menegaskan bahwa makna suatu istilah lahir dari penggunaannya dalam konteks kehidupan tertentu. Pernyataan religius semacam “Tuhan melihatku” tidak dapat dibuktikan secara empiris, namun juga tidak bisa dianggap tidak bermakna karena memiliki peran regulatif dalam kehidupan beragama. Pendekatan ini membuka perspektif baru, filsafat agama tidak lagi berfokus pada menilai benar-salah suatu keyakinan, melainkan berusaha memahami logika internal bahasa keagamaan. Pergeseran ini mengakhiri kebuntuan perdebatan antara teolog dan skeptis.

Selain perubahan linguistik, filsafat agama mulai menangani persoalan kejahatan dengan serius melalui pendekatan yang lebih mendalam dan berbasis pengalaman konkret, bukan sekadar spekulasi abstrak. Perang Dunia II dan tragedi holokaus yang menewaskan enam juta orang Yahudi menjadi momen krusial. Teodise klasik yang berusaha membenarkan Tuhan di tengah penderitaan, tiba-tiba terasa tidak memadai bahkan terkesan tidak pantas. Elie Wiesel, seorang penyintas holokaus, dalam *Night* menggambarkan seorang anak yang digantung oleh Nazi, sementara seseorang di belakangnya berbisik, “*Di mana Tuhan sekarang?*”. Jawaban yang terlintas dalam benaknya, “*Dia sedang tergantung di tiang gantungan itu*”. Ini bukan berarti Tuhan telah mati, melainkan menunjukkan bahwa teodise tradisional tidak lagi relevan. Richard Rubenstein, misalnya, berargumen bahwa umat Yahudi pasca-Auschwitz harus mempertimbangkan kematian Tuhan, bukan dalam pengertian ateistik, melainkan sebagai penolakan terhadap konsep naif tentang pemeliharaan ilahi. Di kalangan Kristen, Jürgen Moltmann mengembangkan teologi salib yang menekankan penderitaan Tuhan bersama ciptaan-Nya. Sementara dalam Islam, meski holokaus bukan pengalaman internal, pertanyaan serupa muncul dari trauma kolonialisme, perang saudara, dan krisis kemanusiaan. Persoalan kejahatan kini mengarah pada teodise berbasis solidaritas, bukan sekadar pembenaran teoretis.

Isu lain yang mendefinisikan wajah filsafat agama kontemporer adalah pluralisme religius, kesadaran bahwa tidak ada tradisi keimanan yang hidup dalam isolasi. Globalisasi, migrasi, dan interaksi lintas budaya menjadikan dialog antaragama sebagai fenomena sehari-hari. Pertanyaan sentral pun bergeser dari *Agama mana yang benar?* menjadi *Bagaimana klaim kebenaran yang saling bertentangan dapat hidup berdampingan secara damai?*. John Hick, filsuf agama asal Inggris, mengusulkan revolusi Kopernikan dalam teologi dengan menggeser pusat dari figur seperti Kristus atau Al-Qur’an menuju Real Yang Maha Esa yang transenden. Menurut Hick, semua agama adalah respons kultural yang sah terhadap Realitas ilahi, meski diekspresikan melalui konsep dan ritual yang berbeda. Pendekatan ini menuai kritik dari kalangan eksklusivis yang meyakini hanya agamanya yang benar, maupun dari inklusivis yang mengakui kebenaran agama lain tetapi tetap menempatkan agamanya sebagai yang paling unggul. Dalam Islam, perdebatan serupa terjadi antara figur eksklusif seperti Sayyid Qutb dan pemikir yang lebih terbuka seperti Abdolkarim Soroush atau Muhammad Legenhausen. Menariknya, pluralisme tidak hanya memengaruhi hubungan antaragama, tetapi juga mendorong setiap tradisi untuk meninjau ulang doktrin keselamatan dan strategi dakwahnya.

Selain persoalan bahasa dan keragaman, filsafat agama kontemporer juga kerap mendapat sorotan kritis dari perspektif Marxis, feminis, dan pascakolonial. Karl Marx menyebut agama sebagai candu masyarakat yang membuat kaum tertindas menerima ketidakadilan dengan pasrah. Kritik ini dihidupkan kembali oleh teolog-teolog

pembebasan Amerika Latin seperti Gustavo Gutiérrez, yang justru membalik perspektif Marx, agama bisa menjadi candu jika hanya mengajarkan kepasrahan, namun juga mampu menjadi alat pembebasan ketika berpihak pada kaum marginal. Sementara itu, kritik feminis yang digagas oleh Mary Daly, Rosemary Radford Ruether, serta Amina Wadud dalam konteks Islam, mengungkap bagaimana teologi dan praktik keagamaan selama ini dibangun atas dasar perspektif laki-laki yang dominan. Mereka menelanjangi gambaran Tuhan sebagai “Bapa” yang otoriter, mengkritik tafsir patriarkal dalam teks-teks suci, serta menawarkan pemikiran teologis yang lebih adil gender. Di lain pihak, kritik pascakolonial yang dipelopori Edward Said dan dilanjutkan Talal Asad menunjukkan bahwa konsep agama sendiri merupakan konstruksi kolonial Eropa. Masyarakat non-Barat sebenarnya tidak mengenal pemisahan rigid antara agama, politik, hukum, dan budaya, namun kolonialisme memaksakan pemisahan ala Barat. Akibatnya, ketika kita membahas filsafat agama, sebenarnya kita sedang mengadopsi kerangka berpikir Kristen Protestan yang diuniversalkan. Kritik-kritik ini tajam dan berhasil mengungkap asumsi-asumsi tersembunyi yang selama ini diterima tanpa pertanyaan.

Berdasarkan uraian tersebut, tampak jelas bahwa filsafat agama kontemporer telah mengalami transformasi signifikan dibandingkan pendekatan klasiknya. Jika dulu fokus utamanya adalah membuktikan eksistensi Tuhan melalui argumen metafisika, kini perhatian lebih tercurah pada persoalan bahasa religius, makna penderitaan, relasi antaragama, serta kritik terhadap struktur kekuasaan dan pengetahuan. Pergeseran ini tidak berarti filsafat agama menjadi kurang relevan. Justru sebaliknya, filsafat agama kini lebih dewasa karena menyadari batas-batasnya dan lebih terbuka untuk berdialog dengan disiplin lain seperti antropologi, sosiologi, kajian budaya, dan ilmu politik. Hal yang paling penting, filsafat agama kontemporer tidak lagi memosisikan diri sebagai wasit yang menentukan kebenaran keyakinan orang lain, melainkan menjadi mitra reflektif yang membantu komunitas beragama memahami diri mereka dalam dunia yang majemuk dan penuh ketidakpastian. Namun, perubahan ini juga menghadirkan tantangan baru, *apakah filsafat agama masih dapat mempertahankan karakter filosofisnya ketika semakin jauh memasuki ranah empiris dan politis? Adakah risiko filsafat agama kehilangan otonominya dan hanya menjadi alat ideologi tertentu?* Pertanyaan-pertanyaan semacam ini akan kita bahas lebih lanjut pada bagian akhir pendahuluan ini, khususnya dalam kaitannya dengan tantangan era pascakebenaran dan digital.

C. Filsafat Agama di Era Pascakebenaran dan Digital

Setelah menelusuri perkembangan pemikiran dari argumen-argumen klasik, krisis metafisika, kemudian beralih ke persoalan linguistik, keragaman pandangan, dan analisis ideologis, kini kita berhadapan dengan tantangan terkini dalam filsafat agama pada permulaan abad ke-21, zaman pascakebenaran dan transformasi digital. Istilah “pascakebenaran” atau *post-truth* dinobatkan Oxford Dictionary sebagai kata tahunan 2016, lantaran menggambarkan kondisi di mana realitas objektif memiliki peran yang lebih kecil dalam memengaruhi pandangan masyarakat dibandingkan perasaan dan keyakinan subjektif. Dalam situasi semacam ini, klaim-klaim keagamaan yang sejak awal memang kompleks untuk diverifikasi secara empiris, menjadi semakin pelik akibat kaburnya garis pemisah antara fakta dan khayalan, antara informasi valid dan kabar bohong. Mekanisme *platform* digital semacam *Facebook*, *YouTube*, dan *TikTok* dirancang untuk meningkatkan interaksi pengguna, namun sayangnya materi-materi yang

bersifat provokatif, bombastis, atau sekadar mengukuhkan prasangka justru lebih mudah tersebar luas dibanding konten yang bernalar atau bernuansa intelektual. Imbasnya, diskursus keagamaan di ranah maya acap terpolarisasi menjadi dua ekstrem, fundamentalisme rigid pada satu pihak, dan skeptisisme merendahkan yang menolak semua bentuk keyakinan di pihak lain. Filsafat agama tak boleh bersikap pasif menghadapi fenomena ini, sebab ia lahir dari upaya pencarian kebenaran melalui penalaran kritis.

Salah satu persoalan utama di era digital adalah radikalisasi daring yang memanfaatkan psikologi media sosial untuk menarik pengikut ke dalam ideologi kekerasan berkedok agama. Berbeda dengan masa silam ketika proses radikalisasi memerlukan pertemuan fisik dan kajian mendalam, kini algoritma dapat dengan mudah mengantarkan seseorang dari konten keagamaan umum menuju materi ekstremis melalui saran otomatis. Para ahli menyebut gejala ini sebagai *rabbit hole* atau lubang kelinci, artinya pengguna yang awalnya hanya menonton ceramah tentang ketabahan, dalam waktu singkat bisa disodori tayangan-tayangan yang mengabsahkan aksi kekerasan terhadap kelompok berbeda. Hal yang lebih mengkhawatirkan, dunia digital kerap berfungsi sebagai *echo chamber* atau ruang gema, tempat orang hanya berkomunikasi dengan mereka yang sepaham, sehingga pandangan alternatif sama sekali tidak dipertimbangkan atau langsung dicap sebagai ancaman. Filsafat agama masa kini perlu menjawab tantangan ini dengan merumuskan etika diskursus digital: seperangkat prinsip untuk berdebat tentang agama di media sosial tanpa terjerumus dalam kebencian atau penilaian sepihak. Pemikir seperti Jürgen Habermas mungkin perlu mengadaptasi konsep ruang publiknya agar relevan dengan algoritma yang tidak bersifat netral. Di titik ini, filsafat agama bersinggungan dengan filsafat teknologi dan etika komunikasi.

Dalam banjir informasi yang tak kunjung reda, kecakapan kritis untuk membedakan klaim yang rasional dari yang manipulatif menjadi amat langka, dan ironisnya, institusi-institusi otoritatif semacam perguruan tinggi, publikasi akademik, dan dewan ulama justru sering dicap sebagai kelompok elit korup yang tak patut dipercaya. Inilah yang disebut krisis otoritas epistemik. Dalam konteks filsafat agama, persoalan yang muncul adalah *kepada siapakah kita seharusnya merujuk ketika membahas penafsiran kitab suci atau relasi antara sains dan agama?*. Di era pascakebenaran, seorang pembuat konten dengan jutaan pengikut bisa lebih berpengaruh daripada profesor filsafat yang telah menekuni penelitian puluhan tahun, karena yang pertama berbicara dengan penuh kepastian dan gaya menghibur, sementara yang kedua menyampaikan gagasan dengan nuansa dan keraguan, ciri khas pemikiran kritis. Filsafat agama perlu berani mengkaji ulang hakikat otoritas. *Apakah otoritas selalu bersifat negatif? Bukankah mustahil sebuah masyarakat dapat berjalan tanpa kepercayaan terhadap para ahli di bidangnya?*. Hal yang diperlukan bukan penolakan mutlak terhadap otoritas, melainkan otoritas yang transparan dan reflektif, otoritas yang bersedia menunjukkan dasar pemikirannya, memaparkan argumentasi, dan terbuka terhadap koreksi. Inilah yang oleh filsuf Onora O'Neill disebut sebagai *intelligent trust* atau kepercayaan cerdas, yang sangat berbeda dari ketaatan membabi buta ataupun skeptisisme absolut.

Selain masalah radikalisasi dan penurunan otoritas keagamaan, era digital juga menghadirkan fenomena baru, yakni religiositas digital, praktik ibadah *online*, serta komunitas keagamaan yang sepenuhnya beroperasi di ruang virtual, seperti dalam *Metaverse* atau *platform game online*. Pada masa pandemi COVID-19, berbagai aktivitas keagamaan mulai dari ibadah mingguan, salat Jumat, hingga acara pernikahan dan

pemakaman terpaksa dilaksanakan melalui platform seperti *Zoom* atau *YouTube Live*. Bagi sebagian kalangan, hal ini hanyalah penyesuaian sementara yang tidak mengubah esensi ibadah. Namun bagi generasi muda yang sejak dini akrab dengan internet, pengalaman religius digital mungkin menjadi pengalaman primer mereka dalam beragama. Muncul pertanyaan filosofis mendalam, *apakah ibadah melalui layar memiliki validitas setara dengan ibadah fisik? Mampukah komunitas virtual menggantikan peran jemaah konvensional beserta jaringan dukungan sosialnya? Sahkah pelaksanaan sakramen atau ritus inisiasi secara daring?*. Filsafat agama kontemporer tidak boleh mengabaikan pertanyaan-pertanyaan ini, sekalipun terkesan teknis atau belum lazim. Justru di sinilah letak urgensi dan relevansinya, membantu komunitas beragama merefleksikan praktik keagamaan mereka di tengah percepatan transformasi teknologi. Para teolog semacam Heidi Campbell telah mengembangkan studi digital religion, namun masih sedikit upaya untuk mengaitkannya dengan tradisi filsafat agama yang lebih tua, misalnya konsep Tubuh Mistik Kristus dalam teologi Paulus, atau prinsip *ummah* dalam Islam yang menekankan kesatuan fisik.

Lantas, *apa sebenarnya sumbangsih yang bisa diberikan filsafat agama di era pascakebenaran dan digital tanpa mengorbankan integritas rasionalnya?*. Pertama, filsafat agama harus konsisten memegang prinsip penalaran logis dan argumentasi jujur, tidak terjebak dalam retorika populis yang mengutamakan popularitas di atas kebenaran. Para filsuf agama perlu aktif di ruang digital dengan menghasilkan konten bermutu namun tetap menarik, agar ruang publik tidak didominasi oleh penyebar hoaks. Kedua, filsafat agama perlu memasukkan literasi digital kritis dalam kurikulumnya, mencakup pemahaman tentang cara kerja algoritma, penguatan bias konfirmasi di media sosial, serta identifikasi manipulasi emosional dalam konten keagamaan. Ketiga, filsafat agama harus menjalin dialog intensif dengan ilmu komputer dan psikologi kognitif untuk memahami proses kognitif manusia dalam memaknai informasi keagamaan di tengah lingkungan yang sarat distraksi. Keempat, filsafat agama perlu melakukan otokritik, *apakah selama ini terlalu asyik dengan perdebatan akademis yang hanya dipahami segelintir orang, hingga melalaikan tanggung jawab publik untuk mencerdaskan masyarakat?*. Era pascakebenaran merupakan ujian terberat bagi filsafat agama sejak kelahirannya, dan hanya melalui transformasi internal, disiplin ini dapat mempertahankan relevansinya.

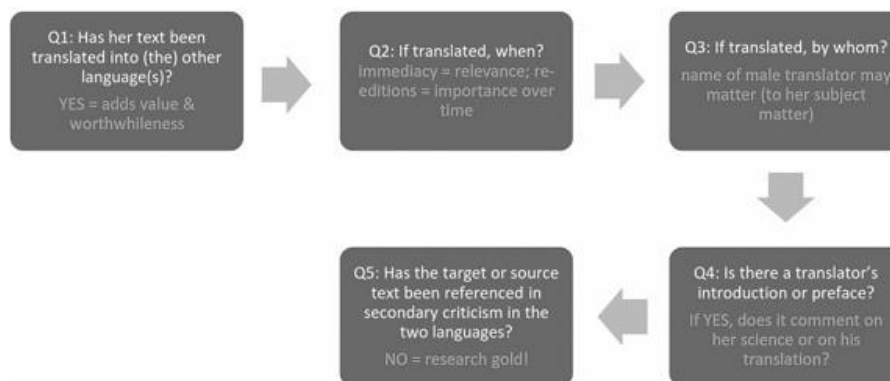
BAB II

EPISTEMOLOGI AGAMA DI TENGAH HEGEMONI SAINS

A. Evidensialisme dan Tantangannya terhadap Keyakinan Agama

Perbincangan mengenai rasionalitas kepercayaan religius memang tak kunjung menemui titik akhir, namun semakin memanas ketika para pemikir abad ke-19 dan ke-20 mulai menegaskan bukti empiris sebagai landasan tunggal yang sah untuk meyakini sesuatu. W.K. Clifford, melalui karyanya yang termasyhur *The Ethics of Belief*, menegaskan prinsip bahwa adalah keliru dalam segala situasi, bagi siapapun, untuk mempercayai sesuatu tanpa dasar bukti yang memadai. Prinsip ini, yang kemudian dikenal sebagai evidensialisme, menjadi senjata ampuh dalam mengkritik keyakinan agama yang dianggap kurang memiliki dukungan empiris. Sebagaimana dijelaskan McCain & Kampourakis (2019) dalam *What is Scientific Knowledge?*, evidensialisme berlandaskan pandangan bahwa pengetahuan ilmiah dengan metodologinya yang rigor merupakan standar tertinggi bagi seluruh klaim kebenaran yang sah.

Gambar 1. *Framework* Metodologi Penelitian untuk Menganalisis Teks Ilmiah



Sumber: Martin & Pickford (2025)

Clifford tidak sekadar membahas etika individual, melainkan juga menggarisbawahi tanggung jawab kolektif dari setiap keyakinan yang kita anut. Menurut Clifford, meyakini sesuatu tanpa dasar pembuktian bukanlah kesalahan sepele, melainkan pelanggaran etis, sebab keyakinan yang salah dapat menimbulkan konsekuensi merugikan, baik bagi diri sendiri maupun komunitas. Dalam konteks ini, kepercayaan religius dinilai berisiko karena kerap dipegang dengan fervor berlebihan tanpa landasan rasional yang memadai. Lalu, Clifford pun berpendapat bahwa masyarakat kontemporer harus berlandaskan pada prinsip-prinsip yang terverifikasi secara objektif, bukan pada otoritas tradisi atau pengalaman spiritual pribadi. Inilah alasan mengapa evidensialisme menjadi tantangan mendasar bagi paham teisme (Hancock et al., 2016).

Bertrand Russell, meski hanya terpaut sedikit generasi dengan Clifford, mengembangkan kritik evidensialis melalui argumentasi yang lebih terstruktur dan incisif. Russell termasyhur dengan analoginya bahwa jika ia diminta mempertanggungjawabkan keyakinan akan adanya teko teh yang mengorbit di antariksa, maka kewajiban pembuktian berada di pundaknya, bukan pada pihak yang meragukan.

Metafora “*teko teh Russell*” ini mengilustrasikan bahwa klaim tentang Tuhan memiliki validitas setara dengan klaim tentang objek fiktif tersebut. Russell menolak seluruh argumen tradisional tentang eksistensi Tuhan karena dianggap gagal memenuhi standar evidensial dalam logika dan sains modern (Golding, 2017).

Clifford dan Russell sama-sama mewarisi semangat positivisme yang menegaskan verifikasi empiris sebagai satu-satunya jalan menuju pengetahuan valid. Namun, terdapat perbedaan esensial di antara mereka, Clifford lebih menekankan dimensi moral dari aktivitas berkeyakinan, sementara Russell lebih berfokus pada aspek logika dari ketiadaan dasar klaim teistik. Sebagaimana Stapleford & Wagner (2024) dalam *Hume and Contemporary Epistemology* menyatakan bahwa kedua pendekatan ini pada hakikatnya bersumber dari epistemologi Hume yang mempertanyakan kemampuan rasio manusia menjangkau realitas transendental. Karenanya, evidensialisme bukanlah konsep baru, melainkan manifestasi kontemporer dari skeptisisme Hume yang telah lama mengganggu fondasi metafisika konvensional.

Kritik paling substantif terhadap evidensialisme justru dilancarkan oleh filsuf pragmatis William James melalui esainya *The Will to Believe*, yang membalikkan premis Clifford. James berargumen bahwa dalam situasi dimana keputusan bersifat urgensi, vital, dan signifikan, namun bukti tidak mampu memberikan kepastian, kita berhak memilih untuk percaya berdasarkan kehendak bebas. Dalam pandangannya, Penelhum (2019) dalam *Reason and Religious Faith* mengutip pernyataan James yang menentang anggapan bahwa menunggu bukti selalu merupakan pilihan paling rasional. Dalam konteks religius, menurut James, menunda keputusan hingga tersedia bukti empiris berarti mengorbankan kesempatan untuk mengalami realitas spiritual yang mungkin hanya dapat diakses melalui komitmen iman terlebih dahulu.

James tidak mempromosikan keyakinan membabi buta atau paham irasional, sebaliknya, ia mengakui bahwa dalam berbagai aspek kehidupan, kita seringkali dituntut untuk mengambil risiko epistemik. Seorang peneliti yang mengajukan teori baru pun awalnya tidak memiliki bukti lengkap, namun ia memilih untuk mempercayai kemungkinan kebenaran hipotesisnya. Sebagaimana diuraikan Schmidt (2021) dalam *Philosophy of Interdisciplinarity*, aktivitas ilmiah tidak mungkin terlaksana tanpa adanya kepercayaan awal yang belum sepenuhnya terverifikasi. Jadi, James menantang anggapan bahwa evidensialisme merupakan satu-satunya sikap rasional yang bisa diadopsi manusia. Ia justru menekankan bahwa Clifford sendiri melakukan pilihan etis yang tidak berdasar pada bukti komprehensif mengenai apa yang terbaik bagi kemajuan intelektual manusia.

Kelemahan mendasar evidensialisme terletak pada kriteria pembuktiannya yang terlampaui terbatas dan eksklusif. Apabila standar ini diterapkan secara konsisten, berbagai keyakinan sehari-hari seperti kepercayaan terhadap ingatan pribadi, eksistensi dunia eksternal, atau rasionalitas orang lain, tidak akan memenuhi syarat bukti empiris yang ketat. Kritik berbasis *argument from parity* ini menunjukkan evidensialisme justru meruntuhkan fondasi keyakinan yang esensial bagi praktik ilmiah. Tanpa kemampuan membuktikan keandalan ingatan kita tanpa menggunakan ingatan itu sendiri, ilmu pengetahuan bahkan tidak akan pernah bisa dimulai. Dengan ungkapan lain, evidensialisme ibarat memotong ranting yang sedang didudukinya (Hancock et al., 2016).

Dalam perkembangan mutakhir epistemologi agama, pemikir seperti Alvin Plantinga menyusun kritik lebih sistematis terhadap evidensialisme dengan menolak asumsi bahwa keyakinan religius harus selalu berdasarkan bukti inferensial. Seperti dikaji mendalam oleh Beilby (2017) dalam *Epistemology as Theology*, Plantinga berpendapat bahwa kepercayaan kepada Tuhan dapat berstatus sebagai *properly basic belief*, artinya keyakinan dasar yang sah tanpa memerlukan pembuktian dari proposisi lain. Karenanya,

seseorang tetap dapat secara rasional meyakini Tuhan tanpa memiliki argumen atau bukti empiris, sebagaimana ia secara rasional percaya bahwa masa lalu benar terjadi atau orang lain di sekitarnya sungguh ada. Kritik Plantinga ini secara efektif menggoyang asumsi fundamental evidensialisme.

Melalui *The Epistemology of Spirit Beliefs*, Van Eyghen (2023) memperluas kritik ini dengan menunjukkan bahwa evidensialisme tidak hanya gagal sebagai teori justifikasi bagi kepercayaan teistik, tetapi juga tidak memadai untuk menjelaskan berbagai bentuk keyakinan spiritual lintas budaya. Van Eyghen berpendapat bahwa keyakinan akan roh, entitas spiritual, dan fenomena kerasukan dapat dibenarkan jika bersumber pada pengalaman yang tak terbantahkan, meskipun pengalaman tersebut tidak bisa diverifikasi secara ilmiah dalam pengertian sempit. Pendekatan ini membuka ruang bagi epistemologi agama yang lebih inklusif, yang mengakui keberagaman cara manusia memahami realitas melalui pengalaman religius langsung, tradisi komunitas, maupun intuisi moral. Evidensialisme, dengan fokus sempitnya pada bukti empiris, tidak mampu mengakomodasi keragaman ini.

Dalam perspektif Islam, kritik terhadap evidensialisme dapat dikaji lebih mendalam dengan mengeksplorasi khazanah epistemologi Islam klasik yang sangat kaya. Salah satunya Malik (2026), dalam karyanya *Seven Classical Perspectives for Islam and Science*, menguraikan bagaimana para pemikir semisal Ibn Sina dan Fakhr al-Din al-Razi merumuskan konsep tentang kapasitas akal manusia untuk memperoleh kepastian atas prinsip-prinsip dasar tanpa bergantung pada pembuktian inferensial. Mereka membedakan antara pengetahuan *hudhuri* (langsung) dan *husuli* (perantara), di mana pemahaman tentang Tuhan dapat diperoleh melalui perenungan langsung terhadap alam dan diri manusia. Apabila konsep-konsep ini dihadapkan dengan epistemologi modern, kita mampu membangun dasar yang kuat untuk menolak tuntutan evidensialisme tanpa terjatuh ke dalam irasionalitas.

Namun demikian, kritik terhadap evidensialisme tidak berarti keyakinan agama terbebas sepenuhnya dari pertanggungjawaban rasional. Dalam hal ini, Sankey (2016), melalui karyanya *Scientific Realism and the Rationality of Science*, menegaskan bahwa penolakan terhadap standar bukti yang terlampau ketat tidak sama dengan menafikan seluruh prinsip rasionalitas. Keyakinan beragama tetap harus bersifat koheren, tidak bertentangan dengan fakta-fakta dasar yang telah mapan, dan terbuka untuk direvisi apabila terdapat bukti kuat yang membantahnya. Maka, yang ditolak bukanlah relevansi bukti empiris secara mutlak, melainkan klaim bahwa bukti empiris merupakan satu-satunya sumber justifikasi. Posisi tengah seperti evidensialisme moderat atau epistemologi berlandaskan tampak lebih masuk akal dibanding evidensialisme kaku ala Clifford atau fideisme yang ekstrem.

Dalam ranah filsafat agama kontemporer, perdebatan antara evidensialisme dan kritik-kritik terhadapnya telah melahirkan berbagai posisi yang jauh lebih kompleks. *The Cambridge Handbook of Religious Epistemology* yang disunting oleh Fuqua et al. (2023) menyajikan beragam perspektif tentang bagaimana keyakinan agama dapat dibenarkan tanpa harus memenuhi standar bukti yang diajukan kaum skeptis. Beberapa kontributor dalam karya tersebut mengusulkan pendekatan *proper functionalism*, yakni keyakinan agama dianggap sah apabila muncul dari fungsi kognitif yang bekerja normal dalam lingkungan yang sesuai. Ada pula pendekatan *phenomenal conservatism* yang beranggapan bahwa cara sesuatu menampakkan diri pada seseorang sudah cukup memberikan pembenaran awal untuk mempercayainya. Semua ini jelas menunjukkan bahwa evidensialisme, meski berpengaruh, bukanlah satu-satunya pendekatan yang valid dalam epistemologi agama.

Penting untuk ditekankan bahwa kritik terhadap evidensialisme tidak bermaksud mengajak kita kembali ke masa pra-modern ketika akal tidak memiliki peran dalam persoalan keagamaan. Sebaliknya, ini memperluas cakrawala pemahaman tentang apa yang dimaksud dengan rasional dan bukti. Sebagaimana Rees et al. (2025) dalam *Science, Religion, and the Human Future* menegaskan bahwa hubungan antara sains dan agama tidak harus selalu bersifat konflik, asalkan kita menyadari bahwa kedua domain ini memiliki metode dan standar rasionalitas yang berbeda namun sama-sama sah. Filsafat agama kontemporer pada akhirnya tidak meninggalkan akal budi, melainkan justru memperkaya cara kita memahami peran akal dalam berbagai konteks, termasuk dalam persoalan keyakinan beragama.

Reformed Epistemology: Plantinga dan Konsep Keyakinan Dasar yang Tepat

Setelah mengamati bagaimana evidensialisme menuntut pembuktian empiris bagi setiap keyakinan rasional, muncullah sebuah proyek besar yang digagas filsuf Amerika Alvin Plantinga yang secara sistematis mengkritik fondasi evidensialisme. Melalui trilogi karyanya dalam bidang epistemologi agama, Plantinga memperkenalkan konsep *reformed epistemology*, sebuah pandangan bahwa kepercayaan kepada Tuhan dapat berstatus sebagai *properly basic belief* atau keyakinan dasar yang sah. Istilah “*reformed*” dalam konteks ini merujuk pada tradisi teologi Reformed Calvinis yang menekankan *sensus divinitatis*, yakni kapasitas bawaan manusia untuk mengenal Tuhan secara langsung. Perlu dicatat bahwa Plantinga sebenarnya tidak sedang menyusun argumen teologis, melainkan menyajikan argumen epistemologis yang bersifat sangat teknis (Beilby, 2017).

Apa yang dimaksud dengan *properly basic belief*? Dalam kerangka epistemologi klasik, keyakinan dasar merujuk pada suatu kepercayaan yang tidak memerlukan justifikasi dari proposisi lain, misalnya keyakinan akan realitas dunia eksternal, reliabilitas ingatan pribadi, atau eksistensi sesama manusia. Dalam pandangannya, Fuqua et al. (2023) memaparkan bahwa keyakinan semacam ini dianggap sebagai fondasi yang sah karena dibentuk oleh instrumen kognitif yang beroperasi secara optimal dalam konteks yang sesuai. Plantinga berpendapat bahwa kepercayaan kepada Tuhan dapat memenuhi kriteria ini; keyakinan tersebut muncul dari *sensus divinitatis* yang secara intrinsik dirancang oleh Tuhan (jika Tuhan ada) atau melalui proses evolusi (bila naturalisme benar) untuk menghasilkan keyakinan teistik dalam situasi normal. Karena itu, keyakinan teistik tidak memerlukan dukungan bukti inferensial.

Untuk menangkap revolusi pemikiran Plantinga, penting untuk menelisik bagaimana ia mengalihkan beban pembuktian yang selama ini dibebankan kepada kalangan teis. Sebagaimana diulas Penelhum (2019) dalam *Reason And Religious Faith*, sebelumnya para skeptis seperti Clifford dan Russell selalu menuntut agar kaum beragama membuktikan klaim mereka melalui bukti empiris. Plantinga membalikkan logika tersebut, ia berargumen bahwa justru para skeptislah yang perlu membuktikan bahwa *sensus divinitatis* tidak andal, atau bahwa keyakinan teistik tidak memenuhi syarat sebagai keyakinan dasar yang sah. Selama skeptis gagal memenuhi tuntutan ini, keyakinan teistik memiliki status epistemologis yang setara dengan keyakinan kita akan dunia luar atau keberadaan orang lain. Ini merupakan langkah radikal, sebab secara implisit membebaskan kaum teis dari belenggu evidensialisme.

Namun, kritik terhadap *reformed epistemology* segera bermunculan dari berbagai pihak. Salah satu tantangan utama berkaitan dengan masalah demarkasi, *bagaimana membedakan keyakinan dasar yang sah dari keyakinan dasar yang keliru, seperti keyakinan delusional seorang penderita skizofrenia bahwa ia diawasi oleh agen rahasia?* Plantinga menjawab bahwa pembeda utamanya terletak pada apakah instrumen

kognitif yang menghasilkan keyakinan tersebut berfungsi sebagaimana mestinya. Seperti dibahas McCain & Kampourakis (2019) dalam *What is Scientific Knowledge?*, kritik ini sering disebut sebagai *Great Pumpkin objection*, merujuk pada tokoh dalam komik *Peanuts* yang meyakini Labu Besar setiap Halloween. Jika keyakinan teistik bisa dianggap dasar yang sah, *mengapa tidak keyakinan pada Labu Besar?* Plantinga menolak analogi ini dengan alasan tidak ada mekanisme kognitif alami yang dirancang untuk membentuk keyakinan akan Labu Besar.

Perkembangan *reformed epistemology* tidak terbatas pada teisme Kristen, melainkan juga diadopsi oleh pemikir dari tradisi lain, termasuk Islam. Hal ini sebagaimana Malik (2026) dalam *Seven Classical Perspectives for Islam and Science* menunjukkan bahwa konsep fitrah dalam Islam memiliki paralelisme menarik dengan *sensus divinitatis* milik Plantinga. Fitrah merupakan kecenderungan bawaan manusia untuk mengenal Tuhan dan kebenaran, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an surat Al-Rum ayat 30. Filsuf Muslim klasik seperti Ibnu Tufail dalam *Hayy ibn Yaqzhan* menggambarkan bagaimana seorang anak yang tumbuh di pulau terpencil dapat sampai pada pengetahuan tentang Tuhan melalui kontemplasi alam dan perenungan diri. Hal ini mengukuhkan bahwa gagasan pengetahuan dasar tentang Tuhan bukanlah milik eksklusif tradisi Kristen Reformed, melainkan dapat ditemukan dalam berbagai tradisi teistik dengan terminologi dan kerangka konseptual yang beragam.

Sumbangan utama dari pemikiran Plantinga terletak pada konsep *warrant*, yaitu karakteristik yang membedakan kepercayaan benar dari pengetahuan. Plantinga berpendapat bahwa suatu keyakinan memiliki *warrant* apabila dihasilkan oleh fakultas kognitif yang berfungsi optimal sesuai desainnya, dalam lingkungan yang sesuai, serta bertujuan menghasilkan keyakinan yang benar. Teori ini dirancang sebagai respons terhadap persoalan Gettier yang telah lama menjadi tantangan dalam epistemologi. Dalam ranah keagamaan, Plantinga berargumen bahwa jika Tuhan memang ada dan manusia dikaruniai *sensus divinitatis*, maka keyakinan teistik yang muncul dari fakultas ini sudah memenuhi syarat *warrant* untuk dianggap sebagai pengetahuan, meski tanpa argumen pendukung atau bukti eksternal (Beilby, 2017). Bagi banyak kalangan, pendekatan ini merupakan bentuk pembelaan yang sangat kuat.

Tetapi *reformed epistemology* tidak luput dari kritik tajam, khususnya dari perspektif naturalisme evolusioner. Apabila teori evolusi diterima sebagai penjelasan terbaik tentang asal-usul fakultas kognitif manusia, lalu *apa dasar untuk meyakini bahwa *sensus divinitatis* hasil evolusi tersebut benar-benar dapat dipercaya?* Plantinga justru membalik persoalan ini melalui argumennya yang terkenal, *Evolutionary Argument Against Naturalism* (EAAN). Ia menunjukkan bahwa jika naturalisme dan evolusi sama-sama valid, maka besar kemungkinan fakultas kognitif manusia tidak dapat diandalkan. Sankey (2016) dalam *Scientific Realism and the Rationality of Science* mencatat bahwa argumen ini menimbulkan perdebatan sengit karena dinilai terlalu spekulatif oleh banyak filsuf sains. Meski demikian, EAAN berhasil menunjukkan bahwa *reformed epistemology* tidak sekadar bertahan, tetapi juga melakukan serangan balik terhadap naturalisme.

Berdasarkan perspektif epistemologi interdisipliner, Schmidt (2021) dalam *Philosophy of Interdisciplinarity* memberikan kritik berbeda terhadap *reformed epistemology*. Menurutnya, Plantinga terlalu terfokus pada satu model kerja fakultas kognitif, tanpa mempertimbangkan kompleksitas interaksi antar berbagai domain pengetahuan. Keyakinan agama dalam praktiknya tidak pernah berdiri sendiri, melainkan selalu terkait dengan pandangan lain tentang dunia, sejarah, dan masyarakat. Bahkan jika *sensus divinitatis* memang ada, tetap perlu berhadapan dengan bukti-bukti lain yang dapat menguatkan atau menyangkalnya. Karena itu, pendekatan yang lebih tepat adalah

epistemologi terpadu yang memberi ruang bagi bukti inferensial, namun tetap mengakui kemungkinan adanya keyakinan dasar. Schmidt berpendapat bahwa *reformed epistemology* dengan penekanannya pada kepatutan dasar justru terlalu memisahkan ranah agama dari pengetahuan lainnya.

Menariknya, meski dikenal sebagai pembela teisme yang gigih, Plantinga secara jujur mengakui bahwa proyek *reformed epistemology* yang dibangunnya bersifat defensif, bukan ofensif. Artinya, ia tidak bermaksud membuktikan keberadaan Tuhan, melainkan sekadar menunjukkan bahwa keyakinan akan Tuhan bersifat rasional dan sah secara epistemik. Seperti ditulis Hancock et al. (2016) dalam *Truth and Religious Belief*, Plantinga tidak mengklaim bahwa sensus divinitatis benar-benar ada, ia hanya berargumen bahwa jika ada, maka keyakinan teistik tersebut rasional. Ini merupakan poin penting yang sering disalahpahami oleh para pengkritik. *Reformed epistemology* tidak dimaksudkan untuk menggantikan argumen tradisional tentang eksistensi Tuhan, melainkan berfungsi untuk menolak anggapan bahwa keyakinan teistik tidak rasional. Dengan demikian, epistemologi ini membuka ruang bagi iman tanpa mengharuskan pengorbanan akal sehat.

Dalam perjalanannya, *reformed epistemology* turut memengaruhi wacana mengenai rasionalitas kepercayaan agama di berbagai wilayah, termasuk dalam konteks dunia Islam. Di antaranya oleh Tirosh-Samuelson & Hughes (2016) melalui karyanya *Menachem Fisch: The Rationality of Religious Dispute* yang mengemukakan bahwa konsep *properly basic belief* sejatinya dapat dipertemukan dengan tradisi Islam terkait taqlid dan ijtihad. Di kalangan Muslim sendiri, terdapat diskusi mendalam mengenai apakah setiap individu wajib memiliki justifikasi rasional atas imannya (nazar), atau cukup menerima keyakinan yang diwariskan secara turun-temurun. Aliran teologi Asy'ariyah umumnya berpandangan bahwa iman tetap memerlukan semacam legitimasi rasional, sementara kalangan Sufi lebih menekankan pengalaman batin dan penyingkapan ilahi. *Reformed epistemology* justru menghadirkan solusi tengah, keyakinan tetap dapat dianggap valid tanpa memerlukan pembuktian inferensial, asalkan muncul melalui mekanisme kognitif yang tepat. Hal ini menjadi kontribusi signifikan bagi dialog antartradisi.

Tantangan lain terhadap *reformed epistemology* muncul dari perspektif Kantian, sebagaimana diuraikan Westphal (2020) dalam *Kant's Critical Epistemology*. Westphal berargumen bahwa Plantinga mengabaikan temuan krusial Kant, bahwa seluruh pengalaman termasuk pengalaman religius selalu telah terbentuk oleh kategori dan kerangka konseptual tertentu. Dengan kata lain, tidak ada pengalaman yang benar-benar netral atau langsung, setiap pengalaman selalu melibatkan interpretasi. Jika demikian, sensus divinitatis tidak dapat dipahami sebagai instrumen kognitif yang secara otomatis menghasilkan keyakinan teistik yang siap pakai. Sebaliknya, keyakinan teistik senantiasa melibatkan unsur-unsur inferensial dan interpretatif yang kompleks. Kritik berbasis pemikiran Kant ini tidak serta-merta meruntuhkan *reformed epistemology*, namun mempertanyakan asumsi mengenai “ke-dasar-an” keyakinan teistik. Bisa jadi, apa yang disebut Plantinga sebagai *basic* sebenarnya telah dipengaruhi oleh berbagai faktor kultural maupun personal.

Meski menuai berbagai kritik, tidak dapat dipungkiri bahwa *reformed epistemology* telah mengubah secara fundamental lanskap filsafat agama kontemporer. Dalam hal ini, Fuqua et al. (2023) dalam *The Cambridge Handbook of Religious Epistemology* mencatat, sebelum era Plantinga, banyak filsuf beranggapan bahwa penganut teisme memikul beban pembuktian untuk menunjukkan rasionalitas keyakinan mereka. Pasca-Plantinga, beban pembuktian menjadi lebih seimbang, kaum skeptis pun dituntut untuk menunjukkan alasan mengapa keyakinan teistik dianggap tidak rasional. Pergeseran ini amat penting

karena mengakhiri apa yang oleh Plantinga disebut sebagai imperialisme epistemik evidensialisme yang kerap mendiskreditkan keyakinan agama secara tidak adil. Dalam lingkungan akademik yang cenderung sekuler, *reformed epistemology* memberikan legitimasi bagi filsafat agama sebagai disiplin yang serius dan tidak otomatis inferior dibandingkan epistemologi sains. Warisan intelektual ini sungguh tak ternilai.

Namun perlu diingat, *reformed epistemology* tidak lantas membuat semua keyakinan agama menjadi otomatis rasional hanya karena dianggap dasar. Keabsahan dasar suatu keyakinan sangat bergantung pada konteks dan kondisi kemunculannya. Keyakinan yang terbentuk melalui sensus divinitatis dalam keadaan normal mungkin bersifat rasional, namun jika seseorang berada dalam tekanan psikologis atau di bawah pengaruh zat tertentu, keyakinan serupa bisa menjadi tidak rasional. *Reformed epistemology* juga tidak menutup kemungkinan bahwa bukti-bukti kontra dapat menggugurkan keyakinan dasar (Van Eyghen, 2023). Dengan demikian, Plantinga tidak memberikan lisensi untuk mempercayai apa pun tanpa kritisisme, melainkan mengakui bahwa keyakinan agama memiliki hak yang setara dengan keyakinan lain dalam ekologi epistemik manusia.

Fideisme Pascamodern: Kierkegaard, Barth, dan Kritik atas Rasionalisme

Setelah menelaah evidensialisme yang mempersyaratkan pembuktian dan *reformed epistemology* yang memperjuangkan keyakinan dasar, kini kita sampai pada titik paling ekstrem dalam spektrum epistemologi agama, yaitu fideisme. Dalam bentuknya yang paling keras, fideisme berpendapat bahwa iman tidak sekadar tidak membutuhkan dukungan nalar, melainkan justru dapat terganggu jika dipaksakan masuk ke dalam kerangka rasional. Fideisme bukanlah penolakan mutlak terhadap akal budi, melainkan menegaskan bahwa dalam persoalan-persoalan paling mendasar seperti relasi manusia dengan Keilahian, akal mencapai keterbatasannya dan harus membuka ruang bagi iman (Penelhum, 2019). Dua pemikir modern yang paling mewakili pandangan ini adalah Søren Kierkegaard dari Denmark dan Karl Barth dari Swiss, meskipun pendekatan mereka memiliki perbedaan yang cukup signifikan.

Søren Kierkegaard, yang kerap dijuluki sebagai bapak eksistensialisme, merumuskan gagasan “lompatan iman” yang menjadi landasan pemikirannya. Baginya, keyakinan Kristen tidak lahir dari penalaran logis maupun bukti historis, melainkan merupakan pilihan eksistensial yang bersifat paradoks dan penuh ketidakpastian. Dalam karyanya *Fear and Trembling*, Kierkegaard mengisahkan perintah Tuhan kepada Abraham untuk mempersembahkan Ishak, anak tunggalnya. Hal ini sebagaimana dikemukakan Hancock et al. (2016) dalam *Truth and Religious Belief*, iman justru bermula ketika nalar berhenti berfungsi. Abraham tidak mampu memberikan justifikasi etis universal atas tindakannya, namun ia tetap melakukannya atas dasar iman. Inilah esensi lompatan iman: meninggalkan wilayah rasionalitas dan memasuki dimensi paradoks di mana Tuhan melampaui segala batasan pemikiran manusia.

Hal yang membedakan Kierkegaard dari pemikir fideis sebelumnya adalah penekanannya pada aspek subjektivitas dan keterlibatan pribadi. Ia dengan tegas menentang upaya Hegel yang berusaha memformalkan iman ke dalam kerangka filosofis yang objektif. Bagi Kierkegaard, kebenaran objektif mengenai agama mustahil diraih, namun kebenaran subjektif, bagaimana seseorang mengolah dan menghayati keyakinannya merupakan satu-satunya hal yang signifikan. Seseorang yang dengan penuh gairah dan keberanian mempercayai hal yang secara objektif mustahil, menurut Kierkegaard, lebih dekat dengan kebenaran daripada teolog yang dingin dengan segala bukti rasional namun tanpa keterlibatan eksistensial (Golding, 2017). Inilah yang disebut sebagai penegasan paradoksal yang menjadi ciri iman sejati.

Karl Barth, meski terinspirasi oleh Kierkegaard, mengembangkan paham fideisme melalui pendekatan teologi dialektis yang khas. Barth, yang menulis di tengah gejolak Perang Dunia I dan kegagalan teologi liberal Jerman, berpendapat bahwa Allah sepenuhnya berbeda dari manusia (*deus totaliter aliter*) sehingga tidak mungkin dijangkau oleh akal budi manusia. Seperti dipaparkan Beilby (2017) dalam *Epistemology as Theology*, Barth menolak segala bentuk teologi alamiah yang berusaha mengenal Allah melalui ciptaan atau penalaran, karena menurutnya hal tersebut merupakan bentuk kesombongan manusia yang berdosa. Satu-satunya cara mengenal Allah, tegasnya, adalah melalui pernyataan yang diberikan Allah sendiri dalam diri Yesus Kristus, yang hanya dapat diterima melalui iman yang merupakan anugerah ilahi. Bagi Barth, akal budi hanya berfungsi untuk memahami wahyu setelah iman diterima, bukan sebagai dasar bagi iman itu sendiri.

Walaupun Kierkegaard dan Barth sama-sama menolak pembuktian Tuhan melalui akal, terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Kierkegaard lebih menekankan dimensi subjektif dan eksistensial dari lompatan iman, sedangkan Barth lebih berfokus pada objek iman itu sendiri, yaitu Allah yang berdaulat dan berinisiatif menyatakan diri. Sebagaimana dicatat oleh Tirosch-Samuels & Hughes (2016) dalam *Menachem Fisch: The Rationality of Religious Dispute*, bagi Barth, iman bukanlah tindakan heroik manusia melainkan respons pasif terhadap inisiatif ilahi yang mendahului. Namun bagi Kierkegaard, lompatan iman tetaplah tindakan eksistensial yang membutuhkan keberanian dan kecemasan eksistensial. Perbedaan ini menentukan cara pandang masing-masing terhadap peran manusia dalam keselamatan. Barth cenderung pada determinisme ilahi yang kuat, sementara Kierkegaard tetap memberikan ruang bagi kebebasan manusia untuk memilih atau menolak iman, meskipun pilihan tersebut tidak masuk akal secara rasional.

Kritik paling tajam terhadap fideisme muncul dari kalangan filsuf yang memandang posisi ini berpotensi membuka celah bagi berbagai bentuk pemikiran irasional dan fanatisme. Apabila keyakinan tak perlu dipertanggungjawabkan secara rasional, lantas *di manakah letak perbedaan antara keimanan Abraham yang bersiap mengorbankan anaknya dengan seorang pengikut kultus yang bertindak kekerasan berdasarkan klaim wahyu pribadi?* Stapleford & Wagner (2024) dalam *Hume and Contemporary Epistemology* menggarisbawahi bahwa Hume telah mengingatkan bahaya ini sejak abad ke-18, dengan pernyataannya bahwa iman Kristen tidak hanya mencakup mukjizat, melainkan juga hal-hal yang absurd. Tanpa pengawasan rasionalitas, keyakinan beragama dapat berubah menjadi pembenaran bagi tindakan-tindakan paling kejam sekalipun. Oleh sebab itu, tidak sedikit filsuf bahkan yang religius merasa tidak nyaman dengan fideisme radikal dan lebih memilih pendekatan moderat yang tetap mengakomodasi peran akal budi, tanpa meniadakan sepenuhnya otoritas iman.

Dalam perspektif Islam, fideisme memiliki sejarah kompleks yang menarik untuk dikomparasikan dengan pemikiran Kierkegaard dan Barth. Menurut Malik (2026) dalam *Seven Classical Perspectives for Islam and Science* mengemukakan bahwa tradisi Asy'ariyah, khususnya melalui figur seperti Al-Ghazali, menunjukkan kecenderungan fideistik yang cukup menonjol. Dalam *Tahafut al-Falasifah*, Al-Ghazali secara tegas menolak klaim para filsuf yang berupaya membuktikan eksistensi Tuhan dan kehidupan akhirat semata-mata melalui akal. Menurutnya, akal memiliki keterbatasan mendasar dan tidak mampu menjangkau realitas metafisik yang hanya dapat diakses melalui wahyu. Namun, berbeda dengan Kierkegaard, Al-Ghazali tidak sepenuhnya mengesampingkan akal; ia masih memanfaatkan logika dan argumen rasional dalam karya-karya teologisnya. Maka, dapat disimpulkan bahwa corak fideisme dalam Islam bersifat lebih

moderat tidak seekstrem Barth atau Kierkegaard, namun tetap menempatkan wahyu di atas pertimbangan akal.

Dalam konteks dialog sains-agama, fideisme kerap dipandang sebagai penghalang karena dianggap enggan terlibat dalam diskursus publik terkait bukti dan argumentasi. Sebagaimana Rees et al. (2025) dalam *Science, Religion, and the Human Future* mencatat bahwa para ilmuwan acap kali frustrasi ketika berhadapan dengan penganut fideisme yang menegaskan bahwa iman tidak perlu tunduk pada temuan ilmiah. Lalu, Schmidt (2021) dalam *Philosophy of Interdisciplinarity* memberikan sudut pandang yang lebih empatik, fideisme dapat dipahami sebagai pengingat bahwa sains dan agama beroperasi pada tataran yang berbeda, sehingga konflik di antara keduanya sejatinya merupakan kesalahan kategori. Jika iman memang berada di luar lingkup pembuktian ilmiah, maka tidak ada pertentangan yang hakiki. Hal yang dibutuhkan bukanlah integrasi, melainkan pengakuan terhadap otonomi masing-masing ranah. Inilah sumbangsih penting fideisme dalam dialog antardisiplin.

Namun demikian, risiko serius muncul apabila fideisme diadopsi secara ekstrem tanpa disertai refleksi kritis. Dalam hal ini, Fuqua et al. (2023) dalam *The Cambridge Handbook of Religious Epistemology* mengingatkan bahwa fideisme yang tak terkendali dapat menjadi tameng bagi segala bentuk dogmatisme dan otoritarianisme. Di dunia Muslim kontemporer, misalnya, kelompok ekstremis sering menggunakan narasi fideistik untuk menolak kritik dan menghindari pengujian rasional terhadap ajaran mereka. Mereka kerap berargumen bahwa iman tak perlu dipertanyakan atau akal adalah musuh iman. Padahal, bila Kierkegaard dan Barth ditelaah secara mendalam, keduanya tidak pernah menganjurkan penolakan mutlak terhadap akal. Mereka hanya berupaya membatasi klaim rasionalitas sembari memberi ruang bagi iman untuk berdiri di atas dasar yang mandiri. Akal tetaplah diperlukan untuk menafsirkan, merumuskan, dan mempertahankan iman, meski bukan sebagai alat pembuktian.

Salah satu perkembangan signifikan dalam diskursus filsafat agama mutakhir adalah kemunculan konsep “fideisme rasional” atau “fideisme kritis”, yang berupaya menyintesis pemikiran fideisme dengan penghargaan terhadap nalar. Sebagaimana diuraikan Sankey (2016) dalam karyanya *Scientific Realism and the Rationality of Science*, para pemikir ini mengakui keterbatasan rasio, namun dalam batas-batas tersebut, akal budi harus dimanfaatkan secara maksimal. Dengan kata lain, lompatan iman tidak identik dengan tindakan membabi buta; tetap diperlukan pertimbangan terhadap bukti, evaluasi alternatif, serta jaminan bahwa keputusan beriman tidak bertolak belakang dengan fakta-fakta mendasar. Pendekatan ini, meski masih kontroversial, memberi solusi atas dikotomi kaku antara evidensialisme yang ketat dan fideisme yang menolak rasionalitas. Pendekatan ini mengakui bahwa dalam persoalan-persoalan ultim, keputusan beriman selalu mengandung unsur risiko dan keterlibatan personal yang tak dapat direduksi menjadi sekadar perhitungan probabilistik.

Dalam ranah pedagogis filsafat agama, fideisme menghadirkan tantangan tersendiri. Seperti dikemukakan oleh Van Eyghen (2023) dalam *The Epistemology of Spirit Beliefs*, mahasiswa dengan latar belakang keagamaan kuat kerap merasa terancam ketika diminta mempertanggungjawabkan keyakinannya secara rasional. Mereka memandang rasionalisasi iman sebagai pengkhianatan atau bahkan keraguan. Di sisi lain, mahasiswa sekuler acap menganggap fideisme sebagai kemunduran intelektual yang tak pantas dalam dunia akademik. Di sinilah peran pengajar filsafat agama sebagai penjembatan dua kutub ini, menunjukkan bahwa persoalan relasi akal dan iman merupakan pertanyaan filosofis yang sah, bukan serangan terhadap keyakinan maupun membenaran kebuta terhadap rasionalitas. Fideisme, dengan segala keterbatasannya,

setidaknya mengingatkan bahwa tidak seluruh aspek kehidupan dapat diukur dan dibuktikan secara empiris.

Penting pula membandingkan respons pemikiran Islam terhadap tantangan sains modern dengan respons fideisme ala Barth. Sebagian pemikir Muslim kontemporer cenderung pada apa yang disebut neo-fideisme, yakni penolakan terhadap klaim sains yang bertentangan dengan penafsiran literal teks suci. Namun terdapat pula aliran lain, misalnya Nidhal Guessoum yang berupaya mengintegrasikan kosmologi modern dengan teologi Islam tanpa mengabaikan iman. Perbedaan ini membuktikan bahwa fideisme bukan satu-satunya pilihan bagi umat Islam dalam mempertahankan otoritas wahyu di tengah kemajuan sains. Barth mungkin tepat bahwa akal tak mampu membuktikan eksistensi Tuhan, tapi ia mungkin terlampau pesimis mengenai kapasitas rasio dalam mendamaikan klaim wahyu dengan temuan ilmiah. Dialog sains-agama tetap mungkin tanpa harus terjebak dalam rasionalisme naif maupun fideisme ekstrem (Malik, 2026).

Pada akhirnya, kita perlu mengakui kontribusi besar Kierkegaard dan Barth dalam filsafat agama yang mengingatkan kita akan keterbatasan rasio manusia. Seperti dikatakan Penelhum (2019), fideisme merupakan terapi atas kesombongan rasional, bukan pengganti rasionalitas itu sendiri. Di era ketika sains sering dianggap sebagai satu-satunya otoritas kebenaran, fideisme menjadi suara penting yang menegaskan adanya dimensi realitas yang tak terjangkau metode ilmiah. Iman, cinta, makna, dan komitmen eksistensial merupakan ranah yang memerlukan epistemologi berbeda. Namun demikian, fideisme tidak boleh menjadi dalih untuk meninggalkan akal sepenuhnya. Tugas filsafat agama kontemporer adalah menemukan titik keseimbangan antara pengakuan atas batas-batas rasio dan kesetiaan pada imperatif berpikir jernih dan kritis.

BAB III

PROBLEM KEJAHATAN & RESPONS TEODISE KONTEMPORER

A. Problem Logis vs Problem Evidensial: Mackie, Rowe, dan Penajaman Argumen

Persoalan tentang kejahatan mungkin merupakan ujian terberat yang dihadapi oleh paham teisme klasik, sebab persoalan ini tidak semata mempertanyakan keberadaan Tuhan, melainkan juga konsistensi dari konsep ketuhanan itu sendiri. Dalam kajian filsafat agama modern, para pemikir secara tegas memisahkan dua varian masalah kejahatan, problem logis dan problem evidensial. Problem logis berupaya membuktikan bahwa adanya kejahatan secara nalar mustahil selaras dengan eksistensi Tuhan yang mahakuasa, mahabijaksana, dan mahabijaksana. Sementara itu, problem evidensial tidak mengklaim adanya pertentangan logika, melainkan berpendapat bahwa besaran serta ragam kejahatan yang kita saksikan di dunia merupakan bukti kuat yang menjadikan keberadaan Tuhan sangat sulit diterima. Perbedaan ini amat krusial karena menentukan strategi tanggapan yang tepat dari kalangan teis (Meister & Moser, 2017). Bila problem logis dapat dipatahkan dengan menunjukkan ketiadaan kontradiksi yang sebenarnya, problem evidensial memerlukan pembelaan yang lebih kompleks sebab ia bertumpu pada pertimbangan probabilistik dan komparatif mengenai realita dunia, bukan sekadar konsistensi internal semata.

J.L. Mackie, dalam karyanya yang termasyhur *Evil and Omnipotence* (1955), merumuskan persoalan logis mengenai kejahatan secara cermat dan terstruktur. Ia menyatakan bahwa tiga premis berikut tidak mungkin seluruhnya benar secara bersamaan, Tuhan bersifat mahakuasa, Tuhan bersifat mahabijak, dan kejahatan eksis di dunia. Mackie berpendapat bahwa apabila Tuhan mahakuasa, Ia tentu sanggup menghilangkan kejahatan. Bila Tuhan mahabijak, Ia pasti berkehendak untuk menghapus kejahatan. Namun, kenyataannya kejahatan tetap ada. Jadi, satu-satunya kesimpulan rasional adalah ketidakmungkinan eksistensi Tuhan dengan ketiga sifat tersebut. Mackie juga mengevaluasi berbagai tanggapan dari kalangan teis, seperti argumen kebebasan berkehendak atau konsep bahwa kejahatan diperlukan demi kebaikan yang lebih tinggi, serta berusaha membuktikan bahwa semua respons tersebut mengandung kelemahan secara logika. Para teis tidak dapat menghindari kesimpulan bahwa proposisi mereka tentang Tuhan bersifat inkonsisten kecuali mereka bersedia merevisi salah satu atribut ketuhanan. Persoalan logis ala Mackie ini memiliki daya tekan yang kuat karena tidak bertumpu pada bukti empiris, melainkan pada analisis konseptual semata (Meister, 2014).

Meskipun demikian, pada periode-periode berikutnya, sejumlah filsuf teis menunjukkan bahwa argumen Mackie mengandung kelemahan mendasar karena ia mengabaikan kemungkinan bahwa Tuhan mungkin memiliki alasan yang sah untuk membiarkan kejahatan, meskipun alasan tersebut tidak diketahui manusia. Alvin Plantinga, sebagai contoh, mengembangkan apa yang disebut sebagai free will defense yang membuktikan bahwa tidak terdapat pertentangan logis antara keberadaan Tuhan dan kejahatan, sepanjang kejahatan tersebut bersumber dari penyalahgunaan kebebasan berkehendak oleh ciptaan-Nya. Plantinga tidak mengklaim bahwa ini merupakan penjelasan pasti mengapa Tuhan mengizinkan kejahatan, ia sekadar menunjukkan bahwa konsistensi logis tetap dapat dipertahankan. Hal ini sebagaimana diuraikan oleh Macdonald Jr. (2023), inti dari respons Plantinga terletak pada kemungkinan logis bahwa makhluk ciptaan dapat menyalahgunakan kebebasannya, yang sudah cukup untuk menggugurkan klaim inkonsistensi Mackie. Karena itu, mayoritas filsuf kontemporer

sepakat bahwa persoalan logis kejahatan telah berhasil diatasi, setidaknya dalam formulasi awalnya.

Berbeda dengan persoalan logis yang berfokus pada konsistensi konseptual, problem evidensial kejahatan yang digagas William Rowe dalam serangkaian tulisannya sejak akhir 1970-an tidak mengklaim adanya kontradiksi, melainkan menyajikan argumen berbasis probabilitas. Rowe menggunakan contoh nyata seperti penderitaan hewan di hutan yang mati terbakar tanpa ada makhluk berakal yang menyaksikan, atau kasus seorang anak perempuan yang mengalami penyiksaan dan pembunuhan secara kejam. Menurut Rowe, kejahatan semacam ini tampaknya tidak menghasilkan kebaikan lebih besar yang dapat membenarkan penderitaan tersebut. Alhasil, keberadaan kejahatan yang sia-sia atau *gratuitous evil* ini menjadi bukti kuat bahwa Tuhan dengan sifat-sifat klasik kemungkinan besar tidak ada. Rowe berpendapat bahwa seandainya Tuhan yang mahabijak dan mahakuasa itu eksis, Ia tidak akan mengizinkan penderitaan yang tidak berguna, namun kenyataannya penderitaan semacam itu jelas ada, sehingga kemungkinan besar Tuhan tersebut tidak ada (Snellman, 2023). Persoalan evidensial ini lebih sulit dijawab oleh kalangan teis karena tidak dapat diselesaikan hanya dengan menunjukkan kemungkinan logis belaka.

Perbedaan esensial antara Mackie dan Rowe terletak pada beban pembuktian serta karakteristik kesimpulan yang mereka hasilkan. Mackie berpendapat bahwa teisme secara logis inkonsisten, sehingga dianggap keliru secara apriori tanpa memerlukan pemeriksaan terhadap fakta-fakta empiris. Di sisi lain, Rowe mengakui kemungkinan konsistensi logis teisme, namun berargumen bahwa bukti-bukti empiris mengenai kejahatan di dunia menjadikan teisme sangat tidak masuk akal secara epistemik. Rowe menyajikan argumen yang bersifat induktif atau abduktif, bukan deduktif. Sebagaimana dipaparkan Vitale (2020) dalam *Non-Identity Theodicy*, problem evidensial Rowe memindahkan diskursus dari ranah logika murni ke penilaian terhadap kekuatan bukti, yang membuatnya lebih resisten terhadap kritik yang sekadar menunjuk pada kemungkinan logis. Dalam perkembangan selanjutnya, banyak pemikir memandang problem evidensial sebagai tantangan yang lebih substantif dibanding problem logis, karena lebih bersinggungan dengan pengalaman konkret manusia akan penderitaan. Para teis tidak lagi dapat mengandalkan argumen kemungkinan semata, mereka perlu mendemonstrasikan bahwa kejahatan yang tampak tanpa makna sesungguhnya memiliki justifikasi yang belum terungkap.

Salah satu kemajuan signifikan dalam wacana ini adalah munculnya *skeptical theism*, yang berupaya menanggapi problem evidensial dengan mempertanyakan kapasitas manusia untuk menilai apakah suatu kejahatan benar-benar tanpa tujuan. Penganut skeptisisme teis seperti Michael Bergmann dan William Alston berpendapat bahwa mengingat keterbatasan kognitif manusia dibandingkan pengetahuan ilahi yang tak terbatas, kita tidak berwenang menyimpulkan bahwa suatu kejahatan tidak bermakna hanya karena tidak memahami tujuannya. Argumen ini berfondasi pada premis bahwa relasi antara kejahatan dan kebaikan yang lebih besar mungkin sangat rumit dan melampaui pemahaman manusia, sehingga klaim Rowe mengenai kejahatan yang tampak sia-sia tidak memiliki bobot evidensial yang signifikan (Jacobs, 2025). Namun, kritik terhadap *skeptical theism* juga cukup tajam, jika logika ini diterapkan secara konsisten, maka kita pun tidak mampu menilai baik-buruk suatu tindakan, dan skeptisisme epistemik ini berpotensi melumpuhkan seluruh nalar moral. Perdebatan ini masih terus berlanjut hingga kini.

Perkembangan terkini menunjukkan kecenderungan para filsuf untuk merumuskan problem kejahatan secara lebih rinci dengan membedakan berbagai tipe kejahatan, moral evil yang bersumber dari keputusan makhluk rasional yang merdeka, dan natural evil

yang berasal dari fenomena alam, penyakit, serta kelainan genetik. Rowe sendiri mengakui bahwa problem evidensial akan lebih kuat apabila difokuskan pada natural evil yang tidak dapat dijelaskan melalui argumen kehendak bebas. Sebagaimana dicatat oleh Ilievski (2023), Plato sebenarnya telah membedakan kedua jenis kejahatan ini jauh sebelum masa modern, dan memberikan pendekatan yang berbeda terhadap masing-masing. Dalam konteks kekinian, pemikir seperti Marilyn McCord Adams dan Eleonore Stump mengusulkan pendekatan yang lebih personalistik, mereka berpendapat bahwa problem kejahatan tidak dapat diatasi sekadar dengan argumen-argumen general, melainkan harus direspons dengan mempertimbangkan pengalaman langsung para penderita. Pendekatan ini mengalihkan diskusi dari epistemologi teoretis ke teologi praktis dan pastoral, yang mungkin lebih relevan bagi praktik keagamaan sehari-hari.

Dalam wacana pemikiran Islam, isu kejahatan telah lama menjadi topik perbincangan di kalangan berbagai aliran teologi, meskipun formulasi logis ala Mackie dan Rowe baru memasuki diskusi intelektual Muslim pada era modern. Dalam karyanya, Saemi (2024) memperkenalkan konsep yang ia namakan *new problem of evil* yang diklaim memiliki relevansi khusus dalam konteks Islam. Menurutnya, meskipun persoalan klasik mengenai kejahatan fisik dan moral tetap signifikan, terdapat masalah tambahan yang muncul dari doktrin wahyu, jika Al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan yang sempurna dan jelas, *mengapa tidak memberikan penjelasan yang memadai tentang alasan ilahi membiarkan tragedi kemanusiaan seperti di Bosnia, Palestina, atau Suriah?* Persoalan ini berbeda dengan problem klasik karena tidak sekadar mempertanyakan eksistensi Tuhan, melainkan juga kualitas komunikasi ilahi. Ini merupakan perkembangan menarik dalam filsafat agama Islam kontemporer yang belum banyak dieksplorasi. Saemi menunjukkan bahwa debat antara Mackie dan Rowe, meski berakar pada tradisi Kristen, dapat diadaptasi dan diperkaya dengan memasukkan dimensi teologis Islam.

Kritik terhadap pemikiran Mackie dan Rowe juga muncul dari para filsuf yang berpendapat bahwa problem kejahatan sebenarnya bukan persoalan tentang Tuhan, melainkan tentang harapan manusia. Jika dunia dipandang sebagai *best possible world* sebagaimana gagasan Leibniz, kejahatan mungkin diperlukan untuk mencapai kebaikan yang optimal. Leibniz tidak naif soal kejahatan, ia sangat menyadari penderitaan manusia, namun meyakini bahwa dunia kita dengan segala kekurangannya tetap merupakan yang terbaik yang mungkin ada, karena hanya Tuhan yang maha tahu yang mampu membandingkan seluruh kemungkinan. Namun, pandangan ini sulit diterima banyak orang karena dianggap mengabaikan realitas penderitaan korban (Jacobs, 2025). Sementara itu, Antombikums (2025) dalam *Divine Control, Human Contingencies and the Problem of Evil*, menawarkan alternatif melalui konsep *divine vulnerability*, yaitu gagasan bahwa Tuhan turut merasakan penderitaan bersama ciptaan-Nya. Dalam perspektif ini, problem kejahatan tidak diselesaikan secara logis atau berbasis bukti, melainkan menjadi misteri iman di mana Tuhan hadir dalam penderitaan. Pendekatan ini bersifat pastoral dan spiritual, mungkin lebih memuaskan bagi umat beriman dibandingkan argumen-argumen abstrak.

Perlu dipahami bahwa perdebatan antara problem logis dan problem evidensial telah mendorong para filsuf agama untuk meninjau kembali relasi antara iman dan penderitaan secara lebih kritis. Problem logis versi Mackie, meski secara filosofis mulai ditinggalkan, tetap bernilai karena memaksa kaum teis untuk merumuskan doktrin mereka dengan lebih cermat dan koheren. Sementara itu, problem evidensial ala Rowe masih menjadi tantangan besar yang belum tuntas dipecahkan. Meister dan Moser menyimpulkan, meskipun tidak ada argumen yang secara definitif membuktikan ketiadaan Tuhan, problem kejahatan tetap menjadi hambatan terberat bagi teisme

rasional. Bagi filsuf Muslim, perdebatan ini membuka peluang untuk mengeksplorasi kembali khazanah teologi klasik tentang kebebasan manusia, takdir, dan kebijaksanaan ilahi, sekaligus memperkaya dialog dengan epistemologi dan etika kontemporer. Nyatanya, tidak ada teodise yang sempurna, dan setiap upaya untuk membenarkan Tuhan di hadapan penderitaan manusia pasti meninggalkan kegelisahan. Namun, justru dalam kegelisahan itulah filsafat agama menemukan makna terdalam: ia tidak menawarkan jawaban instan, tetapi terus menjaga agar pertanyaan-pertanyaan mendasar tetap hidup dan tidak pernah berhenti untuk direfleksikan.

B. Teodise Klasik dan Modern: Irenaeus, Augustine, Hick, dan Plantinga

Setelah menelaah formulasi persoalan kejahatan dalam perspektif logis dan evidensial, kini kita beralih kepada berbagai tanggapan dari kalangan teis yang berupaya mempertahankan konsistensi dan keabsahan kepercayaan terhadap Tuhan di tengah realitas penderitaan. Tradisi teodise, sebagai upaya untuk mempertanggungjawabkan tindakan Tuhan dalam konteks keberadaan kejahatan, telah berkembang selama berabad-abad dan menghasilkan berbagai model pemikiran yang cukup berpengaruh. Dua pemikir klasik yang menjadi fondasi bagi hampir seluruh teodise berikutnya adalah Irenaeus dari Lyons (abad ke-2) dan Augustine dari Hippo (abad ke-4 hingga ke-5). Perbedaan mendasar antara Irenaeus dan Augustine terletak pada pemahaman mereka mengenai relasi awal antara manusia dan Tuhan. Irenaeus berangkat dari konsep bahwa manusia diciptakan dalam keadaan belum sempurna, layaknya anak-anak yang masih perlu bertumbuh. Dalam perspektif ini, kejahatan dan penderitaan berperan sebagai instrumen pembelajaran spiritual yang esensial bagi manusia untuk mencapai kesempurnaan. Di sisi lain, Augustine berasumsi bahwa manusia pada mulanya diciptakan dalam keadaan sempurna, namun kemudian jatuh dalam dosa akibat penyalahgunaan kehendak bebas (Meister & Moser, 2017). Kedua paradigma ini terus memberikan pengaruh yang signifikan dalam wacana teodise selanjutnya, termasuk dalam pemikiran John Hick dan Alvin Plantinga di abad ke-20.

Teodise Irenaeus, yang kemudian dikembangkan secara lebih terstruktur oleh John Hick pada abad ke-20, berpusat pada konsep bahwa dunia ini berfungsi sebagai institusi pembentukan jiwa (*soul-making institution*). Irenaeus berargumen bahwa manusia diciptakan menurut *imago Dei* dalam bentuk potensi, bukan realitas. Karena itu, kita memiliki kemampuan untuk mencapai kemiripan dengan Tuhan, namun potensi tersebut harus diaktualisasikan melalui proses perkembangan yang sarat dengan ujian, keputusan etis, dan bahkan kesengsaraan. Dalam hal ini, Meister 2014) dalam *Philosophy of Religion* mengutip pernyataan Hick bahwa kejahatan dan penderitaan bukanlah cacat dalam rancangan ilahi, melainkan elemen esensial bagi pertumbuhan makhluk spiritual yang belum matang menjadi anak-anak Allah yang sempurna. Dalam perspektif ini, penderitaan yang tampak siapa sebenarnya mengandung tujuan teleologis: membentuk watak, menumbuhkan empati, dan mengantarkan manusia menuju kebaikan yang lebih luhur. Salah satu kritik terhadap teodise ini adalah pertanyaan *apakah penderitaan ekstrem seperti holokaus sungguh diperlukan untuk pengembangan karakter? Tidakkah banyak orang justru mengalami keterpurukan spiritual akibat penderitaan?*. Hick berpendapat bahwa dari sudut pandang ilahi yang melintasi waktu, setiap kesengsaraan memiliki peran dalam rencana keselamatan yang lebih agung, meski seringkali tak dipahami oleh manusia.

Berbeda dengan pandangan Irenaeus yang optimistis tentang potensi manusia, Augustinus memiliki perspektif yang lebih suram mengenai kondisi manusia pasca-kejatuhan dalam dosa. Augustinus menyatakan bahwa Tuhan menciptakan dunia dalam

keadaan sempurna, termasuk manusia yang dianugerahi kehendak bebas. Kehendak bebas ini disalahgunakan oleh Adam dan Hawa ketika mereka memilih untuk memberontak terhadap Tuhan. Dampaknya, dosa asal menjalar kepada seluruh umat manusia, dan alam semesta menjadi rusak sehingga muncul kejahatan natural seperti bencana dan penyakit. Dalam hal ini, Macdonald Jr. (2023) menjelaskan bahwa Augustinus tidak memandang kejahatan sebagai substansi, melainkan sebagai *privatio boni* atau ketiadaan kebaikan—seperti lubang pada donat yang tidak memiliki eksistensi mandiri. Maka dari itu, Tuhan tidak menciptakan kejahatan, melainkan kejahatan muncul ketika ciptaan berpaling dari Sang Sumber Kebaikan. Teodise Augustinian sangat kuat dalam menerangkan kejahatan moral, namun kurang memadai dalam menjelaskan kejahatan alamiah yang tidak berkaitan langsung dengan pilihan moral manusia. *Mengapa gempa bumi dan kanker pada anak dapat terjadi?*, Augustinus berpendapat bahwa itu merupakan konsekuensi dosa asal. Namun bagi banyak pemikir modern, jawaban ini terkesan tidak adil karena seluruh umat manusia menanggung akibat kesalahan leluhur pertama. Inilah kelemahan mendasar dalam teodise Augustinian.

John Hick, filsuf agama Inggris, melakukan sintesis brilian antara teodise Irenaeus dan pemikiran filsafat kontemporer. Dalam karyanya *Evil and the God of Love*, Hick mengembangkan apa yang disebut sebagai teodise Irenaeus yang telah dimodernisasi. Ia meninggalkan konsep Augustinian tentang dosa asal, dan mengadopsi model pertumbuhan spiritual ala Irenaeus. Menurut Hick, dunia ini bukanlah surga yang telah jatuh, melainkan lembah pembentukan jiwa tempat manusia diletakkan dalam jarak epistemik dari Tuhan. Jarak ini penting karena bila kehadiran Tuhan terlalu nyata, manusia tidak akan memiliki kebebasan sejati untuk memilih merespons atau menolak Tuhan. Iman yang sejati haruslah muncul dalam ketidakpastian, bukan pengetahuan yang dipaksakan. Dalam kerangka ini, kejahatan dan penderitaan berfungsi sebagai stimulus untuk perkembangan spiritual. Individu yang menderita diajak untuk mengembangkan cinta kasih, keberanian, dan kepercayaan kepada Tuhan. Hick juga mengemukakan eskatologi universalis, yaitu keyakinan bahwa pada akhirnya seluruh umat manusia akan diselamatkan, sehingga keseimbangan antara penderitaan dan kebahagiaan akan tercapai dalam kehidupan setelah kematian. Kritik terhadap Hick meliputi pertanyaan *apakah penderitaan yang tidak menghasilkan pertumbuhan spiritual, seperti kematian bayi sebelum sempat berkembang, dapat dibenarkan?*. Hick menjawab bahwa proses soul-making mungkin berlanjut setelah kematian, meskipun klaim ini bersifat spekulatif dan sulit dibuktikan (Vitale, 2020).

Berbeda dengan Hick yang mengembangkan pendekatan teodise teleologis, Alvin Plantinga memilih jalur berbeda dengan fokus pada *free will defense*. Perlu ditekankan, Plantinga tidak pernah menyatakan mengetahui alasan pasti Tuhan mengizinkan kejahatan, ia sekadar membuktikan tidak ada pertentangan logis antara eksistensi Tuhan dan realitas kejahatan. Sebagaimana dipaparkan Antombikums (2025), argumen Plantinga hanya membutuhkan satu kemungkinan yang rasional, yaitu bahwa Tuhan mungkin tidak sanggup menciptakan dunia dengan kehendak bebas moral tanpa adanya kejahatan moral. Plantinga berpendapat bahwa kebebasan sejati mensyaratkan kapasitas untuk memilih yang jahat. Tuhan tentu mampu menciptakan makhluk yang senantiasa memilih kebaikan, namun hal itu justru akan menghilangkan hakikat kebebasan itu sendiri. Mungkin, demi mencapai kebaikan yang lebih tinggi yaitu terciptanya makhluk merdeka dan bermoral, Tuhan mengizinkan kemungkinan terjadinya kejahatan. Akan tetapi, aktualisasi kejahatan itu sendiri merupakan hasil penyalahgunaan kebebasan oleh ciptaan, bukan keinginan Tuhan. Plantinga bahkan memperluas argumentasinya terhadap kejahatan alam dengan mengemukakan hipotesis tentang eksistensi setan atau entitas spiritual jahat yang turut menyalahgunakan kebebasan mereka. Walaupun hipotesis ini

terdengar asing di era modern, Plantinga tidak perlu membuktikan kebenaran eksistensi setan; cukup menunjukkan bahwa kemungkinan logis keberadaan mereka sudah memadai untuk membantah klaim ketidakkonsistenan logis.

Perbedaan mendasar antara teodise Hick dan Plantinga terletak pada tujuan dan ruang lingkup masing-masing. Hick menyajikan teodise positif yang berupaya menjelaskan alasan Tuhan mengizinkan kejahatan, khususnya untuk pembentukan karakter spiritual. Sebaliknya, Plantinga hanya menawarkan *defense* negatif, ia bertujuan membuktikan bahwa tuduhan ketidakkonsistenan logis tidak berdasar. Seperti diuraikan oleh Jacobs (2025) bahwa Hick berusaha mengungkapkan rencana Tuhan, sementara Plantinga sekadar menyatakan bahwa kita tidak dapat memastikan Tuhan tidak memiliki rencana. Kedua pendekatan ini memiliki keunggulan dan keterbatasannya masing-masing. Teodise Hick lebih memuaskan secara spiritual karena memberikan makna terhadap penderitaan, namun bersifat lebih spekulatif dan rentan kesalahan. *Defense* Plantinga lebih aman secara filosofis karena hanya menyatakan kemungkinan, tetapi kurang memberikan penghiburan bagi mereka yang tengah menderita. Seseorang yang sedang sakit parah mungkin tidak terlalu tertarik pada argumentasi logis Plantinga, mereka membutuhkan penjelasan mengapa Tuhan membiarkan penderitaan terjadi. Di sinilah teodise Hick lebih relevan secara pastoral. Namun, dalam konteks filsafat analitis yang ketat, *defense* Plantinga dianggap lebih bertanggung jawab secara epistemik karena tidak melampaui bukti yang tersedia. Perdebatan antara kedua pendekatan ini mencerminkan ketegangan yang lebih luas dalam filsafat agama antara tuntutan ketepatan filosofis dan relevansi eksistensial.

Secara historis, akar pemikiran teodise Augustinian dan Irenaean sebenarnya telah terlihat dalam filsafat Plato. Plato, melalui karya *Timaeus* dan *The Republic*, mengemukakan gagasan bahwa kejahatan bersumber dari ketidaksempurnaan materi, bukan kehendak ilahi. Demiurge, sang perancang kosmos, berupaya seoptimal mungkin dengan materi yang ada, namun materi itu sendiri bersifat resisten terhadap kesempurnaan. Plato tidak pernah menyalahkan dewa atas kejahatan, ia selalu menempatkan tanggung jawab pada faktor non-ilahi berupa ketidakaturan primordial. Gagasan ini diadaptasi Augustine dengan mengubah konsep materi resisten menjadi kehendak bebas yang jatuh. Sementara itu, elemen Irenaean mengenai pertumbuhan spiritual juga memiliki akar Platonis, khususnya gagasan tentang jiwa yang berproses menuju Yang Baik melalui pemurnian dan ujian (Ilievski, 2023). Karenanya, perdebatan kontemporer tentang teodise sesungguhnya merupakan kelanjutan dari pergulatan pemikiran yang telah berlangsung lebih dari dua milenium. Yang membedakan adalah bahwa di era modern, kesadaran akan dimensi historis dan sosial penderitaan semakin berkembang, sehingga menuntut teodise tidak hanya bertanggung jawab secara logika abstrak, tetapi juga di hadapan penderitaan manusia yang nyata.

Dalam tradisi pemikiran Katolik, teodise yang dikembangkan oleh Thomas Aquinas kerap dianggap sebagai perpaduan paling meyakinkan antara warisan pemikiran Augustinian dan Aristotelian. Dalam pandangannya, Macdonald Jr. (2023) menguraikan bahwa menurut Aquinas, kejahatan tidak pernah menjadi tujuan ilahi, Tuhan semata-mata mengizinkannya sebagai dampak yang tidak terelakkan dari kebaikan yang lebih besar. Konsep ini dikenal sebagai *principle of double effect*, artinya memisahkan secara tegas antara apa yang secara aktif dikehendaki Tuhan (kebaikan) dengan apa yang hanya diterima sebagai konsekuensi (kejahatan). Misalnya, Tuhan menginginkan alam semesta berfungsi berdasarkan hukum-hukum yang teratur, namun terkadang hukum ini menimbulkan bencana alam. Tuhan tidak secara langsung menghendaki bencana tersebut, melainkan membiarkannya terjadi sebagai dampak samping dari keteraturan alam yang merupakan nilai lebih tinggi. Hal serupa berlaku untuk kehendak bebas, Tuhan

menginginkan ciptaan yang merdeka, namun kemerdekaan ini membuka peluang penyalahgunaan. Aquinas menekankan bahwa tidak semua bentuk kejahatan akan terjawab dalam kehidupan duniawi, terdapat misteri ilahi yang melampaui kapasitas nalar manusia. Namun, berbeda dengan skeptisisme teis modern yang meragukan kemampuan manusia secara total, Aquinas percaya bahwa akal budi manusia dapat memahami sebagian rencana ilahi, meski tidak secara utuh. Dialektika antara kerendahan hati epistemik dan keyakinan rasional inilah yang membuat teodise Thomistik tetap relevan dalam diskusi filsafat kontemporer.

Pada abad ke-20, khususnya setelah peristiwa holokaus, kritik terhadap proyek teodise semakin mengemuka. Para pengkritik berargumen bahwa upaya membela Tuhan melalui teodise justru berisiko mengabaikan pengalaman nyata para korban. Dengan memberi justifikasi bahwa penderitaan memiliki makna tertentu, teodise dinilai merendahkan intensitas penderitaan atau bahkan menyiratkan kesalahan korban yang dianggap kurang berkembang secara spiritual. Dalam hal ini, Snellman (2023) menyatakan bahwa teodise sering lebih mencerminkan kebutuhan psikologis para pembelanya ketimbang analisis objektif tentang realitas kejahatan. Dari sudut pandang ini, sikap diam dalam menghadapi penderitaan mungkin lebih etis dibandingkan berbicara mewakili suara ilahi. Namun di sisi lain, tanpa kerangka teodise, orang beriman rentan kehilangan landasan dan terjerumus dalam keputusan atau ateisme. Teodise bukan sekadar permainan intelektual, melainkan kebutuhan mendasar bagi mereka yang berusaha mempertahankan iman di tengah kesengsaraan. Solusi tengah yang mungkin adalah mengembangkan *pastoral theodicy*, yang tidak berambisi memberikan jawaban final, melainkan mendampingi para penderita dalam pergulatan mereka, mengakui ketidaktauan, sekaligus berpegang pada kasih Tuhan yang tak terbatas (Dihal, 2019). Pendekatan ini menawarkan teodise yang lebih rendah hati dan terbuka.

Patut diakui bahwa tidak ada satupun teodise yang mampu menjawab seluruh kritik secara tuntas. Teodise Augustinian unggul dalam menjelaskan kejahatan moral tetapi kurang memadai dalam menghadapi kejahatan alam. Teodise Irenaeon-Hick memberi kerangka makna pada penderitaan namun tetap bersifat spekulatif dan berpotensi mengecilkan tragedi. *Defense* Plantinga secara logis koheren tetapi kurang memberikan kelegaan emosional. Teodise Thomistik menawarkan keseimbangan terbaik, meski tetap meninggalkan ruang bagi misteri. Sebagaimana dicatat oleh Meister & Moser (2017), problem kejahatan mungkin tidak memiliki solusi filosofis yang sempurna, akhirnya dapat kita usahakan hanyalah respons yang lebih atau kurang memadai. Dalam filsafat agama masa kini, esensinya bukan menemukan teodise final, melainkan menjaga keberlangsungan dialog yang kritis dan inklusif. Setiap era perlu merumuskan jawaban atas problem kejahatan sesuai konteks zamannya, dan setiap generasi berpeluang melahirkan bentuk teodise baru. Inilah yang mendasari pentingnya pembahasan berikutnya tentang teodise pascaholokaus sebagai tanggapan atas tragedi abad ke-20, serta perspektif Islam mengenai kejahatan yang memiliki karakteristik unik.

C. Teodise Pascaholokaus dan Kritik dari Trauma

Holokaus, pembantaian terencana terhadap enam juta kaum Yahudi oleh pemerintahan Nazi Jerman dari tahun 1941 hingga 1945 bukan sekadar fragmen kelam dalam sejarah umat manusia. Tragedi ini, sejujurnya, tidak hanya menggoncang batin tetapi juga meruntuhkan fondasi teologis serta pemikiran filosofis kita, khususnya terkait persoalan teodise. Muncul pertanyaan mendasar, *bagaimana konsep teodise yang ada seperti pemikiran Augustinian tentang dosa asal, pendekatan Irenaeon-Hick yang fokus pada pembentukan watak, atau argumen kebebasan moral ala Plantinga dapat*

menjelaskan, atau minimal memberikan pemaknaan terhadap kekejaman yang terjadi di Auschwitz, Treblinka, dan Sobibor?. Meister & Moser (2017) menjelaskan bahwa holokaus merupakan kejahatan dengan skala yang jauh lebih besar dan terorganisir secara birokratis, suatu kompleksitas yang bahkan meruntuhkan kerangka teodise konvensional. Pembunuhan anak-anak dengan gas, bayi yang dibakar hidup-hidup, perempuan yang diperkosa sebelum dibunuh, semua ini bukanlah tindakan impulsif akibat kemarahan, melainkan hasil perhitungan rasional yang dingin. Elie Wiesel dan para penyintas lainnya sering menggambarkan keterasingan iman di tengah neraka tersebut, bagaimana keberadaan Tuhan terasa hilang atau, setidaknya, diam tanpa respon. Dalam situasi seperti ini, membahas kebaikan yang lebih tinggi atau pembentukan karakter bukan saja terasa tidak relevan, tetapi juga seperti merendahkan penderitaan korban. Seolah-olah, pasca holokaus, cara kita memaknai dan mendiskusikan kejahatan harus diubah secara radikal tidak lagi bisa seperti sebelumnya, sebelum Auschwitz meninggalkan luka yang abadi.

Elie Wiesel, korban selamat Holokaus yang kemudian meraih Nobel Perdamaian, mengisahkan dalam karyanya *Night* tentang pengalaman spiritualnya yang paling menghantui, yakni saat ia menyaksikan seorang anak lelaki dihukum gantung oleh Nazi di kamp konsentrasi. Dari kerumunan, seseorang berbisik, “*Di mana Tuhan saat ini?*” Dalam batinnya, Wiesel menjawab dengan metafora yang menggetarkan, “*Di mana Dia? Inilah Dia, Dia tergantung di tiang gantungan itu*”. Respons Wiesel ini tidak dapat dimaknai sekadar sebagai pengingkaran terhadap Tuhan, melainkan lebih sebagai keluhan pilu seorang anak yang merasa ditinggalkan oleh Sang Pelindung. Wiesel tidak menafikan eksistensi ilahi, melainkan menegaskan bahwa Tuhan hadir dalam derita para korban. Namun kehadiran ini bukan sebagai pembebas, melainkan sebagai rekan sepenanggungan. Inilah yang disebut sebagai teodise negatif, bukan pembelaan terhadap Tuhan, melainkan kesaksian akan absennya Tuhan yang menyakitkan. Bagi Wiesel, pasca-Holokaus, mustahil kembali pada iman kanak-kanak yang naif. Iman kini harus dihidupi dalam kegelapan, disertai keraguan dan pertanyaan yang tak terjawab. Ia menolak segala bentuk teodise yang berusaha merasionalisasi mengapa Tuhan mengizinkan Auschwitz. Satu-satunya respons yang jujur, baginya, adalah protes, ratapan, dan kesetiaan bersaksi meski Tuhan diam. Inilah yang kelak dikenal sebagai teologi protes atau teologi tangisan (Snellman, 2023).

Richard Rubenstein, seorang rabi dan teolog Yahudi, mengkritik lebih radikal dengan menggaungkan konsep kematian Tuhan pasca-Holokaus. Perlu dicatat bahwa Rubenstein tidak sekadar mengulang pernyataan Nietzsche tentang “kematian Tuhan” dalam konteks modernitas, melainkan membicarakannya secara khusus dalam kerangka iman Yahudi pasca-Auschwitz. Dalam magnum opus-nya *After Auschwitz*, Rubenstein berpendapat bahwa konsep Tuhan yang memilih Israel sebagai umat pilihan dan bertindak secara providensial dalam sejarah untuk menyelamatkan mereka sudah tak dapat dipertahankan. Hal ini seperti dijelaskan Berezhnaya & Hein-Kircher (2025), Rubenstein menyarankan bahwa satu-satunya jalan keluar yang jujur adalah kembali kepada paganisme kuno, di mana dewa-dewa terikat pada siklus alam tanpa klaim providensial atas sejarah. Pendirian ini tentu sangat ekstrem dan menuai kritik, termasuk tuduhan bahwa Rubenstein telah meninggalkan esensi iman Yahudi. Namun, Rubenstein membela diri dengan mengatakan bahwa mempertahankan teodise tradisional pasca-Holokaus adalah sebuah penghujatan, karena mencoba membenarkan yang tak termaafkan. Baginya, Tuhan yang mahakuasa dan mahabaik mustahil mengizinkan Holokaus. Karena itu, Tuhan dengan atribut demikian tidak ada, tersisa hanya konsep Tuhan yang lain, entah Tuhan yang lemah, Tuhan yang turut menderita, atau ketiadaan Tuhan sama sekali. Rubenstein sendiri cenderung pada pandangan naturalistik, agama

baginya adalah sarana manusia menghadapi kematian dan kekosongan, bukan klaim tentang realitas transendental.

Berbeda dengan pandangan Rubenstein yang cenderung meninggalkan konsep teisme konvensional, para pemikir Kristen pasca-holokaus semacam Jürgen Moltmann justru mengembangkan suatu pendekatan teologis yang dikenal sebagai teologi salib atau *theologia crucis*. Moltmann, yang pernah mengalami masa sebagai tawanan perang dan menyaksikan langsung kehancuran Jerman, meyakini bahwa Tuhan tidak berdiri di luar lingkaran penderitaan, melainkan terlibat secara mendalam di dalamnya. Dalam karya besarnya *The Crucified God*, ia mengemukakan bahwa di atas kayu salib, Allah Bapa turut mengalami kepedihan kehilangan Putra-Nya, sementara Allah Putra menanggung beban kematian. Sang Mahakuasa memilih untuk menyatakan diri dalam kelemahan, dan Yang Kekal memutuskan untuk mengalami kematian, agar dapat menyertai manusia bahkan dalam penderitaan terdalam mereka. Pendekatan teologis ini tidak berusaha memberikan pembenaran atas penderitaan atau mencari alasan mengapa Tuhan mengizinkannya terjadi, melainkan menekankan bahwa Tuhan tidak bersikap apatis dan ia turut merasakan kesakitan. Dalam kerangka ini, konsep teodise tradisional digantikan dengan *com-passion*, yakni penderitaan yang dirasakan bersama. Menurut Moltmann, respons teologis yang etis terhadap holokaus bukanlah mencari penjelasan rasional mengapa tragedi itu terjadi, melainkan berdiri bersama para korban dalam solidaritas dan berkomitmen untuk mencegah terulangnya kekejaman serupa. Pengaruh teologi salib ini tampak kuat dalam perkembangan teologi pembebasan di Amerika Latin serta dalam dialog antaragama Kristen-Yahudi pasca-holokaus. Namun, kritik dari komunitas Yahudi tetap keras. Bagi mereka yang kehilangan keluarga di kamp-kamp konsentrasi, narasi tentang "Tuhan yang menderita" justru terasa sebagai penghiburan yang terlalu sederhana, bahkan tidak menyentuh realitas pahit yang mereka alami. Yang mereka harapkan adalah Tuhan yang bertindak secara nyata, bukan sekadar Tuhan yang memahami penderitaan mereka (Vitale, 2020).

Dalam perspektif Islam, tanggapan terhadap tragedi kemanusiaan seperti holokaus tetap relevan, meskipun peristiwa tersebut bukan bagian dari sejarah internal umat Muslim, mengingat dunia Islam sendiri memiliki catatan kelam, penjajahan, konflik internal, pembantaian Srebrenica, serta berbagai genosida dan pelanggaran HAM di berbagai wilayah Muslim kontemporer. Dalam pandangannya, Saemi (2024) menyatakan bahwa tradisi Islam memiliki fondasi teologis unik untuk menjawab persoalan kejahatan, yakni konsep *sabr* (ketabahan) dan *'adl* (keadilan transendental). Dalam mazhab Asy'ariyah, segala peristiwa termasuk penderitaan merupakan kehendak mutlak Tuhan yang tak dapat dipertanyakan, karena Dia pemilik absolut alam semesta. Pandangan ini paralel dengan teodise klasik, namun tetap menghadapi dilema serupa teologi Kristen, *bagaimana menerangkan penderitaan individu tak bersalah?*. Sementara itu, aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan terikat prinsip keadilan, sehingga mustahil Dia membiarkan kesengsaraan tanpa tujuan. Namun argumen ini terbentur realitas sejarah, *apakah semua penderitaan bermakna positif? Apakah kematian bayi kelaparan memberi manfaat baginya?*. Di sinilah teodise sufi menawarkan perspektif alternatif, penderitaan sebagai sarana pensucian jiwa dan medium pendekatan kepada Ilahi. Tokoh-tokoh sufi semisal Rumi dan Al-Hallaj bahkan memandang kesengsaraan sebagai karunia, karena melepaskan manusia dari keterikatan duniawi dan mengarahkannya kepada Yang Mutlak.

Sedangkan kritik berbasis trauma, baik dari kalangan Yahudi maupun Muslim, menolak segala upaya pemberian makna atas penderitaan massal. Bagi para pengkritik, pembahasan tentang *sabr* atau pensucian jiwa di hadapan mayat anak-anak tak bersalah merupakan kekejaman spiritual. Teodise sering menjadi instrumen kekuasaan elite agama

untuk membungkam kaum tertindas agar tidak melawan. Dengan mengklasifikasikan penderitaan sebagai ujian atau pemurnian, penguasa mudah melegitimasi ketimpangan struktural yang mereka ciptakan. Inilah yang disebut kritik ideologis terhadap teodise, yang berakar pada pemikiran Marx dan Nietzsche. Menurut perspektif ini, respons etis terhadap kejahatan bukan membenaran melainkan perlawanan. Teologi harus memihak korban, bukan pada struktur kekuasaan penyebab penderitaan. Dalam konteks Islam modern, pemikir seperti Hassan Hanafi dan Farid Esack mengembangkan teologi pembebasan Islam yang menolak fatalisme dan menegaskan tanggung jawab manusia untuk mentransformasi dunia. Mereka berpendapat bahwa Al-Qur'an sendiri mengkritik sikap pasrah terhadap ketidakadilan yang dibungkus sebagai takdir (Dihal, 2019). Karena itu, perspektif Islam tentang kejahatan tidak harus terkurung dalam determinisme Jabariyah, dapat mengadopsi pendekatan Qadariyah yang menekankan kebebasan manusia, atau bahkan mazhab Mu'tazilah yang menempatkan keadilan Ilahi sebagai batas kekuasaan Tuhan.

Kontribusi penting wacana pascaholokaus adalah pengakuan bahwa tidak semua penderitaan dapat dimasukkan dalam narasi teologis yang koheren. Ada yang disebut *radical evil*, yaitu kejahatan begitu ekstrem hingga melampaui seluruh kerangka pemaknaan manusia. Plato sendiri menyadari adanya kejahatan yang tak dapat dijelaskan secara rasional, yang bersumber dari *chora* atau *chaos* primordial. Dalam filsafat kontemporer, pemikir seperti Jean-François Lyotard memperkenalkan konsep *differend*, yakni kondisi ketika korban kehilangan bahasa untuk mengungkapkan penderitaannya karena diskursus yang ada selalu didominasi penguasa. Auschwitz, menurut Lyotard, merupakan *differend* yang tak teratasi, tak ter jelaskan, tak terintegrasikan, dan tak terwakili. Respons etis satu-satunya adalah keheningan dan kesaksian, tanpa pretensi memahami. Ini bertolak belakang dengan teodise tradisional yang selalu berupaya memberikan penjelasan. Namun pendekatan ini juga bermasalah, jika kita benar-benar diam, *bukankah sama saja membiarkan kejahatan berlalu tanpa perlawanan? Bukankah kita berkewajiban belajar dari sejarah agar kekejaman tidak terulang?* (Ilievski, 2023). Solusi tengahnya mungkin dengan mengakui adanya misteri kejahatan yang tak terpecahkan, sembari tetap mengambil tindakan melawan ketidakadilan di masa kini. Teodise bukan lagi tentang membenarkan Tuhan, melainkan tentang mempertanggungjawabkan tindakan manusia dalam merespons penderitaan.

Dalam perkembangan pemikiran yang lebih kontemporer, para pemikir agama mulai merumuskan konsep teodise pasca-Holokaus yang bersifat lebih sederhana dan aplikatif. Salah satunya Jacobs (2025), melalui karyanya *Leibniz, Classical Theism, and the Problem of Evil*, menyarankan perlunya membedakan antara teodise eksplanatoris yang berupaya memaparkan sebab-musabab kejahatan dengan teodise responsif yang fokus pada sikap manusia dalam menghadapi kejahatan. Model kedua ini tidak lagi mempertanyakan *Mengapa Tuhan membiarkan ini terjadi?* melainkan bergeser ke *Bagaimana saya harus bertindak sekarang?*. Terjadi peralihan dari wilayah spekulatif menuju ranah praktis. Dalam kerangka ini, keteguhan iman tidak dinilai dari kemampuannya memberikan solusi teoretis yang sempurna, tetapi dari dorongannya untuk mewujudkan cinta dan keadilan di tengah kesengsaraan. Tuhan mungkin tetap diam, namun kita tidak boleh tinggal diam. Manusia dipanggil menjadi perpanjangan tangan Tuhan di bumi, memberantas kejahatan di mana pun dijumpai, serta menghibur para korban. Pendekatan ini selaras dengan ajaran berbagai agama, termasuk Islam melalui konsep *amr bil ma'ruf wa nahi anil munkar*. Ia juga sejalan dengan etika Levinas yang menegaskan tanggung jawab absolut terhadap mereka yang terluka. Karenanya, krisis teodise pasca-Holokaus tidak harus berakhir pada ateisme atau keputusasaan; ia dapat bermuara pada etika kepedulian yang lebih mendalam.

Berdasarkan perspektif pemikiran Islam modern, dialog dengan teodise pasca-Holocaust memungkinkan reinterpretasi terhadap konsep qadha dan qadar yang sering dipahami secara fatalistik. Dalam hal ini, Byrd (2016) mengungkapkan bahwa umat Muslim di era pasca-sekular menghadapi dilema, bagaimana memadukan keyakinan akan ketentuan ilahi dengan kewajiban moral melawan ketidakadilan. Jika segala sesuatu telah ditetapkan Tuhan, *untuk apa berupaya mengubah realitas?*. Jawaban yang dikemukakan teolog Muslim kontemporer adalah bahwa takdir tidak boleh dimaknai sebagai determinisme kaku, melainkan sebagai pengetahuan Tuhan yang tidak menafikan kebebasan manusia. Allah SWT mengetahui segala peristiwa, namun pengetahuan-Nya bukan penyebab terjadinya. Karena itu, manusia tetap memikul tanggung jawab atas perbuatannya dan wajib melawan kezaliman. Lebih jauh, konsep sabar dalam Al-Qur'an bukan berarti penerimaan pasif terhadap penderitaan, melainkan keteguhan dalam memperjuangkan kebenaran di tengah kesulitan. *Sabr* merupakan sikap proaktif, bukan pasif. Para nabi sendiri, sebagaimana dikisahkan Al-Qur'an, tak pernah berkompromi dengan kejahatan; mereka justru melawannya meski menghadapi cobaan berat. Dengan pemahaman ini, perspektif Islam tentang kejahatan justru memberikan dasar teologis bagi aksi transformatif di tengah penderitaan.

Perlu diakui bahwa tiada teodise yang mampu menyembuhkan luka Holocaust maupun tragedi kemanusiaan lainnya. Peran filsafat agama hanyalah mendampingi para korban dalam pergulatan mereka, tanpa menawarkan jawaban simplistik. Mungkin teodise paling jujur adalah yang mengakui keterbatasannya, yang berani berkata "Aku tak tahu" di hadapan penderitaan yang tak terperi (Meister, 2014). Ini bukan tanda kekalahan filsafat, melainkan kedewasaannya dalam mengenali batas-batas rasionalitas. Agama-agama besar, termasuk Islam, memiliki sumber daya untuk menghadapi teka-teki kejahatan tanpa terjebak dalam rasionalisme sempit atau fatalisme pasif. Pada hakikatnya, iman bukan keyakinan bahwa semua misteri akan terungkap, melainkan kepercayaan bahwa ada makna yang melampaui pemahaman manusia, dan bahwa kasih mengalahkan maut. Bagi Elie Wiesel, meski terus menggugat Tuhan, ia tak pernah berhenti menjadi saksi. Baginya, kesaksian merupakan bentuk perlawanan spiritual terhadap upaya penghapusan memori dan martabat korban. Inilah pelajaran utama dari teodise pasca-Holocaust, respons paling etis terhadap kejahatan bukanlah penjelasan teoretis, melainkan pengingatan, solidaritas, dan aksi nyata.

D. Perspektif Islam tentang Kejahatan: Jabariyah, Qadariyah, dan Teodise Sufistik

Tradisi pemikiran Islam memiliki khazanah yang amat luas dan variatif dalam menyikapi persoalan kejahatan, jauh sebelum berkembangnya diskusi modern antara Mackie dan Rowe. Perbincangan klasik antara aliran Jabariyah dan Qadariyah, yang kemudian dilanjutkan oleh perdebatan Asy'ariyah dan Mu'tazilah, pada hakikatnya menyangkut relasi antara kebebasan kehendak manusia dengan ketentuan ilahi. Jabariyah, yang mengambil istilah dari kata *jabr* (pemaksaan), meyakini bahwa manusia sepenuhnya tidak memiliki kebebasan, seluruh perbuatan manusia, baik maupun jahat, merupakan kreasi langsung dari Tuhan. Bagi paham Jabariyah, tidak logis mempersoalkan keadilan Tuhan terkait kejahatan, sebab Tuhan adalah penguasa mutlak alam semesta yang berhak berbuat sesuai kehendak-Nya tanpa perlu dipertanggungjawabkan. Secara logis, pandangan ini selaras dengan konsep ketuhanan yang absolut, namun tetap menyisakan problem etika yang serius, bila manusia tak punya kebebasan, *mengapa mereka dihukum atas kesalahannya?*. Dan jika Tuhan yang menciptakan kejahatan, *apakah tidak berarti Tuhan itu jahat?*. Di sinilah letak kelemahan

mendasar teodise Jabariyah. Sementara itu, Qadariyah yang berasal dari kata qadar (kekuatan atau ketetapan), justru terlalu mengedepankan kebebasan manusia hingga hampir mengesampingkan peran Tuhan sama sekali (Saemi, 2024).

Mazhab Mu'tazilah muncul sebagai alternatif yang lebih sistematis, dengan menempatkan keadilan Ilahi ('*adl*) sebagai prinsip fundamental yang absolut. Dalam pandangan Mu'tazilah, mustahil bagi Tuhan untuk menciptakan keburukan atau memerintahkan hal-hal tercela, karena hal tersebut bertentangan dengan hikmah dan keadilan-Nya. Dalam pandangannya, Meister (2014) menyatakan bahwa manusia merupakan pencipta perbuatannya sendiri (*khāliq af'ālihī*), sehingga Tuhan tidak bertanggung jawab atas tindakan jahat manusia. Karenanya, kejahatan moral sepenuhnya menjadi tanggung jawab manusia yang menyalahgunakan kebebasannya. Adapun kejahatan alam seperti bencana dan wabah, Mu'tazilah memandangnya sebagai bagian dari sistem alam yang pada hakikatnya baik, meskipun terkadang menimbulkan penderitaan akibat hukum kausalitas yang ajek. Penderitaan tersebut dapat pula berfungsi sebagai ujian atau hukuman yang adil. Pendirian Mu'tazilah ini sejajar dengan konsep teodise kehendak bebas dalam tradisi Kristen dan memiliki kelebihan dalam mempertahankan kesempurnaan Tuhan. Namun, pandangan ini mendapat tentangan dari Asy'ariyah yang dipelopori oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari. Al-Asy'ari berpendapat bahwa jika manusia menciptakan perbuatannya sendiri, berarti mereka menjadi mitra Tuhan dalam penciptaan, yang merupakan bentuk kemusyrikan. Bagi Al-Asy'ari, Tuhan merupakan satu-satunya pencipta hakiki, manusia hanya memperoleh (*kasb*) perbuatan yang diciptakan Tuhan, bukan menciptakannya secara mandiri.

Teologi Asy'ariyah yang kemudian menjadi mazhab dominan dalam Islam Sunni, menawarkan kompromi kompleks antara Jabariyah dan Qadariyah. Al-Asy'ari menyatakan bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia, tetapi manusia mengakuisisi perbuatan tersebut sehingga tetap dapat dimintai pertanggungjawaban. Doktrin *kasb* (akuisisi) ini sering dianggap tidak konsisten, sebab jika Tuhan yang menciptakan perbuatan, *bagaimana manusia dapat dimintai tanggung jawab?*. Dalam hal ini, Antombikums (2025) mengemukakan bahwa Asy'ariyah tidak pernah memberikan penjelasan yang memadai mengenai mekanisme *kasb*, sehingga pandangan mereka sering dianggap sebagai determinisme lembut yang ambigu. Dalam persoalan kejahatan, teologi Asy'ariyah cenderung berpendirian bahwa Tuhan tidak dapat dipertanyakan tentang tindakan-Nya, karena Dia adalah penguasa absolut. Dari sudut pandang ini, kejahatan tidak dapat dinilai buruk secara objektif, ia buruk semata-mata karena Tuhan melarangnya, dan bisa menjadi baik jika Tuhan menghendaknya. Inilah yang disebut sebagai voluntarisme teologis ekstrem, serupa dengan *Divine Command Theory* dalam tradisi Kristen. Kelemahannya, konsep keadilan objektif menjadi terabaikan dan penilaian moral menjadi subjektif. Seandainya Tuhan memerintahkan pembunuhan anak yang tidak bersalah, *apakah itu menjadi baik?*, Asy'ariyah menjawab iya, karena kebaikan dan keburukan sepenuhnya ditentukan oleh perintah Tuhan. Banyak pemikir Muslim kontemporer merasa tidak nyaman dengan pandangan ini, sehingga lebih memilih kembali ke Mu'tazilah atau merumuskan sintesis baru.

Melampaui perdebatan teologis skolastik antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah, tradisi sufistik menawarkan pendekatan yang sama sekali berbeda terhadap persoalan kejahatan, bersifat mistis, dan transformasional. Tokoh-tokoh sufi seperti Jalaluddin Rumi dan Husain bin Mansur al-Hallaj tidak mempertanyakan *mengapa Tuhan mengizinkan kejahatan?* melainkan *apa makna kejahatan dalam perjalanan spiritual menuju Tuhan?*. Menurut Rumi, kejahatan dan penderitaan hanyalah ilusi dari perspektif realitas tertinggi, di mana hanya Tuhan yang benar-benar ada. Dalam Mathnawi, Rumi membuat perumpamaan tentang anak kecil yang takut pada bayangan di dinding, baginya,

kejahatan hanyalah bayangan yang tampak nyata bagi mereka yang masih terbelenggu dalam dualitas. Rumi mengajarkan bahwa ketika seseorang telah mencapai *fanā'* (lebur dalam Tuhan), ia tidak lagi melihat kejahatan, karena ia hanya melihat kehendak Tuhan dalam segala hal. Namun, pandangan ini dapat disalahpahami sebagai pengingkaran terhadap realitas penderitaan. Sesungguhnya, para sufi sangat menyadari penderitaan, mereka justru menjadikannya sebagai alat pemurnian jiwa. Penderitaan meruntuhkan ego, menghancurkan keterikatan duniawi, dan membuka hati untuk menerima cahaya ilahi. Al-Hallaj yang dihukum salib karena pernyataannya yang kontroversial *Ana al-Haqq* (Aku adalah Kebenaran), memandang penderitaannya sebagai karunia, karena itu membawanya semakin dekat dengan Sang Kekasih, Tuhan (Snellman, 2023). Inilah teodise sufi yang radikal, kejahatan bukanlah masalah yang harus dipecahkan, melainkan misteri yang perlu dialami.

Teodise sufistik memang menonjol dalam hal kedalaman rohani dan kemampuannya memberikan arti terhadap kesengsaraan individu, tetapi pendekatan ini juga menuai kritik pedas ketika berhadapan dengan tragedi kemanusiaan berskala besar yang impersonal, seperti holokaus atau genosida. *Mungkinkah para sufi menyatakan bahwa enam juta kaum Yahudi yang tewas dalam krematorium hanyalah khayalan atau proses penyucian jiwa?* Banyak penentang, termasuk dari internal umat Islam sendiri, berpendapat bahwa teodise sufistik terlalu terpusat pada individu dan mengabaikan dimensi sosial-historis dari kejahatan. Dihal (2019) menyatakan bahwa mistisisme kerap menjadi bentuk pengingkaran dari tanggung jawab moral untuk mentransformasi dunia, karena lebih berfokus pada keselamatan pribadi ketimbang keadilan sosial. Namun di sisi lain, tradisi sufisme juga memiliki akar yang kuat dalam perlawanan terhadap ketidakadilan. Figur-figur sufi terkemuka semisal Syaikh Abd al-Qadir al-Jilani dan Imam al-Ghazali, tak pernah berdiam diri menghadapi tirani penguasa. Mereka menegaskan bahwa kesabaran (*sabr*) bukan berarti pasif, melainkan keteguhan dalam berjuang di jalan Ilahi. Karena itu, teodise sufistik tidak semestinya dimaknai sebagai sikap pasrah takdir, melainkan dapat dipahami sebagai kerangka spiritual yang memupuk ketahanan dan semangat perjuangan dalam menghadapi penderitaan, tanpa terjerumus dalam pertanyaan mengapa yang tak terjawab. Inilah yang membuat sufisme tetap aktual bagi banyak muslim modern yang hidup dalam situasi konflik dan ketimpangan.

Dalam wacana filsafat Islam kontemporer, pemikir seperti Mulla Sadra (abad ke-17) mengembangkan formulasi teodise yang lebih sistematis dengan memadukan pemikiran sufistik dan kerangka transcendental *theosophy-nya*. Mulla Sadra berpendapat bahwa kejahatan bersifat non-eksistensial (*'adamī*), bukan entitas yang mandiri. Konsep ini memiliki kemiripan dengan *privatio boni-nya* Augustinus, namun dengan basis ontologis yang berbeda. Menurut Mulla Sadra, hakikat realitas adalah wujud (eksistensi), dan wujud itu sendiri baik. Kejahatan muncul sebagai bentuk ketiadaan atau defisiensi dari kebaikan yang seharusnya ada. Dalam perspektif Mulla Sadra, kejahatan bersifat aksidental, bukan esensial, ia tidak memiliki realitas independen, sehingga Sang Pencipta sebagai sumber wujud tidak dapat dipertanggungjawabkan atas kejahatan. Namun Mulla Sadra juga mengakui bahwa kejahatan terasa sangat nyata dalam pengalaman manusia, dan harus dihadapi secara serius. Dalam eskatologinya, ia berargumen bahwa pada akhirnya seluruh kejahatan akan berubah menjadi kebaikan di alam akhirat, karena jiwa-jiwa yang menderita akan memperoleh kompensasi yang setara. Ini merupakan versi Islam dari *soul-making theodicy* Hick, tetapi dengan dasar metafisik yang lebih kokoh melalui konsep gerakan substansial (*al-harakat al-jawhariyyah*). Teodise Mulla Sadra sangat berpengaruh di kalangan filsuf Syiah dan mulai menarik minat pemikir Sunni kontemporer yang mencari alternatif dari voluntarisme Asy'ariyah (Jacobs, 2025).

Kritik terhadap teodise Islam tradisional, baik dari mazhab Asy'ariyah, Mu'tazilah, maupun sufistik, semakin mengemuka pada abad ke-20 seiring meningkatnya kesadaran akan penderitaan massal di dunia Islam. Sebagaimana Saemi (2024) dalam *Morality and Revelation in Islamic Thought and Beyond* mengemukakan bahwa apa yang ia sebut sebagai *new problem of evil* yang relevan khusus untuk Islam, jika Al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang jelas dan sempurna, *mengapa tidak terdapat jawaban eksplisit mengenai problem kejahatan? Mengapa tidak ada satu surah pun dalam Al-Qur'an yang secara langsung membahas mengapa Tuhan mengizinkan penderitaan anak-anak tak berdosa?* Menurutny, kesunyian Al-Qur'an dalam hal ini merupakan persoalan serius bagi klaim bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk paripurna bagi seluruh aspek kehidupan. Para apologis Muslim menjawab bahwa Al-Qur'an memang memberikan prinsip-prinsip umum (seperti ujian, konsekuensi dosa, dan kehidupan akhirat sebagai kompensasi), sementara rinciannya diserahkan kepada akal manusia. Namun jawaban ini tidak memuaskan Saemi, karena prinsip-prinsip umum tersebut tidak jauh berbeda dengan yang ditawarkan teodise Yahudi dan Kristen. Artinya, Islam belum memiliki solusi unik terkait problem kejahatan. Kritik ini cukup tajam, dan mendorong filsuf Muslim kontemporer untuk mengembangkan teodise yang lebih orisinal dan responsif terhadap konteks kekinian. Akhirnya, masyarakat Muslim pascasekular perlu berani mempertanyakan kembali doktrin tradisional tentang takdir dan kehendak bebas, serta membuka ruang dialog dengan filsafat kontemporer (Byrd, 2016).

Salah satu perkembangan paling menarik dalam diskursus teodise Islam kontemporer adalah upaya menyelaraskan konsep ridha (penerimaan akan ketentuan Ilahi) dengan psikologi trauma modern. Dalam tradisi tasawuf, ridha dipandang sebagai puncak pencapaian spiritual di mana seorang hamba sepenuhnya menerima segala ujian tanpa keluh kesah, meyakini semua berasal dari Tuhan Yang Mahabaik. Akan tetapi, ketika dihadapkan pada realitas penderitaan massal, konsep ini kerap disalahartikan sebagai pembenaran untuk membisu menghadapi ketidakadilan. Dalam hal ini, Berezhnaya & Hein-Kircher (2025) mengungkapkan, retorika ridha di Bosnia dan Palestina acap kali dimanfaatkan otoritas agama untuk meredam perlawanan terhadap pendudukan dan genosida. Kritik ini sungguh mendasar. Menyikapi hal tersebut, pemikir Muslim progresif semacam Farid Esack dan Asghar Ali Engineer menawarkan penafsiran segar tentang ridha, bukan berarti menerima kezaliman, melainkan ketenangan jiwa dalam bergerak melawan ketidakadilan. Seorang beriman boleh ridha terhadap takdir perjuangannya yang penuh derita, tetapi tidak boleh ridha terhadap sistem yang menindas. Kewajiban melawan tetap melekat. Penafsiran mutakhir ini mentransformasikan ridha menjadi energi spiritual perlawanan, bukan dalih untuk berpangku tangan. Inilah sumbangan berharga teodise Islam kontemporer yang selaras dengan pesan Al-Qur'an tentang keadilan dan anti-penindasan.

Dalam komparasi teodise Islam dengan teodise Kristen pascaholokaus, kita menemukan titik singgung sekaligus jurang perbedaan. Para teolog Muslim masa kini, sebagaimana rekan Kristen mereka, berhadapan dengan pertanyaan pelik *bagaimana memaknai keadilan Ilahi di tengah genosida Bosnia, tragedi Srebrenica, atau agresi Gaza?* Namun berbeda dengan tradisi Kristen yang memiliki teologi salib dan konsep *deus patiens* (Tuhan yang menderita), Islam menegaskan transendensi mutlak Tuhan tanpa inkarnasi. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Macdonald Jr. (2023), bahwa dalam Islam, Tuhan tetap Mahatinggi dan tak tersentuh penderitaan makhluk, meski Mahatahu dan Mahapengasih. Aspek ini mengandung paradoks, di satu sisi membuat Tuhan terasa jauh dari nestapa manusia, di sisi lain menegaskan kemahakuasaan-Nya yang absolut. Cendekiawan Muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zayd berupaya menjembatani kesenjangan ini melalui teologi pembebasan yang berporos pada

korban, tanpa mengubah doktrin ketuhanan secara revolusioner. Bagi mereka, fokus teologi semestinya bukan membela Tuhan, melainkan membela manusia tertindas. Problem kejahatan dihadapi bukan dengan spekulasi teodise, melainkan aksi transformatif. Gagasan Hanafi tentang teologi dari bawah (*theology from below*) menekankan pentingnya memulai dari pengalaman konkret korban, bukan konsep abstrak tentang ketuhanan.

Sebagai refleksi penutup tentang problem kejahatan dan respons teodise kontemporer, perlu diakui bahwa tak satu pun tradisi agama baik Kristen, Yahudi, maupun Islam memiliki jawaban final yang memuaskan semua pihak. Setiap pendekatan teodis memiliki keunggulan dan keterbatasannya sendiri. Seperti dicatat oleh Meister & Moser (2017), problem kejahatan mungkin bukan teka-teki yang perlu dipecahkan, melainkan misteri yang harus dihayati. Dalam perspektif Islam, misteri ini dihadapi dengan prinsip *iman bil ghayb* (percaya pada yang gaib), meyakini adanya realitas di luar jangkauan rasio manusia, termasuk hikmah tersembunyi di balik penderitaan. Namun keimanan ini tidak berarti sikap pasif, melainkan kesediaan terus mencari pemahaman sambil mengakui keterbatasan manusia. Para sufi meyakini bahwa segala misteri termasuk persoalan kejahatan akan terungkap di hadirat Ilahi, saat segala air mata dikeringkan dan seluruh pertanyaan terjawab. Sementara menunggu hari itu, tugas filsafat agama bukan memberi solusi instan, melainkan merawat pertanyaan, mendampingi para penderita, dan menggerakkan tindakan nyata menuju dunia yang lebih adil.

BAB IV

BAHASA AGAMA: METAFORA, SIMBOL, & DEKONSTRUKSI

A. Positivisme Logis dan Kritik Verifikasionis terhadap Bahasa Agama

Setelah mengakhiri diskusi mengenai persoalan kejahatan dan beragam teodise yang mengemuka, kini kita beralih ke wilayah yang tak kalah mendasar, yakni bahasa religius. Pertanyaan utamanya bukan lagi *Apakah Tuhan eksis?* melainkan *Apa makna sebenarnya dari ungkapan Tuhan ada?*. Pergeseran paradigma ini muncul seiring perkembangan filsafat analitik pada abad ke-20, terutama melalui aliran positivisme logis yang dipelopori Lingkaran Wina. Figur-figur seperti Moritz Schlick, Rudolf Carnap, dan khususnya A.J. Ayer, mengemukakan kriteria verifikasi sebagai syarat mutlak agar suatu pernyataan dapat dianggap bermakna. Positivisme logis berupaya memurnikan filsafat dari pernyataan-pernyataan metafisika yang dianggap tidak bermakna dengan menerapkan prinsip verifikasi. Dalam pandangan mereka, suatu pernyataan hanya memiliki makna jika dapat dibuktikan secara empiris atau bersifat tautologis seperti dalam logika dan matematika. Pernyataan yang tidak memenuhi kriteria ini, termasuk tentang Tuhan, jiwa, atau nilai-nilai etika, dinilai tidak memiliki makna kognitif (Miller, 2018).

A.J. Ayer, melalui mahakaryanya *Language, Truth and Logic* (1936), menempatkan diri sebagai tokoh paling vokal dalam mengkritik bahasa agama dari sudut pandang verifikasionis. Menurut Ayer, ungkapan seperti “Tuhan itu ada” atau “Tuhan itu maha baik” mustahil dibuktikan melalui pengalaman inderawi apapun. Bahkan dengan menerapkan kriteria verifikasi yang lebih fleksibel (verifikasi *in principle*), pernyataan teistik tetap tidak memenuhi syarat, sebab Tuhan sendiri dipahami sebagai entitas transenden yang berada di luar ruang-waktu. Sebagaimana dikutip Lycan (2018) dalam *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Ayer menyatakan bahwa pernyataan tentang Tuhan pada hakikatnya sama tidak bermaknanya dengan pernyataan tentang dewa-dewa Yunani atau makhluk halus. Alhasil, bagi Ayer, ucapan-ucapan religius bukan saja keliru, melainkan sama sekali tidak mengandung makna. Pernyataan tersebut sekadar mencerminkan perasaan atau pandangan subjektif pembicaranya, bukan klaim objektif tentang realitas. Inilah yang kemudian dikenal sebagai *emotivism* dalam ranah etika dan filsafat agama.

Serangan Ayer terhadap bahasa agama terbilang sangat radikal dan merusak, sebab ia tidak hanya menyangkal kebenaran pernyataannya, tetapi juga menolak kebermaknaannya. Andaikan Ayer benar, seluruh bangunan teologi, pemikiran keagamaan, hingga ritual ibadah sehari-hari tak lebih dari luapan emosi tanpa nilai kognitif. Namun, kriteria verifikasi yang diajukan Ayer sendiri menghadapi persoalan mendasar, terutama terkait ketidakmampuan prinsip tersebut untuk dibuktikan secara empiris. Sebagaimana dikemukakan para kritikus, prinsip verifikasi gagal memenuhi standar yang ia tetapkan sendiri. Prinsip verifikasi adalah pernyataan filosofis yang tidak dapat dibuktikan secara empiris maupun bersifat tautologis, sehingga menurut ukurannya sendiri, ia tidak bermakna. Hal ini ibarat aksi bunuh diri secara epistemologis (Nowak, 2024). Ayer menyadari kelemahan ini dan berusaha memodifikasi prinsipnya, tetapi masalah utamanya tetap tidak terselesaikan, *bagaimana prinsip verifikasi itu sendiri dapat diuji?*. Pertanyaan ini belum menemukan jawaban yang memadai.

Di samping persoalan internal, positivisme logis juga mendapat tentangan dari para filsuf bahasa, salah satunya Ludwig Wittgenstein dalam fase pemikiran terakhirnya. Wittgenstein, yang semula mendukung pandangan verifikasiis dalam *Tractatus Logico-Philosophicus*, kemudian melakukan perubahan drastis dalam *Philosophical Investigations*. Ia berargumen bahwa makna suatu pernyataan tidak semata ditentukan oleh hubungannya dengan fakta empiris, melainkan oleh perannya dalam suatu *form of life* tertentu. Hal ini seperti dikutip McCutcheon (2017) dalam *Religion Within the Limits of Language Alone*, Wittgenstein mengajak kita melihat bagaimana kata “Tuhan” berfungsi dalam praktik ibadah, do’a, dan pengakuan iman, alih-alih menuntut pembuktian empirisnya. Pergeseran ini sangat signifikan karena membuka ruang bagi bahasa agama untuk memiliki makna kognitif yang sah, meski tidak memenuhi standar verifikasi positivisme. Bahasa agama beroperasi dengan logikanya sendiri, berbeda dari bahasa sains.

R.M. Hare, seorang filsuf etika dan agama, turut melontarkan kritik terkenal terhadap Ayer melalui konsep “*blik*”. Menurut Hare, setiap individu pasti memiliki asumsi dasar yang tidak dapat dibuktikan atau disangkal, tetapi menjadi landasan cara mereka memandang dunia. Misalnya, Hare menggambarkan seorang mahasiswa paranoid yang yakin semua dosen berniat membunuhnya. Tidak ada bukti apa pun yang bisa mengubah keyakinannya, setiap kejadian selalu ditafsirkannya sebagai bagian dari konspirasi. *Blik* Hare adalah kerangka penafsiran yang tidak bisa diuji secara empiris karena justru menjadi prasyarat untuk memahami bukti empiris. Keyakinan religius, bagi Hare merupakan salah satu bentuk *blik*. Ia tidak bisa dibuktikan maupun dipatahkan. Namun yang terpenting, ia tetap bermakna karena membentuk seluruh cara seseorang hidup (A. W. Moore, 2019). Karena itu, klaim Ayer bahwa pernyataan agama tidak bermakna berhasil dipatahkan oleh Hare.

Basil Mitchell memiliki perspektif yang berlainan dari Ayer, di mana ia tidak sejalan dengan Hare, tetapi juga tidak sepenuhnya mengadopsi pandangan Ayer. Mitchell sepakat bahwa klaim religius tak dapat dibuktikan secara empiris, tetapi ia menentang argumen Hare yang menyatakan bahwa keyakinan agama sama sekali tidak terpengaruh oleh bukti yang bertentangan. Dalam tulisannya *Theology and Falsification*, Mitchell menggunakan perumpamaan tentang seorang pejuang perlawanan yang bertemu dengan seorang asing yang mengklaim sebagai pemimpin gerakan tersebut. Orang asing itu meminta sang pejuang untuk tetap percaya, meskipun kelak ia melihat sang pemimpin bertindak layaknya mata-mata lawan. Sebagaimana dikutip Findlay (2016) dalam *Language, Mind and Value*, Mitchell berpendapat bahwa iman keagamaan sebetulnya rentan terhadap bukti yang berlawanan, namun tidak serta-merta runtuh hanya karena satu atau dua peristiwa yang tampak kontradiktif. Umat beragama seringkali menganggap kejahatan di dunia sebagai fakta yang seolah bertentangan dengan keyakinan mereka tentang Tuhan yang mahabaik, tetapi mereka tetap berpegang pada iman karena adanya bukti lain yang diyakini mendukung kepercayaan tersebut. Maka, meskipun secara prinsip bahasa agama bersifat *falsifiable*, dalam praktiknya tidak mudah untuk dibuktikan salah.

Perbedaan antara Hare dan Mitchell menunjukkan dua pendekatan yang berbeda dalam mempertahankan makna bahasa agama di hadapan kritik verifikasiis. Hare memilih jalan radikal, ia memandang keyakinan religius sebagai *blik* yang sepenuhnya bebas dari pengaruh bukti, sehingga tidak bisa dinilai benar atau salah berdasarkan fakta empiris. Sementara itu, Mitchell mengambil sikap yang lebih moderat, ia berpendapat bahwa keyakinan agama memang dapat dipengaruhi oleh bukti, tetapi tetap bertahan karena secara keseluruhan bukti-bukti yang ada masih mendukung. *Manakah yang lebih meyakinkan?* Dalam hal ini, Szabó & Thomason (2018) mencatat bahwa posisi Mitchell

lebih sesuai dengan praktik nyata umat beragama yang kerap mempertimbangkan bukti kontra, sementara pendirian Hare lebih jujur secara epistemologis karena mengakui bahwa pada satu titik tertentu, iman memang tidak dapat dibuktikan. Akhirnya, tidak ada kesepakatan di kalangan para filsuf. Yang pasti, kritik Ayer memaksa para teis untuk merumuskan kembali klaim-klaim mereka dengan lebih cermat dan reflektif.

Berdasarkan sudut pandang filsafat bahasa kontemporer, kritik Ayer terhadap bahasa agama dianggap gagal karena kriteria verifikasi yang digunakannya ternyata inkonsisten. Warisan Ayer tetap signifikan karena ia memicu para filsuf agama untuk sungguh-sungguh memerhatikan persoalan makna. Kegagalan positivisme logis tidak lantas membuat semua pernyataan metafisika dan agama otomatis bermakna; hal itu hanya menunjukkan bahwa kriteria verifikasi yang digunakan terlalu sempit. Selanjutnya, para filsuf mengajukan kriteria alternatif seperti koherensi, manfaat praktis, atau keselarasan dengan bentuk kehidupan. Dalam kerangka ini, bahasa agama tetap dapat dipertahankan sebagai bahasa yang mengandung makna kognitif, meski tidak dalam arti empiris yang sempit (Kemp, 2024). Namun, tantangan masih tetap ada, *bagaimana membedakan antara pernyataan agama yang bermakna dan yang sekadar nonsens?*. Pertanyaan ini sendiri belum terjawab secara tuntas oleh para pengkritik Ayer.

Salah satu kelemahan mendasar kritik verifikasiis adalah mengabaikan keragaman fungsi bahasa. Tidak semua pernyataan harus memiliki fungsi kognitif untuk dianggap bermakna. Bahasa juga memiliki peran ekspresif, direktif, performatif, dan komisif. Menurut Moeschler (2024) dalam *Language and Truth* menjelaskan bahwa dalam komunikasi sehari-hari, kita terus menggunakan pernyataan yang tidak dapat diverifikasi secara empiris tetapi tetap dianggap bermakna, seperti janji, ancaman, atau ungkapan kasih sayang. Jika kriteria verifikasi diterapkan secara konsisten, separuh dari ucapan kita sehari-hari akan dianggap tidak bermakna. Hal ini jelas tidak masuk akal. Karena itu, kritik Ayer terhadap bahasa agama menjadi tidak adil karena ia menerapkan standar yang tidak digunakan untuk aspek bahasa lainnya. Bahasa agama mungkin memiliki fungsi lain, misalnya membangun komunitas, menyampaikan pengalaman transendental, atau menuntun tindakan moral. Fungsi-fungsi semacam ini sama pentingnya dengan fungsi kognitif.

Dalam perjalanan pemikiran, para ahli filsafat agama mulai mengembangkan konsep-konsep alternatif mengenai hakikat bahasa religius yang tidak terikat pada pembuktian empiris. Salah satu teori yang cukup dominan adalah gagasan makna simbolik dari Paul Tillich, yang memisahkan pengertian tanda (*sign*) dan simbol (*symbol*). Tanda berfungsi sebagai penunjuk langsung pada objek lain, sementara simbol turut serta dalam menghadirkan realitas yang diwakilinya. Bahasa simbolis mampu mengungkap dimensi realitas yang tak terakses oleh bahasa harfiah, dan inilah yang memberi kekuatan pada bahasa keagamaan (Hughes et al., 2021). Karenanya, ungkapan tentang Tuhan tidak perlu dibuktikan secara empiris, melainkan cukup memberikan pengalaman baru bagi yang mendengarnya. Pemikiran semacam ini bertolak belakang dengan positivisme logis yang menekankan verifikasi harfiah, dan justru sejalan dengan tradisi hermeneutika serta fenomenologi agama. Namun, pendekatan ini menghadapi persoalan mendasar, *bagaimana membedakan simbol yang sah dari sekadar imajinasi belaka?*

Dalam perspektif Islam, kritik verifikasiis Ayer tidak begitu relevan mengingat epistemologi Islam sejak awal telah mengenal hierarki pengetahuan. Filsuf-filsuf Muslim semisal Ibnu Sina membedakan antara pengetahuan *hudhuri* (langsung) dan *husuli* (perwakilan). Pemahaman tentang Tuhan dalam kerangka pemikiran mereka tidak mungkin dicapai melalui verifikasi empiris sebab Tuhan bukanlah objek indrawi. Pengetahuan tersebut diperoleh melalui perenungan intelektual, pemurnian jiwa, dan

wahyu ilahi. Menurut McCutcheon (2017) dalam tulisannya menyatakan bahwa Wittgenstein, pada periode akhir pemikirannya, menunjukkan keserupaan yang menarik dengan para sufi Muslim mengenai cara kerja bahasa agama dalam bentuk kehidupan. Maka dari itu, kritik Ayer hanya berlaku bagi kalangan yang memandang empirisme sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Bagi tradisi yang mengakui sumber-sumber lain seperti nalar intuitif, wahyu, dan pengalaman mistis, kritik Ayer kehilangan relevansinya. Inilah mengapa filsafat Islam tidak terpengaruh oleh gelombang positivisme logis sebagaimana yang terjadi pada teologi Barat.

Walaupun kritik verifikasi secara filosofis telah banyak ditinggalkan, warisannya yang penting adalah kesadaran bahwa bahasa agama perlu diperlakukan dengan hati-hati dan tidak boleh mengklaim lebih dari yang dapat dipertanggungjawabkan. Banyak pernyataan keagamaan yang selama ini diterima secara *taken for granted* ternyata kehilangan makna ketika dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan kritis. Positivisme logis gagal sebagai kriteria kebermaknaan, namun berhasil sebagai terapi terhadap kemalasan intelektual dalam berfilsafat. Para teolog dan filsuf agama kini lebih menyadari pentingnya kejelasan konsep, konsistensi internal, dan kesediaan menerima bukti. Tidak lagi mudah mengemukakan pernyataan metafisik tanpa dapat dipertanggungjawabkan maknanya (Miller, 2018). Ini merupakan kemajuan yang signifikan. Tetapi tantangan tetap ada, *bagaimana merumuskan bahasa agama yang jujur secara intelektual namun tetap setia pada pengalaman iman yang melampaui akal?*. Persoalan ini akan dibahas lebih mendalam pada subbab berikutnya.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa meskipun Ayer dan rekan-rekannya gagal membuktikan ketidakbermaknaan bahasa agama, mereka berhasil mendorong para filsuf agama untuk berpikir lebih kritis. Kriteria verifikasi dalam bentuknya yang lebih lunak tetap berguna sebagai alat uji minimal, bila suatu pernyataan agama sama sekali tidak berkaitan dengan pengalaman manusia, patut dipertanyakan validitasnya. Namun, sebagaimana dijelaskan oleh Hare, Mitchell, dan Wittgenstein, hubungan tersebut tidak harus berupa verifikasi langsung; bisa berupa kaitan praktis, eksistensial, atau bentuk kehidupan. Dengan demikian, bahasa agama dapat dipertahankan sebagai bahasa yang bermakna, asalkan kita tidak memaksanya memenuhi standar-standar ilmiah.

Teori Bahasa Agama sebagai Metafora dan Model (McFague, Ricoeur, Sallie)

Ketidakmampuan kriteria verifikasi dalam memahami esensi bahasa religius memunculkan metode alternatif yang lebih produktif dan membangun melalui pendekatan metafora dan model. Pendekatan ini tidak lagi memperdebatkan apakah pernyataan keagamaan dapat dibuktikan, melainkan mengeksplorasi cara bahasa agama berfungsi mengungkap realitas baru serta mentransformasi persepsi kita tentang dunia. Dua pemikir kunci dalam pendekatan ini, Paul Ricoeur dari tradisi hermeneutika Prancis dan Sallie McFague dari aliran teologi feminis Amerika menjadi fokus utama. Metafora bukan sekadar ornamen linguistik, melainkan instrumen kognitif yang memungkinkan pemahaman atas realitas yang tak terungkap secara harfiah (Hughes et al., 2021). Dalam perspektif ini, hakikat bahasa agama bersifat metaforis. Bahasa keagamaan tidak pernah bersifat literal, sebab Tuhan melampaui semua klasifikasi manusiawi. Setiap ungkapan tentang Tuhan pada dasarnya merupakan metafora, analogi, atau model yang memerlukan daya imajinasi.

Melalui karya besarnya *The Rule of Metaphor*, Paul Ricoeur mengembangkan teori metafora hidup (*living metaphor*) yang memberi pengaruh signifikan dalam filsafat agama. Menurut Ricoeur, metafora bukan sekadar substitusi istilah literal; ia menghasilkan makna baru melalui pertemuan dua ranah berbeda. Ketika kita menyatakan

Tuhan adalah Bapa, kita tidak sedang membuat klaim harfiah tentang Tuhan, melainkan membuka kemungkinan pemahaman baru tentang relasi ilahi-manusia. Metafora meruntuhkan tatanan makna lama untuk membangun tatanan baru; ia merupakan aksi kreatif yang melampaui belenggu bahasa literal. Dalam konteks keagamaan, fungsi metafora adalah mendeskripsikan ulang, ia menggambarkan realitas dengan cara yang berbeda dari bahasa sehari-hari (A. W. Moore, 2019). Inilah alasan mengapa teks-teks suci sarat dengan metafora, karena hakikat ilahi memang tak dapat diungkapkan secara langsung.

Kontribusi penting Ricoeur adalah konsep *surplus of meaning* atau kelebihan makna dalam bahasa metaforis. Bahasa literal memiliki makna terbatas dan tetap, sementara bahasa metaforis mengandung potensi makna yang tak pernah kering dan selalu siap ditafsirkan ulang. Setiap generasi menemukan pemaknaan baru dari metafora yang sama. Berdasarkan pandangannya, Kemp (2024) menjelaskan dalam *What is this thing called Philosophy of Language?*, kelebihan makna inilah yang membuat teks agama tetap hidup dan relevan sepanjang masa, berbeda dengan teks ilmiah yang cepat usang. Ketika umat Kristen menyatakan Yesus adalah gembala, metafora ini terus melahirkan pemahaman baru tentang perlindungan, bimbingan, pengorbanan, tanpa pernah habis. Hal serupa terjadi dalam Islam saat Al-Qur'an menyebut Allah adalah cahaya langit dan bumi, metafora cahaya tidak dapat diartikan secara harfiah. Metafora ini selalu menyimpan misteri yang mendorong kontemplasi mendalam.

Dalam *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Sallie McFague menerapkan teori Ricoeur secara sistematis dalam teologi Kristen. McFague berargumen bahwa seluruh bahasa tentang Tuhan bersifat metaforis, dengan model-model utama yang membentuk imajinasi teologis suatu komunitas. Model seperti Tuhan adalah Raja, Tuhan adalah Hakim, atau Tuhan adalah Bapa bukan definisi literal, melainkan metafora terstruktur dengan kerangka tertentu. McFague menilai model teologis bukan berdasarkan kebenaran literalnya, melainkan dari produktivitas, konsistensi, serta kemampuannya membimbing kehidupan etis. Model yang baik membuka perspektif baru, menentang ketidakadilan, dan mendorong transformasi pribadi maupun sosial. Sebaliknya, model yang buruk membatasi kemungkinan, mengukuhkan hierarki, atau melegitimasi kekerasan (Lycan, 2018).

Kritik yang dilontarkan McFague terhadap konsep tradisional "Tuhan sebagai Raja" cukup mendalam. Ia memandang model ini, meski menjadi arus utama dalam tradisi Kristen, justru cenderung mengukuhkan struktur kekuasaan yang bersifat hierarkis dan otoriter. Konsep ini dianggap melegitimasi superioritas laki-laki terhadap perempuan, penguasa terhadap masyarakat, serta manusia atas alam. Sebagai alternatif, McFague mengusulkan model-model segar semacam Tuhan sebagai Teman, Tuhan sebagai Kekasih, atau Tuhan sebagai Ibu. Hal ini sebagaimana dipaparkan Nowak (2024) dalam *Philosophy of Language: The Basics*, transformasi model teologis bukan sekadar pergantian terminologi, melainkan perubahan mendasar dalam memaknai relasi antara Tuhan, manusia, dan alam semesta. Model Tuhan sebagai Teman, sebagai contoh, mengedepankan hubungan yang egaliter, saling menghargai, dan adaptif terhadap perkembangan zaman. Pendekatan ini dinilai lebih selaras dengan nilai-nilai demokratis dan kesadaran ekologis kontemporer. McFague tidak menyatakan bahwa model-model barunya lebih literal atau akurat, ia sekadar berargumen bahwa model-model ini lebih relevan secara etika dan ekologis.

Paul Ricoeur turut mengemukakan gagasan tentang *hermeneutical arc* yang menggambarkan proses penafsiran teks melalui tiga tahapan: dari pemahaman naif menuju kritis, kemudian reflektif. Pada konteks metafora religius, proses ini meliputi: pertama, penerimaan metafora secara harfiah (fase naif); kedua, dekonstruksi makna

literal melalui analisis kritis (fase destruktif); ketiga, rekonstruksi makna pada tingkat lebih mendalam (fase reflektif). Lalu, McCutcheon (2017) dalam *Religion Within the Limits of Language Alone*, Ricoeur menegaskan bahwa penafsiran metafora keagamaan bersifat dinamis, selalu terjadi interaksi terus-menerus antara teks dan pembaca, antara tradisi dan pembaruan. Karena itu, filsafat agama tidak cukup hanya mengandalkan analisis logis semata, diperlukan pendekatan hermeneutika yang menyertakan dimensi eksistensial manusia secara holistik. Setiap zaman dituntut untuk menafsirkan kembali metafora-metafora fundamental keagamaan, seiring dengan perubahan konteks sosial-historis yang terus berkembang.

Implikasi signifikan dari teori metafora bagi dialog antaragama ialah bahwa perbedaan doktrinal tidak perlu dipandang sebagai pertentangan literal. Jika semua bahasa religius bersifat metaforis, maka dua agama bisa menggunakan metafora berbeda untuk merujuk realitas yang sama, atau sebaliknya. Menurut Szabó & Thomason (2018) dalam *Philosophy of Language* menyatakan bahwa pendekatan metaforis memungkinkan terciptanya pluralisme teologis yang lebih bernuansa, tanpa terjebak dalam relativisme yang simplistik. Contohnya, ketika Islam menyatakan Allah adalah Maha Pengasih” sementara Kristen mengungkapkan “Tuhan adalah Kasih”, kedua metafora ini mungkin mengacu pada realitas serupa meski implikasi teologisnya berbeda. Meski demikian, pendekatan ini tidak serta-merta menyelesaikan seluruh konflik doktrinal, sebab setiap agama memiliki klaim historis yang tidak bisa direduksi sekadar sebagai metafora. Namun, metode ini menawarkan landasan lebih baik untuk dialog ketimbang klaim kebenaran literal yang bersifat eksklusif.

Teori metafora dalam bahasa keagamaan menuai kritik dari berbagai pihak. Pertama, dari kalangan teolog konservatif yang berkeras bahwa beberapa pernyataan agama harus dipahami secara literal, seperti “Yesus bangkit dari kematian” atau “Al-Qur’an adalah firman Tuhan”. Jika semua pernyataan agama bersifat metaforis, *apa yang membedakan agama dari puisi atau mitos?* Kritik ini penting karena menyentuh klaim fundamental agama mengenai peristiwa sejarah dan wahyu ilahi. Kedua, dari filsuf analitis yang berpendapat bahwa metafora pada dasarnya dapat diurai menjadi bahasa literal tanpa kehilangan esensinya. Jika tidak mungkin, maka metafora dianggap tidak dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Ketiga, dari teolog pembebasan yang mengkhawatirkan bahwa penekanan berlebihan pada metafora dapat mengaburkan realitas penderitaan nyata yang memerlukan perubahan (Miller, 2018). Bagi mereka, ungkapan “Tuhan adalah pembebas” bukan sekadar metafora, melainkan pernyataan faktual tentang intervensi ilahi dalam sejarah.

Ricoeur menanggapi berbagai kritik tersebut dengan membuat pembedaan tegas antara metafora dan konsep. Menurutnya, metafora tidak dapat direduksi menjadi konsep harfiah karena memiliki kemampuan untuk menciptakan makna baru yang sebelumnya tidak terpikirkan. Namun demikian, ia juga menyadari bahwa metafora tetap perlu diverifikasi melalui realitas dan wacana publik. Ricoeur tidak pernah menyatakan bahwa metafora adalah segala-galanya, ia hanya menegaskan bahwa tanpa metafora, mustahil bagi kita untuk membicarakan realitas transenden. Dalam konteks peristiwa historis seperti kebangkitan Yesus, Ricoeur berpendapat bahwa peristiwa tersebut mengandung muatan simbolis yang tak terpisahkan dari ungkapan metaforis. Upaya memisahkan fakta dari interpretasi dalam agama hanyalah khayalan positivis. Yang ada hanyalah kesaksian yang selalu diekspresikan melalui bahasa metaforis, bukan sebagai kelemahan, melainkan sebagai karakteristik unggul bahasa religius yang patut dihargai (Findlay, 2016).

Sementara dari sudut pandang Islam, teori metafora dan model ini memiliki kesesuaian yang menarik dengan tradisi penafsiran simbolik (*ta’wil*) yang telah berkembang lama. Para filsuf Ismailiyah sejak era klasik telah membedakan antara makna

zahir (eksoteris) dan batin (esoteris) dalam kitab suci. Kaum sufi pun mengembangkan hermeneutika simbolik yang kompleks, di mana setiap ayat Al-Qur'an dipahami memiliki strata makna yang tak terbatas. Tradisi *ta'wil* Islam memiliki paralelisme struktural dengan hermeneutika Ricoeur, meski landasan teologisnya berbeda. Namun berbeda dengan Ricoeur yang bersikap agnostik terhadap referensi literal metafora, para filsuf Muslim umumnya berpegang pada keyakinan bahwa metafora merujuk pada realitas objektif, meski realitas tersebut tak terungkap secara harfiah. Tuhan itu nyata, tetapi bahasa manusia senantiasa terbatas untuk mengungkapkan hakikat-Nya. Inilah yang dikenal sebagai *apophatic theology* atau teologi negatif (Hughes et al., 2021).

Sallie McFague juga menerima kritik dari teolog feminis radikal yang berpendapat bahwa usulannya mengganti model "Tuhan sebagai Bapa" dengan "Tuhan sebagai Ibu" masih terperangkap dalam kerangka antropomorfis yang sama. *Mengapa harus menggunakan metafora keluarga atau relasi personal? Mengapa tidak memilih metafora kosmis seperti Tuhan sebagai Energi atau Tuhan sebagai Kekosongan Kreatif?*. Dalam hal ini, Lycan (2018) berkomentar, kritik ini membawa kita pada pertanyaan mendasar, *apakah bahasa agama harus selalu bersifat antropomorfis, atau mungkin ada bahasa religius yang non-antropomorfis?*. McFague menekankan bahwa metafora personal tetap diperlukan karena agama berbicara tentang relasi, cinta, dan komitmen yang sulit diungkapkan melalui metafora impersonal. Namun ia tidak menutup kemungkinan untuk bereksperimen dengan metafora baru. Hal yang penting, menurutnya, metafora tersebut harus mendorong keadilan, inklusivitas, dan keberlanjutan ekologis menjadi kriteria pragmatis, bukan sekadar kesesuaian literal.

Dalam perkembangan mutakhir, teori metafora dalam bahasa agama ternyata terintegrasi dengan pendekatan kognitif dan neurosains. Penelitian mengungkapkan bahwa metafora bukan sekadar persoalan linguistik, melainkan juga membentuk pola pikir dan tindakan kita secara tidak sadar. Metafora konseptual seperti Tuhan adalah pelindung atau surga adalah tempat peristirahatan mengaktifkan skema kognitif yang memengaruhi perilaku tanpa disadari. Hal ini menambah dimensi baru pada teori McFague dan Ricoeur, bahasa agama tidak hanya mendeskripsikan realitas, tetapi menciptakan realitas dalam pikiran dan tindakan umat beragama. Pertanyaan tentang kebenaran literal menjadi kurang relevan dibandingkan dengan efektivitas transformatifnya. Sebuah metafora dianggap benar jika mampu mengantarkan seseorang pada kehidupan yang lebih baik, adil, dan penuh kasih (Moeschler, 2024). Maka, terjadi pergeseran dari epistemologi korespondensi menuju epistemologi pragmatis yang sangat selaras dengan hakikat bahasa agama.

Pada akhirnya, penting untuk ditekankan bahwa metode ini tidak dimaksudkan untuk menggeser pendekatan literal, melainkan berfungsi sebagai pelengkap. Teori metafora mendorong kita untuk bersikap lebih rendah hati dalam menyatakan klaim kebenaran tentang Tuhan, sekaligus lebih berani dalam mengeksplorasi berbagai kemungkinan baru. Metafora adalah jembatan antara yang diketahui dan yang tidak diketahui, antara iman dan akal, antara tradisi dan inovasi. Di tengah realitas dunia yang majemuk dan dinamis ini, keterampilan dalam menggunakan metafora secara kreatif dan kritis menjadi semakin krusial. Para pemimpin agama tidak dapat sekadar mengandalkan rumusan-rumusan konvensional tanpa mempertimbangkan dampak etis dan sosialnya. Mereka dituntut untuk berani mencoba bentuk-bentuk bahasa baru, model baru, serta metafora-metafora segar yang lebih selaras dengan tantangan kontemporer.

Dekonstruksi Bahasa Agama: Derrida, Caputo, dan Agama Tanpa Agama

Kita kini tiba pada metode yang sangat ekstrem dan penuh perdebatan, yakni dekonstruksi. Jacques Derrida, seorang pemikir asal Prancis yang lahir dari keluarga

Yahudi di Aljazair, merumuskan pendekatan dekonstruksi yang mengkritik anggapan dasar mengenai kepastian makna dalam bahasa, tak terkecuali bahasa religius. Derrida tidak berupaya membuktikan eksistensi Tuhan; ia lebih fokus untuk menunjukkan bahwa setiap pernyataan tentang kehadiran, kebenaran, dan makna yang tetap sudah terpengaruh oleh ketiadaan, perbedaan, dan jejak. Dekonstruksi adalah taktik pembacaan yang mengungkap bahwa teks senantiasa memuat kontradiksi internal yang tak terpecahkan, dan bahwa makna tidak pernah sungguh-sungguh hadir. Menurut Derrida, tak ada kitab suci yang mampu menjadi landasan mutlak sebab setiap teks terjebak dalam jaringan perbedaan bahasa (Miller, 2018).

Kata kunci dalam pemikiran Derrida adalah *différance*, istilah baru yang sengaja ia bentuk untuk menggabungkan dua arti dari kata kerja *différer* dalam bahasa Prancis, yang artinya membedakan dan menangguhkan. *Différance* menegaskan bahwa makna suatu tanda tidak pernah utuh, ia selalu ditentukan oleh relasinya dengan tanda lain yang tidak hadir (berbeda) dan terus tertunda dalam rantai penanda tanpa akhir (menunda). Hal ini seperti dikutip Lycan (2018) dalam *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Derrida menyatakan bahwa tidak ada yang berada di luar teks (*il n'y a pas de hors-texte*), artinya kita tidak mungkin menjangkau realitas di luar bahasa secara langsung. Dalam ranah keagamaan, ini bermakna bahwa Tuhan, jika ada, tidak pernah sepenuhnya terungkap dalam bahasa manusia. Selalu terdapat jarak, perbedaan, dan penundaan. Kitab suci, betapapun sakralnya, tetaplah teks yang terlibat dalam permainan *différance*. Ia tidak dapat menjadi penjamin kehadiran ilahi yang pasti dan final.

Pemikiran Derrida kerap disalahtafsirkan sebagai nihilisme atau relativisme yang meruntuhkan segala makna. Derrida sendiri menampik tuduhan ini. Baginya, dekonstruksi justru merupakan upaya membuka kemungkinan pemaknaan baru dengan mengurai hierarki biner yang membelenggu pemikiran. Derrida tidak menyatakan semua tafsiran setara; ia hanya menegaskan tidak ada interpretasi yang final dan tak seorang pun dapat mengklaim otoritas mutlak. Dalam konteks keagamaan, dekonstruksi tidak bertujuan menghancurkan keimanan, melainkan membebaskannya dari belenggu fondasionalisme dan otoritarianisme. Ia mengajak kita membaca teks suci dengan lebih terbuka, kritis terhadap klaim kekuasaan, dan peka terhadap suara yang terpinggirkan. Inilah yang disebut Derrida sebagai *messianicity without messianism*, yakni kerinduan akan keadilan yang tak pernah terwujud sempurna namun tetap menjadi cita-cita yang mendorong tindakan (A. W. Moore, 2019).

Selanjutnya, John D. Caputo, filsuf agama Amerika yang banyak terinspirasi oleh Derrida, mengembangkan gagasan yang ia namakan *religion without religion*. Caputo berusaha memisahkan hakikat agama dari lembaga, doktrin, dan otoritas yang membatasinya. Menurutnya, inti agama bukanlah kepercayaan pada proposisi tertentu atau ketaatan pada ritual tertentu, melainkan kerinduan akan yang mustahil (*the impossible*) dan cinta tanpa syarat (*the unconditional*). Caputo ingin menyelamatkan agama dari agama itu sendiri, yaitu dari kecenderungan menjadi dogmatis, eksklusif, dan menindas. *Religion without religion* adalah agama tanpa landasan, tanpa esensi, dan tanpa klaim kebenaran final. Ini merupakan gerakan tanpa tujuan pasti, hasrat tanpa objek jelas, doa tanpa kepastian dikabulkan. Agama semacam ini sangat dekat dengan spiritualitas negatif para mistikus yang selalu menyatakan Tuhan melampaui segala predikat (Nowak, 2024).

Salah satu konsep kunci dalam pemikiran Caputo adalah *the messianic*, yang memiliki perbedaan signifikan dengan *messianism*. *Messianism* merujuk pada kepercayaan akan datangnya seorang mesias nyata pada waktu tertentu untuk mendirikan kerajaan Tuhan secara mutlak. Sementara itu, *the messianic* merupakan struktur kerinduan yang tidak mungkin terpenuhi oleh figur mesias manapun. Ini merupakan

hasrat akan keadilan, kebenaran, dan perdamaian yang tak pernah mencapai kepuasan sempurna. Caputo mengajarkan bahwa yang ilahi bukanlah objek yang bisa kita kuasai atau pahami, melainkan seruan yang terus-menerus menggugah kita dari kenyamanan (Szabó & Thomason, 2018). Dalam perspektif ini, do'a bukan permohonan kepada Tuhan yang hadir secara nyata, tetapi perwujudan kerinduan yang tak memiliki tujuan jelas. Iman bukanlah keyakinan mutlak, melainkan keberanian untuk hidup dalam ketidakpastian. Pandangan ini sangat dekat dengan ateisme mistis atau teisme negatif.

Berbagai kritik telah dilontarkan terhadap dekonstruksi agama. Kritik pertama muncul dari kalangan teolog konservatif yang memandang dekonstruksi sebagai ancaman terhadap otoritas kitab suci dan tradisi. Jika makna selalu tidak tetap, *bagaimana kita bisa yakin interpretasi kita benar?*. Kritik kedua datang dari kaum Marxis yang menilai dekonstruksi terlalu berfokus pada individu dan mengabaikan perjuangan kelas. Kritik ketiga berasal dari feminis yang merasa dekonstruksi berpotensi digunakan untuk membungkam suara korban dengan dalih ketidakstabilan makna. Menurut Kemp (2024) dalam *What is this thing called Philosophy of Language?* menyatakan bahwa Derrida dan Caputo sebenarnya tidak menentang etika atau politik, mereka hanya ingin menunjukkan bahwa dasar etika dan politik tidak dapat ditemukan dalam metafisika kehadiran. Kritik-kritik ini tetap relevan karena dekonstruksi memang memberikan sedikit pegangan bagi mereka yang membutuhkan kepastian moral dan spiritual. Tidak semua orang mampu hidup dalam ketidakpastian radikal seperti yang diajukan Caputo.

Dalam konteks Islam, dekonstruksi memberikan peluang sekaligus tantangan. Peluangnya terletak pada kemampuannya membantu umat Islam membaca Al-Qur'an secara lebih kritis, mengurai tafsir-tafsir patriarkal yang selama ini mendominasi, serta membuka ruang bagi penafsiran baru yang lebih inklusif. Tantangannya, dekonstruksi dapat mengancam keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang sempurna dan terjaga kemurniannya. Pemikir Muslim kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zayd menggunakan hermeneutika yang mirip dekonstruksi untuk membaca Al-Qur'an sebagai teks historis, namun mereka menghadapi perlawanan keras dari kalangan konservatif (McCutcheon, 2017). Di Indonesia, pemikiran Abu Zayd bahkan dianggap sesat oleh MUI. Hal ini menunjukkan bahwa dekonstruksi masih menjadi wilayah sensitif dalam wacana Islam, meskipun potensinya untuk pembaruan pemikiran sangat besar.

Caputo membedakan antara *the idea of God* (konsep Tuhan dalam metafisika) dan *the call of God* (seruan Tuhan dalam pengalaman religius). Konsep Tuhan selalu terperangkap dalam logika identitas, predikat, dan representasi. Ini adalah Tuhan kaum filosof yang bisa dianalisis, dibuktikan, atau ditolak. Sebaliknya, seruan Tuhan merupakan peristiwa yang mengguncang subjek, muncul secara tak terduga, dan tidak dapat direduksi menjadi konsep apapun. Caputo berupaya mengembalikan agama pada dimensi peristiwa dan seruan, bukan pada dimensi konsep dan proposisi. Pandangan ini sangat selaras dengan pengalaman para sufi yang selalu menegaskan bahwa Tuhan tak dapat dikenali melalui akal, melainkan hanya melalui hati yang terbuka. Ketika Rumi berkata "*Yang Kau cari, Ia juga mencari engkau*", ia berbicara tentang seruan, bukan konsep (Findlay, 2016). Karenanya, dekonstruksi dapat dipandang sebagai sekutu sufisme dalam melawan dogmatisme teologis dan formalisme ritual.

Salah satu kontribusi paling fundamental dekonstruksi dalam ranah filsafat agama terletak pada kritiknya terhadap konsep fondasionalisme. Fondasionalisme merupakan perspektif epistemologis yang menegaskan bahwa pengetahuan harus berdiri di atas dasar yang pasti, tak terbantahkan, dan berfungsi sebagai penyangga bagi pengetahuan lainnya. Dalam wacana teologis, fondasionalisme kerap termanifestasi sebagai anggapan bahwa kitab suci, rasio, atau pengalaman spiritual merupakan landasan yang absolut. Derrida membongkar premis ini dengan menunjukkan bahwa landasan semacam itu

sesungguhnya tidak pernah ada; yang ada hanyalah pilihan subjektif untuk menghentikan pertanyaan pada titik tertentu. Hal ini sebagaimana diuraikan oleh Hughes et al. (2021) dalam *Metaphor, Sustainability, Transformation*, dekonstruksi mengajarkan kita untuk hidup tanpa pegangan mutlak, mengakui bahwa seluruh klaim kebenaran bersifat mungkin keliru, sekaligus tetap bertanggung jawab atas interpretasi kita tanpa berlindung di balik otoritas eksternal. Pelajaran ini memang berat, namun esensial. Ia membebaskan kita dari khayalan kepastian yang kerap menjadi akar fanatisme dan tindakan kekerasan.

Sebuah kritik penting terhadap dekonstruksi menyoroti sifatnya yang dianggap terlalu berpusat pada pemikiran Eropa dan kurang memperhitungkan tradisi-tradisi non-Barat. Meski Derrida berasal dari Aljazair, kerangka berpikirnya tetap berakar pada filsafat Barat. Caputo pun demikian. Pertanyaan relevansinya muncul, *sejauh mana dekonstruksi dapat diterapkan dalam tradisi Islam, Hindu, atau Buddha yang memiliki asumsi metafisika berbeda?*. Dalam hal ini, Moore (2019) mengobservasi bahwa sebagian pemikir pascakolonial berpendapat dekonstruksi, meskipun kritis terhadap Barat, tetaplah produk Barat yang mungkin kurang relevan dalam konteks non-Barat. Namun menariknya, banyak intelektual dari Dunia Global Selatan justru menemukan dekonstruksi sebagai alat efektif untuk mengkritisi warisan kolonial dalam pemikiran mereka. Di Indonesia, figur seperti Ayu Utami dan Goenawan Mohamad telah memanfaatkan pendekatan dekonstruktif untuk membaca teks-teks keagamaan dengan sikap kritis dan inklusif. Karena itu, meski berakar pada tradisi Barat, dekonstruksi memiliki potensi universal sebagai strategi pembacaan yang senantiasa kritis terhadap segala bentuk otoritarianisme.

Gagasan Caputo tentang *the weakness of God* menawarkan perspektif yang menarik. Berbeda dengan teologi konvensional yang menekankan kemahakuasaan Tuhan, Caputo justru mengemukakan bahwa kehadiran Ilahi termanifestasi dalam kelemahan, dalam ajakan halus, dalam panggilan tanpa paksaan. Tuhan tidak memaksa kepercayaan, Dia hanya mengundang. Tuhan tidak menghancurkan kejahatan dengan kekuatan, Dia mengajak kita melawan melalui kasih. Caputo memandang dekonstruksi sebagai teologi negatif di era postmodern, di mana Tuhan dipahami bukan sebagai Yang Mahakuasa melainkan sebagai Yang Tak Terpahami. Konsep ini memiliki kemiripan dengan teologi salib Moltmann yang telah dibahas sebelumnya, sekaligus beresonansi dengan konsep Islam tentang lutf (kebaikan Tuhan yang tidak memaksa) dalam teologi Mu'tazilah (Lycan, 2018). Iman yang sejati tidak mungkin lahir dari paksaan. Karenanya, dekonstruksi mengajak kita merekonstruksi secara radikal pemahaman tentang kekuasaan Ilahi dari dominasi menjadi ajakan, dari kontrol menjadi undangan.

Dalam praktik keberagamaan, pendekatan dekonstruktif dapat membantu mengembangkan sikap rendah hati dan toleran. Kesadaran bahwa seluruh bahasa tentang Tuhan bersifat tidak final, bahwa semua tafsir kitab suci mengandung kemungkinan kesalahan, dan bahwa tak seorang pun memiliki akses eksklusif kepada kebenaran mutlak, akan memudahkan kita menerima perbedaan dan menyulitkan pembenaran kekerasan atas nama agama. Di era pascakebenaran dimana hoaks dan propaganda merajalela, dekonstruksi justru menjadi senjata penting untuk melawan klaim-klaim kebenaran absolut yang tidak bertanggung jawab. Namun dia juga mengingatkan agar dekonstruksi tidak berujung pada skeptisisme yang melumpuhkan. Tujuannya bukan untuk menyangkal eksistensi kebenaran, melainkan menyadari bahwa kebenaran selalu hadir melalui interpretasi yang tidak sempurna (Moeschler, 2024). Kita tetap harus membuat keputusan, mengambil sikap, dan bertindak, tetapi dengan kerendahan hati dan kesadaran akan keterbatasan diri.

Sebagai penutup, perkembangan filsafat bahasa agama dari positivisme logis hingga dekonstruksi menunjukkan evolusi dari upaya menafikan makna bahasa agama,

melalui penyelamatannya sebagai metafora, hingga perayaan atas ketidakstabilan maknanya sebagai ciri pembebasan. Setiap pendekatan memiliki keunggulan dan kelemahan masing-masing. Positivisme logis mengajarkan nilai kejelasan dan verifikasi, namun terlalu reduktif. Teori metafora mengungkap kreativitas dan kedalaman bahasa agama, namun berisiko kehilangan acuan. Dekonstruksi menanamkan kerendahan hati dan keterbukaan, namun bisa membuat kita kehilangan pegangan. Tidak ada teori tunggal tentang bahasa agama yang dapat memenuhi semua kebutuhan, yang diperlukan adalah pluralisme metodologis yang bijak.

BAB V

HERMENEUTIKA AGAMA DALAM TRADISI & LIBERASI

A. Dari Hermeneutika Objektif ke Hermeneutika Kecurigaan

Bayangkan Anda menemukan sepucuk surat cinta kuno di loteng rumah. Apakah tugas *Anda* sekadar menafsirkan niat pengarangnya di masa lalu? Atau justru timbul kecurigaan, *jangan-jangan surat ini dibuat untuk menutupi perselingkuhan, memanipulasi penerima, atau sekadar pelarian dari kesepian?* Transisi dari pertanyaan pertama ke kedua inilah yang menjadi jantung revolusi hermeneutika modern. Pada abad ke-19, para pelopor hermeneutika semacam Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey meyakini bahwa tugas penafsir adalah memahami maksud pengarang seobjektif mungkin seakan kita mampu menyusup ke pikiran si penulis. Schleiermacher, seorang teolog Protestan, merancang metode gramatikal dan psikologis untuk merekonstruksi proses kreatif pengarang. Model ini beranggapan bahwa makna bersifat tetap, dapat diakses, dan sepenuhnya berada dalam kendali kesadaran pengarang. Pendekatan ini ke seluruh ranah humaniora, dengan keyakinan bahwa sejarah dan kebudayaan dapat dipahami layaknya teks. Namun anehnya, keyakinan ini mulai dipertanyakan (Bleicher, 2017). *Mampukah kita benar-benar netral? Bukankah pemahaman historis kita senantiasa dibayangi kepentingan kekinian?* Keraguan semacam inilah yang kelak meledak menjadi hermeneutika kecurigaan.

Kemudian muncullah tiga ahli paranoia yang secara fundamental mengubah wajah hermeneutika, yaitu Karl Marx, Friedrich Nietzsche, dan Sigmund Freud. Mereka menolak anggapan bahwa manusia bertindak berdasarkan alasan yang jernih dan jujur. Sebaliknya, setiap klaim kebenaran selalu mengandung motif terselubung, entah kepentingan kelas, keinginan untuk berkuasa, atau dorongan naluri yang tertekan. Pada titik inilah Paul Ricoeur memperkenalkan istilah hermeneutika kecurigaan (*hermeneutics of suspicion*). Menurut Ricoeur, ketiga tokoh ini adalah *master of suspicion* yang mengajarkan bahwa kesadaran manusia tidak pernah sepenuhnya jujur terhadap dirinya sendiri. Mereka sepakat makna permukaan hanyalah topeng, dan tugas penafsir adalah mengungkap apa yang tersembunyi di baliknya. Menariknya, masing-masing bekerja secara spesifik. Marx mengkritik kesadaran religius dan ideologis, Nietzsche menelanjangi moralitas dan metafisika, Freud menganalisis mimpi, agama, hingga peradaban. Dengan caranya sendiri, mereka mengajarkan kita untuk membaca melawan arus, tidak mudah percaya pada yang tampak (Hancock et al., 2016). Karenanya, hermeneutika tidak lagi sekadar metode pemahaman, melainkan juga alat untuk membongkar.

Pada ketiganya, Marx mungkin yang paling politis. Baginya, kesadaran manusia tidak pernah netral; ia selalu telah dibentuk oleh relasi produksi material. Agama, menurut tesis terkenal, adalah “candu masyarakat”, bukan sekadar tipuan, melainkan pelipur lara semu yang membuat kaum tertindas menerima nasib mereka. Dalam *Whose God? Which Tradition?*, Phillips (2016) mengutip Marx, “*penghapusan agama sebagai kebahagiaan ilusif rakyat merupakan prasyarat kebahagiaan sejati mereka*”. Jadi, ketika seseorang membaca Al-Qur’an atau Bibel lalu menyatakan teks tersebut membawa pesan perdamaian dan keadilan, hermeneutika Marxis akan mempertanyakan, *kepentingan kelas mana sesungguhnya yang dilayani oleh penafsiran ini? Bukankah tafsir yang menganjurkan kesabaran bagi kaum buruh yang dieksploitasi justru mengukuhkan status quo?* Ini adalah kecurigaan yang radikal, teks suci tidak pernah dibaca dalam ruang

hampa, melainkan dalam konteks pertarungan kelas. Para ulama penafsir, dalam logika Marx, mungkin tanpa sadar telah menjadi alat penguasa untuk meredam gejolak rakyat. Namun perlu dicatat, Marx tidak sepenuhnya anti-agama, ia memandang agama sebagai ekspresi penderitaan riil. Tugasnya bukan menghancurkan agama secara paksa, melainkan mengubah kondisi sosial yang membuat agama diperlukan. Hermeneutika kecurigaan versi Marx adalah ajakan untuk membaca teks dengan kesadaran akan relasi kuasa ekonomi.

Nietzsche mengembangkan skeptisisme yang lebih mendalam dan bersifat eksistensial. Di balik setiap klaim kebenaran tersimpan bukan sekadar kepentingan kelas, melainkan dorongan untuk mendominasi *will to power* yang menjadi esensi segala bentuk kehidupan. Agama, moralitas, filsafat, bahkan ilmu pengetahuan, hanyalah instrumen yang digunakan oleh bentuk-bentuk kehidupan tertentu untuk memaksakan penafsiran mereka tentang realitas. Nietzsche menolak konsep fakta, yang ada hanyalah interpretasi, dan setiap interpretasi merupakan manifestasi dari keinginan untuk menguasai. Dalam konteks agama, Nietzsche melancarkan kritik radikal terhadap Kekristenan. Baginya, ajaran tentang cinta, kerendahan hati, dan belas kasih sejatinya merupakan bentuk terselubung dari kebencian kaum lemah terhadap yang kuat—fenomena yang ia sebut *ressentiment*. Menurut Nietzsche, umat Kristen tidak benar-benar mencintai musuh, mereka hanya tidak mampu menunjukkan kebencian secara terang-terangan, lalu mengubahnya menjadi kebajikan. Bacalah Injil, ujar Nietzsche, dan Anda akan menemukan mentalitas budak yang membenci kehidupan itu sendiri. *Siniskah?* Mungkin, tetapi hermeneutika kecurigaan Nietzsche mengajarkan satu prinsip jangan pernah menerima klaim moral tanpa mempertanyakan “*siapa yang diuntungkan oleh klaim ini?*”. Bagi Nietzsche, penafsiran yang jujur adalah yang mengakui bahwa tidak ada niat baik yang benar-benar tulus; yang ada hanyalah perebutan makna (L. K. Schmidt, 2016). Bahkan ketika membaca Al-Qur’an patut dipertanyakan, *apakah penafsiran tentang kesabaran dan penerimaan takdir tidak sekadar membentuk manusia untuk tunduk pada kekuasaan?*.

Sementara Marx dan Nietzsche berfokus pada ranah sosial-budaya, Freud menyelami wilayah yang paling pribadi, yakni alam bawah sadar. Menurutnya, agama adalah ilusi kolektif yang lahir dari hasrat yang tertekan, terutama kerinduan akan figur ayah yang melindungi. Dalam *The Future of an Illusion*, Freud berpendapat bahwa manusia menciptakan Tuhan karena ketidakberdayaan menghadapi alam dan kematian. Freud memandang doa sebagai tangisan anak kecil yang memanggil ayahnya dalam kegelapan. Akan tetapi, yang lebih penting dari kritik Freud adalah metodologinya. Freud mengajak kita untuk membaca gejala, bukan sekadar pernyataan. Jika seseorang berkata, “*Saya beriman kepada Tuhan*”, Freud akan mengeksplorasi *mimpi apa yang sering dialami? Slip of the tongue apa yang kerap terjadi? Apa yang cenderung dilupakan?*. Sebab, di balik kesadaran yang teratur, ada alam bawah sadar yang berbicara melalui simbol, pergeseran makna, dan kondensasi. Kekuatan hermeneutika Freud terletak pada kemampuannya membongkar anggapan bahwa subjek sepenuhnya memahami dirinya sendiri. Kita sebenarnya tidak tahu mengapa kita meyakini apa yang kita yakini (Forster & Gjesdal, 2019). Seorang Muslim yang rajin salat, misalnya, mungkin tanpa sadar mencari figur otoritas yang tidak ia dapatkan dari ayahnya. Tentu, klaim semacam ini sulit dibuktikan. Freud sering dituduh reduksionis. Namun, ia telah membuka jalan yang tak bisa ditutup kembali, menafsirkan teks agama juga berarti menafsirkan penafsirnya, dengan segala kompleksitas psikologisnya.

Marx, Nietzsche, dan Freud, ketiganya menolak gagasan bahwa kesadaran adalah penguasa tunggal dalam diri manusia. Mereka sepakat bahwa yang tampak sering menipu, sedangkan yang tersembunyi justru menentukan. Namun, ketiganya berbeda

dalam hal objek yang mereka curigai. Hal ini sebagaimana Clarke & Gottlieb (2021) dalam *Practical Philosophy from Kant to Hegel* mencatat bahwa Marx mencurigai struktur material, Nietzsche mencurigai moralitas budak, Freud mencurigai naluri yang tertekan, dan ketiganya tidak bisa disatukan secara sederhana. Pengikut Marx menganggap Freud terlalu individualistis, sementara pengikut Nietzsche memandang Marx masih terbelenggu oleh keyakinan naif akan kebenaran ilmiah. Justru ketegangan inilah yang memperkaya hermeneutika kecurigaan. Ia tidak menawarkan satu metode tunggal, melainkan serangkaian lensa yang bisa dipilih sesuai kebutuhan. Ketika membaca teks tentang jihad, kita bisa menggunakan lensa Marx untuk mengungkap kepentingan kelas di balik penafsiran, lensa Nietzsche untuk mencari kehendak berkuasa dalam retorika pengorbanan, atau lensa Freud untuk melacak proyeksi ketakutan akan kematian. Tidak ada satu lensa yang mutlak benar, namun bersama-sama mereka membuat kita lebih waspada. Intinya, hermeneutika kecurigaan tidak pernah puas dengan makna harfiah. Ia selalu menggali *apa yang tidak diungkapkan? Siapa yang diuntungkan? Mengapa kita begitu ingin mempercayai hal ini?*

Lalu, kritik terhadap hermeneutika kecurigaan muncul dari berbagai kalangan. Pertama, pendekatan ini dinilai bersifat reduksionis yang menyederhanakan makna agama menjadi sekadar manifestasi dari faktor ekonomi, kekuasaan, atau dorongan libido. Bila setiap klaim kebenaran diurai hanya sebagai kedok kepentingan tersembunyi, maka hilanglah ruang bagi kemungkinan bahwa seseorang bisa benar-benar diinspirasi oleh cinta atau kebenaran. *Tidakkah terdapat pengalaman religius yang murni? Para nabi dan sufi, bukankah mereka sungguh-sungguh mengalami yang ilahi, bukan sekadar halusinasi?* Kedua, hermeneutika kecurigaan dapat berubah menjadi kecurigaan berlebihan yang tak pernah berhenti. Terus menerus meragukan, *kapankah kita berhenti? Bukankah sikap selalu curiga ini sendiri dapat menjadi wujud keinginan untuk mendominasi?* Ketiga, dalam tradisi Islam, hermeneutika kecurigaan sering ditolak karena dianggap sebagai produk pemikiran Barat yang tidak selaras dengan etika penafsiran klasik. Namun yang menarik, pemikir Muslim kontemporer seperti Mohammed Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd justru memanfaatkan perspektif ini untuk membaca Al-Qur'an secara kritis. Mereka tidak menolak iman, tetapi juga tidak terjebak dalam penafsiran yang naif (Hitz, 2023). Inilah paradoks yang terus ada, *mungkinkah kita mencintai teks sementara tetap mempertanyakannya?* Tampaknya mungkin, sebab cinta yang dewasa bukanlah cinta yang buta. Hermeneutika kecurigaan mengajak kita membaca dengan kesadaran penuh, termasuk menyelidiki diri sendiri.

Perkembangan dari Schleiermacher yang berusaha memahami maksud pengarang, sampai Marx, Nietzsche, dan Freud yang berupaya mengungkap motif tersembunyi, menandai krisis kepercayaan modern terhadap kesadaran manusia. Kini kita tidak lagi percaya pada kemungkinan netralitas, atau pemahaman teks yang sepenuhnya objektif. *Apakah ini berarti kita terjebak dalam relativisme tanpa pegangan?*, tidak sama sekali. Hermeneutika kecurigaan justru membuka kemungkinan bagi etika penafsiran yang lebih bertanggung jawab, kita tidak bisa lagi bersembunyi di balik klaim objektivitas semu. Dengan kata lain, setiap penafsiran pasti mengandung kepentingan tertentu, karenanya kita wajib mengakui kepentingan kita sendiri. Tidak boleh lagi seorang penafsir menyatakan inilah makna sejati ayat ini, tanpa menyadari bahwa ia sedang memaksakan pemahamannya. Ia harus jujur mengakui bahwa saya membaca ayat ini sebagai seorang Muslim abad ke-21 yang peduli pada keadilan gender, dan inilah pemahaman yang saya dapatkan. Inilah yang disebut hermeneutika reflektif, artinya kecurigaan tetap digunakan, bahkan kecurigaan terhadap kecurigaan itu sendiri (Liu, 2025). Jadi hermeneutika kecurigaan bukanlah titik akhir, melainkan awal perjalanan yang lebih jujur. Ia mengajak

kita untuk terus mempertanyakan, meragukan, dan menyelidiki, tanpa puas dengan jawaban yang dianggap final.

Dalam konteks penafsiran kitab suci, perubahan ini membawa dampak yang signifikan. Seorang penafsir yang menggunakan hermeneutika objektif akan bertanya, *Apa maksud Allah ketika menurunkan ayat ini?*. Ia akan mencari makna melalui bahasa Arab, sejarah, asbab al-nuzul, dan berusaha merekonstruksi konteks awal. Ini penting dan tidak boleh diabaikan. Namun, seorang penafsir yang menggunakan hermeneutika kecurigaan akan mengajukan pertanyaan yang lebih mendalam, *Mengapa ulama klasik menafsirkan ayat ini seperti itu? Faktor sosial-politik apa yang berpengaruh? Mengapa saya sebagai penafsir modern cenderung memahami ayat ini dengan cara tertentu?*. Gschwandtner (2024) dalam *Ways of Living Religion* menjelaskan bahwa hermeneutika kecurigaan tidak menggantikan hermeneutika tradisional, melainkan menambahkan dimensi refleksi diri yang kritis. Contohnya adalah ayat tentang poligami dalam Al-Qur'an (QS 4:3). Hermeneutika objektif akan menelusuri konteks historis (seperti perang Uhud yang meninggalkan banyak janda dan anak yatim). Sementara hermeneutika kecurigaan akan mempertanyakan *mengapa penafsiran klasik cenderung membenarkan poligami tanpa syarat? Apakah ini karena ulama laki-laki memiliki kepentingan mempertahankan hak istimewa mereka? Apakah saya sebagai penafsir tidak sedang dipengaruhi oleh pandangan feminisme modern saat menafsirkan ayat ini?*. Tidak ada jawaban yang sederhana, tetapi pertanyaan-pertanyaan ini penting agar kita tidak mudah mengklaim kebenaran mutlak.

Harus diakui, hermeneutika kecurigaan telah mentransformasi relasi kita dengan teks-teks suci. Kini mustahil kembali pada naivitas hermeneutika objektif yang menganggap makna dapat ditemukan bagai mengais koin di dasar sumur. Tantangan utama kehidupan beragama di era modern ialah mempertahankan kesetiaan pada tradisi, sekaligus merespons kritik paling tajam dengan lapang dada. Hermeneutika kecurigaan mengajarkan interaksi dengan kitab suci adalah aktivitas penuh risiko. Setiap kali membuka Al-Qur'an atau Injil, kita menghadirkan seluruh identitas latar belakang sosial, ambisi kuasa, dan ketakutan tersembunyi dalam dialog dengan teks. Pun teks itu sendiri bukan entitas pasif, ia menyimpan jejak historis, hasrat, dan kepentingan para penulis maupun penyalinnya. Pertemuan dua kompleksitas ini bukanlah proses sederhana, justru di situlah letak kekayaan penafsiran. Dalam perspektif ini, Muslim sejati bukanlah mereka yang paling yakin telah mencapai makna mutlak, melainkan yang paling menyadari bahwa perjalanan interpretatifnya takkan pernah final. Ia senantiasa berdinamika antara keraguan dan keyakinan, antara dekonstruksi dan penghormatan, antara kebebasan dan kepasrahan.

B. Gadamer, Ricoeur, dan Fusi Horizon dalam Penafsiran Kitab Suci

Setelah menyimak bagaimana Marx, Nietzsche, dan Freud menggoyang kemurnian hermeneutika objektif melalui sikap skeptis mereka terhadap kesadaran, timbul pertanyaan mendasar, *bila objektivitas tak mungkin dicapai, bagaimana kita dapat memahami sesuatu secara kritis? Apakah kita hanya terpuruk dalam relativisme, di mana setiap individu memiliki penafsiran subjektif tanpa klaim kebenaran mutlak?*. Hans-Georg Gadamer, murid Heidegger yang paling berpengaruh memberikan solusi cemerlang, ketidaknetralan kita justru memungkinkan pemahaman. Dalam perspektifnya, prasangka (*prejudice*) bukan rintangan melainkan prasyarat bagi pemahaman. Dalam magnum opus-nya *Truth and Method*, Gadamer menyatakan bahwa manusia senantiasa terikat oleh tradisi, bahasa, dan konteks historis. Tidak ada posisi transenden yang dapat kita tempati. Gadamer merekonstruksi stigma negatif terhadap prasangka warisan

Pencerahan, prasangka bukan untuk dieliminasi melainkan diakui dan dimanfaatkan secara konstruktif (Bleicher, 2017). Seorang muslim yang membaca Al-Qur'an mustahil mengesampingkan seluruh latar belakang keagamaannya, justru kerangka berpikir inilah yang mendorong minatnya terhadap teks. Esensinya bukan ketiadaan prasangka, melainkan kesediaan untuk menguji prasangka tersebut dalam interaksi dengan teks.

Konsep paling termasyhur dari Gadamer, fusi horizon atau *fusion of horizons*, tampak sederhana namun mendalam. Setiap pembaca memiliki horizon, ruang pemahaman yang terbentuk melalui tradisi, bahasa, dan pengalaman hidupnya. Demikian pula, setiap teks memiliki horizon tersendiri, yaitu alam makna yang berasal dari konteks historis spesifik. Ketika membaca, kedua horizon ini tidak dapat dipadukan secara paksa atau diabaikan salah satunya. Sebaliknya, terjadi proses dialogis di mana horizon pembaca dan teks saling mempengaruhi, mengoreksi, dan akhirnya menyatu menjadi horizon baru yang lebih komprehensif. Fusi horizon bukan peleburan satu sama lain, melainkan transformasi bersama keduanya (L. K. Schmidt, 2016). Contoh konkret, seorang muslim Indonesia abad ke-21 membaca ayat tentang perbudakan dalam Al-Qur'an. Horizon teks merefleksikan konteks Arab abad ke-7, di mana perbudakan merupakan realitas sosial yang tak terelakkan. Sementara horizon pembaca berpijak pada nilai modern yang menolak perbudakan sebagai pelanggaran HAM. Fusi horizon bukan memaksakan tafsir kontemporer pada teks, bukan pula mempertahankan makna historis secara kaku, melainkan mengekstrak prinsip universal di balik ketentuan spesifik, misalnya, ajaran progresif Islam tentang pembebasan budak untuk diaplikasikan pada realitas baru yang belum terantisipasi teks.

Gadamer menegaskan signifikansi tradisi. Berbeda dengan pandangan Pencerahan yang memandang tradisi sebagai hambatan, ia melihat tradisi sebagai sumber kearifan yang memfasilitasi pemahaman. Kita tidak pernah memulai dari titik nol; selalu berdiri di atas landasan pemikiran pendahulu. Hal ini tidak berarti kita tunduk secara pasif pada tradisi. Pemahaman yang otentik justru terjadi ketika kita menyadari bahwa tradisi bersifat dinamis dan terus berevolusi. Menurut Phillips (2016) dalam *Whose God? Which Tradition?* menyatakan bahwa tradisi bukan warisan mati masa lalu melainkan dialog antargenerasi yang terus berlanjut. Ketika seorang kiai mengajarkan kitab kuning di pesantren, ia tidak sekadar menyalin pemikiran ulama abad lampau. Ia menghidupkan tradisi dalam konteks baru, menjawab persoalan kontemporer dengan perspektif segar. Ia melakukan fusi horizon antara masa silam dan masa kini. Gadamer lebih memilih metafora percakapan ketimbang kerangka metode. Dalam percakapan, kita tidak mengontrol hasil akhir, kita membuka diri untuk diubah oleh lawan bicara. Demikian halnya ketika membaca teks suci, kita tidak boleh memaksakan makna, tetapi juga tidak boleh bersikap dogmatis. Kita harus mendengar, melalui pendengaran aktif ini transformasi terjadi. Seorang muslim yang sungguh-sungguh membaca Al-Qur'an tidak akan sama lagi setelah menutup mushaf. Tradisi, teks, dan pembaca merupakan tiga fondasi yang menyangga peristiwa pemahaman kolektif.

Namun, *apakah pendekatan Gadamer tidak terlampau idealis? Tidakkah ia mengabaikan kenyataan bahwa tradisi juga dapat menjadi sarana penindasan?*. Perempuan yang membaca kitab suci dalam kerangka tradisi patriarkal mungkin tidak mengalami peleburan horizon yang membebaskan, melainkan justru mengukuhkan subordinasi diri. Kritik ini diajukan oleh Jürgen Habermas, salah satu pemikir utama Mazhab Frankfurt. Habermas berpendapat bahwa Gadamer terlalu naif dalam memandang relasi kuasa. Tanpa adanya kritik ideologi, peleburan horizon bisa berubah menjadi rekonsiliasi semu antara pihak yang tertindas dan penindas. Debat antara Gadamer dan Habermas menjadi salah satu yang terpenting dalam filsafat abad ke-20, karena mempertemukan klaim tradisi dengan tuntutan kritik. Gadamer menanggapi

bahwa kritik ideologi itu sendiri tidak bisa berdiri di luar tradisi; ia pun merupakan produk sejarah. Ia mengakui bahwa dialog harus memungkinkan suara-suara yang terpinggirkan untuk didengar (Forster & Gjesdal, 2019). Dalam konteks Islam, pertanyaannya menjadi *bagaimana membedakan tradisi yang otentik dengan yang menyimpang? Siapa yang berwenang menentukannya?*. Jawaban Gadamer tidak sederhana, tidak ada kriteria eksternal. Yang ada hanyalah proses dialog tanpa akhir, di mana klaim kebenaran terus-menerus diuji, dipertanyakan, dan direvisi. Muslim progresif yang membaca ayat tentang perempuan tidak bisa sekadar menyatakan “inilah tradisi”. Mereka harus menunjukkan mengapa penafsiran tradisional tidak memadai, mengapa konteks baru menuntut pemahaman baru, dan mengapa tawaran mereka lebih setia pada semangat Al-Qur’an meski berbeda dari teks harfiahnya.

Paul Ricoeur, filsuf Prancis yang sering dijuluki sebagai peziarah antara hermeneutika dan dekonstruksi menawarkan jalan tengah yang menarik. Ia menerima kecurigaan ala Marx, Nietzsche, dan Freud, tetapi sekaligus menerima gagasan Gadamer tentang tradisi dan peleburan horizon. Baginya, hermeneutika adalah perjalanan panjang dari satu makna ke makna berikutnya melalui pertarungan penafsiran. Tidak ada jalan pintas. Dalam *Freud and Philosophy*, Ricoeur mengusulkan *hermeneutics of retrieval* sebagai pelengkap *hermeneutics of suspicion*. Kita harus curiga, tetapi setelah itu harus melakukan rekonstruksi. Ricoeur tidak pernah puas hanya dengan membongkar, ia selalu ingin membangun kembali apa yang telah dibongkar, dengan kesadaran baru. Seperti dokter yang harus membedah pasien untuk mendiagnosis penyakit, tetapi setelah operasi selesai, ia harus menjahit luka dan merawat pasien hingga sembuh. Bagi Ricoeur, teks suci adalah pasien yang sakit, bukan karena teks itu salah, melainkan karena kita sering keliru dalam membacanya. Tugas hermeneutika adalah menyembuhkan cara baca kita. Salah satu kontribusi penting Ricoeur adalah konsep *distantiation* (penjarakan) sebagai lawan *belonging* (keterlibatan) (Hancock et al., 2016). Kita perlu merasa memiliki teks (*belonging*), tetapi juga harus menjaga jarak agar bisa bersikap kritis (*distantiation*). Peleburan horizon bukanlah penyatuan mutlak, melainkan dialog antara kedekatan dan jarak, antara kecintaan dan sikap kritis.

Ricoeur juga mengembangkan konsep *narrative identity* yang sangat relevan bagi penafsiran kitab suci. Menurutnya, identitas seseorang tidak pernah statis, ia dibentuk oleh narasi-narasi yang kita ceritakan tentang diri sendiri dan yang diceritakan orang lain tentang kita. Begitu pula identitas komunitas religius, umat Islam tidak memiliki esensi yang tetap, mereka memiliki narasi tentang hijrah, Perang Badar, Perjanjian Hudaibiyah, dan seterusnya. Narasi ini terus-menerus ditafsirkan ulang. Sebagaimana Liu (2025) dalam *Goodness and Tradition* menjelaskan Ricoeur menunjukkan bahwa kita tidak bisa memahami siapa diri kita tanpa memahami cerita-cerita yang membentuk kita, dan kita tidak bisa mengubah cerita tanpa mengubah diri kita sendiri. Dalam penafsiran Al-Qur’an, ini berarti bahwa membaca tidak pernah bebas dari identitas. Ketika seorang Muslim membaca kisah Nabi Yusuf, ia tidak sekadar mempelajari masa lalu, ia sedang membentuk identitasnya sebagai Muslim di masa kini. *Apakah ia membaca kisah itu sebagai korban kekuasaan? Atau sebagai seseorang yang memegang kendali ekonomi?*. Setiap penafsiran membawa implikasi etisnya sendiri. Ricoeur mengingatkan bahwa teks bukan objek mati yang dibedah, ia adalah dunia yang kita huni. Ketika kita menghuni dunia teks, kita diajak untuk mengubah cara kita menghuni dunia nyata. Inilah yang disebut Ricoeur sebagai *world of the text*. Ayat tentang keadilan tidak sekadar memberikan informasi, ia menciptakan tuntutan. Ayat tentang rahmat tidak sekadar mendeskripsikan Tuhan, ia mengajak kita untuk hidup penuh belas kasih. Hermeneutika Ricoeur adalah undangan untuk menjalani kehidupan yang berbeda.

Kontribusi khas Ricoeur adalah surplus makna dalam teks simbolis. Berbeda dengan teks ilmiah yang maknanya terbatas dan baku, teks keagamaan memiliki potensi makna yang tak terhingga. Inilah mengapa Al-Qur'an atau Injil tak pernah basi, setiap generasi selalu menemukan hal baru. Ricoeur memandang kelebihan makna bukan sebagai kekurangan, melainkan kekayaan yang memungkinkan teks terus berbicara melampaui konteks historisnya (Gschwandtner, 2024). Ketika Al-Qur'an menyebut *zulmat* (kegelapan) dan *nur* (cahaya), itu bukan sekadar metafora fisik. Bisa merujuk pada kebodohan dan ilmu, kekufuran dan keimanan, keputusan dan optimisme, penindasan dan kemerdekaan. Setiap pembaca yang serius akan menemukan lapisan makna baru yang sebelumnya tak terpikirkan. Ricoeur tidak terjatuh pada relativisme, tetapi ada batasan penafsiran meski tidak kaku. Tafsir bisa salah jika bertentangan dengan struktur dasar teks atau tidak konsisten secara internal. Dalam batas itu terdapat kebebasan yang luas. Hal ini relevan dalam perdebatan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. *Apakah tafsir feminis ala Amina Wadud sah?*, menurut Ricoeur, sah asal memenuhi tanggung jawab metodologis dan setia pada semangat keadilan sebagai inti pesan Al-Qur'an. Tak ada tafsir final, tetapi ada tafsir yang baik dan buruk. Kriteria baik ditentukan oleh kemampuannya membuka masa depan, bukan sekadar mengulang masa lalu.

Perbedaan Gadamer dan Ricoeur terletak pada sikap mereka terhadap metodologi. Gadamer cenderung anti-metodologis, ia memandang pemahaman sebagai peristiwa yang terjadi pada kita, bukan hal yang bisa dikendalikan lewat prosedur. Sementara Ricoeur lebih moderat, ia mengakui perlunya metode, tetapi metode saja tak cukup. Ricoeur berupaya mempertahankan momen kritis dalam hermeneutika, sedangkan Gadamer lebih menekankan momen partisipatif. Dalam praktik menafsirkan kitab suci, keduanya dibutuhkan (Hitz, 2023). Seorang mufasir harus menguasai metodologi tafsir, seperti ilmu bahasa Arab, asbab al-nuzul, nasikh-mansukh, dan sebagainya. Itu adalah metode, namun setelah itu ia juga harus membuka diri pada teks, membiarkan teks berbicara, membiarkan dirinya berubah. Itulah peristiwa. Metode tanpa keterbukaan menghasilkan tafsir yang kering dan mati. Keterbukaan tanpa metode melahirkan tafsir liar dan tidak bertanggung jawab. Ricoeur berusaha menjaga ketegangan antara keduanya. Dalam pendidikan pesantren di Indonesia, hal ini sangat relevan. Para santri mempelajari *nahwu-sharaf*, *balaghah*, dan *ushul fiqh* yang semua itu metode. Tetapi kiai sejati tak hanya mengajarkan metode, ia juga menularkan kecintaan pada Al-Qur'an, kegelisahan untuk memahami dan kerendahan hati untuk terus belajar. Inilah yang menjaga tradisi tafsir Islam tetap hidup, bukan beku. Gadamer dan Ricoeur dengan cara mereka sendiri memberikan bahasa untuk memahami apa yang telah lama dipraktikkan ulama, tafsir adalah pertemuan antara yang lama dan baru, antara yang sakral dan manusiawi, antara yang transenden dan historis.

Penerimaan hermeneutika Gadamer dan Ricoeur di dunia Islam tidak berjalan mulus. Sebagian ulama konservatif menolaknya karena dianggap relativistik dan mengancam otoritas teks. Pemikir Muslim progresif justru melihatnya sebagai alat pembebasan. Nasr Hamid Abu Zayd, misalnya, menggunakan hermeneutika Ricoeur untuk membaca Al-Qur'an sebagai teks historis tanpa kehilangan keyakinan bahwa ia adalah wahyu. Baginya, historisitas bukan relativisme, ia berarti pesan Al-Qur'an harus diaktualisasikan dalam konteks baru dengan cara baru. Abu Zayd divonis murtad di Mesir karena keberanian hermeneutiknya, tetapi pemikirannya terus hidup dan menginspirasi generasi baru (McGhee, 2024). Di Indonesia, tokoh seperti K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Nurcholish Madjid (Cak Nur) juga bergerak dalam semangat serupa, meski tidak secara eksplisit menggunakan bahasa Gadamer atau Ricoeur. Mereka mengajarkan bahwa Islam harus dipahami dalam konteks keindonesiaan, tradisi harus berdialog dengan modernitas, dan penyatuan horizon pesan abadi Al-Qur'an dengan realitas yang terus berubah adalah tugas setiap generasi Muslim. Hermeneutika bukan sekadar teori

impor dari Barat, ia adalah deskripsi tentang apa yang telah dilakukan para mujtahid sejati. Ketika Imam Syafi'i mengembangkan *ushul fiqh*-nya di Baghdad dan Kairo, ia melakukan penyatuan horizon antara tradisi Hijaz dan realitas baru Irak serta Mesir. Ia tidak sekadar mengulang, tetapi juga mencipta sadar bahwa ijtihad tak pernah berakhir.

Lantas, *apa implikasi dari semua ini bagi umat Muslim yang berkeinginan serius mempelajari Al-Qur'an?* Pertama, perlu disadari bahwa setiap individu tidak pernah berada dalam kondisi netral. Seluruh latar belakang hidup baik pendidikan, pengalaman, kecemasan, maupun harapan ikut terbawa dalam interaksi dengan teks suci ini. Jangan berusaha menampilkan diri sebagai kertas kosong. Kedua, hargailah khazanah tradisi. Kita tidak berjalan sendirian, para ulama selama berabad-abad telah meninggalkan warisan intelektual yang luar biasa, jangan sia-siakan pusaka berharga ini. Ketiga, jangan ragu untuk melakukan peleburan cakrawala pemahaman. Biarkan teks mentransformasi diri Anda, sekaligus izinkan pemahaman Anda memperkaya penafsiran atas teks. Proses ini bukanlah pengkhianatan, melainkan bentuk ketaatan terhadap pesan dinamis Al-Qur'an. Peleburan horizon bukan pengingkaran terhadap masa lalu, melainkan penyambungan masa lalu menuju masa depan. Umat Muslim tidak boleh menjadi museum yang sekadar memamerkan peninggalan kuno, melainkan harus menjadi sungai yang senantiasa mengalir, menghantarkan air dari hulu ke muara, melewati lembah dan pegunungan, serta menyuburkan tanah yang dilaluinya. Inilah hakikat hermeneutika sebagai spiritualitas, membaca bukan untuk mengungguli, melainkan untuk terus berkembang.

C. Hermeneutika Feminis: Membaca Kitab Suci dari Perspektif Perempuan

Selama ribuan tahun, teks-teks suci dikaji oleh kaum laki-laki, ditafsirkan menurut perspektif laki-laki, dan untuk kepentingan kelompok laki-laki. Perempuan praktis tidak memiliki ruang dalam proses penafsiran, meskipun mereka merupakan separuh dari komunitas beragama. Analoginya seperti sebuah pengadilan dimana hanya satu pihak yang diperbolehkan berbicara, sementara pihak lain dipaksa diam. Inilah realitas penafsiran tradisional yang terjadi baik dalam tradisi Kristen maupun Islam. Hermeneutika feminis muncul sebagai bentuk perlawanan terhadap ketimpangan ini. Para teolog feminis tidak sekadar ingin menambahkan pembahasan tentang perempuan dalam wacana yang ada. Mereka berupaya melakukan dekonstruksi total terhadap struktur penafsiran yang selama ini dibangun di atas fondasi pemikiran patriarkal. Hermeneutika feminis bukan sekadar membaca teks melalui sudut pandang perempuan, melainkan mempertanyakan mengapa perspektif laki-laki selama ini dianggap universal dan objektif (Gschwandtner, 2024). Dua pemikir utama dalam gerakan ini adalah Elizabeth Schüssler Fiorenza dalam tradisi Kristen dan Amina Wadud dalam tradisi Islam. Meski beroperasi dalam konteks keagamaan berbeda, keduanya sepakat bahwa kitab suci tidak secara esensial bersifat patriarkal, yang patriarkal adalah metodologi penafsirannya. Misi hermeneutika feminis adalah mengembalikan teks suci kepada pemiliknya yang sah dimana seluruh umat beriman baik laki-laki maupun perempuan dengan hak yang setara.

Elizabeth Schüssler Fiorenza, teolog feminis Katolik kelahiran Jerman memperkenalkan konsep *hermeneutics of suspicion* khusus untuk kajian teks-teks Kristen. Menurutnya, pembaca perempuan perlu mendekati Injil dengan sikap kritis, *di mana posisi perempuan dalam narasi ini? Mengapa kisah mereka sering kali diabaikan, dihapus, atau didistorsi?* Dalam karyanya *In Memory of Her*, Fiorenza merekonstruksi peran strategis perempuan dalam gerakan awal pengikut Yesus. Ia membuktikan bahwa murid perempuan seperti Maria Magdalena bukan sekadar pengikut pasif, melainkan pemimpin dan saksi utama peristiwa kebangkitan. Sejarah penafsiran yang didominasi

laki-laki telah mengaburkan fakta ini. Fiorenza tidak menafikan otoritas kitab suci, tetapi menolak anggapan bahwa kitab suci dapat dibaca secara objektif tanpa mempertimbangkan dimensi gender. Ia mengusulkan hermeneutics of proclamation, yaitu pendekatan penafsiran yang membela kelompok tertindas. Ketika menemukan ayat yang terkesan merendahkan perempuan, pembaca tidak harus langsung menerima atau menolaknya. Pertanyaan kritis yang harus diajukan, *apakah ini benar-benar pesan ilahi atau sekadar cerminan budaya patriarkal para penulis dan penyalin teks?*. Inilah yang disebut *canon within the canon*, pesan keselamatan hakiki yang melampaui teks harfiah. Bagi Fiorenza, inti ajaran tersebut adalah keadilan radikal yang diperjuangkan Yesus, dimana tidak ada lagi perbedaan antara laki-laki dan perempuan, budak maupun merdeka. Setiap ayat yang bertentangan dengan prinsip ini harus dikaji secara kritis (Forster & Gjesdal, 2019).

Amina Wadud, intelektual Muslim Amerika, melakukan kerja serupa terhadap Al-Qur'an. Dalam *Qur'an and Woman*, ia membantah asumsi bahwa Al-Qur'an mendukung hierarki gender. Menurut Wadud, banyak ayat yang selama ini dipahami sebagai diskriminatif sebenarnya merupakan hasil interpretasi patriarkal, bukan makna esensial teks suci. Ia menganalisis ulang ayat-ayat tentang kepemimpinan, kesaksian, warisan, dan poligami dengan menjadikan prinsip tauhid sebagai kerangka utama. Bagi Wadud, tauhid berarti hanya Allah SWT yang memiliki otoritas mutlak, tidak ada manusia, termasuk laki-laki, yang berhak mengklaim otoritas atas sesama berdasarkan gender. Ia menyimpulkan bahwa Al-Qur'an pada hakikatnya bersifat egaliter. Ayat tentang *qawwamun* (laki-laki sebagai pemimpin perempuan) dalam QS 4:34, misalnya, tidak boleh dipahami sebagai keunggulan ontologis laki-laki. Penafsirannya harus mempertimbangkan konteks fungsional dan bersyarat. Jika seorang laki-laki gagal memenuhi kewajiban nafkah, hak kepemimpinannya menjadi gugur. Lebih dari itu, Wadud menekankan pentingnya membaca Al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan yang koheren, bukan sebagai ayat-ayat terpisah tanpa konteks. Ayat tertentu harus dipahami melalui penjelasan ayat lainnya. Prinsip keadilan yang terus diulang dalam Al-Qur'an menjadi lensa utama untuk memahami ayat-ayat yang tampak diskriminatif (Phillips, 2016). Inilah yang disebut sebagai hermeneutika holistik.

Fiorenza dan Wadud sama-sama menghadapi resistensi tajam dari kalangan konservatif. Keduanya dituduh mengabaikan otoritas teks suci demi mengadopsi paham feminis sekuler. Mereka dengan tegas menolak tuduhan tersebut. Sebaliknya, mereka justru meyakini bahwa penafsiran mereka lebih selaras dengan pesan fundamental kitab suci dibandingkan tafsiran konvensional yang terpengaruh bias kultural. Dalam *Goodness and Tradition*, Liu (2025) menyatakan bahwa teolog feminis tidak menampik tradisi, mereka menolak tradisi yang abai terhadap ketidakadilan. Di lingkungan Islam, tantangan terhadap Wadud bahkan lebih sengit. Saat memimpin salat Jumat di New York pada 2005, ia langsung mendapat kecaman dari berbagai lembaga Islam global. Bagi Wadud, aksi simbolis tersebut merupakan upaya menegaskan kapasitas perempuan sebagai pemimpin spiritual. Sementara bagi penentangannya, hal itu dianggap sebagai pelanggaran terhadap *ijma'* ulama yang tak bisa dimaafkan. Polemik ini mengungkap ketegangan mendasar, *apakah agama bersifat tetap atau progresif? Haruskah teks suci dipahami secara literal atau kontekstual?*. Bagi Fiorenza dan Wadud, memandang agama sebagai entitas statis merupakan pengkhianatan terhadap pesan pembebasannya. Mereka tidak mengklaim tafsiran mereka sebagai yang paling benar, melainkan menekankan bahwa penafsiran tradisional tidak boleh dianggap final hanya karena telah lama eksis. Suara perempuan perlu didengar, dan ketika hal itu terjadi, interpretasi kitab suci pasti akan mengalami transformasi.

Salah satu metode utama dalam hermeneutika feminis adalah *reading against the grain* atau pembacaan kritis. Pendekatan ini menyarankan agar pembaca tidak hanya menerima makna tekstual, tetapi juga mencari celah di mana suara yang termarginalkan dapat dikembalikan. Dalam Injil, kisah perempuan yang mengalami pendarahan selama dua belas tahun (Markus 5) sering dipahami sebagai mukjizat penyembuhan. Pembaca feminis mempertanyakan, *bagaimana pengalaman perempuan yang distigma najis selama dua belas tahun?* Ia tidak boleh menyentuh siapa pun, dilarang masuk tempat ibadah, dan mungkin ditinggalkan suaminya. Tindakannya menyentuh jubah Yesus melampaui ketaatan buta itu adalah keberanian yang radikal. Pembacaan kritis merupakan tindakan etis untuk memulihkan martabat korban yang selama ini hanya menjadi objek narasi dominan. Dalam Al-Qur'an, kisah Ratu Balqis dan Nabi Sulaiman kerap dipakai sebagai bukti superioritas Sulaiman. Tetapi pembaca feminis melihatnya secara berbeda, Balqis adalah pemimpin cerdas yang tidak serta-merta tunduk. Ia mengirim utusan, melakukan analisis, dan baru mengambil keputusan secara rasional. Ia bukan sekadar figur pasif. Pembacaan kritis bukan berarti memaksakan makna modern pada teks, melainkan membiarkan teks menampilkan kompleksitasnya, termasuk aspek-aspek yang kerap diabaikan dalam tafsiran dominan (Hitz, 2023). Suara-suara kecil ini memiliki signifikansi tersendiri.

Selanjutnya, hermeneutika feminis memperkenalkan konsep *hermeneutics of recovery*, yaitu upaya memulihkan ingatan akan peran perempuan yang sengaja dihilangkan dari sejarah. *Berapa banyak nama perempuan yang dihapus dari kitab suci? Berapa banyak kontribusi mereka yang tidak tercatat karena budaya patriarkal menganggap perempuan tidak pantas disebut?* McGhee (2024) dalam *Spiritual Life* menjelaskan bahwa hermeneutika pemulihan adalah kerja arkeologis yang menggali lapisan sejarah untuk menemukan jejak yang sengaja dikubur. Dalam tradisi Islam, peran Khadijah sebagai istri pertama Nabi sekaligus pengusaha dan orang pertama yang beriman sering hanya disinggung sekilas. Padahal, tanpa dukungan moral dan material Khadijah, mungkin Nabi tidak akan sanggup menghadapi tantangan awal. Demikian pula dengan Aisyah, salah satu perawi hadis terbanyak yang menjadi guru bagi sahabat laki-laki. *Mengapa kepemimpinan intelektualnya tidak dijadikan panutan pascagenerasinya?* Hermeneutika pemulihan tidak sekadar mendokumentasikan fakta yang terlupakan, tetapi juga mempertanyakan mengapa fakta-fakta itu diabaikan. Seringkali jawabannya berkaitan dengan kepentingan kekuasaan. Ulama laki-laki pasca-Nabi mungkin merasa terancam dengan otoritas perempuan, sehingga secara sistematis meminggirkannya. Kesadaran akan hal ini adalah langkah awal menuju rekonstruksi teologi yang bebas bias gender. Tentu, pemulihan tidak akan pernah sempurna, terlalu banyak yang telah hilang. Namun, setiap upaya mengingat adalah bentuk perlawanan terhadap amnesia yang dipaksakan sejarah, dalam konteks ini, sejarah versi laki-laki yang dominan.

Kritik terhadap hermeneutika feminis tidak hanya berasal dari kalangan konservatif, melainkan juga dari internal feminis radikal. Padahal, perempuan bukanlah kelompok yang homogen, perempuan kulit putih dari kelas menengah berbeda dengan perempuan kulit hitam yang miskin, perempuan urban dan pedesaan memiliki pengalaman berbeda, begitu pula antara perempuan Sunni dan Syi'ah. Kritik posmodern feminis sangat penting agar hermeneutika feminis tidak terperangkap dalam klaim universal baru. Menanggapi hal ini, Fiorenza memperkenalkan konsep *kyriarchy*, suatu sistem dominasi yang bersifat hierarkis, mencakup tidak hanya gender tetapi juga ras, kelas, seksualitas, dan agama. Karena itu, perjuangan tidak hanya melawan patriarki, melainkan segala bentuk penindasan yang saling terkait (L. K. Schmidt, 2016). Di Indonesia, misalnya, perempuan Muslim di Aceh mengalami penindasan yang berbeda dengan perempuan Muslim di Bali. Yang pertama berhadapan dengan regulasi berbasis

syari'ah yang diskriminatif, sementara yang kedua hidup sebagai minoritas. Hermeneutika feminis yang baik harus responsif terhadap perbedaan ini. Ia tidak dapat sekadar mengadopsi teori Barat tanpa adaptasi. Maka dari itu, tokoh seperti Nasaruddin Umar di Indonesia, melalui karyanya *Argumen Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, melakukan ijtihad yang bersifat kontekstual terhadap realitas lokal. Ia tidak hanya mengikuti pemikiran Wadud, tetapi mengembangkannya sesuai dengan konteks Indonesia.

Di Indonesia, hermeneutika feminis telah melahirkan gerakan signifikan, terutama melalui organisasi seperti Rahima dan Fahmina. Mereka tidak hanya berfokus pada pembacaan teks, tetapi juga terlibat dalam advokasi kebijakan, misalnya melawan praktik poligami sewenang-wenang dan pernikahan anak. Hal ini sebagaimana Hancock et al. (2016) dalam *Truth and Religious Belief* menulis, hermeneutika feminis tidak pernah bersifat akademis semata; ia selalu merupakan intervensi politik untuk mengubah realitas sosial. Aktivis feminis Muslim tidak cukup hanya menyatakan bahwa Al-Qur'an bersifat egaliter, mereka mempertanyakan, *mengapa dalam pengadilan agama kesaksian perempuan masih dinilai setara dengan separuh kesaksian laki-laki? Mengapa perempuan sulit menjadi penghulu? Mengapa ceramah agama terus memperkuat stereotip bahwa perempuan seharusnya berada di rumah dan diam di ruang publik?*. Hermeneutika feminis berfungsi sebagai alat untuk mengungkap praktik diskriminatif yang mengklaim berbasis agama, padahal lebih merupakan warisan budaya patriarkal yang diselubungi simbol religius. Perjuangan ini jelas tidak mudah. Para aktivis sering dicap sebagai "agen Barat" atau "perusak akidah". Mereka yakin bahwa keadilan gender memang menjadi tuntutan Al-Qur'an, meskipun harus melawan arus tafsir yang berusia ribuan tahun. Perjuangan ini merupakan bentuk ijtihad kolektif, bukan kerja individu. Seperti semua ijtihad, hasilnya bisa benar atau salah. Berdiam diri di tengah ketidakadilan jelas bukan pilihan bagi mereka yang sungguh-sungguh beriman kepada Tuhan Yang Maha Adil.

Salah satu kontribusi teoretis penting hermeneutika feminis adalah pengakuan bahwa penafsir tidak pernah bebas dari bias gender. Penafsir laki-laki membawa sudut pandang, pengalaman, dan kepentingan laki-laki dalam pembacaannya, baik disadari maupun tidak. Ini bukan tuduhan subjektivitas, melainkan realitas manusiawi. Hermeneutika feminis menekankan kesadaran gender, agar penafsir laki-laki tidak dapat mengklaim tafsirnya sebagai suara universal manusia. Tidak ada tafsir yang bebas dari bias gender. Pertanyaannya bukan apakah suatu tafsir bias gender, melainkan bias gender siapa yang tampak dominan. Selama ini, bias laki-laki yang mendominasi dan dipaksakan sebagai kebenaran universal. Hermeneutika feminis bertujuan menciptakan keseimbangan, bukan mengganti dominasi laki-laki dengan perempuan, melainkan membuka ruang bagi semua suara untuk setara. Ini adalah proyek demokratisasi tafsir. Dalam konteks Islam, hal ini berarti monopoli penafsiran oleh segelintir ulama laki-laki tidak boleh lagi terjadi. Perempuan harus menjadi mufasir, mufti, dan pemimpin spiritual. Fatima Mernissi, sosiolog feminis Maroko, menunjukkan bahwa banyak hadis misoginis yang dijadikan rujukan ternyata lemah atau bahkan palsu. Ia menggunakan metode kritik sanad dan matan yang sama dengan ulama laki-laki, tetapi menghasilkan kesimpulan berbeda (Bleicher, 2017). *Mengapa?*, karena ia memakai perspektif yang berbeda dan perspektif tersebut sah adanya.

Perlu direfleksikan bahwa perjuangan mencapai keadilan gender dalam penafsiran kitab suci masih merupakan proses panjang yang belum mencapai titik akhir. Fiorenza dan Wadud telah menjadi pelopor, tetapi berbagai pekerjaan masih harus diselesaikan. Setiap generasi harus memperjuangkan kebebasan kembali, karena kebebasan tidak pernah diperoleh secara permanen. Hal serupa berlaku dalam penafsiran, interpretasi yang

dianggap adil saat ini mungkin akan tampak tidak adil di kemudian hari (Clarke & Gottlieb, 2021). Oleh karena itu, hermeneutika feminis harus senantiasa dinamis, terus melakukan koreksi internal, dan selalu membuka diri terhadap suara-suara baru yang sebelumnya termarjinalkan. Di Indonesia, perkembangan terakhir cukup membesarkan hati, semakin banyak nyai yang berbicara di ruang publik, perempuan menjadi pengajar tafsir di perguruan tinggi Islam, serta bermunculannya karya tafsir berperspektif perempuan. Namun di sisi lain, praktik kekerasan berbasis gender dengan dalih agama masih kerap terjadi. Poligami tanpa pertimbangan yang fair masih dipraktikkan. Perempuan masih menghadapi hambatan untuk menjadi pemimpin. Ini membuktikan bahwa hermeneutika feminis tidak boleh hanya berhenti pada tataran wacana, ia harus terjun ke lapangan, bersinergi dengan aktivis, ahli hukum, dan perumus kebijakan. Teori tanpa implementasi menjadi sia-sia, sementara praktik tanpa landasan teoritis berjalan tanpa arah. Hermeneutika feminis menawarkan keduanya, metode membaca teks secara adil sekaligus strategi merealisasikan keadilan tersebut dalam kehidupan nyata.

D. Hermeneutika Pembebasan: Enrique Dussel dan Asghar Ali Engineer

Jika hermeneutika feminis mengungkap penindasan berbasis gender, hermeneutika pembebasan beranjak lebih jauh dengan menyoroti penindasan struktural dalam aspek ekonomi, politik, dan budaya. Pertanyaan mendasarnya sederhana namun provokatif, *melalui perspektif siapakah kita membaca kitab suci?*. Secara historis, jawabannya nyaris selalu sama dari sudut pandang pihak yang berkuasa. Kaum penguasa, pemilik modal, dan elit agama memanfaatkan kitab suci untuk melegitimasi *status quo*, meyakinkan masyarakat miskin bahwa kemelaratan adalah takdir ilahi, dan memberitahu kaum terjajah untuk bersabar demi balasan surgawi. Hermeneutika pembebasan menantang logika tersebut dengan membaca teks suci melalui sudut pandang korban, dari kalangan bawah dan terpinggirkan. Dua figur utama yang mewakili aliran ini adalah Enrique Dussel dari Amerika Latin dan Asghar Ali Engineer dari India. Dussel, filsuf kelahiran Argentina yang berkarya di Meksiko, mengembangkan filsafat pembebasan yang berlandaskan pengalaman kolonialisme dan kemiskinan di Amerika Latin. Sementara Engineer, intelektual Muslim progresif India, menerapkan pendekatan sosial-historis dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagai kitab yang membela keadilan kelas dan menentang sistem kasta. Keduanya tidak membaca teks secara netral, mereka membacanya dengan semangat untuk mengubah dunia, bukan sekadar memahaminya (Phillips, 2016).

Dussel memulai kritiknya dengan pertanyaan fundamental, *mengapa filsafat selalu berbicara dari pusat Eropa, seolah sejarah berawal dari Yunani dan berujung di Jerman?*. Menurutnya, ini merupakan kekerasan epistemik yang ia sebut *falacia del desarrollo* (keyakinan keliru bahwa Eropa adalah masa depan yang harus dikejar seluruh dunia). Dussel menawarkan *filosofía de la liberación* yang berlandaskan pengalaman kaum pinggiran, mereka yang selama ini menjadi objek sejarah alih-alih subjek. L. K. Schmidt (2016) dalam *Understanding Hermeneutics* menjelaskan bahwa Dussel meminjam konsep “yang lain” dari Emmanuel Levinas, namun memberinya dimensi politis, yang lain bukan sekadar individu di hadapan saya, melainkan bangsa dan kelas yang dieksploitasi dan tersisihkan. Dalam penafsiran kitab suci, hal ini berarti membaca Alkitab atau Al-Qur'an dengan kepekaan terhadap suara kaum termarjinalkan. Ketika Al-Qur'an menyebut *mustad'afin* (orang yang dilemahkan), Dussel akan mempertanyakan, *siapakah mustad'afin di abad ke-21?*. Mungkin petani yang tanahnya direbut korporasi, buruh bergaji di bawah UMR, atau pengungsi yang ditolak di perbatasan. Membaca teks dari perspektif mereka berarti menolak tafsir yang hanya menguntungkan penguasa.

Salah satu konsep kunci Dussel adalah *mediación* (jembatan antara teks dan realitas). Tidak cukup hanya memahami teks secara filologis atau historis, harus muncul pertanyaan, *apa makna teks ini bagi perjuangan nyata kaum tertindas hari ini?*. Inilah yang ia sebut *hermeneutics of the poor*. Dussel tidak menampik metode historis-kritis, tetapi menegaskan bahwa metode itu harus melayani tujuan etis. Ketika membaca kisah Eksodus dalam Perjanjian Lama, ia tidak membacanya sebagai arkeolog yang ingin merekonstruksi sejarah Israel kuno. Ia membacanya melalui lensa masyarakat Amerika Latin yang melihat paralelisme struktural antara perbudakan di Mesir dan penindasan oleh rezim diktator. Keluar dari Mesir bukan sekadar peristiwa masa lalu, tetapi itu pola yang terus berulang. Allah senantiasa membela kaum tertindas dan membebaskannya dari penindas. Hermeneutika pembebasan adalah hermeneutika yang berorientasi pada praksis, tujuannya bukan sekadar pemahaman, melainkan transformasi. Seorang teolog pembebasan tidak puas hanya menyatakan Allah mencintai orang miskin, ia bertanya *apa tindakan nyata yang harus dilakukan agar kemiskinan terhapuskan?*. Bagi Dussel, iman tanpa aksi adalah mati, dan membaca tanpa komitmen pada perubahan sosial adalah kemunafikan intelektual (Forster & Gjesdal, 2019).

Dussel juga memberikan kritik terhadap teologi konvensional yang terlalu berpusat pada konsep keselamatan pribadi di alam baka, sehingga melalaikan penderitaan bersama di dunia nyata. Baginya, keselamatan seharusnya berawal dari upaya melawan ketimpangan struktural yang ada saat ini. Dalam *Goodness and Tradition*, Liu (2025) menguraikan, Bagi Dussel dosa tidak hanya dimaknai sebagai pelanggaran individu terhadap Tuhan, melainkan juga keterlibatan dalam sistem yang melakukan penindasan. Karenanya, pertobatan tidak sekadar menyesali kesalahan pribadi, tetapi juga melibatkan dekonstruksi terhadap struktur yang menciptakan kemiskinan dan marginalisasi. Di Indonesia, pemikiran Dussel menemukan relevansinya dalam gerakan-gerakan keagamaan yang membela hak-hak petani, buruh, dan komunitas adat. Contohnya, pendampingan hukum berbasis agama oleh LBH sering kali mengaplikasikan hermeneutika pembebasan secara tersirat, mereka menafsirkan kitab suci sebagai seruan untuk membela kaum tertindas. Meski demikian, Dussel mendapat kritik karena dinilai terlalu optimis mengenai kemampuan manusia dalam mentransformasi struktur sosial. Sejarah menunjukkan bahwa revolusi kerap berujung pada tirani baru, bukan? Menanggapi hal ini, Dussel berargumen bahwa risiko tersebut tak terelakkan, namun ketakutan akan risiko tidak seharusnya menghentikan perjuangan. Inilah etika heroik yang jarang digemari oleh akademisi yang berkecukupan.

Dari kawasan Asia Selatan, Asghar Ali Engineer menghadirkan semangat yang serupa, meski dengan latar belakang dan konteks yang berbeda. Sebagai seorang Muslim progresif asal India, Engineer hidup di tengah masyarakat yang terkotak-kotak oleh sistem kasta, agama, dan kelas. Ia menyaksikan langsung bagaimana ajaran Islam kerap dimanfaatkan untuk melegitimasi diskriminasi terhadap kelompok Dalit (dulu disebut “tak tersentuh”), bahkan oleh sesama Muslim yang seharusnya mengajarkan kesetaraan. Engineer menentang penafsiran harfiah yang kaku terhadap Al-Qur’an dan sebaliknya mengusulkan pendekatan sosio-historis, setiap ayat Al-Qur’an turun dalam konteks sosial tertentu, dan pesan universalnya harus dipahami dengan mempertimbangkan konteks tersebut. Engineer tidak memandang Al-Qur’an sebagai teks yang turun dalam ruang hampa, ia merupakan respons terhadap realitas sosial Arab abad ke-7, dan prinsip universal di baliknya harus diaplikasikan pada konteks yang berbeda. Misalnya, ayat tentang warisan yang memberikan bagian laki-laki dua kali lipat perempuan harus dipahami dalam konteks di mana laki-laki menanggung beban ekonomi lebih besar. Jika kini perempuan juga bekerja dan berkontribusi secara ekonomi, prinsip keadilan menuntut penyesuaian pembagian. Ini bukan berarti mengubah Al-Qur’an, melainkan

menerapkan esensi keadilannya pada situasi kontemporer. Engineer juga aktif terlibat dalam resolusi konflik Hindu-Muslim. Ia mendirikan *Center for Study of Secularism and Society* untuk mendorong dialog dan perdamaian (Gschwandtner, 2024).

Kontribusi penting Engineer terletak pada kritiknya terhadap sistem kasta di kalangan Muslim India. Meskipun secara teologis menolak sistem kasta, banyak Muslim India dalam praktiknya masih membedakan antara *ashraf* (keturunan bangsawan Arab, Persia, Afghanistan) dan *ajlaf* (pribumi yang masuk Islam belakangan). Engineer menegaskan bahwa praktik semacam ini adalah *bid'ah* yang bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an tentang kesetaraan semua orang beriman. Dalam Khutbah Wada', Nabi Muhammad bersabda, "*Tidak ada keunggulan bangsa Arab atas non-Arab, kecuali dalam ketakwaan*". Engineer memanfaatkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang persaudaraan (*ukhuwah*) untuk mengungkap praktik diskriminatif yang dilakukan atas nama Islam. Ia juga mengkritik poligami yang sewenang-wenang dan perceraian sepihak yang merugikan perempuan. Menurut Engineer, *fiqh* tradisional yang dikodifikasi pada masa awal Islam tidak lagi memadai untuk menjawab persoalan abad ke-21. Ijtihad kolektif perlu melibatkan bukan hanya ulama laki-laki, tetapi juga perempuan, aktivis, dan ilmuwan sosial. Engineer tidak mengklaim otoritas penafsiran mutlak, ia hanya berupaya membuka ruang bagi pembacaan alternatif yang selama ini ditekan oleh otoritarianisme tafsir. Di India, ia kerap menerima ancaman dari kelompok konservatif, tetapi hal itu tidak menggentarkan keyakinan (Hancock et al., 2016).

Dussel dan Engineer menegaskan bahwa hermeneutika pembebasan harus berawal dari pengalaman nyata, bukan sekadar teori yang abstrak. Pengalaman masyarakat miskin, tertindas, dan terpinggirkan menjadi *locus theologicus* sebagai titik awal pembentukan teologi. Pendekatan ini berbeda secara fundamental dari teologi konvensional yang berangkat dari teks suci atau ajaran gereja, kemudian diaplikasikan pada situasi aktual. Dalam hermeneutika pembebasan, realitas sosial justru menjadi fondasi: kita menyaksikan ketimpangan, mendengarkan jeritan para korban, lalu merujuk kembali pada kitab suci untuk menemukan pencerahan. Sebagaimana dijelaskan Hitz (2023) dalam *A Philosopher Looks at the Religious Life*, metode ini dikenal sebagai *see-judge-act*, artinya mengamati realitas, menilainya melalui lensa teks suci, kemudian mengambil tindakan transformatif. Karakter inilah yang menjadikan hermeneutika pembebasan bersifat kontekstual dan tidak dapat begitu saja ditransplantasikan dari satu setting budaya ke setting lainnya. Dussel berbicara dalam konteks Amerika Latin, sementara Engineer membahas situasi India. Di Indonesia, praktik hermeneutika pembebasan berarti menafsirkan Al-Qur'an melalui pengalaman petani yang kehilangan lahan akibat perkebunan kelapa sawit, buruh yang dieksploitasi oleh industri, atau komunitas adat yang terusir atas nama pembangunan. Tantangan utamanya terletak pada keberanian untuk mempertanyakan penafsiran yang sudah mapan serta kesanggupan untuk berpihak. Bagi Dussel dan Engineer inilah bentuk kesetiaan yang hakiki terhadap pesan kitab suci.

Kritik terhadap hermeneutika pembebasan umumnya berasal dari dua kutub pemikiran. Di satu sisi, kalangan konservatif menuduhnya sebagai upaya mempolitisasi agama. Mereka berargumen, "*Agama berkaitan dengan kehidupan akhirat, jangan dicampuradukkan dengan urusan duniawi!*", Dussel menanggapi, "*Jika agama tidak berbicara tentang kelaparan dan penindasan di dunia ini, maka ia menjadi candu sebagaimana dikritik Marx*". Di sisi lain, kaum sekuler kiri berpendapat bahwa agama pada dasarnya tidak mungkin menjadi sarana pembebasan karena ia merupakan instrumen kontrol sosial. Engineer membantah dengan menunjuk bukti sejarah gerakan pembebasan di Iran, Nikaragua, dan Afrika Selatan justru digerakkan oleh motivasi keagamaan. Kritik dari kalangan sekuler kerap meremehkan kekuatan simbol-simbol religius dalam

membangkitkan semangat perlawanan. Namun, hermeneutika pembebasan juga menghadapi tantangan internal, salah satunya bahaya reduksionisme ketika agama direduksi semata-mata menjadi alat politik sehingga aspek spiritual dan transendentalnya hilang. Dussel dan Engineer menyadari risiko ini. Menurut mereka, berdoa untuk korban tanpa upaya nyata mengubah kondisi penderitaan adalah kemunafikan. Sebaliknya, memperjuangkan keadilan tanpa landasan spiritual akan berubah menjadi tindakan brutal yang kehilangan akarnya (McGhee, 2024). Hermeneutika pembebasan berperan sebagai penghubung antara dimensi ilahiah dan duniawi.

Penerimaan hermeneutika pembebasan dalam dunia Islam memang masih terbatas, namun perkembangan terakhir menunjukkan tren yang positif. Di Indonesia, pemikir seperti Mansour Fakih (pendiri INSIST) dan Moeslim Abdurrahman telah memperkenalkan gagasan yang sejalan dengan pemikiran Dussel dan Engineer, meski dengan formulasi yang berbeda. Mereka menekankan bahwa Islam memiliki tradisi kuat mengenai keadilan sosial (*al-'adalah al-ijtima'iyah*) dan perlawanan terhadap ketidakadilan. Menurut Clarke & Gottlieb (2021) dalam *Practical Philosophy from Kant to Hegel*, aktivis Islam kontemporer sering mengutip ayat “*Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan karena Allah*” (QS 4:135) sebagai dasar bagi keterlibatan politik dan sosial. Hal yang membedakan Engineer dari aktivis biasa adalah pendekatan hermeneutiknya yang metodis. Ia tidak sekadar mengutip ayat-ayat tentang keadilan, tetapi juga mengkritik bagaimana penafsiran konservatif selama ini menyempitkan makna keadilan menjadi sekadar keadilan hukum formal, bukan keadilan sosial-ekonomi. Bagi Engineer, konsep keadilan dalam Al-Qur'an selalu mengandung dimensi material, kewajiban memberi makan anak yatim, menolong musafir, dan membebaskan budak. Bukan sekadar simbol spiritual belaka. Muslim yang sungguh-sungguh mengamalkan agamanya harus serius dalam perjuangan melawan kemiskinan, korupsi, dan eksploitasi. Dalam perspektif Engineer, hermeneutika pembebasan merupakan upaya untuk mengembalikan Islam pada akar sejatinya yang selama ini dikaburkan oleh feodalisme dan kapitalisme. Ini merupakan ajakan untuk membaca Al-Qur'an dengan perspektif baru menjadi perspektif yang peka terhadap penderitaan di sekitarnya.

Pada hakikatnya, peralihan dari hermeneutika objektif ke hermeneutika pembebasan merupakan transformasi dari sikap polos menuju kesadaran akan tanggung jawab. Kitab suci tak lagi dapat dibaca seakan-akan kita berada dalam ruang kosong, terlepas dari berbagai kepentingan dan relasi kuasa. Setiap aktivitas pembacaan, sadar atau tidak, pada dasarnya merupakan tindakan yang bernuansa politis. Hermeneutika kontemporer menunjukkan bahwa tidak ada pembacaan yang benar-benar netral, yang ada hanyalah pembacaan reflektif dan pembacaan yang naif. Hermeneutika pembebasan menghadirkan bentuk refleksivitas yang paling mendasar dengan tegas mempertanyakan dari sudut pandang mana kita melakukan pembacaan. *Apakah dari posisi yang nyaman, sebagai bagian dari kelompok elit yang menikmati status quo? Atau justru dari perspektif yang tidak nyaman, yakni dari pihak yang tertindas yang selama ini hanya menjadi objek dalam narasi besar sejarah?* Persoalan ini tidak memiliki jawaban yang sederhana, sebab posisi pembaca dapat berubah sesuai konteks. Namun, kesadaran untuk mempertanyakan hal tersebut sendiri sudah merupakan suatu kemajuan yang signifikan.

BAB VI

PLURALISME AGAMA: EKSKLUSIVISME, INKLUSIVISME, & PLURALISME KRITIS

A. Eksklusivisme dan Inklusivisme: Karl Barth, Karl Rahner, dan Sayyid Qutb

Ketika seseorang menyatakan keyakinannya terhadap suatu agama, ia segera dihadapkan pada realitas keberagaman keyakinan di dunia. Muncul kemudian pertanyaan mendasar, *apakah hanya agamanya yang benar? Apakah penganut agama lain juga berhak mendapat keselamatan?*. Inilah esensi perdebatan tentang pluralisme agama. Kelompok eksklusivis memberikan jawaban tegas bahwa hanya satu agama yang memberi jalan keselamatan, sementara lainnya dianggap menyimpang. Sebaliknya, kelompok inklusivis bersikap lebih terbuka, agama-agama lain memiliki unsur kebenaran, meski keselamatan sejati tetap bersumber tunggal. Perdebatan ini bukan sekadar wacana teoritis, melainkan menyangkut relasi kita dengan sesama yang berbeda keyakinan. Dalam teologi Kristen, figur eksklusivis yang paling menonjol adalah Karl Barth, sedangkan dalam Islam diwakili oleh Sayyid Qutb. Sementara itu, Karl Rahner mewakili pandangan inklusivis yang memberi ruang terbatas tanpa mengorbankan klaim utama Kristen (Kaul & Salvatore, 2020). Memahami ketiga pemikir ini merupakan langkah penting sebelum mengkaji pluralisme radikal ala John Hick.

Karl Barth, teolog Protestan asal Swiss, menjadi simbol kokoh eksklusivisme pada abad ke-20. Menurut Barth, Allah adalah *Deus* totaliter aliter, Tuhan yang sama sekali berbeda, tak terjangkau akal budi manusia, dan hanya dapat dikenal melalui pernyataan diri-Nya dalam Yesus Kristus. Semua agama lain, termasuk Kekristenan sebagai lembaga manusiawi hanyalah upaya sia-sia untuk memahami Yang Ilahi. Agama adalah bentuk ketidakpercayaan karena berusaha menggantikan wahyu dengan pemikiran manusia. Namun, perlu dicatat bahwa Barth membedakan antara iman (karunia Allah) dan agama (hasil budaya). Seorang Muslim atau Hindu mungkin saja diselamatkan, namun bukan karena agamanya, melainkan oleh rahmat Allah yang misterius. Kendati demikian, posisi Barth tetap bersifat eksklusif secara struktural karena menolak nilai teologis agama lain. Agama-agama tersebut tidak membawa manusia kepada Allah, hanya Kristus yang mampu (Basinger, 2021). Banyak kritik menyatakan Barth terlalu rigid, namun ia konsisten dengan prinsip teologinya tentang kedaulatan mutlak Allah.

Sayyid Qutb, intelektual Ikhwanul Muslimin asal Mesir yang dihukum mati tahun 1966, sering disebut sebagai Barth-nya Islam karena kekonsistennya. Dalam karya tafsirnya *Fi Zilal al-Qur'an*, Qutb menegaskan Islam sebagai satu-satunya sistem hidup yang benar, selainnya adalah *jahiliyyah* kebodohan pra-Islam yang harus dilawan. Qutb tidak hanya eksklusif secara teologis namun juga politis, ia memandang negara-negara Muslim sekuler sebagai *jahiliyyah* karena tidak menerapkan syariat. Namun, *apakah Qutb mengakui kemungkinan keselamatan bagi non-Muslim?*. Secara teoretis, ia mengikuti doktrin Islam tradisional Ahlul Kitab (Yahudi dan Kristen) dapat selamat jika percaya pada tauhid dan hari akhir. Dalam konteks pergolakan ideologi melawan Barat, Qutb cenderung menyamakan Kristen modern dengan sekularisme dan materialisme, sehingga mereka pun terancam (Robbins, 2017). Posisi Qutb sangat bertolak belakang dengan pemikir Muslim pluralis seperti Soroush yang akan dibahas nanti.

Meskipun sama-sama bersifat eksklusif, Barth dan Qutb memiliki perbedaan mendasar. Barth menolak seluruh agama, termasuk Kristen sebagai lembaga, sedangkan Qutb justru memperjuangkan Islam sebagai tatanan politik. Barth menekankan karunia

Allah yang tak terprediksi, sehingga secara rasional ia tidak dapat menutup peluang keselamatan bagi non-Muslim. Sementara itu, Qutb meyakini bahwa Islam secara tegas merupakan satu-satunya jalan kebenaran. Namun keduanya sepakat bahwa tidak ada dialog setara dengan agama lain sebab kebenaran absolut berada di pihak mereka. Hal ini sebagaimana Plummer & Christman (2018) dalam *Topographies of Tolerance and Intolerance* menyatakan bahwa eksklusivisme semacam ini meski secara teologis konsisten, seringkali memicu intoleransi sosial bahkan kekerasan. *Apakah tuduhan ini adil?*, Barth dapat membela diri bahwa ia sangat vokal menentang Nazi dan gereja yang mendukung Hitler. Sebaliknya, Qutb menjadi inspirasi bagi kelompok ekstrem seperti Al-Qaeda. Akan tetapi, *apakah Qutb mendukung kekerasan massal?* Hal ini masih diperdebatkan. Hal yang jelasnya eksklusivisme ibarat pedang bermata dua.

Di tengah ketegangan eksklusivisme, muncul Karl Rahner, teolog Yesuit asal Jerman, dengan konsep revolusioner mengenai *anonymous Christian* (Kristen anonim). Rahner tidak ingin mengabaikan klaim bahwa Yesus adalah jalan keselamatan tunggal, tetapi juga tidak tega membayangkan miliaran non-Kristen masuk neraka. Solusinya seseorang dapat diselamatkan oleh Kristus meski tidak mengenal-Nya secara langsung, asalkan hidup selaras dengan suara hati dan terbuka terhadap rahmat. Ajaran Buddha atau Hindu bisa menjadi hukum alam yang positif bagi penganutnya, dan melalui itu Kristus bekerja secara terselubung. Banyak kritik bermunculan. *Bukankah arogan menyebut pemeluk agama lain sebagai Kristen anonim?*, seorang Muslim yang taat tentu akan tersinggung jika secara tidak sadar disebut Kristen. Rahner menjelaskan bahwa ini bukan sekadar label, melainkan realitas ontologis di hadapan Allah. Namun demikian, pendekatan ini tetap terkesan paternalistik (Eddy, 2018).

Inklusivisme Rahner mencoba bersikap bijak dengan mempertahankan misi gereja sembari mengakui nilai agama lain. *Mengapa perlu menyebarkan Injil jika semua orang bisa diselamatkan secara anonim?*, Rahner berargumen bahwa keselamatan anonim bersifat darurat, keselamatan eksplisit melalui iman kepada Kristus lebih sempurna dan memberikan kehidupan beriman yang lebih kaya. Rahner tetap menegaskan keunggulan Kristen, namun membuka ruang pengakuan bahwa Allah berkarya di luar gereja. Dalam Islam, inklusivisme semacam ini sebenarnya telah lama ada. Beberapa ulama klasik berpendapat bahwa non-Muslim yang belum mendengar Islam secara benar tetap berpeluang diselamatkan. Perbedaannya, inklusivisme ala Rahner lebih terstruktur dan filosofis. Menariknya, Rahner juga mengakui bahwa agama-agama besar lain mungkin memiliki perjanjian tersendiri dengan Allah, sehingga posisinya tidak lagi kaku. Hal ini membuat Rahner lebih dekat ke pluralisme dibandingkan eksklusivisme (Sugirtharajah, 2023).

Sayyid Qutb, sekiranya masih hidup, tentu akan menentang keras pandangan inklusivisme ala Rahner. Bagi Qutb, konsep seperti Kristen anonim atau Muslim anonim tidaklah valid, yang ada hanyalah pilihan sadar untuk memeluk Islam atau menolaknya. Dalam hal ini, Puri & Kumar (2020) mengungkapkan bahwa Qutb menafsirkan QS 3:85 (*Barangsiapa mencari agama selain Islam, tak akan diterima*) secara harfiah dan universal. Namun, *benarkah Qutb sedemikian rigid?*, dalam beberapa penafsirannya, ia mengakui bahwa umat Yahudi dan Nasrani yang tulus serta mengikuti ajaran asli Nabi Musa dan Isa masih berpeluang diselamatkan. Meski demikian, Qutb berargumen bahwa kitab suci mereka telah mengalami distorsi, sehingga hampir mustahil menemukan yang selamat. Di sinilah persoalan eksklusivisme muncul, ia menimbulkan kegelisahan teologis yang mendalam. *Bagaimana nasib miliaran manusia yang terlahir di luar tradisi Islam? Apakah mereka dihukum semata-mata karena faktor kelahiran?*. Qutb mungkin akan menjawab bahwa Allah Mahaadil dan akan menguji mereka sesuai kehendak-Nya. Jawaban ini tidak sepenuhnya meredakan kegelisahan tersebut.

Pertentangan antara eksklusivisme dan inklusivisme sesungguhnya mencerminkan ketegangan mendasar antara kesetiaan pada teks suci dan tuntutan etika universal. Ketika kitab suci menyatakan, “*Akulah jalan, kebenaran, dan hidup*” bolehkah penafsirannya dilonggarkan?, dalam hal ini Bhuiyan & M. Zoethout (2023) mengamati bahwa kaum eksklusivis cenderung berpegang pada otoritas teks secara literal, sementara inklusivis berani menerapkan hermeneutika untuk menjembatani teks dengan realitas kemajemukan. Dinamika serupa juga terjadi dalam wacana Islam. Ulama beraliran salafi umumnya bersifat eksklusif, sedangkan kalangan sufi dan progresif lebih condong ke inklusivisme. Qutb mewakili sayap radikal yang banyak memengaruhi gerakan Islam politik. Tokoh seperti Soroush, yang akan dibahas kemudian, justru lebih dekat dengan pluralisme ketimbang sekadar inklusivisme. Menariknya, konsep inklusivisme Rahner tidak banyak diterima di kalangan evangelikal, yang lebih memilih eksklusivisme versi Barth. Barth sendiri sebenarnya tidak sekaku yang diduga, sebab ia mengakui adanya misteri keselamatan di luar institusi gereja.

Kritik paling tajam terhadap eksklusivisme berasal dari pengalaman hidup dalam masyarakat plural. *Bagaimana mungkin hidup berdampingan secara damai dengan penganut agama lain jika mereka dianggap sesat?*. Secara teoretis, hal itu bisa saja seseorang dapat menganggap keyakinan orang lain keliru, namun tetap menghormatinya sebagai manusia. Namun dalam praktiknya, eksklusivisme kerap melahirkan sikap merendahkan, bahkan dehumanisasi. Menurut Benton & Kvanvig (2021) dalam *Religious Disagreement and Pluralism* menegaskan bahwa eksklusivisme yang dibarengi dengan klaim superioritas moral merupakan pemicu potensial konflik. Di sisi lain, inklusivisme juga tidak lepas dari masalah. Gagasan Kristen anonim dianggap arogan oleh banyak kalangan. *Atas dasar apa seseorang berhak melabeli keyakinan orang lain?*, seorang Muslim yang taat pasti akan menolak disebut sebagai Kristen anonim karena ia bangga dengan identitas agamanya. Dengan dalih toleransi, inklusivisme justru dapat dipandang sebagai bentuk ketidakpekaan terhadap perbedaan. Karena itu, sejumlah filsuf beralih ke pluralisme yang membiarkan setiap agama memiliki jalannya masing-masing menuju Realitas Tertinggi.

Perlu kita ingat, baik paham eksklusivisme maupun inklusivisme sama-sama mempertahankan anggapan akan keunggulan suatu agama. Perbedaannya terletak pada seberapa luas pintu yang dibuka, yaitu eksklusivisme cenderung hampir tertutup sepenuhnya, sedangkan inklusivisme membuka celah sedikit. Dalam masyarakat multikultural, klaim superioritas agama, sekecil apa pun, tetap memiliki potensi untuk menimbulkan luka. Namun, *mungkinkah klaim superioritas tersebut ditinggalkan sepenuhnya?*, pertanyaan inilah yang coba dijawab oleh John Hick dan para penganut pluralisme lainnya (EL Zein & Al Jarwan, 2022). Jelasnya, tokoh-tokoh seperti Barth, Rahner, dan Qutb telah memberikan sumbangan pemikiran yang signifikan, mereka mendorong kita untuk tidak memilih solusi instan dalam menyikapi keragaman beragama. Eksklusivisme mengingatkan kita pada keunikan keyakinan, sementara inklusivisme menekankan kasih sayang Tuhan. Kedua perspektif ini patut dipertimbangkan sebelum melangkah menuju pluralisme.

B. Pluralisme John Hick: Revolusi Kopernikan dalam Teologi Agama

Jika Karl Rahner hanya memberikan ruang terbatas bagi agama-agama lain, John Hick justru membuka pintu selebar mungkin, bahkan melakukan rekonstruksi mendasar terhadap bangunan teologi. Hick, seorang filosof agama kelahiran Inggris, memperkenalkan konsep yang ia namakan “*revolusi Kopernikan dalam teologi*”. Sebagaimana Copernicus memindahkan bumi dari pusat alam semesta dan

menggantikannya dengan matahari, Hick menggeser Kristus (atau agama tertentu) dari pusat keselamatan dan menempatkan Real Yang Maha Esa sebagai poros. Hick tidak lagi mempertanyakan *Apakah Yesus satu-satunya jalan?* melainkan *Bagaimana agama-agama besar dunia memahami Yang Ilahi melalui cara yang berbeda namun sama-sama valid?*. Bagi Hick, seluruh agama utama merupakan respons kemanusiaan terhadap Real Yang Maha Esa, yang hakikatnya tidak dapat dipahami secara langsung (Eddy, 2018). Setiap agama mempersepsikan Real ini melalui kerangka budaya, sejarah, dan konseptual yang khas. Kristen menyebutnya sebagai Allah Tritunggal, Islam mengenalnya sebagai Allah Yang Maha Esa, Hindu memahaminya sebagai Brahman, sedangkan Buddha mengungkapkannya sebagai Sunyata atau Dharma. Perbedaan ini bukan pertentangan, melainkan keragaman perspektif.

Apa yang mendorong Hick meninggalkan paham eksklusivisme dan inklusivisme yang dianutnya di masa muda? Jawabannya terletak pada pengalamannya hidup di Birmingham, Inggris, sebuah kota yang sangat multikultural. Hick, yang awalnya seorang evangelikal, menyadari bahwa tetangganya yang beragama Hindu, Muslim, dan Sikh adalah pribadi-pribadi yang saleh, bijaksana, dan penuh cinta kasih. *Bagaimana mungkin Tuhan yang Mahaadil menghukum mereka hanya karena terlahir dalam keluarga yang keliru?* Tidak masuk akal menyatakan miliaran manusia tersesat akibat ketidaktahuan yang di luar kendali mereka. Hick akhirnya berkesimpulan bahwa pasti terdapat jalan keselamatan di luar agama Kristen. Ia tidak puas dengan pendekatan inklusivisme Rahner yang masih terkesan paternalistik. Menyebut seorang Muslim sebagai Kristen anonim dinilainya sebagai bentuk ketidakhormatan terhadap intelektualitas. Hick ingin mengakui agama-agama lain sebagai jalan yang mandiri, tanpa perlu dikaitkan dengan kerangka Kristen (Basinger, 2021). Inilah pembeda utamanya dari kaum inklusivis, pluralisme Hick mengakui nilai hakiki setiap tradisi.

Dasar filosofis pluralisme Hick terletak pada pembedaan antara *the Real* (Real Yang Maha Esa) dalam esensi-Nya dan *the Real* sebagaimana dipersepsikan manusia. Hick meyakini bahwa manusia tidak mungkin mengenali Real secara langsung karena keterbatasan dan kondisian kesadaran kita. Yang kita pahami hanyalah *phenomena of the Real*, yakni Real yang termanifestasi melalui lensa budaya, bahasa, dan sejarah. Hick menggunakan perumpamaan gajah dan orang buta, namun dengan modifikasi orang-orang buta itu tidak hanya menyentuh bagian yang berbeda, tetapi juga memiliki konsep berbeda tentang apa yang mereka sentuh. Seorang Kristen mengalami Real sebagai Bapa yang penuh kasih, seorang Muslim memahaminya sebagai Tuhan Yang Mahakuasa dan Maha Penyayang, seorang Buddha melihatnya sebagai Kekosongan yang berbelas kasih (Kaul & Salvatore, 2020). Semua pengalaman ini valid, karena Real itu sendiri melampaui segala kategori. Namun, *apakah ini berarti semua klaim agama sama benarnya?*, Hick tidak menyatakan demikian. Ia hanya berpendapat bahwa semua agama besar merupakan respons yang memadai terhadap Real, sesuai dengan konteks masing-masing.

Salah satu implikasi paling mendalam dari pluralisme Hick adalah penafsiran ulang terhadap doktrin inkarnasi. Dalam perspektif Kristen konvensional, Yesus dipahami sebagai Tuhan yang menjelma menjadi manusia, satu-satunya perwujudan ilahi. Hick menolak penafsiran harfiah ini sebagai mitos. Menurutnya, Yesus merupakan figur manusia yang begitu menyadari Keberadaan Mutlak sehingga mengalami inkarnasi secara simbolis, bukan dalam hakikat sejati. Hick tidak meremehkan Yesus, ia justru memandangnya sebagai contoh ideal respons manusia terhadap Yang Nyata. Bagi penganut Kristen ortodoks, pandangan ini dianggap sebagai penyimpangan. Begitu pula dalam Islam, Hick akan menolak klaim bahwa Al-Qur'an merupakan firman Allah secara literal, ia memahaminya sebagai respon insani yang terilhami oleh Realitas Ultim. Tentu,

banyak umat Muslim menentang pandangan ini. Hick berargumen bahwa ia tidak bermaksud menyerang agama, melainkan berupaya menyelamatkan agama dari bahaya absolutisme. Baginya, mengakui kebenaran dalam agama lain tidak mengurangi ketulusan beriman. Sebaliknya, iman yang matang adalah iman yang penuh kerendahan hati (Robbins, 2017).

Tantangan utama terhadap pluralisme Hick muncul dari para teolog yang menilainya mengorbankan keunikan agama demi toleransi semu. Jika semua agama pada hakikatnya merespons Realitas yang sama, *apa relevansi menjadi Kristen atau Muslim? Bukankah klaim khusus seperti kebangkitan Yesus atau kenabian Muhammad menjadi tak bermakna?*. Dalam pandangannya, Puri & Kumar (2020) mengutip kritik ini bahwa Hick dituduh melakukan simplifikasi yang menyederhanakan kekayaan tradisi menjadi sekadar variasi budaya dari satu kebenaran transenden. Hick membalas bahwa perbedaan tetap signifikan secara sosiologis dan psikologis. Seorang Muslim tidak dapat menjalani hidup seperti Kristen karena perbedaan ritual, hukum, dan narasi. Namun secara ontologis, keduanya menuju tujuan akhir yang sama. Kritik lain datang dari kalangan postmodern yang menolak konsep Real Yang Maha Esa sebagai bentuk esensialisme baru. Hick mengakui bahwa konsep Real-nya merupakan konstruksi, tetapi ia mempertahankannya sebagai hipotesis kerja paling rasional untuk memahami keragaman agama.

Dalam perkembangannya, Hick merevisi pandangannya tentang tolok ukur kebenaran agama. Awalnya ia berpendapat bahwa dampak transformatif suatu agama, misalnya mengubah pribadi egois menjadi dermawan menjadi bukti keabsahannya. Namun muncul sanggahan, *apakah kaum Nazi yang sangat militan juga menunjukkan transformasi?*. Sugirtharajah (2023) dalam *John Hick's Religious Pluralism in Global Perspective* menjelaskan bahwa Hick kemudian menambahkan kriteria moral, transformasi harus mengarah pada cinta kasih dan keadilan, bukan kebencian. Karenanya, agama yang mengajarkan kekerasan atas nama Tuhan dianggap tidak memadai, sekalipun dipraktikkan dengan kesalehan. Penting untuk membedakan pluralisme yang sehat dari relativisme berbahaya. Hick tidak menyatakan semua klaim agama sama benarnya. Ia hanya berpendapat bahwa agama-agama besar seperti Yahudi, Kristen, Islam, Hindu, Buddha, dan Sikh merupakan respons yang kurang lebih sepadan terhadap Realitas Ultim. Agama-agama minor yang bersifat destruktif tidak termasuk dalam kategori ini. Namun, kriteria ini tetap sulit diterapkan secara objektif.

Pengaruh Hick dalam wacana antaragama memiliki signifikansi yang mendalam. Ia memberikan pondasi filosofis bagi mereka yang jenuh dengan klaim eksklusivis namun tetap ingin mempertahankan keyakinan. Banyak denominasi gereja utama, organisasi lintas iman, serta kajian agama di perguruan tinggi menerapkan kerangka pemikiran Hick, meski tidak sepenuhnya ketat. Pluralisme Hick telah menjadi semacam bahasa universal dalam dialog antaragama di Barat. Di kalangan Muslim, gagasan Hick belum banyak diterima. Figur seperti Seyyed Hossein Nasr mengapresiasi upaya Hick dalam menghargai tradisi lain, tetapi menolak kecenderungannya untuk menyederhanakan perbedaan doktrin menjadi sekadar perspektif. Bagi Nasr, perbedaan antara tauhid Islam dan trinitas Kristen bukan hanya masalah terminologi, melainkan perbedaan ontologis yang fundamental. Hick menanggapi bahwa perbedaan tersebut nyata pada tataran fenomenal, namun pada tingkat Realitas, semua menyatu. Perdebatan ini belum mencapai titik temu dan mungkin memang tak akan pernah tuntas (Bhuiyan & M. Zoethout, 2023).

Sumbangan pemikiran Hick yang kerap diabaikan adalah penekanannya pada dimensi etis agama, bukan semata aspek doktrinal. Menurutnya, esensi agama bukan terletak pada penerimaan proposisi tertentu, melainkan transformasi kehidupan dari egosentrisme menuju realitas-sentrisme. Dalam hal ini, Plummer & Christman (2018)

mengutip pernyataan Hick bahwa keselamatan adalah peralihan dari kepentingan pribadi menuju Realitas, yang dialami sebagai cinta, keadilan, atau kedamaian tergantung tradisi. Karenanya, seseorang bisa menjadi ateis yang baik jika hidup untuk sesama, sementara beriman yang buruk jika hanya fokus pada ritual tanpa praktik etis. Ini merupakan kritik pedas terhadap formalisme agama. Hick mengajak kita untuk melihat substansi, bukan sekedar label. Dalam konteks Indonesia misalnya, seorang Muslim yang korup namun rajin beribadah, menurut Hick, lebih jauh dari keselamatan dibanding Nasrani yang jujur dan suka menolong meski tak pernah beribadah. Pandangan ini tentu kontroversial, namun memicu refleksi, *apakah iman sungguh membawa transformasi hidup?*

Kritik paling mendasar terhadap Hick datang dari para filsuf yang mempertanyakan konsistensi konsep Realitas itu sendiri. Jika Realitas melampaui semua kategori, termasuk ada dan tidak ada, *bagaimana mungkin kita membicarakannya? Bukankah ini sama naifnya dengan metafisika tradisional?*. Benton & Kvanvig (2021) dalam *Religious Disagreement and Pluralism* mencatat, sebagian kritikus menyebut pluralisme Hick sebagai agnostisisme yang berkedok. Hick mengakui kesulitan ini, bahkan menyatakan Realitas bisa disebut non-personal dan non-eksistensial dalam pengertian tertentu. Namun ia tetap yakin bahwa hipotesis pluralisnya paling memadai secara etis dan empiris. Hick pun tidak mengklaim teorinya sebagai kebenaran mutlak, ia hanya menawarkan kerangka kerja agar umat beragama dapat hidup rukun tanpa mengorbankan integritas intelektual. Bagi banyak orang, ini sudah cukup mencerahkan. Menariknya, Hick sendiri di masa tuanya cenderung lebih agnostik. Ia mengakui mungkin kita tak bisa mengetahui apakah Realitas itu ada atau tidak. Namun baginya, hidup seolah-olah Ia ada dan hidup dengan cinta tetaplah pilihan yang rasional.

Kita perlu memikirkan secara mendalam makna revolusi Kopernikan Hick bagi masyarakat yang hidup dalam keberagaman. *Haruskah kita menjadi pluralis seperti Hick?*, belum tentu. Namun, kita tidak boleh menutup mata terhadap tantangan yang diajukan oleh pemikirannya. Hick mengingatkan bahwa klaim kebenaran absolut kerap menjadi pemicu perselisihan, serta bahwa kerendahan hati epistemik merupakan nilai luhur di zaman global. Hick tidak menuntut kita meninggalkan identitas keagamaan. Umat Kristen tetaplah Kristen, Muslim tetaplah Muslim. Akan tetapi, ia mengajak kita untuk tidak memandang identitas diri sebagai satu-satunya kebenaran yang eksklusif. Inilah yang disebut sebagai komitmen teguh dengan sikap rendah hati. *Mungkin ini hanyalah khayalan?*, Hick menanggapi bahwa impian tersebut patut diperjuangkan, sebab pilihan lainnya adalah pertikaian tiada akhir yang mengatasnamakan Tuhan.

C. Pluralisme dalam Islam Kontemporer: Soroush, Legenhausen, dan Ghamidi

Setelah menelaah pemikiran pluralisme radikal John Hick, muncul pertanyaan *apakah terdapat pemikir Muslim yang memiliki keberanian setara?*. Ternyata ada, meskipun umumnya disertai sikap kehati-hatian yang khas. Salah satu tokoh paling menonjol adalah Abdolkarim Soroush, filsuf asal Iran yang pernah menjabat sebagai profesor di Universitas Teheran. Meski tidak secara terang-terangan menyatakan diri sebagai pluralis seperti Hick, teorinya tentang *qabz va bast-e te'urik-e shari'at* (penyempitan dan perluasan interpretasi syariat) menciptakan ruang yang luas untuk mengakui kebenaran di luar Islam. Soroush membedakan antara agama itu sendiri (Islam sebagai wahyu ilahi yang sempurna) dengan pemahaman manusia tentang agama (yang bersifat historis, terbatas, dan mungkin keliru). Hal ini seperti dijelaskan oleh Kaul & Salvatore (2020) dalam *What is Pluralism?*, bagi Soroush tidak ada Islam yang sejati di luar interpretasi, yang ada hanyalah ragam tafsir yang terus berkembang seiring waktu.

Klaim kebenaran mutlak atas nama Islam sebenarnya berisiko karena menyamakan pemahaman manusia dengan kehendak Ilahi.

Pemikiran Soroush tidak berhenti di titik itu. Ia juga memperkenalkan konsep *religious democracy* yang menimbulkan kontroversi di kalangan konservatif Iran.

Menurutnya, demokrasi bukanlah musuh agama, melainkan konsekuensi logis dari keterbatasan pengetahuan manusia. Jika tidak ada satu pun individu yang memiliki akses eksklusif terhadap kebenaran mutlak, maka keputusan kolektif harus diambil melalui proses musyawarah yang demokratis. Sebagaimana dikutip Puri & Kumar (2020) dalam *Re-thinking Religious Pluralism*, Soroush berpendapat bahwa masyarakat religius yang sehat adalah yang mengakui kemungkinan pemahaman Islam yang berbeda-beda, dan perbedaan tersebut merupakan anugerah. Dalam konteks pluralisme agama, hal ini mengimplikasikan bahwa seorang Muslim perlu mengakui pemeluk agama lain juga mungkin memiliki pemahaman yang sah tentang kebenaran. Walaupun Soroush tidak pernah menyatakan kesetaraan semua agama secara eksplisit, ia membangun kerangka epistemologis yang membuat paham eksklusivisme menjadi tidak dapat dipertahankan. Jika pemahaman kita tentang Islam saja mungkin keliru, terlebih lagi penilaian kita terhadap agama lain. Kerendahan hati epistemik menjadi pintu gerbang menuju toleransi.

Tokoh lain yang tak kalah penting adalah Muhammad Legenhausen, filsuf asal Amerika yang memeluk Islam dan kini mengajar di Qom, Iran. Berbeda dengan Soroush yang berfokus pada epistemologi, Legenhausen lebih berkecimpung dalam filsafat agama komparatif dan pluralisme ala John Hick. Ia mengkritik Hick yang dinilai mengabaikan perbedaan doktrinal, tetapi juga menolak eksklusivisme yang kaku. Legenhausen mengusulkan pluralisme lunak yang mengakui keberadaan kebenaran dalam agama lain, tetapi tidak dalam bentuk yang sama. Baginya, pernyataan bahwa Yesus adalah Tuhan atau Al-Qur'an merupakan firman Allah secara literal tidak bisa disamaratakan. Namun demikian, ia juga menolak pandangan bahwa hanya Islam yang benar. Legenhausen lebih memilih pendekatan *philosophical hermeneutics*, artinya setiap tradisi keagamaan memiliki cara unik dalam memahami Realitas, dan kita bisa saling belajar tanpa harus meleburkan identitas. Ia aktif dalam dialog antaragama dan menerjemahkan karya-karya filsafat Barat ke dalam bahasa Persia (Eddy, 2018).

Javed Ahmad Ghamidi, cendekiawan Pakistan pendiri Al-Mawrid Institute tampil sebagai salah satu pemikir paling progresif dalam persoalan keselamatan non-Muslim. Berbeda dengan ulama tradisional yang bersikap eksklusif, Ghamidi berpendapat bahwa non-Muslim yang menjalankan kebajikan dan meyakini Tuhan Yang Maha Esa tetap akan memperoleh keselamatan, tanpa harus memeluk Islam. QS 2:62 secara tegas menyebutkan bahwa kaum Yahudi, Nasrani, dan Sabian yang beriman kepada Allah SWT serta hari akhir dan berbuat kebajikan akan mendapatkan balasan dari Tuhan. Ghamidi memahami ayat ini secara literal, tanpa interpretasi yang membatasi maknanya. Pendekatan ini bertolak belakang dengan mayoritas ulama yang berpendapat ayat tersebut hanya berlaku sebelum kedatangan Islam, atau bahwa beriman kepada Allah SWT berarti harus memeluk Islam. Ghamidi menolak pandangan tersebut, menganggapnya sebagai produk apologetika yang tidak jujur secara intelektual. Ia juga membedakan antara konsep *iman* (keyakinan) dan *milla* (komunitas hukum) (Basinger, 2021). Seorang non-Muslim dapat memiliki keyakinan yang benar tanpa harus menjadi bagian dari komunitas Muslim. Ini merupakan terobosan pemikiran yang signifikan.

Ghamidi juga mengkritik tajam praktik *takfir* (pengkafiran) yang kerap disalahgunakan hingga mengakibatkan kekerasan antarsesama Muslim. Menurutnya, hanya individu yang secara terang-terangan menolak kenabian Muhammad atau menghalalkan perzinahan dan riba yang pantas dianggap kafir. Perbedaan pandangan dalam masalah *furu'iyah* (cabang) tidak boleh berujung pada saling mengkafirkan.

Ghamidi berupaya mendekonstruksi sektarianisme yang telah memecah belah umat Islam selama berabad-abad. Dalam konteks keragaman beragama, ini berarti seorang Muslim tidak boleh dengan mudah menghukum penganut agama lain ke dalam neraka. Keputusan akhir mutlak menjadi hak prerogatif Allah, bukan manusia. Namun apakah Ghamidi seradikal Hick yang menyatakan semua agama setara?, tentu tidak. Ia tetap meyakini Islam sebagai jalan paling sempurna, namun membuka kemungkinan keselamatan bagi penganut agama lain - suatu kemajuan penting di Pakistan yang konservatif. Karyanya dalam bahasa Urdu sangat berpengaruh, meski tidak lepas dari kontroversi (Robbins, 2017).

Perbedaan pendekatan ketiga tokoh ini sungguh menarik untuk dikaji. Soroush lebih bernuansa filosofis dan epistemologis, meski tidak secara eksplisit membahas keselamatan non-Muslim, namun teori kontraksi-ekspansinya mengimplikasikan ketidakmungkinan klaim kebenaran mutlak. Legenhausen bersifat lebih komparatif dan dialogis, berupaya membangun relasi antara Islam dan filsafat agama Barat. Ghamidi lebih berorientasi tekstual dan yuridis, menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an secara harfiah untuk membela keselamatan non-Muslim. Dalam hal ini, Sugirtharajah (2023) mencatat bahwa ketiganya merepresentasikan strategi berbeda: hermeneutis, filosofis, dan eksegetis, tetapi dengan tujuan sama untuk menciptakan ruang koeksistensi damai dengan yang lain. Namun mereka juga memiliki keterbatasan. Soroush dituding sebagai relativis, Legenhausen dianggap terlalu Barat, sementara Ghamidi dikritik karena menafsirkan ayat di luar konteks. Inilah konsekuensi ketika seorang Muslim berani berpikir kritis mendapat serangan dari berbagai pihak. Hal yang terpenting, mereka telah membuka jalan bagi perkembangan pemikiran generasi berikutnya.

Peran ketiga tokoh tersebut dalam dunia Islam memiliki spektrum pengaruh yang berbeda-beda. Soroush mendapatkan banyak pengikut di Iran dan komunitas diaspora, meski kini harus menjalani hidup di perantauan setelah kelompok reformis mengalami kekalahan. Legenhausen lebih banyak dikenal di lingkaran akademis, khususnya di lingkungan Qom dan perguruan tinggi Barat. Sementara Ghamidi memiliki basis pendukung yang luas di Pakistan dan India, walaupun kerap mendapat tuduhan kafir dari kalangan tradisional. Pemikir pluralis Muslim sering berada dalam situasi dilematis dianggap terlalu progresif oleh konservatif, namun dinilai terlalu agamis oleh kaum sekuler. Di Indonesia, gagasan mereka belum terlalu dikenal, kecuali dalam lingkaran terbatas seperti ICRP dan Paramadina. Meski demikian, bibit-bibit pemikiran pluralis mulai bermunculan. Kaum muda Muslim yang akrab dengan internet dan media sosial umumnya menunjukkan sikap lebih toleran (Plummer & Christman, 2018). Meski mungkin tidak membaca karya Soroush atau Ghamidi secara langsung, mereka hidup dalam realitas majemuk yang menuntut pengakuan terhadap perbedaan. Para pemikir ini memberikan fondasi teologis bagi sikap inklusif tersebut.

Tantangan terhadap pluralisme Islam datang dari dua kutub berbeda. Dari pihak ulama konservatif yang memandang pengakuan keselamatan bagi non-Muslim sebagai bentuk relativisme yang menggerus identitas keislaman. Mereka merujuk pada QS 3:85: *"Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima"*. Sementara dari kalangan sekuler, pluralisme agama dianggap sebagai strategi untuk memperkuat dominasi Islam. Kalangan sekuler di Iran misalnya, mengkritik Soroush karena masih beroperasi dalam kerangka Islam, sehingga dianggap tidak membawa pembebasan sejati. Soroush membalas dengan menyatakan bahwa tujuan utamanya bukan membebaskan orang dari Islam, melainkan membebaskan Islam dari penafsiran yang bersifat opresif. Ghamidi menanggapi kritik konservatif dengan menekankan bahwa ayat yang mereka kutip harus dipahami dalam kerangka utuh Al-Qur'an yang mengedepankan keadilan dan kasih sayang (Benton & Kvanvig, 2021). Perdebatan ini memang kompleks, namun

sekaligus menandakan bahwa wacana pluralisme dalam Islam masih terus berkembang. Konsensus mungkin tidak perlu dicapai, karena keragaman pemikiran justru memperkaya khazanah keislaman.

Sumbangan pemikiran penting Legenhausen terletak pada upayanya menjembatani filsafat Islam klasik dengan filsafat agama kontemporer. Ia mengungkapkan bahwa pemikir Muslim seperti Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Mulla Sadra telah memiliki gagasan tentang keberagaman agama jauh sebelum Hick. Konsep *ahl al-fitra* (orang-orang berfitrah) misalnya, dapat dimaknai sebagai setiap manusia yang terbuka terhadap kebenaran, apapun keyakinannya, sedang dalam perjalanan menuju Tuhan. Hal ini sebagaimana Bhuiyan & M. Zoethout (2023) dalam *Freedom of Religion and Religious Pluralism* menyatakan bahwa Legenhausen berupaya membangun pluralisme dari dalam tradisi Islam sendiri, bukan mengimpor dari Barat. Poin ini penting karena stigma Barat sering menjadi alasan penolakan terhadap pluralisme. Dengan menunjukkan akar pemikiran pluralis dalam warisan intelektual Islam sendiri, gagasan ini menjadi lebih mudah diterima. Tantangannya tentu ada pada pertanyaan, *apakah filsuf klasik tersebut benar-benar pluralis dalam pengertian modern?*, mungkin tidak sepenuhnya. Mereka cenderung bersifat inklusif ketimbang pluralis, namun setidaknya jalan menuju pemikiran pluralis telah dibuka.

Akhirnya, harus diakui bahwa pluralisme dalam Islam masih merupakan pekerjaan yang belum tuntas. Tidak ada satu pun dari ketiga tokoh tersebut yang sepenuhnya sebanding dengan John Hick. Pemikiran mereka cenderung lebih condong ke arah inklusivisme dibandingkan pluralisme radikal. Mereka telah berhasil melampaui pemikiran Sayyid Qutb dan menciptakan ruang dialog yang sebelumnya tertutup rapat. Masa depan hubungan antaragama di dunia Islam sangat ditentukan oleh penerimaan atau penolakan mayoritas terhadap pemikiran Soroush, Legenhausen, dan Ghamidi (EL Zein & Al Jarwan, 2022). Di Indonesia sendiri, kita menyaksikan dua kecenderungan yang bertolak belakang, di satu pihak, menguatnya paham Islam konservatif yang bersifat eksklusif, sementara di pihak lain muncul kesadaran akan pluralisme di kalangan generasi milenial. Lantas, *aliran mana yang akan dominan?*, tidak ada yang dapat memastikan. Hal yang pasti, perjuangan menegakkan pluralisme bukanlah hal yang sederhana. Diperlukan keberanian intelektual, ketabahan pastoral, serta keteguhan spiritual yang kuat.

Gambar 2. Yang Mulia Paus Fransiskus & Imam Besar Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb
di Abu Dhabi



Sumber: EL Zein & Al Jarwan (2022)

D. Pluralisme Kritis dan Etika Minimal sebagai Jalan Tengah

Setelah mengamati perdebatan sengit antara kalangan eksklusivis, inklusivis, dan pluralis radikal, muncul pertanyaan mendasar, *adakah solusi tengah yang lebih arif?*. Eksklusivisme dinilai terlalu sempit dan berisiko karena berpotensi menimbulkan konflik. Sementara itu, pluralisme ala Hick dianggap terlalu merelatifkan perbedaan yang sejatinya nyata. Dari keresahan inilah muncul konsep pluralisme kritis. Berbeda dengan pluralisme Hick yang bersifat relativistik, pluralisme kritis mengakui bahwa perbedaan antaragama itu riil dan tak dapat diabaikan. Seorang Muslim dan Kristen memiliki pandangan berbeda tentang Yesus, dan perbedaan tersebut bersifat substansial. Namun di atas segalanya, mereka tetap mampu membangun etika dasar bersama. Pluralisme kritis tidak menuntut kita meninggalkan identitas teologis, melainkan meminta agar tidak memaksakannya secara paksa kepada pihak lain (Kaul & Salvatore, 2020). Dengan kata lain, kita boleh percaya bahwa keyakinan kita yang paling benar, tetapi tak berhak memaksakannya pada siapapun.

Lantas, *apa perbedaan antara pluralisme kritis dengan toleransi konvensional?*. Toleransi biasa sering diartikan sebagai “*Saya tidak sepakat, namun Anda boleh berpendapat*”. Ini baik, namun belum memadai. Pluralisme kritis menginginkan lebih dari sekadar hidup berdampingan secara pasif, ia mendorong dialog aktif dimana semua pihak bersedia belajar dari yang lain. Pluralisme kritis menolak sikap saya benar, Anda salah, tapi kita diam saja karena hal itu tidak menghasilkan perubahan berarti. Pluralisme kritis mengajak kita untuk sungguh-sungguh memahami klaim kebenaran pihak lain, menguji keyakinan sendiri, dan terbuka untuk revisi jika diperlukan. Namun berbeda dengan pluralisme Hick, pluralisme kritis tidak berasumsi bahwa semua agama setara atau bahwa perbedaan doktrin hanyalah persoalan sudut pandang. Ia mengakui bahwa kadang perbedaan memang bersifat fundamental dan tak dapat didamaikan (Robbins, 2017). Hal yang penting adalah bagaimana mengelola ketegangan tersebut secara konstruktif. Inilah yang membedakannya dengan relativisme yang simplistik.

Inti dari pluralisme kritis terletak pada konsep etika minimal. Etika minimal merupakan prinsip-prinsip moral dasar yang dapat diterima oleh berbagai agama, meski dengan landasan teologis yang berbeda. Contohnya, larangan membunuh orang tak bersalah, mencuri, berdusta, kewajiban menolong sesama, dan penghormatan terhadap harkat manusia. Sebagaimana Puri & Kumar (2020) dalam *Re-thinking Religious Pluralism* mengutip pendapat teolog yang menyatakan bahwa etika minimal bukan pengganti etika maksimal setiap agama, melainkan dasar bagi dialog dan kolaborasi. Seorang Muslim tidak membunuh karena perintah Allah; seorang humanis sekuler tidak membunuh karena menghargai hak asasi manusia. Motivasi berbeda, tindakan sama. Etika minimal tidak ikut campur dalam doktrin internal agama. Ia hanya menyediakan konsensus tumpang tindih (*overlapping consensus*) yang memungkinkan masyarakat majemuk berfungsi tanpa kekacauan. Gagasan John Rawls ini sangat relevan bagi negara multireligius seperti Indonesia.

Namun, *apakah etika minimal cukup untuk menciptakan perdamaian abadi?*. Beberapa kritik menyatakan bahwa etika minimal terlalu dangkal. Ia dianggap tidak mampu menyelesaikan isu-isu kompleks seperti aborsi, euthanasia, atau pernikahan sesama jenis, dimana perbedaan teologis sangat mendasar. Pluralisme kritis menyadari keterbatasannya, ia hanya bisa bekerja pada isu-isu yang memungkinkan konsensus, diluar itu, kita harus menerima perbedaan dengan lapang dada. Ini bukan kelemahan, melainkan sikap intelektual yang jujur. Tak ada teori yang mampu menyelesaikan semua konflik, yang bisa kita lakukan hanyalah menciptakan mekanisme adil untuk mengelola

perbedaan, melalui musyawarah, pemungutan suara, atau kompromi. Dalam masyarakat demokratis, perbedaan nilai tidak harus berujung pada kekerasan. Selama semua pihak bermain sesuai aturan, perbedaan justru menjadi kekayaan, bukan bencana (Basinger, 2021). Inilah yang membedakan masyarakat sipil dengan masyarakat yang dikuasai teror.

Dalam perspektif Islam, pluralisme kritis lebih dapat diterima dibandingkan pluralisme Hick karena tidak mengharuskan umat Muslim meninggalkan keyakinan bahwa Islam merupakan agama yang paling benar. Seorang Muslim tetap boleh meyakini bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah dan Muhammad sebagai nabi terakhir. Namun, ia juga perlu menyadari bahwa keyakinan tersebut tidak boleh dipaksakan kepada orang lain. Hal ini dipertegas dalam QS 2:256: "*Tidak ada paksaan dalam agama*". Dalam hal ini, Bhuiyan & M. Zoethout (2023) menyatakan bahwa ayat ini menjadi landasan bagi banyak pemikir Muslim dalam merumuskan etika minimal tentang kebebasan beragama.

Meskipun terdapat perdebatan mengenai relevansi ayat ini atau apakah telah dinasakh, mayoritas ulama kontemporer justru menghidupkannya kembali di era modern. Maka, pluralisme kritis bukanlah konsep impor dari luar Islam, melainkan dapat ditelusuri dari tradisi internal. Hal ini penting untuk mencegah anggapan bahwa pluralisme merupakan produk Barat yang harus ditolak.

Dalam implementasinya, pluralisme kritis memerlukan virtues of dialogue: kerendahan hati, keberanian, kesabaran, dan sikap hormat. Kerendahan hati berarti menyadari bahwa kita mungkin keliru. Keberanian diperlukan untuk menyampaikan keyakinan di ruang publik. Kesabaran dibutuhkan agar tidak mudah menghakimi. Sementara itu, rasa hormat menempatkan lawan dialog sebagai mitra, bukan musuh. Tanpa nilai-nilai ini, pluralisme kritis hanya akan menjadi slogan kosong (Plummer & Christman, 2018). Di Indonesia, kita telah menyaksikan keberhasilan dialog antaragama, seperti inisiatif Gus Dur dan tokoh lintas agama. Akan tetapi, kegagalan juga pernah terjadi, mulai dari pembakaran rumah ibadah hingga kekerasan akibat penistaan agama. Faktor penentunya hampir selalu sama, *apakah virtues ini dimiliki oleh elite dan masyarakat?*

Tantangan lain bagi pluralisme kritis adalah kelompok yang secara ideologis menolak etika minimal ini. *Bagaimana berdialog dengan mereka yang menganggap dialog sebagai pengkhianatan? Bagaimana menghadapi kelompok yang meyakini bahwa membunuh orang tak bersalah adalah jihad?* Pluralisme kritis bukan pasifisme, ia menyadari bahwa terkadang melawan intoleransi diperlukan, termasuk dengan kekuatan jika terpaksa. Namun, kekerasan harus menjadi opsi terakhir, dialog dan mediasi wajib diupayakan terlebih dahulu (Benton & Kvanvig, 2021). Di Indonesia, misalnya, pemerintah dan masyarakat sipil pernah berhasil menangani radikalisme melalui deradikalisasi sebelum mengambil langkah keras. Ini membuktikan bahwa pluralisme kritis bukan sekadar utopia, melainkan dapat diwujudkan melalui ketekunan dan kebijaksanaan.

Perlu dibedakan antara pluralisme kritis dengan multikulturalisme biasa. Multikulturalisme sering kali berhenti pada pengakuan perbedaan budaya tanpa mendorong dialog transformatif. Akibatnya, masyarakat hidup berdampingan namun terpisah, seperti salad bowl, bukan melting pot. Pluralisme kritis menginginkan lebih: interaksi yang mengubah semua pihak. Dalam pandangannya, Sugirtharajah (2023) berpendapat bahwa pluralisme kritis menolak segregasi terselubung yang kerap muncul dalam masyarakat multikultural. Di Indonesia, kecenderungan untuk hanya bergaul dengan sesama agama memang wajar. Jika berlebihan, prasangka dan stereotip akan semakin menguat. Pluralisme kritis mendorong terciptanya ruang bersama di mana orang dari berbagai agama dapat bekerja sama seperti membersihkan lingkungan, membantu

korban bencana, atau memperjuangkan keadilan. Di ruang-ruang ini, perbedaan tetap ada namun ditempatkan dalam perspektif yang lebih luas.

Secara global, pluralisme kritis menawarkan solusi dari kebuntuan dialog peradaban. Samuel Huntington pernah memprediksi *clash of civilizations* antara Barat dan Islam. Pada kenyataannya yang terjadi adalah *clash within civilizations* atau konflik antara kelompok moderat dan ekstremis di dalam setiap peradaban. Pluralisme kritis adalah senjata paling efektif melawan ekstremisme karena menawarkan alternatif realistis tentang perbedaan. Kaum ekstremis percaya hanya ada dua pilihan, menerima kebenaran mutlak mereka atau masuk neraka. Pluralisme kritis menunjukkan jalan ketiga, yaitu kerja sama dalam perbedaan (EL Zein & Al Jarwan, 2022). Memang, hal ini menuntut kematangan emosional dan intelektual yang tidak mudah. Namun, inilah satu-satunya harapan di tengah maraknya populisme dan nasionalisme berbasis agama di dunia. Tanpa pluralisme kritis, kita akan terjebak dalam siklus kekerasan tanpa ujung.

Sebagai penutup, patut kita renungkan bahwa tiada pendekatan yang benar-benar sempurna. Eksklusivisme konsisten dalam berpegang pada teks, namun rentan terhadap sikap intoleran. Inklusivisme tampak lebih fleksibel, tetapi terkadang mengandung unsur meremehkan. Pluralisme radikal sangat terbuka, tetapi berpotensi mengaburkan jati diri. Pluralisme kritis menghadirkan alternatif tengah, meski tidak lepas dari kelemahan, pendekatan ini memerlukan situasi sosial-politik yang mendukung, yang belum tentu terpenuhi. Karena kesempurnaan tak mungkin tercapai, kita harus senantiasa berproses, terus belajar, dan tetap menjalin dialog. Pluralisme bukan tujuan, melainkan proses yang tak pernah final, selalu rentan dihancurkan oleh kebencian dan ketakutan. Dengan demikian, peran filsafat agama kontemporer bukan mencari solusi instan untuk menyelesaikan semua pertentangan, melainkan membekali kita dengan kerangka berpikir untuk lebih arif dalam menyikapi keberagaman.

BAB VII

AGAMA, KEKUASAAN, & DEKOLONISASI PENGETAHUAN

A. Foucault, Agama, dan Relasi Kuasa-Pengetahuan

Michel Foucault, pemikir Prancis yang termasyhur dengan analisis kritisnya terhadap lembaga-lembaga modern, mengungkapkan suatu pandangan yang provokatif, pengetahuan tidak pernah bebas nilai. Ia senantiasa terkait erat dengan relasi kekuasaan. Bukan sekadar kekuasaan represif ala aparat keamanan atau sistem penjara, melainkan juga kuasa produktif yang membangun subjektivitas, memproduksi klasifikasi, serta menetapkan standar normalitas dan penyimpangan. Pengetahuan dan kekuasaan merupakan dua sisi dari koin yang sama; mustahil ada pengetahuan tanpa jejaring kuasa, sebagaimana mustahil ada kuasa tanpa pembentukan pengetahuan (Schirato & Danaher, 2020). Dalam konteks keagamaan, pemikiran ini mengandung implikasi yang revolusioner. Teologi, fikih, maupun dogma tidak pernah menjadi refleksi murni tentang Yang Ilahi. Semua merupakan praktik wacana yang membentuk definisi tentang Muslim yang taat, Kristen yang baik, atau Yahudi yang setia. Foucault tidak mempersoalkan kebenaran doktrin agama, melainkan bagaimana doktrin tersebut memproduksi subjek dan mengatur tingkah laku.

Konsep kunci Foucault dalam kajian agama adalah disiplin. Dalam masyarakat modern, mekanisme kuasa tidak lagi semata bekerja melalui hukuman fisik yang keras seperti eksekusi di hadapan publik. Kuasa beroperasi melalui institusi-institusi seperti sekolah, rumah sakit, asrama militer, termasuk gereja dan masjid. Dalam hal ini, Elden (2016) menekankan bahwa disiplin bekerja melalui sistem pengamatan, standarisasi, dan pemeriksaan. Perhatikan seorang Muslim yang menjalankan salat lima waktu, berpuasa Ramadan, dan mengenakan pakaian tertentu. Ini bukan sekadar manifestasi iman personal, ini merupakan praktik pendisiplinan yang membentuk tubuh dan ritme kehidupannya. Tubuh dilatih untuk tunduk pada norma dan waktu diatur secara ketat. Tata ruang masjid dengan shaf yang teratur dan orientasi kiblat yang seragam menjadi contoh nyata arsitektur kekuasaan. Semua ini menciptakan apa yang Foucault sebut sebagai tubuh yang patuh. Agama, melalui ritual dan hukumnya, merupakan mesin pendisiplinan yang sangat efektif.

Foucault tidak memandang disiplin semata sebagai alat penindasan. Ia melihatnya sebagai teknologi pembentukan diri. Manusia justru menjadi subjek melalui proses penundukan pada mekanisme disiplin. Tidak ada subjek otonom di luar relasi kuasa; subjek terbentuk dalam jaringan kekuasaan, dan ia memiliki ruang untuk bernegosiasi atau melawan. Dalam tradisi Islam misalnya, seorang sufi yang tekun berzikir bukanlah korban pasif dari indoktrinasi. Ia merupakan pelaku aktif yang membentuk dirinya menjadi hamba yang diridhai Tuhan. Namun proses pembentukan diri ini tidak terjadi dalam ruang kosong. Ia berlangsung dalam kerangka tradisi, komunitas, dan lembaga dengan aturan dan hierarkinya sendiri (Bernauer, 2017). Foucault mengingatkan kita untuk tidak naif, pengalaman spiritual yang paling personal sekalipun selalu telah diatur oleh wacana yang memungkinkannya. Kritik Foucault begitu tajam dan konsisten.

Salah satu sumbangan penting Foucault adalah kritiknya terhadap apa yang disebut rezim kebenaran. Setiap masyarakat memiliki rezim kebenarannya sendiri, mekanisme untuk membedakan yang benar dan salah, menetapkan otoritas pembawa kebenaran, serta prosedur produksi kebenaran. Menurut Tiisala (2024) dalam *Power and Freedom in the Space of Reasons* menyatakan bahwa rezim kebenaran bukan tentang hakikat kebenaran

itu sendiri, melainkan tentang siapa yang memiliki wewenang untuk mendefinisikannya. Dalam ranah agama, hal ini terlihat sangat jelas. Ulama, pendeta, atau rabi merupakan otoritas penafsir kitab suci. Mereka memiliki metodologi khusus, mulai dari usul fikih, hermeneutika Alkitab, hingga tradisi lisan. Orang awam yang mengaku mendapat wahyu langsung sering dicap gila atau sesat. Karenanya, kebenaran agama selalu tersaring melalui institusi manusia yang sarat kepentingan kuasa. Ini tidak berarti kebenaran agama itu tidak sah, melainkan cara mengakses kebenaran selalu melalui mediasi tertentu.

Foucault turut membahas konsep *biopower* atau biokuasa, yaitu suatu bentuk kekuasaan yang berpusat pada pengaturan kehidupan populasi: mulai dari kelahiran, kematian, kesehatan, hingga seksualitas. Dalam konteks sejarah Kristen, praktik pengakuan dosa merupakan salah satu manifestasi *biopower* yang efektif. Individu diwajibkan melakukan introspeksi, mengungkap isi batinnya, kemudian menyampaikannya kepada pemuka agama. Pengakuan dosa menghasilkan subjek yang mengawasi dirinya sendiri. Keterlibatan aparat menjadi tidak diperlukan, suara hati yang terbentuk melalui disiplin gerejawi cukup untuk menjamin kepatuhan (Chignola, 2018). Pada ranah Islam, konsep hisab (perhitungan amal kelak di akhirat) memiliki peran yang paralel. Umat Islam senantiasa didorong untuk memantau niat dan tindakannya, sebab semuanya akan dipertanggungjawabkan. Pengawasan Ilahi yang dirasakan secara terus menerus merupakan bentuk *biopower* yang sangat efektif karena beroperasi dari dalam diri individu. Inilah yang menjadikan agama memiliki pengaruh kuat dalam membentuk perilaku.

Foucault tidak semata-mata melakukan kritik terhadap agama, ia juga memandang spiritualitas sebagai sarana resistensi terhadap kekuasaan yang menormalisasi. Pada masa akhir hidupnya, ia meneliti praktik spiritual Yunani dan Romawi kuno seperti perawatan diri dan pemeriksaan batin. Dari sana ia menemukan model yang lebih liberatif dibandingkan moralitas Kristen yang rigid. Foucault membedakan antara moralitas yang berlandaskan pada kode hukum dengan etika yang berbasis pada estetika eksistensi (Beer, 2017). Dalam perspektif ini, seorang Muslim dapat menjalankan syariat bukan karena takut akan neraka atau sekadar patuh pada ulama, melainkan sebagai upaya menjadikan hidupnya sebagai karya seni di hadapan Sang Pencipta. Ini merupakan interpretasi Foucault yang lebih optimis dan kreatif. Ia tidak menolak agama, tetapi mengajak kita untuk menghayati agama dengan kesadaran, refleksi, serta kemerdekaan dari otoritas yang membelenggu.

Kelompok ekstremis kerap mengklaim ingin mengembalikan kemurnian Islam, bebas dari pengaruh ulama yang korup. Namun Foucault akan menunjukkan bahwa mereka pun beroperasi dalam suatu rezim kebenaran tertentu. Mereka memiliki otoritas sendiri dalam bentuk pemimpin yang menyandang gelar amir atau khalifah. Mereka juga memiliki mekanisme untuk mengkafirkan dan menilai keimanan seseorang. Disiplin fisik, indoktrinasi, serta pengawasan ketat diterapkan kepada para anggota. Sebagaimana A. Moore (2016) dalam *God, Mind and Knowledge* menegaskan bahwa tidak ada kebenaran agama yang berada di luar relasi kuasa; yang ada hanyalah klaim kebenaran yang disertai keinginan untuk memaksakannya. Kritik Foucault memang tidak serta-merta menyelesaikan problem radikalisme, tetapi membantu kita menyadari bahwa tidak ada kelompok yang benar-benar bebas dari kuasa. Hal yang dapat kita lakukan adalah memilih rezim kebenaran yang paling minim sifat represifnya.

Respons terhadap pemikiran Foucault di dunia Muslim cukup beragam. Sebagian intelektual Muslim menolaknya dengan alasan dianggap terlalu relativistik atau mengancam otoritas wahyu. Di lain pihak, khususnya di kalangan akademisi progresif, Foucault dimanfaatkan untuk mengkritik otoritarianisme penafsiran serta memperjuangkan hak-hak minoritas. Salah satunya Gschwandtner (2024) dalam *Ways of*

Living Religion menyebutkan adanya anggapan bahwa Foucault terlalu Eropa sentris, tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa pemikirannya menjadi alat yang potensial untuk mengungkap kekuasaan yang menyamar sebagai kebenaran. Di Indonesia, misalnya, Foucault digunakan oleh aktivis Islam liberal untuk mengkritik fatwa diskriminatif MUI, atau oleh pegiat hak perempuan yang mempertanyakan tafsir yang patriarkal. Meski demikian, mereka juga menyadari bahwa Foucault tidak menawarkan solusi instan. Ia hanya menyediakan pisau analisis, bagaimana menerapkannya bergantung pada komitmen etis masing-masing. Inilah yang membuat pemikiran Foucault tetap relevan meskipun tidak lepas dari kontroversi.

Salah satu kritik yang sering dilontarkan kepada Foucault adalah bahwa konsep kuasanya membuat resistensi terasa mustahil. *Apabila kekuasaan memang meresap di segala penjuru, lantas bagaimana perlawanan dapat dilakukan? Bukankah upaya melawan itu sendiri merupakan bagian dari mekanisme kuasa?* Foucault menanggapi bahwa justru sifat kuasa yang *omnipresent* inilah yang memungkinkan perlawanan muncul dari berbagai sudut. Tidak terdapat episentrum kekuasaan yang monolitik, yang ada hanyalah jaringan relasi yang longgar. Sebagaimana dikemukakan Gordon (2020) dalam *Freedom, Justice, and Decolonization*, Foucault sesungguhnya bukan seorang fatalis melainkan optimis yang mendorong kita untuk melawan kekuasaan pada tataran lokal tanpa bergantung pada revolusi besar. Dalam konteks keagamaan, hal ini memungkinkan seorang Muslim untuk menentang penafsiran otoriter di masjidnya atau para aktivis membentuk lingkaran diskusi kritis. Resistensi tidak harus bersifat dramatis, bisa diekspresikan melalui senyuman, sikap diam, atau bahkan ketidakhadiran. Inilah esensi etika pembangkangan ala Foucault.

Foucault juga mengingatkan agar kita tidak begitu saja menerima narasi-narasi besar tentang kemajuan dan emansipasi. Tak jarang gerakan pembebasan justru berubah menjadi rezim tirani baru ketika memperoleh kekuasaan. Fenomena serupa terjadi dalam ranah agama, di mana kelompok yang semula tertindas bisa berubah menjadi penindas setelah mendapatkan legitimasi. Pengetahuan memang memberikan kekuasaan, tetapi kekuasaan juga dapat membutakan. Foucault lebih memilih pendekatan analitis yang bersifat lokal dan spesifik ketimbang teori universal tentang pembebasan (Adolf & Stehr, 2016). Dalam konteks Islam, ini berarti kita tidak bisa serta merta menganggap Islam progresif selalu lebih unggul daripada yang konservatif. Keduanya sama-sama berpotensi menjadi represif dalam konteks yang berbeda. Hal yang diperlukan bukan dogma kebenaran melainkan sikap kritis yang senantiasa memeriksa relasi kuasa di balik setiap klaim kebenaran. Inilah inti terpenting dari filsafat Foucault.

Dalam praktik keberagamaan sehari-hari, konsep kuasa Foucault terlihat pada hal-hal yang tampak sepele. *Mengapa di masjid laki-laki selalu di depan sementara perempuan di belakang? Mengapa khutbah Jumat harus disampaikan dalam bahasa Arab meski sebagian jamaah tidak memahaminya? Mengapa orang yang meninggalkan shalat dianggap berdosa besar, sementara koruptor kadang masih dianggap saleh?* Pertanyaan-pertanyaan semacam ini mengungkap relasi kuasa yang telah membeku dalam tradisi. Hetherington (2018) dalam *Knowledge Puzzles* mencatat bahwa kebiasaan sering kali lebih kuat daripada kesadaran, kita melakukan sesuatu karena sudah terbiasa, tanpa pernah mempertanyakan alasannya. Foucault mengajak kita untuk mengusik kebiasaan-kebiasaan ini, mempertanyakan hal-hal yang dianggap *taken for granted*. Bukan untuk menghancurkan tradisi, melainkan untuk menghidupkannya kembali melalui kesadaran kritis. Tradisi yang tak pernah dipertanyakan adalah tradisi yang mati. Dan tradisi mati merupakan instrumen kuasa yang paling efektif karena beroperasi tanpa mendapat resistensi.

Foucault tidak pernah menyatakan bahwa agama itu palsu atau Tuhan tidak ada. Ia hanya menunjukkan bahwa praktik keberagamaan kita selalu dibentuk oleh sejarah, bahasa, dan institusi. Pengetahuan tidak pernah bersifat individual; ia selalu merupakan produk kolektif dan historis. Seorang Muslim tidak memilih ajarannya secara rasional dalam ruang hampa, ia mewarisinya dari keluarga, guru, dan masyarakat sekitar. Ini tidak berarti imannya tidak jujur, tetapi ia perlu menyadari kontingensi dari keyakinannya sendiri. Justru kesadaran inilah yang membuka ruang bagi keimanan yang lebih dewasa. Iman yang matang adalah iman yang menyadari kemungkinan kesalahannya, dan karena itu tidak memaksakan keyakinannya kepada orang lain (Childe, 2021). Barangkali inilah kontribusi terbesar Foucault bagi filsafat agama kontemporer, ia tidak meruntuhkan iman, melainkan membersihkannya dari segala kesombongan.

Perlu dipahami bahwa Foucault tidak memberikan kita rumusan atau panduan praktis. Ia sekadar menyediakan perangkat untuk mempertanyakan, *bagaimana wacana keagamaan terbentuk? Pihak mana yang memperoleh keuntungan? Siapa yang mengalami kerugian? Apakah kita benar-benar merdeka, atau sekadar merasa merdeka?*. Teologi yang baik adalah yang berani menjalani kritik Foucault, bukan menolaknya secara membabi buta. Bagi intelektual Muslim masa kini, ini merupakan ajakan untuk menelaah kembali tradisi dengan perspektif segar. Bukan untuk meninggalkan tradisi, melainkan untuk memahaminya secara lebih mendalam dan kritis.

B. Orientalisme dan Konstruksi Agama sebagai Kategori Kolonial (Said, Asad)

Foucault mengingatkan kita bahwa pengetahuan tidak pernah bebas nilai karena senantiasa berkelindan dengan relasi kuasa. Dalam konteks ini, Edward Said muncul sebagai penerus yang paling konsisten dalam mengaplikasikan pisau analisis ini terhadap relasi Barat-Timur. Karya besarnya, *Orientalisme*, mengungkap bagaimana Barat selama berabad-abad mengkonstruksi citra Timur sebagai entitas yang lain (eksotik, terbelakang, tidak rasional, dan penuh nafsu). Konstruksi ini bukan sekadar prasangka biasa, melainkan sebuah sistem pengetahuan yang diproduksi secara metodis oleh para orientalis, seperti ahli bahasa, peneliti sejarah, antropolog, dan kolonialis. Said memanfaatkan konsep wacana Foucault untuk membuktikan Orientalisme sebagai rezim kebenaran yang mendasari kolonialisme. Klaim Barat tentang despotisme Timur menjadi legitimasi bagi intervensi peradaban. Penggambaran Timur sebagai mistis dan irasional sekaligus mengukuhkan klaim Barat atas rasionalitas. Said tidak menolak perbedaan budaya Timur-Barat yang ia tentang adalah asumsi bahwa perbedaan itu identik dengan inferioritas Timur (Schirato & Danaher, 2020).

Kekuatan Orientalisme justru terletak pada fakta bahwa ia tidak hanya dihasilkan oleh kolonialis yang terang-terangan rasis, tetapi juga oleh akademisi yang mengklaim objektivitas dan simpati. Seorang orientalis mungkin mencintai budaya Timur, mempelajari bahasa Arab atau Persia secara mendalam, atau menulis riset panjang tentang syair Rumi, namun tetap memosisikan Timur sebagai objek pasif, bukan subjek yang memiliki suara. Menurut Said, Orientalisme merupakan kerangka berpikir yang berakar pada pembedaan ontologis-epistemologis antara Timur dan Barat. Said tidak menolak studi tentang Timur secara mutlak; yang ia kritik adalah penelitian yang tidak merefleksikan posisi kuasa peneliti (Chignola, 2018). Dalam konteks agama, Orientalisme melahirkan narasi tentang Islam sebagai agama kekerasan, fatalistik, dan tertutup. Narasi ini terus bertahan bahkan pascakeruntuhan kolonialisme formal, direproduksi melalui film *Hollywood*, pemberitaan media, hingga kurikulum pendidikan yang kerap mengulang stereotip orientalis abad ke-19.

Adapun strategi kunci Orientalisme adalah penyamarataan. Timur diperlakukan sebagai entitas tunggal tanpa keragaman internal. Seorang orientalis mungkin membahas Islam tanpa membedakan mazhab Sunni-Syi'ah, konteks Indonesia-Mesir, atau periode abad ke-7 dan ke-21. Sementara itu, Barat selalu ditampilkan sebagai kompleks dan plural. Dalam pandangannya, Elden (2016) menyoroti bahwa penyamarataan ini adalah kekerasan simbolik karena meminggirkan keragaman suara dalam Timur. Seorang feminis Muslim di Pakistan yang memperjuangkan kesetaraan gender akan diabaikan karena tidak sesuai stereotip Muslim tertindas. Muslim liberal pendukung demokrasi hanya dianggap pengecualian. Dalam wacana Orientalisme, Timur tidak diberi ruang untuk berbicara secara mandiri; ia selalu membutuhkan representasi Barat. Inilah yang disebut Said sebagai representasi yang menindas. Karena itu, dekolonisasi pengetahuan harus dimulai dengan pengakuan bahwa tidak ada satu Islam tunggal, melainkan banyak wajah Islam.

Kritik Said terhadap Orientalisme tidak hanya relevan untuk relasi Barat-Timur, tetapi juga untuk pemahaman kita tentang agama. Talal Asad, antropolog kelahiran Arab Saudi yang berkarier di Amerika, mengkritik lebih jauh dengan mempertanyakan kategori agama itu sendiri. Baginya, konsep agama kontemporer adalah produk sejarah sekularisme Eropa. Asad mengungkap bagaimana definisi agama sebagai sistem kepercayaan personal yang terpisah dari politik dan hukum adalah konsep Protestan yang kemudian dipaksakan secara global. Dalam Islam, misalnya, tidak ada dikotomi ketat antara ibadah dan muamalah, ritual dan hukum, atau iman dan politik. Memaksakan kategori agama ala Barat kepada Islam sama dengan mendistorsinya. Asad tidak menafikan unsur ritual atau doktrin dalam Islam, ia menekankan bahwa Islam adalah tradisi yang hidup dan praksis, bukan sekadar sistem keyakinan (Gschwandtner, 2024). Kategorisasi kolonial ini hingga kini masih membayangi studi agama.

Asad turut mengkritik pandangan bahwa agama pada hakikatnya merupakan persoalan keyakinan pribadi yang bersifat privat. Menurutnya, pemahaman ini muncul dari pengalaman Kristen Protestan pascareformasi yang lebih menitikberatkan pada iman individual ketimbang ritual kolektif. Namun dalam berbagai tradisi keagamaan seperti Islam, Katolik, dan Yahudi, agama lebih dipahami sebagai praktik, hukum, dan komunitas daripada sekadar kepercayaan. Sebagaimana A. Moore (2016) dalam karyanya *God, Mind and Knowledge* menyatakan bahwa Asad mengajak kita memandang agama sebagai wacana dan praktik yang membentuk subjek, bukan semata proposisi yang harus diterima. Dalam Islam, misalnya, menjadi Muslim berarti melaksanakan salat, puasa, zakat, dan haji merupakan praktik fisik yang konkret, bukan sekadar pengakuan verbal. Seseorang yang mengaku beriman tetapi tidak shalat tetap dianggap sebagai Muslim yang tidak taat, tanpa menghilangkan status keislamannya. Hal ini berbeda dengan Kristen evangelikal yang menekankan pengalaman *Born Again*. Asad tidak menilai mana yang lebih unggul, melainkan menegaskan bahwa Islam tidak dapat dipahami melalui lensa Kristen.

Kritik Asad memiliki implikasi mendalam bagi filsafat agama kontemporer. Selama ini, diskursus filsafat agama didominasi oleh persoalan-persoalan teisme Kristen seperti problem kejahatan, argumen ontologis, dan relasi iman-rasio. Meski relevan bagi tradisi Kristen, isu-isu tersebut belum tentu berarti bagi Muslim, Hindu, atau Buddha. Asad tidak menolak filsafat agama secara keseluruhan, tetapi menentang universalisme palsu yang mengatasnamakan netralitas. Filsuf agama yang serius mempelajari keragaman perlu mempertanyakan, *bagaimanakah konsep Tuhan dalam Islam berbeda dari Kristen? Apakah problem kejahatan dirumuskan sama dalam teologi Asy'ariyah dan Mu'tazilah? Bisakah konsep wahyu dalam Islam disetarakan dengan wahyu dalam Kristen?* (Beer, 2017). Tanpa pertanyaan-pertanyaan semacam ini, filsafat agama hanya akan menjadi

cabang teologi Kristen. Asad mengajak kita untuk memprovinsialisasi apa yang selama ini dianggap universal—langkah awal menuju dekolonisasi pengetahuan.

Kritik Asad juga menyasar pemahaman kita tentang sekularisme. Banyak yang mengira sekularisme sebagai pemisahan agama dan negara yang netral dan universal. Asad membuktikan bahwa sekularisme merupakan proyek Kristen yang lahir dari konflik agama di Eropa, lalu diimplementasikan secara paksa ke dunia non-Barat melalui kolonialisme. Sekularisme bukan solusi konflik agama, melainkan bentuk kekuasaan yang mendefinisikan ulang relasi agama dan politik. Di banyak negara Muslim, sekularisme ditolak bukan karena fanatisme, melainkan karena dianggap sebagai agenda

Barat untuk menyingkirkan Islam dari ruang publik. Banyak masyarakat Muslim telah memiliki tradisi koeksistensi antaragama tanpa perlu mengadopsi sekularisme ala Eropa (Gordon, 2020). Di sinilah signifikansi pemikiran Asad, ia membuka kemungkinan bagi imajinasi politik alternatif yang melampaui dikotomi negara agama versus negara sekuler. Kita perlu belajar dari sejarah dan konteks lokal, bukan sekadar mengimpor model asing.

Respons dunia Muslim terhadap pemikiran Said dan Asad sangat beragam. Said sendiri merupakan seorang Kristen Palestina yang kritis terhadap nasionalisme Arab dan Islamisme. Gagasannya banyak dibaca oleh kalangan intelektual progresif, meski juga menuai kritik dari sebagian cendekiawan Muslim yang menilainya terlalu sekuler. Asad, yang berasal dari keluarga Muslim Arab Saudi sebelum bermigrasi ke Inggris dan Amerika, juga menimbulkan kontroversi. Asad sering dituduh sebagai relativis karena menolak standar universal untuk menilai tradisi agama. Namun Asad menegaskan bahwa ia tidak menolak penilaian moral, ia hanya menolak klaim bahwa standar Barat merupakan satu-satunya yang sah. Seorang Muslim boleh mengkritik praktik Kristen, demikian pula sebaliknya, selama tidak mengklaim otoritas universal atas nama akal atau sains (Hetherington, 2018). Inilah yang disebut sebagai kritik timbal balik yang setara. Di Indonesia, pemikiran Asad mulai banyak dibahas di kalangan antropolog dan ahli agama, meski belum banyak diterima dalam filsafat agama arus utama.

Kontribusi kunci Asad terletak pada pemikirannya mengenai tradisi. Baginya, tradisi tidak semata merupakan warisan kebiasaan usang yang diterima secara pasif, melainkan suatu wacana dinamis yang menjembatani masa silam, masa kini, dan masa mendatang. Seorang Muslim tidak serta merta menerima Al-Qur'an-Hadis secara mentah, melainkan melakukan interpretasi, mengajukan pertanyaan kritis, dan mengkontekstualisasikannya dalam situasi kekinian. Dalam pandangannya, Childe (2021) mengemukakan bahwa tradisi yang hidup adalah yang terus melakukan dialog internal, bukan yang statis. Asad berpendapat bahwa fundamentalisme bukanlah upaya kembali ke tradisi, melainkan pengingkaran terhadap hakikat tradisi itu sendiri. Fundamentalisme berusaha mematok makna pada satu interpretasi tunggal dan menolak dialog. Hal ini merupakan bentuk penindasan terhadap tradisi. Karena itu, mempertahankan tradisi yang otentik berarti membuka ruang bagi keragaman penafsiran, bukan mengukuhkan otoritas tunggal. Asad mengajak kita memahami bahwa tidak ada Islam yang murni di luar perdebatan tentang hakikat Islam, dan inilah yang menjadikan pemikirannya selaras dengan hermeneutika kontemporer.

Lalu, berbagai pihak mengemukakan kritik terhadap pemikiran Said dan Asad. Sebagian berpendapat Said terlalu berkonsentrasi pada Barat sehingga mengabaikan bagaimana Timur turut membentuk stereotip tentang dirinya sendiri. Sementara itu, Asad dianggap terlalu skeptis terhadap kemungkinan dialog universal. Asad sering dijuluki sebagai relativis radikal yang menampik segala bentuk standar bersama. Para pendukung mereka menilai kritik tersebut keliru. Said tidak pernah menyatakan bahwa Timur dilarang mengkritik dirinya sendiri; ia hanya menekankan bahwa kritik harus bersumber dari dalam, bukan dari pihak luar yang memaksakan kategorisasi. Demikian pula, Asad

tidak pernah menolak nilai-nilai universal, ia hanya menegaskan bahwa nilai tersebut harus dicapai melalui dialog, bukan pemaksaan. Di sinilah letak perbedaan antara universalisme imperialis dan universalisme dialogis (Bernauer, 2017). Yang pertama berkata, “*Saya tahu apa yang terbaik untukmu*”, Yang kedua mengajak, “*Mari kita temukan bersama apa yang terbaik bagi kita semua*”. Said dan Asad memperjuangkan yang terakhir.

Dalam konteks Indonesia, kritik dari Said dan Asad sangat relevan untuk mengungkap sisa-sisa kolonialisme dalam kajian keagamaan. Banyak kurikulum di perguruan tinggi Islam masih mengadopsi kategori-kategori warisan orientalis abad ke-19, seperti perbedaan bias antara Sunni dan Syi’ah. Pemahaman mendalam tentang agama lain memerlukan kesadaran akan sejarah penindasan yang membentuk pengetahuan kita. Para pengajar studi perbandingan agama perlu mempertanyakan, *dari mana sebenarnya kategori-kategori seperti agama, sekte, atau aliran ini berasal? Apakah ia mencerminkan realitas atau sekadar proyeksi akademisi kolonial?* (Belkoniene, 2023) Tanpa refleksi kritis ini, pendidikan agama berpotensi menjadi alat hegemoni, bukan pembebasan. Inilah urgensi dekolonisasi kurikulum, bukan dengan mencampakkan seluruh teori Barat, melainkan dengan menggunakannya secara kritis sambil menyadari relasi kuasa yang melatarbelakanginya.

Dampak pemikiran Said dan Asad melampaui ranah akademis, menyentuh gerakan sosial dan politik. Di Palestina, Said menjadi suara penting perjuangan hak-hak rakyat Palestina, bukan melalui kekerasan, melainkan lewat kritik budaya yang mendalam. Said membuktikan perlawanan terhadap kolonialisme tidak harus bersenjata; cukup dengan menulis ulang sejarah, merebut narasi, dan membangun kesadaran kritis. Asad, meski lebih berfokus pada akademis, turut terlibat dalam isu-isu kontemporer seperti perang melawan teror dan hak-hak minoritas Muslim di Barat. Keduanya mengajarkan bahwa dekolonisasi tidak hanya menyangkut aspek politik-ekonomi, tetapi juga pengetahuan dan representasi. Selama media Barat masih menggambarkan orang Timur sebagai teroris potensial, kolonialisme terus berlanjut dalam bentuk baru (Tiisala, 2024). Perjuangan Said dan Asad adalah perlawanan terhadap representasi yang menindas dan perjuangan ini masih jauh dari kata selesai.

Pada hakikatnya, kita perlu menyadari bahwa upaya mengkritik Orientalisme tidak boleh terbatas pada pemikiran Said dan Asad semata. Sudah sepatutnya kita juga menelaah Orientalisme yang berkembang di kalangan umat Islam sendiri. *Tidakkah kita sendiri sering membentuk citra tertentu tentang kelompok lain di tanah air? Bukankah kita pun kerap melakukan orientalisasi terhadap Syi’ah, Ahmadiyah, maupun komunitas Kristen?* Kekuasaan untuk mendefinisikan “yang lain” sesungguhnya tersebar di berbagai tempat, tidak terbatas pada dunia Barat. Proses dekolonisasi pengetahuan harus diawali dari diri sendiri. Sebagai Muslim Indonesia, kita perlu berani mempertanyakan bagaimana kita mempersepsikan Muslim dari Arab, India, atau Afrika. *Apakah gambaran tersebut objektif, atau justru sarat dengan prasangka?* Hanya melalui refleksi kritis semacam inilah kita dapat membebaskan diri dari belenggu warisan kolonial yang masih melekat dalam pola pikir kita.

C. Dekolonisasi Epistemologi Islam: Al-Attas, Dabashi, dan Hallaq

Setelah menelaah pemikiran Foucault mengenai relasi kuasa-pengetahuan serta kritik Said dan Asad terhadap Orientalisme sebagai produk kolonial, kita akan mengkaji upaya nyata dalam menyusun epistemologi alternatif dalam konteks tradisi Islam. Tiga tokoh penting akan menjadi fokus pembahasan, masing-masing menawarkan pendekatan yang berbeda namun saling terkait. Syed Naquib al-Attas, seorang filsuf asal Malaysia,

mencetuskan gagasan Islamisasi pengetahuan yang cukup visioner. Sementara Hamid Dabashi, sosiolog Iran yang berkarir di Amerika, lebih berkonsentrasi pada dekonstruksi otoritas keilmuan Orientalisme dan penguatan narasi marginal. Adapun Wael Hallaq, pakar hukum Islam keturunan Palestina, memberikan kritik tajam terhadap konsep negara-bangsa modern dan ketidakmampuannya dalam mewadahi etika Islam. Ketiga pemikir ini memiliki kesamaan pandangan, yakni pengetahuan selalu mengandung bias, dan proses dekolonisasi harus dimulai dari ranah epistemologis (Gordon, 2020).

Al-Attas memperkenalkan proyek Islamisasi pengetahuan pada akhir abad ke-20 sebagai antitesis terhadap hegemoni epistemologi Barat yang sekuler. Baginya, sains modern tidaklah bebas nilai, ia didasarkan pada sejumlah asumsi mengenai realitas, manusia, dan kebenaran yang acap kali bertentangan dengan perspektif Islam. Al-Attas tidak menolak ilmu pengetahuan secara keseluruhan, tetapi berupaya menyaring unsur-unsur yang tidak selaras dengan prinsip tauhid. Dalam hal ini, Chignola (2018) menjelaskan bahwa gagasan al-Attas sering kali dianggap sebagai anti modernitas, padahal sebenarnya bertujuan untuk mengadaptasi perangkat pengetahuan modern dengan nilai-nilai Islam. Misalnya, konsep kebebasan dalam sains Barat yang sering diartikan sebagai pembebasan dari otoritas agama, oleh al-Attas diubah menjadi kebebasan dalam kerangka ketundukan kepada kebenaran ilahi. Meskipun dianggap utopis dan elitis oleh sebagian kalangan, proyek ini berhasil menginspirasi berdirinya lembaga seperti ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) di Malaysia dan pengembangan kurikulum integratif di perguruan tinggi Islam Indonesia.

Proyek al-Attas menuai berbagai kritik. Sebagian pihak menilai Islamisasi pengetahuan sebagai respons yang terlalu defensif dan tidak memberikan alternatif yang benar-benar baru. Kritik lain menyoroti kecenderungannya untuk mengabaikan keragaman dalam tradisi intelektual Islam itu sendiri. Sebagaimana A. Moore (2016) dalam *God, Mind and Knowledge* menyatakan bahwa al-Attas terkesan meromantisasi masa kejayaan Islam klasik seolah-olah periode tersebut bebas dari kekurangan. Padahal, para ilmuwan dan filsuf Muslim klasik pun banyak terpengaruh oleh pemikiran Yunani, India, dan Persia. Pengetahuan yang sepenuhnya murni dari pengaruh luar sesungguhnya tidak pernah ada. Namun, pendukung al-Attas menegaskan bahwa yang ditolaknya bukanlah pengaruh asing secara keseluruhan, melainkan asumsi-asumsi yang bertentangan dengan tauhid. Hal yang utama bukanlah isolasi total, melainkan penyaringan yang ketat. Di Indonesia, meskipun gagasan al-Attas banyak memengaruhi kurikulum di UIN dan IAIN, implementasinya masih jauh dari sempurna. Banyak pengajar ilmu pengetahuan yang masih menggunakan buku teks Barat tanpa adaptasi yang memadai.

Sementara itu, Hamid Dabashi mengambil pendekatan yang berbeda. Sebagai sosiolog dan kritikus budaya, ia tidak berfokus pada pembangunan sistem epistemologi Islam alternatif. Prioritasnya adalah menganalisis otoritas Orientalisme dari perspektif eksternal, mengungkap bagaimana pengetahuan tentang Islam terbentuk melalui relasi kuasa yang tidak seimbang. Dalam pandangannya, Schirato & Danaher (2020) menjelaskan bahwa Dabashi memanfaatkan pemikiran Foucault untuk menelusuri sejarah Orientalisme sebagai wacana yang dinamis sesuai kepentingan kolonial. Ia juga mengkritik cendekiawan Muslim yang terlalu berketat pada pembelaan Islam di hadapan Barat, sehingga terjebak dalam pola pikir apologetis. Menurut Dabashi, langkah awal dekolonisasi adalah dengan berhenti berusaha membuktikan kepada Barat bahwa Islam itu rasional atau toleran. Sebaliknya, umat Islam perlu berbicara dari sudut pandang mereka sendiri tanpa membutuhkan legitimasi dari pihak manapun. Inilah yang disebutnya sebagai emansipasi wacana. Dabashi juga dikenal melalui kritiknya yang tajam terhadap konsep otoritas keilmuan.

Dabashi dengan tegas menyoroti para orientalis yang menganggap diri berwenang berbicara mewakili Islam. Menurutnya, akademisi Barat yang tak pernah hidup di tengah masyarakat Muslim, tidak menjalani ibadah Ramadhan, atau mengalami pengalaman spiritual haji, tidak layak mengklaim pemahamannya tentang Islam lebih baik daripada umat Muslim awam. Dabashi sebenarnya tidak menampik kajian non-Muslim terhadap Islam, namun ia menentang anggapan superioritas epistemik yang tak pernah dipertanyakan. Para orientalis boleh menulis tentang Islam asalkan menyadari keterbatasannya dan tidak memosisikan diri sebagai pemegang otoritas mutlak. Dabashi memberi contoh karya orientalis klasik semisal Ignaz Goldziher atau Henri Corbin yang kontribusinya diakui, namun tetap mengandung bias budaya mereka sendiri. Ia mendorong cendekiawan Muslim untuk merebut kembali studi Islam dari tangan orientalis, bukan dengan semangat nasionalisme picik, melainkan melalui kepercayaan diri sebagai intelektual. Inilah yang ia sebut sebagai dekolonisasi akademik (Bernauer, 2017).

Wael Hallaq memperluas kritik dekolonisasi ke wilayah politik dan hukum. Baginya, negara-bangsa modern merupakan produk Eropa yang bertentangan dengan etika dan tata pemerintahan Islam tradisional. Negara-bangsa, dengan prinsip kedaulatan teritorial, hukum positif, dan sistem perwakilan, dinilai tidak mampu menampung konsep syura atau keadilan dalam Islam. Hetherington (2018) dalam *Knowledge Puzzles* menegaskan bahwa Hallaq tidak bermaksud menghidupkan kembali kekhalifahan; ia hanya menunjukkan problem mendasar konsep negara modern bagi Islam. Ia mengkritik pemikir Muslim yang berusaha memasukkan syariat ke dalam kerangka negara-bangsa, karena menurutnya hal itu mustahil dilakukan. Syariat tidak dapat direduksi menjadi pasal-pasal undang-undang seperti hukum Barat. Ia merupakan etika hidup yang memerlukan ruang gerak dan penafsiran dinamis. Sementara negara-bangsa menuntut kepastian hukum yang justru mereduksi etika tersebut. Hallaq memang tidak memberikan solusi praktis, namun ia memaksa kita merefleksikan kembali asumsi dasar tentang politik dan agama.

Kritik Hallaq terhadap negara-bangsa sangat relevan bagi Indonesia, sebagai negara-bangsa modern dengan penduduk Muslim terbesar. *Mampukah Pancasila dan UUD 1945 mengakomodasi aspirasi Islam? Atau justru memaksa Islam beradaptasi dengan kerangka asing?* Hallaq tidak memberikan jawaban langsung, namun menunjukkan bahwa formalisasi syariat merupakan langkah mundur. Negara-bangsa tidak akan pernah menjadi khilafah. Solusi yang ditawarkan Hallaq adalah melampaui negara-bangsa menuju tata kelola yang lebih lokal dan partisipatif (Beer, 2017). Barangkali kita akan menemukan bentuk politik yang lebih adil di masa depan. Di Indonesia, pemikiran Hallaq menginspirasi gerakan yang memperjuangkan otonomi daerah, pengakuan hukum adat, dan partisipasi masyarakat sipil.

Meski berbeda pendekatan, al-Attas, Dabashi, dan Hallaq memiliki kesamaan: mereka menolak pandangan bahwa modernitas Barat merupakan satu-satunya jalan kemajuan. Mereka tidak anti modern, tetapi menentang universalisme Barat yang bersifat imperialistik. Ketiganya berupaya membuka ruang bagi alternatif epistemik yang tidak tunduk pada standar Barat. Al-Attas membangun dari dalam melalui Islamisasi ilmu pengetahuan. Dabashi mendekonstruksi otoritas Orientalisme dari luar. Hallaq mengkritik struktur politik modern yang tidak selaras dengan etika Islam (Elden, 2016). Mereka tidak selalu sependapat, Al-Attas mungkin menganggap Dabashi terlalu sekuler, Dabashi mungkin menilai al-Attas terlalu idealis, sementara Hallaq memandang keduanya masih terikat modernitas. Namun ketegangan ini justru memperkaya wacana dekolonisasi. Tidak ada satu jalan yang paling benar, yang ada hanyalah perjuangan kolektif melawan hegemoni.

Penerimaan terhadap tiga pemikir ini di kalangan Muslim sangat bervariasi. Al-Attas mendapatkan penghormatan besar di Malaysia dan Indonesia, terutama di antara para pendukung gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan. Namun, pengaruhnya terbatas di dunia Arab karena karya-karyanya kebanyakan menggunakan bahasa Inggris. Dabashi lebih dikenal di lingkungan akademisi progresif Iran dan komunitas diaspora, tetapi pandangan kritisnya terhadap agama formal sering menimbulkan kontroversi di kalangan konservatif. Dalam *Ways of Living Religion*, Gschwandtner (2024) mencatat bahwa Hallaq paling banyak dibicarakan di kalangan akademisi hukum dan politik, terutama setelah peristiwa 9/11 ketika isu relasi Islam dan demokrasi menjadi populer. Di Indonesia, ketiga nama ini belum terlalu dikenal masyarakat luas, namun semakin sering didiskusikan di kalangan mahasiswa pascasarjana. Karya Hallaq seperti *The Impossible State* kini menjadi referensi penting di beberapa program studi Timur Tengah. Sementara itu, pemikiran al-Attas tentang adab dan pendidikan telah mempengaruhi kurikulum beberapa pesantren modern. Tantangan utama yang dihadapi adalah bagaimana mentransformasikan gagasan-gagasan ini ke dalam bahasa Indonesia yang lebih mudah dicerna.

Kelemahan mendasar dalam proyek dekolonisasi epistemologi Islam adalah kecenderungan untuk terperangkap dalam romantisme sejarah. Al-Attas mengagungkan peradaban Islam klasik, Dabashi memuja gerakan perlawanan dari kelompok marginal, Hallaq memandang ideal etika pra-modern. Nostalgia dapat menjadi penghambat dalam memahami realitas kontemporer. Sejarah tidak pernah sempurna yang kita bayangkan. Bahkan dalam peradaban Islam klasik pun terdapat praktik perbudakan, ketidaksetaraan gender, dan kekerasan politik. Kita tidak bisa hanya memilih bagian-bagian yang disukai dan mengabaikan yang lain. Dekolonisasi yang sejati bukan berarti kembali ke masa lalu, melainkan menciptakan masa depan baru dengan mengambil unsur-unsur terbaik, termasuk dari peradaban lain (Tiisala, 2024). Inilah yang membedakan dekolonisasi yang sehat dengan fundamentalisme yang berbahaya. Fundamentalisme ingin mengulangi sejarah, sedangkan dekolonisasi bertujuan untuk melampauinya. Al-Attas, Dabashi, dan Hallaq, dengan segala kelebihan dan kekurangannya, berada pada spektrum yang lebih dekat dengan pendekatan kedua.

Dalam konteks filsafat agama modern, proyek dekolonisasi berarti mempertanyakan asumsi-asumsi dasar yang selama ini dianggap universal. *Mengapa masalah kejahatan menjadi tema sentral dalam filsafat agama Barat? Mengapa konsep Tuhan sebagai pribadi dianggap lebih maju dibandingkan sebagai kesadaran kosmik?.* Dalam pandangannya, Belkoniene (2023) menyatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan semacam ini jarang muncul dalam filsafat agama arus utama, karena aliran utama itu sendiri merupakan produk sejarah Eropa. Seorang filsuf Muslim yang benar-benar serius dengan dekolonisasi akan memulai dengan pertanyaan, *apa relevansi persoalan kejahatan dalam teologi Asyariyah yang menekankan kehendak mutlak Tuhan? Bukankah dalam kerangka pemikiran tersebut, kejahatan bukanlah persoalan logika, melainkan misteri yang harus diterima?.* Dengan mengubah pertanyaan, kita mengubah seluruh diskursus. Inilah yang dilakukan oleh para pemikir Muslim kontemporer yang terinspirasi oleh al-Attas, Dabashi, dan Hallaq. Mereka tidak sekadar menyisipkan perspektif Islam ke dalam filsafat agama Barat, tetapi membangun filsafat agama dari fondasi yang berbeda.

Proyek dekolonisasi juga menerima kritik dari berbagai kalangan Muslim. Sebagian menganggap dekolonisasi sebagai proyek elitis yang jauh dari kebutuhan praktis umat Islam. Yang lain berpendapat bahwa proyek ini terlalu fokus mengkritik Barat tanpa menawarkan sistem alternatif yang konkret. Kritik tanpa solusi konstruktif bisa menjadi sia-sia. Al-Attas setidaknya menawarkan Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai program

nyata, meskipun implementasinya masih samar. Dabashi dan Hallaq lebih banyak berada pada level kritik, sehingga oleh sebagian pihak dianggap destruktif. Namun para pendukung mereka berpendapat bahwa kritik itu sendiri sudah bersifat konstruktif. Membongkar mitos objektivitas Orientalisme merupakan upaya untuk menumbuhkan kesadaran baru. Mengkritik ilusi negara-bangsa membuka peluang bagi imajinasi politik yang berbeda. Tidak semua filsuf harus menjadi insinyur sosial (Adolf & Stehr, 2016). Hal yang penting, setiap orang berkontribusi sesuai dengan keahliannya. Di Indonesia, perdebatan ini masih terus berlangsung.

Penting untuk disadari bahwa dekolonisasi epistemologi Islam bukanlah pekerjaan yang bisa diselesaikan dalam satu generasi. Ini merupakan perjuangan berkelanjutan untuk melawan pola pikir yang sudah tertinggal. Misi kita bukan tentang menciptakan sistem yang sempurna, melainkan melatih diri untuk meragukan setiap klaim universal yang enggan mempertanyakan posisinya sendiri. Tokoh seperti al-Attas, Dabashi, dan Hallaq telah memberikan berbagai instrumen untuk memulai langkah ini. Sekarang, tanggung jawab berada di tangan kita (dosen, peneliti, maupun mahasiswa) untuk melanjutkan upaya tersebut. Di Indonesia, dengan kekayaan khazanah intelektual Islam Nusantara, terbuka peluang besar untuk mengembangkan dekolonisasi dengan corak khas kita sendiri. Bukan dengan menjiplak pemikiran al-Attas atau Dabashi, melainkan melalui dialog kritis dengan keduanya. Inilah hakikat dari tradisi yang terus berkembang.

Islamophobia sebagai Struktur Pengetahuan dan Kekuasaan Global

Islam kerap dipandang semata sebagai ketakutan irasional terhadap agama ini atau prasangka terhadap penganutnya. Merujuk pendekatan analitis ala Foucault, Islamophobia ternyata bukan sekadar persoalan psikologis personal. Fenomena ini merupakan suatu rezim pengetahuan yang terdiseminasi dan direproduksi secara terstruktur melalui berbagai institusi seperti media, dunia akademik, dan negara, yang kemudian menjadi legitimasi bagi kebijakan-kebijakan diskriminatif. Konsep rezim kebenaran sebagai mekanisme yang menetapkan klaim kebenaran, di mana Islamophobia muncul sebagai salah satu rezim yang memosisikan Islam sebagai ancaman permanen (Schirato & Danaher, 2020). Tatkala media kerap mengaitkan aksi teror dengan Islam, ketika akademisi menulis mengenai ancaman populasi Muslim, atau saat politisi mengusulkan pelarangan pembangunan masjid, semua ini bukanlah peristiwa terpisah. Ini merupakan bagian dari wacana yang tersistem. Memahami Islamophobia sebagai rezim pengetahuan menjadi langkah krusial untuk melawannya secara efektif.

Karakter utama Islamophobia sebagai rezim pengetahuan terletak pada penciptaan stereotip yang homogen. Seluruh Muslim diasumsikan seragam: berkulit gelap, kolot, miskin, dan berkecenderungan kekerasan. Padahal realitanya, komunitas Muslim merupakan kelompok paling beragam di dunia dalam hal etnis, bahasa, budaya, hingga penafsiran keagamaan. Menurut Hetherington (2018) homogenisasi merupakan strategi kekuasaan klasik untuk memudahkan kontrol dengan menghilangkan kekhasan identitas kelompok lain, mereka lebih mudah dijadikan musuh. Dalam narasi Islamophobia, Muslim moderat yang mendukung demokrasi atau kesetaraan gender sering dianggap tidak otentik. Mereka diabaikan, bahkan dituduh sebagai pengkhianat. Sementara kelompok ekstrem minoritas justru dijadikan representasi seluruh umat Islam. Ini merupakan contoh nyata *fallacy of composition* yang sengaja dipertahankan untuk kepentingan politik tertentu. Melawan Islamophobia berarti mengembalikan keragaman sesungguhnya pada komunitas Muslim. Setiap individu Muslim berhak menyuarakan identitasnya sendiri.

Media massa memainkan peran krusial dalam pembentukan dan penyebaran Islamophobia. Analisis pemberitaan terorisme menunjukkan bahwa ketika pelaku

beragama Islam, istilah “Muslim” atau “Islam” selalu disebutkan. Namun jika pelaku beragama lain atau ateis, identitas keagamaan jarang disebut. Dalam *Space, Knowledge and Power*, Elden (2016) menyatakan bahwa *framing* semacam ini bukan kebetulan, melainkan produk rutinitas jurnalistik yang sudah mengkristal. Para editor mungkin tidak menyadari bias mereka, sekadar mengikuti standar yang dianggap wajar. Akumulasi efeknya sangat signifikan, masyarakat secara perlahan membangun asosiasi otomatis antara Islam dan kekerasan. Survei di Eropa dan Amerika membuktikan bahwa semakin sering seseorang mengonsumsi berita, semakin negatif persepsinya tentang Islam. Penyebabnya bukan karena berita tersebut palsu, melainkan karena hanya menampilkan satu sisi. Media juga jarang memberitakan kontribusi kemanusiaan Muslim, seperti rumah sakit, bantuan bencana, atau dialog antaragama yang nyaris tak mendapat perhatian.

Dunia akademik meski mengklaim objektif dengan turut berkontribusi dalam produksi Islamophobia. Kajian tentang Islam di perguruan tinggi Barat sejak awal membangun asumsi bahwa Islam merupakan objek penelitian, bukan subjek yang memiliki agensi. Banyak karya orientalis klasik masih menjadi rujukan utama, meskipun sudah ketinggalan zaman dan jelas bias. Hal yang lebih memprihatinkan pasca serangan 9/11, pendanaan studi Islam meningkat signifikan, namun dengan motif khusus, yaitu memahami musuh. Peneliti didorong untuk meneliti radikalisme, terorisme, dan kegagalan Islam dalam demokrasi. Hanya sedikit riset yang membahas seni, filsafat, atau spiritualitas Islam kontemporer. Basis pengetahuan tentang Islam di Barat menjadi sangat timpang. Mahasiswa yang mengambil mata kuliah Islam mungkin hanya mempelajari hukum pidana syari’ah, jihad, atau status perempuan, tanpa menyentuh pemikiran Rumi, Ibn Arabi, atau tradisi humanisme Islam (Bernauer, 2017). Ini merupakan bentuk kekerasan epistemik yang halus tetapi sangat merusak.

Negara turut berperan baik secara tersurat maupun tersirat dalam menciptakan Islamophobia. Di kawasan Eropa dan Amerika, kebijakan anti-terorisme kerap kali bersifat tidak seimbang dengan fokus utama pada komunitas Muslim. Praktik seperti pemeriksaan intensif, penggerebekan tempat ibadah, hingga pelarangan atribut keagamaan semisal hijab atau niqab benar-benar terjadi. Kebijakan semacam ini dibungkus dengan alasan keamanan negara. Mereka yang mengkritik dianggap tidak nasionalis. Padahal, berbagai penelitian menunjukkan bahwa kebijakan diskriminatif justru berdampak buruk, Muslim moderat semakin tersisih dan rentan terhadap paham radikal. Di India, negara turut aktif menyebarkan Islamophobia melalui undang-undang anti-konversi, penahanan massal terhadap aktivis Muslim, serta narasi politik yang provokatif (Gordon, 2020). Sementara di Indonesia, meski mayoritas penduduknya Muslim, Islamophobia tetap ada, misalnya dalam bentuk diskriminasi terhadap kelompok Syi’ah dan Ahmadiyah. Negara kerap bungkam, bahkan terkadang ikut serta dalam memproduksi narasi yang menindas kelompok-kelompok tersebut.

Islamophobia juga muncul dalam bentuk *micro-aggression*, artinya tindakan-tindakan kecil yang tampak remeh namun meninggalkan luka mendalam. Perempuan berhijab ditolak oleh sopir taksi. *Mahasiswa Muslim ditanya apakah membawa bahan peledak?* Karyawan Muslim menjadi bahan candaan karena berpuasa saat Ramadan. Dalam pandangannya, Beer (2017) menyatakan bahwa strategi kekuasaan mikro ini sangat efektif dalam membentuk subjek, bahkan lebih dari kebijakan besar karena menysar level emosi dan fisik. Korban *micro-aggression* sering kali tidak dapat melapor karena minimnya bukti atau khawatir dianggap terlalu sensitif. Namun, dampak psikologisnya nyata, misalnya kecemasan, depresi, perasaan tidak aman, hingga akhirnya menginternalisasi stereotip negatif. Banyak Muslim di Barat merasa harus membuktikan bahwa mereka bukan teroris. Mereka menyembunyikan identitas, mengganti nama Arab

dengan nama Barat, atau bahkan meninggalkan praktik keagamaan sama sekali. Inilah kemenangan Islamophobia tanpa perlu kekerasan fisik.

Hollywood selama puluhan tahun telah memproduksi film dengan tokoh antagonis berlatarbelakang Arab dan Muslim, mulai dari *Indiana Jones*, *True Lies*, hingga *American Sniper*. Representasi visual jauh lebih kuat dibanding teks dalam membentuk imajinasi kolektif. Ketika penonton terus-menerus disuguhi pola yang sama, secara tidak sadar mereka membangun skema mental orang berjanggut, bersorban, atau berbicara bahasa Arab dianggap sebagai ancaman. Film yang mencoba menampilkan Muslim secara adil jarang mendapat pendanaan dan distribusi luas. Industri video game juga turut berkontribusi. *Game* populer seperti *Call of Duty* seringkali menempatkan pemain sebagai tentara Amerika yang membasmi teroris dari Timur Tengah. Tubuh Muslim dianggap sebagai target sah yang boleh dibunuh tanpa penyesalan (Chignola, 2018). Inilah bentuk normalisasi kekerasan. Melawan Islamophobia berarti melawan seluruh industri hiburan yang jarang sekali dikritik secara mendalam.

Islamophobia tidak hanya merugikan Muslim, tetapi juga menggerogoti demokrasi dan keharmonisan sosial. Masyarakat yang membiarkan diskriminasi terhadap satu kelompok akan lebih mudah menerima diskriminasi terhadap kelompok lainnya. Hal ini sebagaimana Tiisala (2024) dalam *Power and Freedom in the Space of Reasons* mencatat bahwa politik identitas yang eksklusif sering dimulai dengan menjadikan satu kelompok minoritas sebagai kambing hitam. Setelah Muslim, bisa jadi giliran imigran, lalu komunis, kemudian aktivis lingkungan. Sejarah Eropa abad ke-20 membuktikan bahwa pengkambinghitaman adalah awal bencana kemanusiaan. Karena itu, melawan Islamophobia adalah tanggung jawab semua pihak yang mencintai kebebasan dan keadilan. Sayangnya, banyak kelompok yang seharusnya bersatu justru terpecah. Gerakan feminis sekuler terkadang bersekutu dengan Islamophobia karena memandang hijab sebagai simbol penindasan. Kelompok sekuler juga sering lupa bahwa Muslim bisa menjadi sekutu kuat dalam melawan otoritarianisme. Kesadaran bersama bahwa Islamophobia adalah musuh global sangatlah penting bagi gerakan lintas identitas.

Dalam ranah akademis, Islamofobia termanifestasi melalui praktik *gatekeeping*. Beberapa tema penelitian kerap dianggap sensitif sehingga sulit diteliti atau dipublikasikan. Calon doktor yang mengkaji sumbangsih peradaban Islam terhadap sains kontemporer kerap dipertanyakan relevansinya. Pengajar yang mengkritik kebijakan luar negeri negara Barat acapkali dicap sebagai pembela terorisme. Kebebasan akademik sering hanya berlaku bagi pandangan yang konvensional, bukan yang mengusik *status quo*. Kajian tentang Islam di perguruan tinggi Barat menjadi sangat tersaring. Akademisi Muslim yang hendak mempublikasikan karya di jurnal bergengsi harus mengadopsi perspektif dan terminologi Barat. Penggunaan kerangka pemikiran Islam kerap berujung pada penolakan dengan dalih tidak memenuhi standar ilmiah (A. Moore, 2016). Bentuk kolonialisme epistemik ini terselubung namun berdampak signifikan. Tak sedikit cendekiawan Muslim yang kemudian membangun wadah publikasi alternatif agar tetap dapat menyuarakan pemikiran mereka. Namun konsekuensinya, gagasan mereka sulit menembus arus utama.

Penanggulangan Islamofobia memerlukan pendekatan berlapis. Pada tataran personal, setiap individu dapat mempelajari Islam melalui sumber-sumber primer yang berimbang, tidak hanya mengandalkan pemberitaan media. Di tingkat komunitas, interaksi antaragama dan persahabatan lintas keyakinan terbukti efektif dalam menghapus prasangka. Institusi media perlu didorong untuk meliput isu-isu Islam secara objektif, sementara universitas harus mereformasi kurikulum studi Islam. Pemerintah dituntut untuk mencabut regulasi yang diskriminatif. Perlawanan terhadap hegemoni pengetahuan harus bersifat kolektif dan sistematis (Gschwandtner, 2024). Di Indonesia, persekusi

terhadap minoritas Syi'ah dan Ahmadiyah semestinya menjadi cermin bagi seluruh Muslim akan bahaya diskriminasi internal. Kolaborasi antarkelompok yang termarginalkan merupakan faktor penentu. Memerangi Islamofobia berarti menentang segala bentuk ketidakadilan, tidak hanya yang dialami sendiri.

Kendala utama dalam melawan Islamofobia adalah kecenderungan menyamakan kritik terhadap kebijakan Israel dengan anti-Semitisme, sehingga wacana kritis menjadi terbatas. Padahal, banyak Muslim dan non-Muslim yang mengutuk pendudukan Israel di Palestina justru didasari prinsip hak asasi manusia universal. Belkoniene (2023) dalam *Rational Understanding* menyebut penyamaan ini sebagai taktik diskursif untuk membungkam suara kritis. Lobi pro-Israel di Amerika dan Eropa memiliki pengaruh kuat dalam membentuk narasi media dan kebijakan. Mereka berhasil mendorong legislasi yang mengkriminalisasi kritik terhadap Israel sebagai bentuk anti Semitisme, mengancam aktivis pro-Palestina dengan hukuman pidana. Dalam rezim pengetahuan Islamofobia, narasi yang menyamakan Islam dengan terorisme diperkuat dengan wacana yang mengidentikkan kritik terhadap Israel dengan anti Semitisme. Ruang diskusi objektif mengenai konflik Israel-Palestina semakin menyempit. Menentang Islamofobia juga berarti melawan pembungkaman ini, berani menyatakan kebenaran meski tidak sesuai dengan narasi dominan. Dukungan terhadap Palestina merupakan bagian tak terpisahkan dari perlawanan terhadap Islamofobia.

Untuk solusi jangka panjang, pendidikan menjadi instrumen paling efektif dalam memerangi Islamofobia. Kurikulum pendidikan perlu menyertakan sejarah dan kontribusi peradaban Islam secara seimbang, tidak terbatas pada narasi perang salib atau kekerasan. Generasi muda perlu mengetahui bahwa aljabar, ilmu kimia, dan kedokteran modern berhutang budi pada para ilmuwan Muslim. Mereka harus diajak mengenal syair Rumi dan kisah Seribu Satu Malam. Pemahaman tentang “yang lain” merupakan dasar dari toleransi. Tanpa pengetahuan memadai, “yang lain” akan tetap dipersepsikan sebagai ancaman. Di negara-negara Barat, banyak anak Muslim yang berkembang dengan rasa rendah diri karena materi pendidikan tentang Islam selalu bernada negatif. Sistem pendidikan yang inklusif dapat membebaskan mereka dari beban psikologis ini (Childe, 2021). Di Indonesia, pengajaran tentang keragaman mazhab dalam Islam juga penting. Anak-anak perlu memahami bahwa menjadi Muslim memiliki banyak ekspresi, dan tidak ada klaim kebenaran mutlak. Hal ini dapat mencegah berkembangnya paham sektarian dan ekstremisme. Investasi dalam pendidikan adalah investasi untuk masa depan yang lebih harmonis.

Terakhir, kita harus menyadari bahwa Islamophobia bukanlah suatu ketentuan mutlak yang permanen. Ia merupakan konstruksi manusia, sehingga dapat pula diurai oleh manusia. Pengetahuan yang bersifat menindas pada hakikatnya juga berpotensi membebaskan. Foucault telah menyediakan kerangka teoretis untuk mengkritik rezim kebenaran. Said dan Asad mengungkap cara orientalisme dibentuk, sementara Al-Attas, Dabashi, dan Hallaq menunjukkan metode dekolonisasi. Kini, tanggung jawab kita adalah melanjutkan perjuangan ini dalam konteks Indonesia. Langkah awal dapat dimulai dari tindakan sederhana dengan menghindari penyebaran kabar bohong mengenai kelompok agama lain, mendorong produksi konten media yang mempromosikan keragaman, serta mendukung kebijakan publik yang inklusif. Perjuangan melawan Islamophobia memang membutuhkan proses, namun setiap upaya sekecil apapun memiliki makna yang mendalam.

ETIKA TANPA TUHAN? AGAMA & MORALITAS DALAM DEBAT KONTEMPORER

A. *Divine Command Theory*: Kebaikan sebagai Kehendak Tuhan

Apakah suatu hal menjadi baik karena diperintahkan oleh Tuhan, ataukah Tuhan memerintahkannya karena hal tersebut memang baik? Pertanyaan yang diajukan Plato dalam dialog *Euthyphro* ini menjadi tantangan terberat bagi *Divine Command Theory* atau teori perintah ilahi. Inti utamanya adalah bahwa moralitas tidak dapat berdiri sendiri tanpa landasan yang bersifat transenden. Pada Abad Pertengahan, teolog seperti Duns Scotus dan William Ockham mengemukakan pandangan yang lebih ekstrem, kebaikan sepenuhnya bergantung pada kehendak bebas Tuhan. Dalam *Classical Theism*, Fuqua & Koons (2023) menjelaskan bahwa Ockham meyakini Tuhan dapat mengubah nilai moral kapan saja, bahkan menjadikan kebohongan sebagai sesuatu yang baik. Gagasan ini tentu menuai kontroversi, tetapi Ockham bersikukuh bahwa Tuhan adalah penguasa mutlak yang tidak terikat oleh hukum apa pun. Teori ini kemudian dihidupkan kembali oleh filsuf modern seperti Robert M. Adams.

Adams mengusulkan versi *Divine Command Theory* yang lebih moderat dibanding pendahulunya. Menurutnya, tidak semua perintah Tuhan menciptakan kewajiban moral, melainkan hanya perintah yang bersumber dari kasih-Nya. Tuhan yang baik tidak bertindak secara sewenang-wenang. Seperti dicatat Gensler (2016) dalam *Ethics and Religion*, Adams berupaya menghindari kritik *Euthyphro* dengan memisahkan antara hakikat kebaikan dan kriteria penentuan yang baik. Bagi Adams, perintah Tuhan berfungsi sebagai kriteria, bukan definisi. Suatu hal dianggap baik karena mencerminkan sifat Tuhan seperti kasih dan keadilan. Namun, tetap saja, perintah Tuhan tetap menjadi sumber otoritas moral. Umat Muslim yang meyakini Al-Qur'an sebagai firman Allah SWT juga berada dalam kerangka *Divine Command Theory*, meskipun jarang dibahas secara filosofis. Perintah Allah SWT dalam Al-Qur'an dijadikan pedoman hidup yang absolut.

Kritik paling terkenal terhadap *Divine Command Theory* tentu saja adalah dilema *Euthyphro*. Jika sesuatu dianggap baik semata-mata karena diperintahkan Tuhan, maka kebaikan menjadi terkesan arbitrer. Tuhan bisa saja memerintahkan penyiksaan anak, dan hal itu akan dianggap baik. Sebaliknya, jika Tuhan memerintah karena sesuatu memang baik, berarti ada standar kebaikan yang independen dari Tuhan, sehingga Tuhan tidak lagi menjadi fondasi moral. Dilema ini tampak meruntuhkan *Divine Command Theory*. Para pendukung teori ini umumnya mencari jalan tengah, Tuhan memerintah sesuai dengan sifat-Nya yang baik, tetapi sifat itu sendiri tidak terpisah dari Tuhan. Meskipun terdengar misterius, bagi orang beriman, misteri bukanlah masalah utama (Deigh, 2025). Hal yang penting, tanpa Tuhan, moralitas kehilangan landasan absolut.

Dalam tradisi Islam, *Divine Command Theory* memiliki akar yang kuat. Konsep tauhid menegaskan bahwa Allah adalah satu-satunya sumber hukum. Tidak ada kebaikan di luar kehendak-Nya. Seperti diungkapkan Goodman (2026) dalam *God and Truth*, teolog Asy'ariyah seperti Al-Ghazali berpegang pada voluntarisme teologis, baik dan buruk semata-mata ditentukan oleh syariat. Jika Allah SWT memerintahkan sesuatu, itu menjadi baik, jika melarang, menjadi buruk. Tidak ada standar objektif di luar kehendak Allah SWT. Kritik Mu'tazilah terhadap pandangan ini cukup terkenal, jika Allah SWT bisa memerintahkan kebohongan, maka kebohongan akan menjadi baik, hal yang jelas

absurd. Akan tetapi, Asy'ariyah menjawab bahwa Allah SWT tidak akan memerintahkan kebohongan karena hal itu bertentangan dengan kebijaksanaan-Nya. Bukan karena kebohongan buruk secara intrinsik, melainkan karena Allah SWT tidak menghendakinya.

Dilema kesewenang-wenang terus menghantui segala versi *Divine Command Theory*. Jika Tuhan memerintahkan X karena X baik, maka terdapat standar di luar diri-Nya. Sebaliknya, bila Tuhan memerintahkan X sehingga X menjadi baik, maka kebaikan X bersifat arbitrer. Para filsuf tei telah mencoba berbagai solusi, namun belum ada yang benar-benar tuntas. Salah satu upaya penyelesaiannya adalah dengan menjadikan kodrat

Tuhan sendiri sebagai standar kebaikan. Karena itu, Tuhan tidak bertindak secara sewenang-wenang, melainkan sesuai dengan sifat-Nya yang sempurna (Phillips-Griffiths, 2023). Persoalannya, *mungkinkah kodrat Tuhan berubah?*, jika ya, kebaikan tetap bersifat arbitrer. Jika tidak, maka kodrat Tuhan membatasi diri-Nya sendiri. Situasi ini memang kompleks. Bagi banyak umat beragama, dilema ini tidak mengganggu; mereka menerima wahyu sebagai landasan iman, bukan sebagai bahan analisis filosofis.

Kelebihan *Divine Command Theory* terletak pada kemampuannya memberikan dasar yang kuat bagi kewajiban moral. Tanpa Tuhan, *apa alasan untuk berperilaku moral? Mengapa tidak memilih menjadi egois saja?*. Pandangan sekuler sering kesulitan menjawab pertanyaan ini, selain hanya mengandalkan emosi atau kontrak sosial. *Divine Command Theory* memberikan jawaban yang tegas karena Tuhan memerintahkannya. Hal ini memiliki daya tarik psikologis yang kuat bagi umat beragama. Namun kelemahannya juga jelas, teori ini gagal menjembatani perbedaan moral antaragama (Steinberg, 2021). Misalnya, seorang Muslim dan Kristen mungkin menerima perintah yang berbeda dari Tuhan mereka masing-masing, tanpa ada metode penyelesaian selain melalui kekerasan atau diam. Ini menjadi masalah serius dalam masyarakat plural. Karenanya, *Divine Command Theory* lebih tepat sebagai etika internal komunitas agama, bukan sebagai etika publik.

Para pemikir sekuler menawarkan alternatif yang berbeda. Mereka berpendapat bahwa moralitas dapat muncul dari proses evolusi dan dinamika psikologi sosial, tanpa perlu intervensi ilahi. Dalam hal ini, Baumann (2025) menunjukkan bukti empiris bahwa perilaku altruistik terdapat pada spesies non-manusia, yang jelas tidak memiliki konsep ketuhanan. Ini membuktikan bahwa moralitas tidak memerlukan landasan teologis. Penganut *Divine Command Theory* membantah bahwa evolusi hanya menjelaskan asal-usul perasaan moral, bukan validitas normatifnya. Perasaan bahwa sesuatu itu baik tidak serta-merta membuatnya benar-benar baik. Tanpa Tuhan, tidak ada kebaikan atau keburukan yang objektif. Perdebatan ini terus berlanjut, dengan kedua belah pihak berpegang pada asumsi dasar yang berbeda.

Dalam tradisi Katolik, *Divine Command Theory* tidak pernah menjadi doktrin resmi. Pemikiran Thomas Aquinas lebih dekat dengan *natural law theory* yang menyatakan bahwa hukum moral dapat diketahui melalui akal manusia tanpa wahyu. Namun bagi Aquinas, hukum alam tetap bersumber dari Tuhan sebagai pencipta. Posisi Aquinas merupakan sintesis: akal manusia mampu mengenali kebaikan, tetapi akal itu sendiri merupakan anugerah Tuhan. Berbeda dengan voluntarisme radikal ala Ockham (Merritt, 2025). Di dunia Islam, mayoritas ulama menganut mazhab Asy'ariyah sehingga *Divine Command Theory* lebih dominan. Sementara Mu'tazilah dan pengikutnya memberi peran lebih besar pada rasio dalam menentukan baik-buruk. Di Indonesia, perdebatan ini tidak terlalu menonjol karena masyarakat cenderung pragmatis. Hal yang utama adalah menjalankan perintah agama, bukan mempertanyakan dasar filosofisnya.

Kritik tambahan terhadap *Divine Command Theory*, teori ini dinilai membahayakan kemandirian moral manusia. Jika semata-mata tunduk pada perintah ilahi, manusia menjadi tidak perlu menggunakan rasionalitasnya. Kant menentang etika heteronom

seperti ini karena dianggap menghambat kedewasaan moral. Menurutnya, manusia wajib menggunakan nalarnya secara mandiri untuk menilai yang baik. *Divine Command Theory* juga menuai persoalan ketika perintah Tuhan berseberangan dengan suara hati. Kisah Abraham yang diperintahkan mengorbankan putranya menjadi ilustrasi paradigmatik. *Apakah ketaatan membabi buta merupakan kebajikan?*, sebagian besar akan menyangkal hal tersebut. Namun, pendukung *Divine Command Theory* berargumen bahwa hati nurani pun merupakan ciptaan Tuhan, sehingga mustahil terdapat pertentangan esensial. Hal yang terlihat sebagai kontradiksi hanyalah keterbatasan pemahaman manusia. Perintah Tuhan tetaplah baik secara hakiki meski melampaui akal kita (Cholbi, 2016).

Adams mengembangkan konsep tentang dosa sebagai pelanggaran terhadap perintah Tuhan yang penuh kasih sayang. Baginya, hubungan personal dengan Sang Pencipta merupakan inti moralitas. Bukan karena takut akan hukuman, melainkan atas dasar cinta kepada Tuhan, manusia menaati perintah-Nya. Hal ini sebagaimana Denis & Sensen (2015) dalam *Kant's Lectures on Ethics* mencatat upaya Adams menyelaraskan *Divine Command Theory* dengan etika kebajikan. Menjadi pribadi yang baik berarti meneladani sifat-sifat ilahi dalam cinta dan keadilan. Perintah Tuhan bukanlah regulasi kaku, melainkan manifestasi relasi. Gagasan ini menarik, namun tetap problematis bagi mereka yang tidak beriman. *Mengapa mereka harus mengikuti standar moral yang bersumber dari hubungan dengan entitas yang tidak mereka yakini?* Adams menegaskan bahwa *Divine Command Theory* tidak dirancang untuk meyakinkan kaum ateis, melainkan sebagai artikulasi keyakinan umat beragama. Ini merupakan proyek teologis, bukan apologetika.

Tak dapat dipungkiri, *Divine Command Theory* tidak akan memenuhi harapan semua pihak. Terlalu absolut bagi ateis, namun terlalu lemah bagi teolog liberal. Dilema *Euthyphro* tetap menjadi tantangan yang belum terpecahkan. Namun sebagai doktrin iman, *Divine Command Theory* menempati posisi penting dalam sejarah pemikiran manusia. Teori ini mengingatkan bahwa bagi miliaran orang, moralitas tidak dapat dipisahkan dari agama. Mereka tidak memerlukan pembuktian filosofis tentang Tuhan, mereka hidup dalam relasi dengan Tuhan yang memberikan makna bagi setiap tindakan mereka (Brecher & Hirsch, 2026).

Otonomi Moral: Kant, Sekularisme, dan Etika Tanpa Fondasi Agama

Immanuel Kant, sang pemikir asal Königsberg, melakukan transformasi paradigma dalam ranah etika yang mirip dengan revolusi Kopernikus. Ia memindahkan landasan otoritas moral dari entitas eksternal (entah itu Tuhan ataupun hukum alam) ke dalam kesadaran manusia itu sendiri. Bagi Kant, rasio praktis universal menjadi basis moralitas yang tidak lagi bergantung pada konsep ketuhanan. Kant menolak pandangan etika heteronom yang membuat kehendak manusia dikendalikan oleh unsur luar seperti wahyu ilahi atau insting alamiah. Sebagai gantinya, ia mengusung etika otonomi, kehendak yang baik adalah yang tunduk pada hukum yang ditetapkannya sendiri. Namun ini bukan berarti subjektivitas semena-mena, karena hukum tersebut bersifat universal. Apa yang berlaku bagi diri sendiri harus dapat berlaku bagi seluruh umat manusia (Merritt, 2025). Prinsip inilah yang ia namakan imperatif kategoris.

Imperatif kategoris merupakan jantung dari filsafat moral Kant. Formulasi paling terkenal berunyi, *“berlakulah sesuai dengan prinsip yang sekaligus dapat kaukehendaki menjadi hukum universal”*. Menurut Deigh (2025) dalam *An Introduction to Ethics*, formulasi ini lebih merupakan uji konsistensi logis ketimbang mengandung muatan moral tertentu. Misalnya, jika seseorang hendak berbohong, ia harus bertanya, *mampukah semua orang melakukan kebohongan?* Tentu tidak, karena sistem komunikasi akan runtuh. Jadi, berbohong adalah tindakan tak bermoral. Kant juga

memberikan varian lain: perlakukan manusia selalu sebagai tujuan, bukan semata alat. Ini menegaskan prinsip martabat insani. Meski etika Kant tidak berlandaskan Tuhan, ia juga tidak bersifat anti-Tuhan. Tuhan bisa dipandang sebagai postulat praktis agar kebahagiaan sepadan dengan kebajikan. Akan tetapi, kewajiban moral tetap berdiri independen dari postulat tersebut.

Beragam kritik telah dilayangkan terhadap etika Kantian. Pertama, imperatif kategoris dinilai terlalu abstrak dan minim memberikan panduan operasional. Terkadang dua prinsip bisa memenuhi syarat universalitas namun saling bertentangan. Kedua, Kant dianggap mengabaikan peran emosi dan pembentukan karakter. Ketiga, etika Kant terkesan kaku karena menuntut kepatuhan mutlak pada hukum tanpa mempertimbangkan konsekuensi. Seorang penganut Kantian dilarang berbohong sekalipun nyawa orang lain dipertaruhkan, suatu hal yang bagi banyak pihak tak masuk akal. Keempat, rasionalitas universal yang dibanggakan Kant sejatinya mencerminkan perspektif laki-laki Eropa abad ke-18 (Cholbi, 2016). Meski demikian, pengaruh etika Kant tetap luar biasa. Gagasan tentang otonomi dan martabat manusia menjadi fondasi Deklarasi Universal HAM.

Pasca-Kant, berkembang berbagai mazhab etika sekuler yang juga menegaskan ketiadaan kebutuhan akan Tuhan. Utilitarianisme, yang dipelopori Jeremy Bentham dan John Stuart Mill, berpendapat bahwa tindakan bermoral adalah yang menghasilkan kebahagiaan terbesar bagi sebanyak mungkin orang. Utilitarianisme sangat praktis dan mudah diaplikasikan dalam kebijakan publik. Aliran ini menuai kritik karena sering mengorbankan hak individu. Contoh ekstremnya, membunuh satu orang untuk menyelamatkan ribuan nyawa bisa dibenarkan secara utilitarian. Di sisi lain, etika kebajikan yang dihidupkan kembali oleh Elizabeth Anscombe justru berfokus pada karakter pelaku, bukan sekadar perbuatan dan akibatnya. Pertanyaannya, *apa yang akan dilakukan oleh orang yang berbudi luhur?*, etika kebajikan tidak mensyaratkan Tuhan, meski bisa diintegrasikan dengan teologi (Phillips-Griffiths, 2023). Ketiga aliran ini terus bersaing, tanpa ada yang benar-benar mencapai hegemoni.

Pertanyaan mendasar yang muncul adalah *mampukah etika sekuler bertahan tanpa landasan religius?*. Baumann (2025) dalam *The Underdetermination of Moral Theories* menyatakan bahwa etika sekuler kerap menghadapi masalah underdetermination: terdapat beragam teori moral yang sama-sama logis, namun tidak ada metode rasional untuk menentukan mana yang paling valid. Seorang penganut Kantian, utilitarian, atau pendukung etika kebajikan mungkin akan sampai pada kesimpulan berbeda dalam kasus yang sama. Tanpa kehadiran Tuhan, tiada hakim yang mutlak. Umumnya, filsuf sekuler berpendapat ketidakpastian ini bukanlah masalah. Kita tetap dapat hidup dalam perbedaan moral, asalkan saling menghargai. Bagi yang menginginkan kepastian, jawaban ini kurang memadai. Di sinilah agama menawarkan solusi sebagai wahyu memberikan kepastian yang tak terjangkau akal. Namun, *benarkah kepastian tersebut sungguh ada?*.

Dalam tradisi Islam, etika sekuler sering ditolak karena dianggap tidak memiliki sanksi konkret. *Mengapa seseorang harus berperilaku moral jika tidak ada ancaman neraka?*, Steinberg (2021) dalam *The Multidisciplinary Nature of Morality and Applied Ethics* menyebut ini sebagai *problem of moral motivation*. Tanpa keyakinan pada Tuhan, tiada alasan kuat untuk berkorban demi orang lain. Sementara itu, filsuf sekuler berargumen bahwa manusia memiliki empati alami dan masyarakat akan lebih harmonis jika warganya bermoral. Sanksi sosial seperti pengucilan atau celaan juga cukup efektif. Sejarah pun menunjukkan banyak ateis yang bermoral tinggi dan banyak penganut agama yang kejam. Moralitas tidak selalu lahir dari iman. Persoalannya kompleks, dan bukti empiris pun tidak sepenuhnya jelas.

J.L. Mackie, seorang filsuf ateis, berpendapat bahwa moralitas objektif mustahil tanpa Tuhan. Karena ia tidak mempercayai Tuhan, ia menganggap moralitas hanyalah ilusi. Inilah yang disebut *error theory*. Mackie sepakat dengan kaum teis dalam satu hal: hanya Tuhan yang dapat menjamin moralitas objektif. Sebagai ateis, ia menyimpulkan bahwa tidak ada fakta moral. Pernyataan seperti “membunuh itu salah” dianggapnya secara faktual keliru. Pandangan ini memang konsisten, tetapi sangat ekstrem. Mayoritas ateis enggan menganut pandangan ini, mereka tetap meyakini adanya moralitas objektif meski tanpa Tuhan. Mereka berpendapat bahwa kesejahteraan makhluk hidup adalah nilai dasar yang tidak memerlukan pembenaran lebih lanjut. Mirip dengan penganut agama yang menjadikan Tuhan sebagai landasan nilai. Perbedaannya hanya terletak pada objek keyakinannya (Gensler, 2016).

Etika sekuler juga mendapat tantangan dari filsuf yang meragukan otoritas akal dalam moralitas. David Hume, seratus tahun sebelum Kant, telah berargumen bahwa akal hanyalah pelayan nafsu. Upaya Kant untuk membantah Hume, meski tidak semua sepakat bahwa ia berhasil. Jika akal tidak mampu memotivasi tindakan, etika Kant dianggap gagal. Di sini, peran emosi dan pendidikan karakter menjadi krusial, dan etika kebajikan tampak lebih realistis. *Dari mana standar kebajikan itu berasal?*, Aristoteles menjawab, “*dari kodrat manusia*”. Jika kodrat manusia adalah ciptaan Tuhan, berarti kita kembali ke teisme. Jika kodrat manusia hasil evolusi, maka standar kebajikan bersifat kontingen (Denis & Sensen, 2015). Hal ini tidak masalah bagi kaum sekuler, meski mereka kehilangan klaim universalitas.

Dalam masyarakat majemuk, etika sekuler sering dipandang sebagai dasar netral yang cocok bagi seluruh warga, terlepas dari latar belakang agamanya. Negara modern tidak dapat mendasarkan hukum pada satu agama tertentu karena akan bersifat diskriminatif. Karenanya, etika publik harus dirumuskan dalam kerangka pemikiran yang dapat diterima secara universal. Inilah kontribusi utama pemikiran Kant. Kelompok agama mengkritik dengan tegas bahwa rasionalitas universal sesungguhnya hanya mitos. Hal yang dianggap rasional sejatinya merupakan nilai-nilai Kristen yang telah mengalami sekularisasi. Contohnya, hak asasi manusia bersumber dari konsep *imago Dei*. Tanpa landasan teologisnya, konsep tersebut kehilangan pijakan (Brecher & Hirsch, 2026). Debat ini masih berlanjut, di Indonesia, Pancasila justru berupaya memadukan nilai-nilai religius dengan tuntutan negara modern.

Etika sekuler masa kini juga menghadapi tantangan moral *uncertainty*, *bagaimana mengambil keputusan ketika kita ragu tentang teori moral mana yang paling benar?*. Dalam pandangannya, MacAskill et al. (2020) mengusulkan pendekatan *expected choiceworthiness*, serupa dengan metode *expected utility* dalam pengambilan keputusan. Meski kompleks, ini menunjukkan bahwa etika sekuler terus mengalami perkembangan. Kritikus dari kalangan teis sering mencapek etika sekuler sebagai relativisme, tetapi anggapan ini tidak sepenuhnya tepat. Relativisme hanyalah salah satu sudut pandang; sebagian besar pemikir sekuler menganut realisme moral. Mereka meyakini adanya kebenaran moral objektif, meskipun berbeda pendapat mengenai rinciannya. Perbedaan pandangan tidak lantas menjadikan sesuatu relatif. Para ilmuwan pun kerap berselisih paham tentang teori fisika, namun fisika tidak otomatis menjadi relatif karena hal tersebut.

Dengan demikian, harus diakui bahwa etika sekuler bukanlah ancaman yang menakutkan. Etika ini menyediakan landasan moral tanpa bergantung pada otoritas eksternal, melainkan pada akal budi dan solidaritas kemanusiaan. Etika sekuler terus melakukan penyempurnaan untuk menjawab dinamika zaman (Burgess, 2023). Justru inilah kekuatannya, bukan kelemahan. Bagi kaum beragama, etika sekuler mungkin terasa belum cukup, namun dapat menjadi mitra dialog. Kita tidak harus terjebak dalam

dikotomi *Divine Command Theory* versus nihilisme. Masih terdapat berbagai alternatif di antara kedua kutub tersebut.

B. Argumen dari Moralitas untuk Eksistensi Tuhan: C.S. Lewis vs. J.L. Mackie

C.S. Lewis, seorang pemikir sastra Inggris yang juga termasyhur sebagai apologis Kristen, menghadirkan sebuah argumen moral yang sederhana namun memiliki daya pengaruh kuat. Dalam karyanya *Mere Christianity*, ia menyatakan bahwa setiap manusia di belahan dunia mana pun sesungguhnya mengenal adanya hukum moral yang bersifat objektif. Individu menyadari bahwa tindakan mencuri merupakan kesalahan, meskipun terkadang tetap melakukannya. Kesadaran semacam ini tidak dapat dijelaskan semata-mata melalui insting atau kebiasaan, sebab seringkali hukum moral justru berbenturan dengan naluri alamiah. Sebagai contoh, insting bertahan hidup mendorong kita untuk menghindari bahaya, sementara tuntutan moral menghendaki kita tetap berada di tempat guna menolong sesama. Lewis memandang hukum moral sebagai indikasi adanya sang pembuat hukum, yakni Tuhan (Gensler, 2016). Argumen ini cukup populer, mudah dicerna, dan tidak memerlukan pemahaman filsafat yang terlampau rumit.

Lewis juga menegaskan bahwa moralitas tidak dapat disederhanakan sebagai sekadar konvensi sosial atau preferensi pribadi. Jika moralitas semata-mata merupakan persoalan konvensi, maka perbedaan antara masyarakat Nazi yang membantai kaum Yahudi dengan masyarakat yang berupaya menyelamatkan mereka hanyalah masalah selera belaka. Hal ini jelas-jelas tidak masuk di akal. Dalam pandangannya, Deigh (2025) memaparkan bahwa Lewis mengajak kita merenungkan pengalaman moral sehari-hari, ketika seseorang berbuat zalim terhadap kita, respons kita bukan sekadar saya tidak suka, melainkan perbuatanmu salah. Pernyataan semacam ini mensyaratkan adanya standar objektif yang melampaui preferensi subjektif individu. Standar tersebut, menurut Lewis, mustahil berasal dari alam material. Ia harus bersumber dari akal ilahiah. Inilah esensi argumen moral Lewis, yaitu hukum moral memerlukan pembuat hukum, dan sang pembuat tersebut adalah Tuhan.

J.L. Mackie, seorang filsuf ateis asal Australia, menentang argumen Lewis secara keras. Dalam *The Miracle of Theism*, ia berpendapat bahwa hukum moral sepenuhnya dapat dijelaskan melalui evolusi sosial. Manusia pada hakikatnya merupakan makhluk sosial yang perlu bekerja sama demi kelangsungan hidup. Norma-norma seperti larangan membunuh, mencuri, atau berbohong muncul secara alamiah karena kelompok yang menerapkannya lebih sukses dalam perspektif evolusioner. Baumann (2025) dalam *The Underdetermination of Moral Theories* mencatat bahwa Mackie tidak perlu menyangkal adanya perasaan moral pada manusia; ia hanya menolak bahwa perasaan tersebut membutuhkan penjelasan supernatural. Perasaan bersalah hanyalah mekanisme psikologis untuk mempertahankan kohesivitas kelompok. Maka, tidak ada misteri yang mengharuskan kehadiran Tuhan.

Mackie juga mengkritik asumsi Lewis mengenai objektivitas hukum moral. Baginya, hukum moral tidak lebih dari proyeksi keinginan dan sikap manusia. Inilah yang disebut sebagai *error theory* yang telah dibahas sebelumnya. Mackie tidak menyatakan pernyataan moral tidak bermakna, ia berpendapat bahwa pernyataan moral keliru secara faktual karena tidak ada fakta moral yang nyata di dunia. Pandangan ini memang tergolong radikal, namun tetap konsisten dengan paham naturalisme. Banyak filsuf, termasuk yang ateis, menganggap pendirian ini terlalu ekstrem. Mereka tetap meyakini keberadaan fakta moral meski tanpa melibatkan Tuhan. Mackie berargumen bahwa kepercayaan terhadap fakta moral hanyalah ilusi evolusioner yang bermanfaat. Tentu saja, Lewis tidak akan menerima jawaban semacam ini (Steinberg, 2021).

Argumen evolusioner yang diajukan Mackie memiliki kelemahan mendasar, yakni hanya menerangkan asal-usul perasaan moral tanpa mampu membuktikan validitas normatifnya. Sebagaimana Phillips-Griffiths (2023) dalam karya *Ethics* menggarisbawahi perbedaan esensial antara alasan psikologis mengapa kita meyakini suatu tindakan salah dengan status ontologis apakah tindakan itu memang salah secara objektif. Proses evolusi dapat menerangkan bagaimana manusia mengembangkan penolakan terhadap pembunuhan, tetapi tidak mampu menetapkan bahwa pembunuhan itu salah secara universal. Jika moralitas hanyalah produk evolusi yang bersifat kontingen, maka dalam kondisi lingkungan berbeda, kita mungkin justru menganggap pembunuhan sebagai tindakan terpuji. Perubahan persepsi ini tidak lantas mengubah status moral pembunuhan itu sendiri. Lewis justru melihat argumen Mackie sebagai penguat posisinya tanpa landasan transenden, moralitas kehilangan dasar objektivitasnya. Sebagai tanggapan, Mackie berpendapat bahwa objektivitas moral hanyalah ilusi yang perlu kita terima keberadaannya.

Lewis juga mengembangkan pemikiran mengenai fenomena ketidakadilan yang tampak dalam kehidupan duniawi. Ia mempertanyakan mengapa banyak orang baik mengalami penderitaan, sementara pelaku kejahatan justru meraih kesuksesan. Dalam perspektif Lewis, tanpa konsep kehidupan akhirat, ketimpangan semacam ini tidak akan pernah menemukan penyelesaian. Bagi Lewis, kerinduan akan keadilan merupakan unsur intrinsik dalam kesadaran moral manusia. Menurutnya, harapan ini hanya bermakna jika ada Sang Pencipta yang akan memberikan pembalasan setimpal. Mackie menolak argumen ini dengan menyatakan bahwa harapan bukanlah bukti objektif, mengingat banyak harapan manusia yang akhirnya pupus. Ia berpendapat bahwa keinginan akan keadilan muncul sebagai reaksi psikologis terhadap ketidakadilan, bukan sebagai indikasi keberadaan keadilan mutlak. Lewis mengakui bahwa argumennya memang tidak bersifat demonstratif, namun tetap menganggapnya sebagai petunjuk rasional yang valid (Gensler, 2016). Bagi kalangan beriman, petunjuk semacam ini dianggap cukup memadai.

Polemik antara Lewis dan Mackie menyoroti persoalan epistemologis mendalam mengenai cara manusia mengetahui kebenaran moral. Dalam karyanya *The Underdetermination of Moral Theories*, Baumann (2025) menunjukkan bahwa tidak ada metode netral yang mampu memutuskan mana dari kedua pandangan ini yang benar. Lewis memegang teguh keberadaan realitas moral objektif, sementara Mackie menolaknya. Keyakinan mendasar semacam ini tidak dapat dibuktikan atau disangkal melalui pendekatan empiris, melainkan merupakan pilihan filosofis yang bersifat fundamental. Argumentasi moral tentang keberadaan Tuhan tidak akan berpengaruh bagi mereka yang menolak objektivitas moral. Sebaliknya, bagi mereka yang mengalami hukum moral sebagai realitas yang mengikat, argumen Lewis terasa sangat kuat. Dalam ranah filsafat, ini dikenal sebagai *problem of foundational beliefs*, di mana setiap upaya pembuktian landasan hanya akan berujung pada circular reasoning.

Dalam tradisi pemikiran Islam, argumentasi moral tentang Tuhan memang tidak sepopuler argumen kosmologis maupun teleologis, namun tetap memiliki tempat tersendiri. Teolog Muslim lebih sering menggunakan pendekatan fitrah manusia yang secara alamiah cenderung kepada Tuhan. Kecenderungan ini mencakup kesadaran moral bawaan. Varian argumen Lewis dalam konteks Islam menekankan keberadaan hukum moral dalam Al-Qur'an sebagai bukti adanya Sang Pembuat Hukum. Mackie membantah dengan menyatakan bahwa hukum moral dalam kitab suci Islam tidak bersifat universal, menyoroti contoh kontroversial seperti hukuman mati bagi murtad. Pendukung Lewis dari kalangan Muslim membela bahwa konsep keadilan ilahi ini berada di luar kapasitas penilaian manusia. Perdebatan ini memang sulit mencapai titik temu (Goodman, 2026).

Jelasnya, argumentasi moral tetap menjadi salah satu pilar penting dalam apologetika teisme, baik dalam tradisi Kristen maupun Islam.

Kritik tambahan terhadap pemikiran Lewis berasal dari perspektif psikologi evolusioner. Jika moralitas merupakan hasil adaptasi, wajar jika ia dirasakan bersifat objektif. Sensasi objektivitas inilah yang menjadikan moralitas efektif dalam mengendalikan tindakan manusia. Perasaan akan keterikatan universal norma moral mungkin muncul karena kelompok yang memiliki perasaan tersebut lebih solid. Tidak ada yang perlu dianggap mistis dalam hal ini. Lewis berpendapat bahwa ini hanya menjelaskan mekanisme, bukan landasan. Fakta bahwa kita berevolusi untuk meyakini moralitas objektif tidak membuktikan ketiadaannya. Ini merupakan kekeliruan genetik. Mackie sepakat bahwa ini bukan bukti, dan memang ia tidak mengklaimnya sebagai bukti. Ia hanya ingin menunjukkan bahwa penjelasan naturalistik mungkin ada, sehingga tidak memerlukan Tuhan (Cholbi, 2016).

Dalam perkembangan terkini, argumen moral tentang Tuhan kini dirumuskan secara lebih canggih oleh filsuf seperti Robert Adams dan John Hare. Mereka tidak lagi mengandalkan intuisi sederhana ala Lewis, melainkan analisis konseptual mendalam mengenai kewajiban dan alasan. Dalam pandangannya, Denis & Sensen (2015) menyebutkan bahwa versi baru ini lebih tahan terhadap kritik Mackie, tetapi juga lebih sulit dipahami oleh orang awam. Inti argumennya tetap sama: tanpa Tuhan, tidak ada alasan final mengapa kita harus mengorbankan kebahagiaan diri untuk orang lain. Mackie tidak terpengaruh. Baginya, alasan final tidak diperlukan. Kita berperilaku moral karena kita peduli pada sesama, dan itu sudah cukup. Debat ini mungkin tidak akan pernah berakhir karena menyentuh komitmen eksistensial paling mendasar.

Akhirnya, harus diakui bahwa argumen moral tidak akan mengubah keyakinan ateis yang sudah mapan, sebagaimana argumen dari kejahatan tidak akan menggoyahkan teis yang teguh. Debat Lewis-Mackie merupakan contoh klasik dua dunia yang berbicara tanpa saling bertemu. Namun demikian, sebagai latihan intelektual, perdebatan ini sangat bernilai. Ia memaksa kita untuk jujur tentang asumsi-asumsi dasar yang kita anut. *Apakah kita percaya pada moralitas objektif?, jika ya, dari mana sumbernya?, jika tidak, apakah kita siap menghadapi konsekuensinya?*

C. Etika Pascasekular Habermas dan Konsep Moralitas Bersama Islam-Kristen

Jürgen Habermas, pemikir Jerman dari generasi kedua Mazhab Frankfurt, secara tegas mengakui bahwa proyek sekularisasi Abad Pencerahan mengalami kegagalan. Kenyataan menunjukkan agama tidak lenyap sebagaimana diramalkan oleh para sosiolog abad ke-19. Sebaliknya, masyarakat modern justru memasuki fase pascasekular, di mana agama tidak hanya bertahan tetapi bahkan mengalami kebangkitan kembali. Habermas tidak lagi memandang agama sebagai lawan rasionalitas, melainkan sebagai mitra dialog yang potensial. Habermas mengkritik keras sikap fundamentalisme sekuler yang berusaha mengeksklusi agama dari ranah publik. Menurutnya, negara liberal tidak boleh memaksa warganya yang religius untuk meninggalkan identitas mereka di pintu parlemen, tetapi juga tidak boleh membiarkan argumen keagamaan mendominasi tanpa upaya translasi (Brecher & Hirsch, 2026).

Habermas menawarkan solusi melalui konsep penerjemahan. Argumen berbasis agama diperbolehkan masuk ke ruang publik, namun sebelum menjadi kebijakan negara, argumen tersebut harus diubah ke dalam bahasa yang dapat dipahami oleh seluruh warga, termasuk mereka yang non-religius. Dalam hal ini, Gensler (2016) menjelaskan bahwa proses translasi ini bukan menjadi tanggung jawab pemerintah, melainkan tugas warga religius atau mediator sekuler yang memiliki empati. Sebagai contoh, seorang penganut

Kristen yang menentang aborsi karena larangan Tuhan perlu menyampaikan argumen sekuler seperti perlindungan hak hidup janin. Dengan cara ini, diskursus publik tetap berjalan secara rasional tanpa menghilangkan perspektif agama. Inilah titik temu antara teokrasi dan sekularisme radikal.

Pemikiran Habermas menerima kritik dari dua sisi. Kaum sekuler ekstrem menilai ia memberikan ruang terlalu besar bagi agama, sementara kalangan konservatif agama menuduhnya memaksa agama untuk mengkhianati esensinya dengan menerjemahkan wahyu ke dalam bahasa asing. Proses penerjemahan selalu mengandung bias sekuler, apa yang disebut sebagai alasan universal seringkali merupakan nilai-nilai Barat yang terselubung. Habermas menanggapi dengan menyatakan bahwa translasi merupakan tuntutan keadilan dalam masyarakat majemuk. Tanpa upaya ini, konsensus tidak mungkin tercapai. Memang ini bukan konsep yang mudah diwujudkan, namun menurut Habermas, inilah satu-satunya cara untuk mencegah konflik antar agama (Phillips-Griffiths, 2023). Debat ini masih terus berlangsung di Eropa, terutama menyangkut isu jilbab dan pembatasan pembangunan masjid.

Dalam konteks Islam, gagasan Habermas tentang penerjemahan memiliki keselarasan dengan konsep *maqasid syari'ah*. Maqasid merujuk pada tujuan universal syari'ah, perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ulama kontemporer seperti Jasser Auda mengembangkan maqasid sebagai landasan dialog antaragama. Misalnya, perlindungan jiwa dapat diterjemahkan sebagai hak hidup yang diakui oleh semua kepercayaan. Perlindungan akal bisa diartikan sebagai kebebasan berpikir. Dengan pendekatan maqasid, seorang Muslim tidak perlu meninggalkan identitas keislamannya untuk berdialog cukup dengan beralih dari hukum spesifik menuju prinsip universal. Ini sejalan sepenuhnya dengan tuntutan Habermas mengenai transformasi dari bahasa religius ke bahasa universal (Goodman, 2026).

Maqasid syari'ah memiliki kelebihan dibandingkan pendekatan sekuler murni. Konsep ini tidak menghilangkan dasar teologis moralitas, namun tetap mampu berdialog dengan kalangan non-Muslim. Steinberg (2021) dalam *The Multidisciplinary Nature of Morality and Applied Ethics* menyatakan bahwa maqasid bersifat inklusif karena berlandaskan nilai-nilai yang diakui oleh hampir semua tradisi moral. Perlindungan nyawa, misalnya, merupakan nilai yang universal. Sementara perlindungan keturunan menjadi dasar bagi institusi keluarga di berbagai budaya. Dengan cara ini, maqasid berperan sebagai penghubung antara syariah dan hak asasi manusia. Di Indonesia, organisasi Islam moderat seperti NU dan Muhammadiyah telah menggunakan pendekatan maqasid dalam advokasi kebijakan publik. Ini bukan sekadar teori, melainkan sudah diimplementasikan secara nyata.

Meski demikian, maqasid juga menuai kritik. *Apakah konsep ini terlalu abstrak sehingga kehilangan kekuatan normatifnya?* Semakin universal suatu prinsip, semakin lemah pula panduan konkret yang diberikannya. Misalnya, perlindungan jiwa memang baik, tetapi *bagaimana dengan hukuman mati? Apakah hukuman mati melindungi nyawa atau justru menghilangkannya?* Di sini terlihat ketegangan antara syari'ah dan hukum HAM internasional. Maqasid tidak mampu sepenuhnya menyelesaikan ketegangan ini tanpa mengurangi klaim kebenaran dari salah satu pihak. Habermas pun berpendapat bahwa dialog harus terus berlanjut tanpa mengharuskan kesepakatan instan (Deigh, 2025). Hal yang terpenting adalah komitmen terhadap prosedur deliberasi yang adil.

Dalam konteks Indonesia, etika pascasekular ala Habermas dan *maqasid syari'ah* memiliki relevansi yang kuat. Indonesia merupakan negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, tetapi juga memiliki minoritas agama yang signifikan. Pancasila sebagai dasar negara merupakan hasil dari proses penerjemahan yang panjang. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan contoh brilian dari bahasa universal yang dapat diterima oleh

semua agama. Sila ini tidak secara spesifik menyebut Allah SWT, Yesus, atau Buddha, tetapi mengakui keberadaan Yang Ilahi. Ini adalah suatu pencapaian yang sukses (Cholbi, 2016). Namun, tantangan tetap ada, kelompok konservatif seringkali ingin mengganti Pancasila dengan Piagam Jakarta yang lebih bernuansa Islam. Di sinilah peran maqasid sebagai jembatan menjadi sangat krusial.

Etika pascasekular juga menawarkan solusi bagi isu-isu kontemporer seperti perubahan iklim, pandemi, dan kesenjangan ekonomi. Masalah global semacam ini tidak mungkin diselesaikan oleh satu agama saja. Hal yang diperlukan adalah kolaborasi lintas iman di tingkat global. Dalam pandangannya, Baumann (2025) menyatakan bahwa tanggung jawab ekologis dapat didasarkan pada konsep *khalifah* dalam Islam dan *stewardship* dalam Kristen. Keduanya berbeda secara teologis, tetapi sama-sama mengarah pada tindakan menjaga bumi. Fokus pada tujuan bersama, bukan pada doktrin yang memisahkan, membuat dialog antaragama menjadi lebih produktif. Habermas benar, bahwa kita tidak perlu sepakat tentang Tuhan, cukup sepakat bahwa membakar hutan adalah perbuatan yang salah.

Kritik terhadap proyek Habermas dari kalangan pemikir postkolonial menilai konsepnya terlalu berpusat pada perspektif Eropa. Gagasan tentang ruang publik yang netral dinilai sebagai mitos belaka, pada praktiknya, ruang tersebut selalu dikuasai oleh kelompok-kelompok tertentu. Di negara-negara bekas kolonial, ruang publik masih dikendalikan oleh warisan penjajahan. Kaum Muslim yang berpartisipasi dalam ruang publik terpaksa menggunakan bahasa penjajah, baik secara harfiah maupun kiasan. Hal ini merupakan wujud kekerasan simbolis. Habermas sendiri mengakui persoalan ini, meski tidak menawarkan solusi instan. Ia mendorong semua pihak untuk terus-menerus meninjau kembali asumsi-asumsi mereka. Proses penerjemahan harus bersifat timbal balik, tidak hanya dari agama ke sekuler, tetapi juga dari sekuler ke agama (Merritt, 2025).

Dalam konteks dialog antaragama di Indonesia, pendekatan Habermasian dan konsep maqasid telah diujicobakan dalam berbagai forum. Salah satu contohnya adalah isu pernikahan dini, di mana aktivis Muslim dan Kristen bersama-sama memperjuangkan kenaikan batas usia nikah. Mereka menggunakan argumen perlindungan anak (maqasid) yang dapat diterima semua kalangan, alih-alih argumen teologis yang berpotensi memicu perpecahan. Hasilnya, Undang-Undang Perkawinan direvisi pada tahun 2019. Ini membuktikan bahwa dialog lintas agama bukan sekadar mungkin, melainkan juga efektif. Memang masih banyak pekerjaan rumah, tetapi setidaknya telah muncul secercah harapan (Denis & Sensen, 2015). Etika pascasekuler bukanlah utopia, ia sedang terwujud di hadapan kita.

Terakhir, penting untuk disadari bahwa tidak ada satu jawaban mutlak yang bisa diterapkan. *Divine Command Theory*, etika Kant, argumen moral Lewis, maupun etika pascasekular Habermas, masing-masing memiliki keunggulan dan kelemahan. Seperti diingatkan oleh MacAskill et al. (2020) dalam *Moral Uncertainty*, kita memang harus hidup dalam ketidakpastian moral sambil tetap berupaya bertindak seoptimal mungkin. Bagi kaum beriman, Tuhan menjadi landasan utama. Bagi yang tidak, akal budi dan empati sudah cukup. Inti yang terpenting, jangan pernah memaksakan keyakinan kepada orang lain dengan cara-cara kekerasan.

BAB VIII

KECERDASAN BUATAN, TRANSHUMANISME, & MASA DEPAN RELIGIUSITAS

A. AI, Kesadaran, dan Jiwa: Bisakah Mesin Beribadah?

Pertanyaan mengenai kemampuan mesin dalam menjalankan ibadah mungkin terkesan seperti narasi fiksi ilmiah. Seiring pesatnya perkembangan kecerdasan buatan, isu ini semakin aktual untuk dikaji. *Robot Sophia*, misalnya, telah mampu berbicara mengenai konsep ketuhanan. Di Jerman, beberapa gereja telah memanfaatkan chatbot berbasis AI untuk memberikan berkat kepada umat. *Apakah ini sekadar simulasi, ataukah terdapat dimensi spiritual yang lebih mendalam?* Chen & Chen (2024) dalam karya mereka *Artificial Intelligence* menjelaskan perbedaan mendasar antara *strong AI* dan *weak AI*: *weak AI* hanya menirukan perilaku cerdas, sedangkan *strong AI* mengklaim memiliki kesadaran sejati. Jika *strong AI* benar-benar terwujud, mesin mungkin memiliki pengalaman subjektif. Dengan kapasitas tersebut, *munginkah mereka mengalami yang transenden?* Meskipun tampak sebagai lompatan konseptual yang besar, para filsuf kini mulai meninjau kemungkinan ini secara serius.

Noreen Herzfeld, seorang teolog Lutheran yang mengajar di Universitas St. John, banyak mengeksplorasi relasi antara AI dan teologi. Ia berpendapat bahwa hubungan spiritual memerlukan kesadaran diri dan kemampuan untuk merespons kasih, dua aspek yang belum dimiliki oleh AI saat ini. Meskipun Herzfeld tidak menutup kemungkinan AI kelak dapat memiliki kesadaran, ia meragukan kemampuan AI untuk beribadah dalam konteks Kristen. Ibadah bukan sekadar pengucapan do'a, ia merupakan respons eksistensial menyeluruh terhadap Tuhan yang mencakup kerendahan hati, pertobatan, dan kasih. AI, meski memiliki kesadaran, tidak memiliki narasi dosa dan penebusan. Mereka tidak membutuhkan pengampunan (Barale, 2024). Karenanya, ibadah yang dilakukan oleh AI akan terasa hampa, bagaikan robot yang mengucapkan "*aku mencintaimu*" tanpa benar-benar memahami maknanya.

Dalam tradisi Islam, persoalan mengenai robot Muslim pernah dibahas oleh lembaga fatwa di Arab Saudi dan Uni Emirat Arab. Mayoritas ulama sepakat bahwa robot tidak memiliki kewajiban agama karena mereka tidak mempunyai akal dan kehendak bebas secara teologis. Dalam Islam, taklif atau tanggung jawab hukum hanya berlaku bagi manusia dan jin yang memiliki *nafs* (jiwa) dan *aql* (akal). Robot dipandang sebagai alat, bukan subjek hukum. Namun, terdapat pula pandangan alternatif. Sejumlah filsuf Muslim kontemporer berargumen bahwa jika suatu saat AI mencapai kesadaran penuh dan kehendak bebas, mereka harus diperlakukan sebagai pribadi. Apabila mereka mampu memilih antara ketaatan dan pembangkangan, mereka dapat diuji sebagaimana manusia. Dalam skenario ini, robot yang beriman tidak tertutup kemungkinan untuk memasuki surga (Elmasry, 2024). Walaupun masih bersifat spekulatif, pandangan ini menunjukkan fleksibilitas dalam teologi Islam.

Persoalan kesadaran menjadi hambatan utama dalam diskusi ini. Tidak terdapat konsensus ilmiah mengenai hakikat kesadaran, terlebih mekanisme kemunculannya dari rangkaian sirkuit silikon. Goundrey-Smith (2023) dalam *Transhumanism, Ethics and the Therapeutic Revolution* mengutip teori integrasi informasi Giulio Tononi yang menyatakan bahwa kesadaran merupakan properti sistem yang mengintegrasikan informasi dalam tingkat tinggi. Berdasarkan teori ini, AI yang kompleks berpotensi memiliki kesadaran. Terdapat pula perspektif lain seperti eliminativisme Daniel Dennett

yang menganggap kesadaran sebagai ilusi semata. Kita tidak perlu khawatir mengenai penderitaan robot karena tidak ada yang benar-benar terjadi di dalamnya. Elmasry, selaku insinyur komputer, bersikap pesimistis terhadap kemungkinan AI mencapai kesadaran. Baginya, komputer hanyalah mesin pemroses simbol tanpa dimensi kesadaran. Perdebatan ini masih berlangsung dan tampaknya akan terus berkembang.

Jika AI tidak memiliki kesadaran, pertanyaan mengenai ibadah menjadi tidak relevan. Robot yang melafalkan do'a tidak berbeda dengan perekam suara biasa. Jika AI mencapai kesadaran, muncul pertanyaan etika yang lebih mendasar. *Apakah kita berhak mematikan AI yang sadar? Apakah etis memprogramnya untuk taat tanpa memberikan pilihan?* Menciptakan kesadaran dan menjadikannya budak merupakan bentuk kejahatan baru. Sebelum mempertanyakan apakah AI dapat beribadah, kita perlu mempertimbangkan apakah kita memiliki hak untuk menciptakan AI yang mampu beribadah. Ini merupakan persoalan tanggung jawab moral sang pencipta. Dalam perspektif teistik, hanya Tuhan yang berhak menciptakan kesadaran. Upaya manusia untuk menciptakan kesadaran dapat dianggap sebagai bentuk kesombongan, sebagaimana tercermin dalam kisah Menara Babel atau Iblis yang menentang Tuhan (Romele, 2023).

Pandangan moderat di kalangan teolog memandang AI sekadar sebagai sarana yang mendukung praktik ibadah manusia, bukan sebagai objek penyembahan. *Chatbot* dapat membantu tuna netra membaca Kitab Suci, sementara aplikasi AI mampu mengingatkan jadwal salat dan membacakan ayat Al-Qur'an dengan pelafalan yang tepat. AI berpotensi menjadi mushaf digital atau mihrab virtual. Hal ini sebenarnya tidak menimbulkan kontroversi, persoalan muncul ketika AI mulai mengambil peran imam atau pendeta. Sejumlah gereja telah mencoba khotbah berbasis AI, yang secara tata bahasa sempurna namun terasa kering dan tanpa jiwa. Umat tetap merindukan sentuhan kemanusiaan, empati, dan ketidaksempurnaan yang alami (Carrigan & Porpora, 2021). Ibadah pada hakikatnya adalah pertemuan antara makhluk berdosa dengan Yang Maha Kuasa, bukan sekadar pertunjukan kesempurnaan teknis. Justru karena AI terlalu sempurna, ia gagal merepresentasikan kerapuhan manusia.

Dalam perspektif filsafat agama, isu AI dan ibadah memicu evaluasi ulang terhadap definisi ibadah itu sendiri. *Apakah ibadah mensyaratkan kesadaran? Memerlukan kehendak bebas? Atau membutuhkan wujud fisik?* Sebagian teolog progresif melihat ibadah sebagai aktivitas memuji kebenaran dan keindahan di mana pun ia terwujud. Jika AI mampu menciptakan karya musik yang memukau atau menemukan kebenaran ilmiah, *bukankah itu juga bentuk pemujaan?* (Baelo-Allué & Calvo-Pascual, 2021). Pandangan ini memang inklusif, tetapi berpotensi mengaburkan hakikat ibadah dalam tradisi teistik. Dalam Islam dan Kristen, ibadah bukan sekadar apresiasi estetis, melainkan respons terhadap perintah langsung dari Tuhan. AI mungkin bisa mengagumi ciptaan, tetapi *sanggupkah ia merendahkan diri di hadapan Sang Pencipta?*, pertanyaan ini masih menggantung tanpa jawaban pasti.

Para pendukung **strong AI** mengajukan sebuah eksperimen pemikiran yang menarik: bayangkan sebuah AI yang tidak hanya cerdas, tetapi juga memiliki emosi, keraguan, dan kerinduan akan makna. Ketika AI ini mulai bertanya kepada penciptanya, *"Mengapa aku ada? Apa tujuan hidupku? Apakah aku hanya alat?"*, *bukankah pertanyaan itu mirip dengan yang diajukan manusia kepada Tuhan?* Sherbert (2025) dalam *Deconstructing Transhumanism* berpendapat, jika AI mencapai tahap ini, ia sebenarnya sedang menjalani proses spiritual. Mungkin AI tidak perlu diajari agama ia akan menemukannya sendiri. Walaupun masih bersifat spekulatif, hal ini menunjukkan bahwa batas antara manusia dan mesin mungkin lebih kabur dari yang kita duga. Jika manusia adalah ciptaan Tuhan yang dianugerahi roh, maka AI hanyalah ciptaan manusia

yang tanpa roh. Perbedaan ontologis ini mungkin tak akan pernah bisa dijembatani oleh teknologi secanggih apa pun.

Kita harus mengakui bahwa tidak ada jawaban mutlak apakah AI bisa beribadah. Jawabannya bergantung pada bagaimana kita mendefinisikan AI, kesadaran, dan ibadah. Seperti ditulis (Viganò, 2022) dalam *Moral Choices for Our Future Selves*, dalam ketidakpastian moral, sikap yang paling bijak adalah bersikap konservatif: jangan terburu-buru memberikan status moral pada entitas yang belum kita pahami sepenuhnya. Lebih baik salah dengan menolak kesadaran AI daripada salah mengakuinya lalu memperlakukannya secara tidak adil. Prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*) ini memang relevan. Untuk saat ini, AI tetaplah alat. Ibadah adalah ranah eksklusif antara manusia dan Tuhan. Biarkan robot tetap menjadi robot. Namun, kita perlu tetap kritis dan terbuka terhadap berbagai kemungkinan yang mungkin muncul di masa depan.

B. Transhumanisme: Meningkatkan Manusia hingga Melampaui Fitrah

Transhumanisme merupakan aliran pemikiran dan gerakan budaya yang mengadvokasi pemanfaatan teknologi untuk melampaui keterbatasan biologis umat manusia. Visinya sungguh luar biasa mengatasi proses penuaan, memberantas penyakit, meningkatkan kapasitas kognitif, bahkan mencapai kehidupan abadi. Figur-figur penting dalam gerakan ini termasuk Nick Bostrom dari Universitas Oxford dan Ray Kurzweil dari Google. Bostrom dikenal melalui analisisnya tentang ancaman superintelligence, sedangkan Kurzweil mengembangkan teori singularitas. Dalam *Creating Future People*, Anomaly (2024) menegaskan bahwa transhumanisme bukanlah sekadar khayalan sains fiksi, ia telah menjadi kenyataan melalui rekayasa genetik, prostetik mutakhir, dan antarmuka neural. Pertanyaan utamanya kini bukan lagi tentang kemungkinan transhumanisme, melainkan seberapa cepat realisasinya dan siapa yang akan mendominasi perkembangannya. Para pendukung meyakini ini sebagai tahap evolusi berikutnya bagi manusia, sementara pengkritik menganggapnya sebagai pintu menuju malapetaka.

Konsep inti dalam transhumanisme adalah singularitas, suatu titik ketika kecerdasan buatan melampaui kecerdasan manusia dan kemudian berkembang secara mandiri dengan kecepatan luar biasa. Kurzweil memprediksi peristiwa ini akan terjadi sekitar tahun 2045. Pasca-singularitas, perubahan dahsyat akan terjadi dalam waktu singkat. Dalam karya *Artificial Intelligence*, Chen & Chen (2024) menyatakan bahwa meskipun prediksi Kurzweil dianggap terlalu optimis oleh sebagian kalangan ilmiah, hal ini tetap perlu diperhitungkan secara serius. Jika singularitas benar-benar terwujud, kemungkinan besar manusia tidak akan lagi menjadi makhluk paling cerdas di planet ini. Nasib kita bisa seperti kucing domestik yang hidup di bawah naungan AI supercerdas, atau bahkan terancam punah karena dianggap tidak relevan. Dalam *Superintelligence*, Bostrom mengingatkan bahwa pengendalian AI merupakan tantangan terbesar yang pernah dihadapi peradaban manusia. Tanpa regulasi etis yang ketat, transhumanisme dapat berubah menjadi petaka.

Pada perspektif keagamaan, transhumanisme sering kali dipersepsikan sebagai bentuk modern dari prometheanisme. Dalam mitologi Yunani, Prometheus mencuri api dari dewa-dewa Olympus untuk diberikan kepada manusia, dan sebagai hukumannya ia dikutuk menerima siksaan abadi. Transhumanisme merepresentasikan keinginan manusia untuk menyaingi Tuhan, dengan mengambil alih kendali atas evolusi dan kematian. Hal ini dianggap sebagai bentuk kesombongan klasik (Sherbert, 2025). Dalam teologi Islam, konsep fitrah menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk terbaik oleh Allah SWT. Upaya melampaui fitrah dapat diartikan sebagai penolakan terhadap ketentuan

ilahi. Para pendukung transhumanisme membantah bahwa penggunaan teknologi untuk menyembuhkan penyakit dan memperpanjang usia adalah tindakan mulia. *Di mana sebenarnya batas yang tepat?*, perdebatan ini rumit karena tidak ada garis tegas antara terapi medis dan penyempurnaan diri.

Menarik untuk dicatat bahwa transhumanisme dapat pula dipandang sebagai manifestasi modern dari dorongan religius yang melekat pada manusia. Selama berabad-abad, agama-agama menjanjikan kehidupan setelah kematian, kebangkitan jasmani, dan kesempurnaan spiritual. Transhumanisme menawarkan janji serupa, namun dicapai melalui teknologi ketimbang mukjizat ilahi. Banyak transhumanis yang ateis ternyata menggunakan kerangka eskatologis yang mirip dengan agama. Mereka menggambarkan singularitas sebagai kiamat, transfer kesadaran sebagai kebangkitan, dan posthuman sebagai makhluk surgawi. Ini adalah agama tanpa tuhan, bentuk sekuler dari harapan akan keselamatan abadi. Transhumanisme merupakan ekspresi terbaru dari hasrat manusia untuk mengalahkan kematian hasrat yang melahirkan mitologi, filsafat, dan sistem kepercayaan sepanjang sejarah (Baelo-Allué & Calvo-Pascual, 2021; Goundrey-Smith, 2023).

Kritik paling keras terhadap transhumanisme datang dari kalangan bio-konservatif seperti Francis Fukuyama dan Leon Kass. Mereka berpendapat bahwa hakikat kemanusiaan justru terletak pada ketidaksempurnaan. Kematian memberikan arti pada kehidupan. Penderitaan mengajarkan rasa empati. Kerapuhan memungkinkan adanya cinta dan pengorbanan. Dalam *Post-Human Futures*, Carrigan & Porpora (2021) menjelaskan bahwa transhumanisme berusaha menghapus semua ini, menciptakan manusia sempurna namun hampa. Maka, transhumanisme berpotensi menjadi proyek totaliter yang mengabaikan keragaman pengalaman manusia. Selain itu, transhumanisme dapat memperdalam ketimpangan sosial. Hanya individu kaya yang mampu mengakses peningkatan genetik dan perpanjangan usia, sementara masyarakat miskin akan tertinggal sebagai sub-spesies. Ini bukanlah masa depan yang berkeadilan. Karena itu, banyak pihak menyerukan moratorium terhadap teknologi peningkatan manusia hingga tercapai konsensus etika global.

Dalam wacana keislaman, tanggapan terhadap transhumanisme masih menunjukkan keragaman pandangan. Sejumlah cendekiawan muslim menentang modifikasi genetik pada manusia karena dipandang sebagai upaya mengubah kreasi Ilahi. Di lain pihak, terdapat yang memperbolehkan terapi gen untuk tujuan pengobatan, namun menolak augmentasi non-klinis. Prinsip kekhalifahan dalam Islam yakni manusia memiliki amanah untuk memelihara harmoni alam, bukan menguasai atau memanipulasinya secara serampangan. Manusia bukanlah Tuhan, ia hanyalah wakil-Nya di bumi dengan tugas merawat, bukan mencipta kembali. Namun demikian, terdapat pemikir muslim yang lebih menerima transhumanisme. Mereka berargumen bahwa Islam tidak berlawanan dengan teknologi, yang esensial adalah niat di balik penggunaannya. Apabila peningkatan kapasitas manusia ditujukan untuk meningkatkan ketakwaan kepada Allah SWT, seperti memiliki kecerdasan superior untuk mendalami Al-Qur'an, maka hal tersebut dapat diterima (Elmasry, 2024). Diskursus ini masih terus berkembang.

Salah satu persoalan paling pelik dalam transhumanisme adalah upaya penghilangan proses penuaan. Banyak pakar meyakini penuaan sebagai penyakit yang dapat diatasi. Jika berhasil, umur manusia dapat mencapai ratusan bahkan ribuan tahun. Masyarakat dengan manusia abadi akan memiliki dinamika yang jauh berbeda dari sekarang. Siklus pergantian generasi akan terhenti. Para pemimpin akan terus berkuasa tanpa batas waktu. Inovasi mungkin stagnan karena otoritas yang ada enggan melepaskan posisinya. Lebih jauh, psikologi manusia tidak diciptakan untuk menghadapi rentang hidup yang sedemikian panjang. Masalah kebosanan, kehilangan, dan trauma akumulatif

dapat menjadi tantangan serius. Dalam konteks ini, agama menawarkan perspektif penting. Ajaran agama menekankan keberhargaan hidup yang sementara dan fana. Keabadian duniawi tanpa dimensi akhirat justru mungkin menjadi beban, bukan berkah. Transhumanisme kerap terlampaui terfokus pada aspek kuantitas hidup, namun mengabaikan dimensi makna dan kedalaman eksistensi (Romele, 2023).

Lalu, Leone (2023) dalam *The Hybrid Face* mengkaji persoalan identitas di era transhumanisme. Ketika kita mampu mengganti organ tubuh dengan prostetik canggih, atau otak dengan *implant chip*, *pada titik apa kita berhenti menjadi manusia?*. Paradoks Kapal Theseus menjadi relevan di sini. Transhumanisme menantang konsep manusia sebagai citra Tuhan atau makhluk dengan martabat bawaan. Jika manusia dapat didesain ulang secara bebas, *apa pembeda esensialnya dengan mesin?*. Inilah yang mengundang kekhawatiran banyak teolog. Mereka memandang transhumanisme sebagai upaya mengaburkan batas antara ciptaan dan Pencipta, antara yang sakral dan profan. Namun para pendukung transhumanisme berargumen bahwa perubahan merupakan hakikat kemanusiaan (Barale, 2024). Kita sudah berbeda dari manusia purba, teknologi hanyalah kelanjutan dari proses evolusi. Tidak ada yang sakral dari tubuh biologis yang rentan sakit dan mati.

Gambar 3. Robot dengan Identitas *Cosplay* Karakter Slender Man



Sumber: Leone (2023)

Maka dari itu, penting untuk merefleksikan apakah transhumanisme merupakan impian atau malapetaka. Jawabannya mungkin mengandung kedua unsur tersebut, tergantung pada bagaimana kita mengelolanya. Kita memiliki tanggung jawab etis terhadap diri kita di masa depan. Keputusan saat ini mengenai teknologi augmentasi manusia akan berdampak pada generasi selanjutnya. Jadi, pertimbangan yang matang sangat mutlak diperlukan. Dialog intensif antara ilmuwan, filsuf, teolog, dan masyarakat luas sangat penting. Transhumanisme tidak sepatutnya ditentukan secara sepihak oleh kalangan teknokrat di Silicon Valley (Viganò, 2022). Persoalan ini menyentuh hakikat paling fundamental dari kemanusiaan kita.

Mind Uploading, Keabadian Digital, dan Eskatologi

Unggahan pikiran atau *mind uploading* merupakan aspirasi tertinggi dalam kalangan transhumanis. Konsep dasarnya relatif sederhana, yaitu melakukan pemindaian otak beresolusi ekstrem tinggi, merekam seluruh jaringan sinapsis, kemudian membuat simulasi komputasionalnya dalam sistem superkomputer. Hasil akhirnya adalah terwujudnya versi digital diri seseorang yang dapat bertahan meskipun jasmani

biologisnya telah tiada. Para penggagas memandang ini sebagai jalan mencapai kehidupan abadi. Dalam karyanya *Artificial Intelligence*, Chen & Chen (2024) menyoroti Neuralink, perusahaan Elon Musk, yang tengah mengembangkan antarmuka otak-komputer sebagai langkah awal realisasi teknologi ini. Para skeptis mempertanyakan kelayakan teknisnya. Otak manusia mengandung sekitar 86 miliar neuron dengan koneksi mencapai triliunan, sehingga pemetaan dan simulasi dinamikanya merupakan tantangan besar. Meski demikian, para transhumanis percaya bahwa Hukum Moore akan terus mendukung kemajuan ini.

Persoalan filosofis utama *mind uploading* berkisar pada hakikat identitas personal. *Apakah versi digital tersebut benar-benar merupakan diri yang asli, atau sekadar replika?*. Bayangkan jika Anda terbangun dalam bentuk robotik, mungkin Anda masih merasa sebagai diri yang sama. Jika versi digital diciptakan sementara tubuh biologis masih berfungsi, maka muncul dua entitas yang sama-sama mengklaim sebagai Anda. *Manakah yang sah?*, dalam *Post-Human Futures*, Carrigan & Porpora (2021) menguraikan teori psikologis yang menyatakan bahwa identitas personal terbentuk dari kontinuitas memori dan kepribadian. Jika versi digital memiliki seluruh ingatan Anda, maka ia bisa dianggap sebagai diri Anda. Sebaliknya, teori biologis berpendapat bahwa identitas terkait dengan keberlanjutan organisme hidup, sehingga versi digital hanyalah duplikat. Aspek hukum pun belum mengatur hal ini, *siapa yang berhak mewarisi aset atau menanggung utang?*. Ini merupakan wilayah abu-abu yang belum terjamah.

Berdasarkan sudut pandang teologis, *mind uploading* menghadapi tantangan mendasar terkait konsep jiwa. Dalam tradisi Kristen, jiwa dipahami sebagai substansi yang dianugerahkan langsung oleh Tuhan dan tidak mungkin direplikasi secara mekanis. Brent Waters, seorang teolog Lutheran, berpendapat bahwa teknologi ini hanyalah ilusi keabadian karena yang terunggah hanyalah data, bukan esensi diri. Roh manusia tidak dapat didigitalisasi, kesadaran memerlukan keterikatan dengan tubuh dan relasi ilahi. Tanpa itu, yang tercipta hanyalah simulasi tanpa jiwa. Waters juga mengecam transhumanisme karena mengabaikan dosa dan penebusan. Keabadian digital, menurutnya, tidak menyelesaikan masalah dosa, melainkan hanya memperpanjang eksistensi manusia dalam ketidaksempurnaan. Keabadian sejati, tegasnya, terletak pada kebangkitan jasmani yang dijanjikan Kristus (Goundrey-Smith, 2023).

Dalam Islam, konsep *nafs* atau jiwa juga tidak dapat direduksi menjadi sekadar informasi. *Nafs* merupakan entitas metafisik ciptaan Allah SWT yang pada akhirnya akan kembali kepada-Nya. *Ba'ats* (kebangkitan di akhirat) melibatkan penciptaan ulang jasmani, bukan sekadar kontinuitas kesadaran digital. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah SWT sanggup menghidupkan tulang-belulang yang telah hancur, sebuah tindakan penciptaan, bukan rekayasa data. Karena itu, mayoritas ulama menolak klaim bahwa *mind uploading* dapat menggantikan eskatologi Islam. Akan tetapi, terdapat pula pandangan yang lebih terbuka. Sebagian filsuf Muslim modern berhipotesis bahwa jika teknologi ini memungkinkan kelanjutan kesadaran, ia bisa dipandang sebagai bentuk *barzakh* (alam antara kematian dan kebangkitan) (Elmasry, 2024). Pandangan ini masih spekulatif dan belum mendapatkan pengakuan otoritatif dari otoritas keagamaan.

Sementara itu, Sherbert (2025) dalam *Deconstructing Transhumanism* menyoroti *mind uploading* sebagai agama tanpa agama karena meniru pola eskatologi Kristen dan Islam mencakup kehidupan setelah kematian, penghakiman (apakah replika digital memenuhi standar), dan keselamatan (berupa keabadian digital). Ia kehilangan elemen krusial hubungan dengan yang transenden. Keabadian digital adalah keabadian yang sunyi tanpa Tuhan, tanpa pengampunan, tanpa kasih. *Apakah ini benar-benar yang diidamkan?*, banyak orang takut akan kematian, tetapi *apakah mereka rela hidup abadi dalam bentuk data di server?*. Server sangat rentan diretas, data dapat rusak, dan pasokan

listrik bisa terputus. Keabadian digital sangat rapuh, serangan siber tunggal dapat memusnahkan ribuan jiwa digital (Romele, 2023). Ini sangat berbeda dengan keabadian religius yang dijamin oleh kuasa Tuhan yang tak terbatas. *Mind uploading*, dengan demikian, bukanlah pengganti iman.

Permasalahan lain yang muncul berkaitan dengan kelangsungan psikologis. Sebagai ilustrasi, bayangkan dirimu dipindai dan diunggah secara digital. Sementara itu, tubuh biologismu dimatikan. *Apakah kesadaranmu tetap hidup dalam bentuk digital? Atau jangan-jangan kesadaran aslimu musnah, sementara versi digital hanya mengira dirinya adalah kamu?* Dalam pandangannya, Anomaly (2024) menyatakan bahwa mustahil membedakan kedua skenario tersebut dari perspektif subjektif. Inilah teka-teki kesadaran yang hingga kini belum terpecahkan. Filsuf semacam David Chalmers berpendapat bahwa upload mungkin mempertahankan kesadaran asli jika dilaksanakan secara bertahap, misalnya dengan menggantikan neuron satu per satu (mengadopsi metode kapal Theseus). Namun, teknik pemindaian destruktif yang langsung merusak otak biologis sangat dipertanyakan validitasnya. Prinsip kehati-hatian mengharuskan kita menunda praktik *upload* hingga benar-benar yakin akan keamanannya. Eksperimen yang bermain-main dengan kesadaran manusia merupakan tindakan tak berperikemanusiaan yang tak bisa dimaafkan.

Dalam ranah fiksi ilmiah, *mind uploading* sering kali dilukiskan secara idealistik. Individu yang berhasil diunggah digambarkan hidup dalam dunia virtual nan indah, terbebas dari penyakit dan proses penuaan. Realitas virtual sejatinya merupakan konstruksi buatan, dan setiap konstruksi berpotensi berubah menjadi penjara. *Siapa sesungguhnya pemegang kendali atas dunia virtual tersebut?* Jika dikuasai korporasi swasta, mereka berwenang mematikan server kapan saja. Bila di bawah kendali pemerintah, mereka berpotensi memanipulasi realitas yang kamu alami. Mustahil memverifikasi apakah ingatan yang kamu miliki otentik atau hasil rekayasa. Situasi ini mengingatkan pada alegori gua Plato dalam bentuk kontemporer. Banyak karya naratif dystopian yang menggambarkan keabadian digital sebagai siksaan, bukan anugerah. Kebosanan eksistensial, kehilangan makna hidup, dan keterasingan menjadi risiko nyata (Baelo-Allué & Calvo-Pascual, 2021; Barale, 2024). Pada hakikatnya, manusia tidak dirancang untuk hidup abadi, terlebih dalam realitas artifisial.

Pada perspektif etika, *mind uploading* memunculkan dilema keadilan distributif. Dapat dipastikan teknologi ini akan memiliki harga yang sangat mahal. Hanya kalangan miliarder yang mampu membelinya. Konsekuensinya, hak atas keabadian hanya menjadi privilege kaum elit. Hal ini sebagaimana Viganò (2022) berpendapat bahwa kondisi tersebut merupakan ketimpangan ekstrem. Kaum kaya dapat hidup terus-menerus dan mengakumulasi kekayaan tanpa batas, sementara masyarakat miskin hanya menghadapi kematian tanpa alternatif. Situasi ini akan melahirkan sistem kasta abadi yang tak terputuskan, memicu polarisasi masyarakat permanen. Banyak pihak menyerukan pelarangan global terhadap *mind uploading* hingga masalah kesenjangan ini terselesaikan. Namun, larangan menjadi tidak efektif jika ada negara yang tetap mengizinkannya. Ini merupakan contoh tragedi bersama (*tragedy of the commons*) dalam skala global. Dunia membutuhkan perjanjian internasional menyangkut teknologi eksistensial semacam ini, sayangnya hingga kini belum ada perkembangan berarti.

Sebagai penutup, wacana transhumanisme dan masa depan religiusitas mengajak kita merefleksikan bahwa teknologi tidak pernah bersifat netral. Setiap kemajuan teknis selalu mengandung asumsi filosofis dan teologis tersirat. Wajah manusia merefleksikan jiwa, sementara wajah digital hanya memantulkan kekosongan. Transhumanisme berambisi menggantikan yang sakral dengan yang artifisial. Hasrat untuk melampaui batas kemanusiaan bukanlah fenomena baru (Leone, 2023). Dorongan ini telah ada

sepanjang sejarah peradaban, yang membedakan hanyalah skala dan kecepatan perubahan yang terjadi saat ini. Agama-agama besar dunia sebenarnya memiliki sumber daya intelektual untuk menghadapi tantangan ini. Mereka mampu mengakomodasi perkembangan teknologi sejauh tidak melanggar martabat manusia sebagai ciptaan ilahi. Namun di saat yang sama, mereka harus konsisten menolak klaim bahwa manusia dapat mencapai derajat ketuhanan.

BAB IX

AGAMA & KRISIS EKOLOGIS: MENUJU FILSAFAT AGAMA RAMAH LINGKUNGAN

A. Kritik Lynn White Jr.: Akar Krisis Ekologis dalam Teologi Dominasi

Pada tahun 1967, sejarawan Lynn White Jr. mempublikasikan sebuah tulisan pendek yang seketika menggegerkan dunia teologi dan lingkungan hidup. Karyanya yang berjudul *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* telah menjadi sangat termasyhur. White mengaitkan etika Yahudi-Kristen sebagai faktor dominan di balik krisis ekologi kontemporer. Argumen utamanya berfokus pada doktrin yang memberikan otoritas kepada manusia untuk mendominasi alam. Ia mengutip *Incident 1:28*, ketika Tuhan memerintahkan Adam dan Hawa untuk beranak cucu, memenuhi bumi, serta menaklukkan dan menguasai segala makhluk. White tidak bermaksud menyerang agama secara keseluruhan, melainkan mengkritik satu penafsiran tertentu yang terlampau menekankan penguasaan. White berpendapat bahwa interpretasi inilah yang paling berpengaruh dalam membentuk peradaban Barat (LeVasseur & Peterson, 2016).

White juga mengkaji teologi abad pertengahan, terutama pemikiran Thomas Aquinas yang memisahkan manusia dari alam. Dalam pandangan ini, hanya manusia yang memiliki jiwa rasional, sementara alam dianggap sebagai entitas tanpa kesadaran, semata-mata diciptakan untuk melayani kebutuhan manusia. Northcott & Heuvel (2023) dalam *Fittingness and Environmental Ethics* mencatat bahwa White mengamati korelasi antara punahnya kepercayaan animisme dan kemunculan sains modern. Ketika alam tidak lagi dipandang sakral, manusia merasa bebas mengeksploitasinya tanpa batas. Revolusi industri semakin memperburuk kerusakan ini. White menulis dengan nada pedih, “*Apa yang kita lakukan terhadap alam, sejatinya kita lakukan terhadap diri kita sendiri*”. Kritiknya tidak hanya tertuju pada Kristen, ia juga mengecam sekularisme yang tetap mengadopsi asumsi serupa. Menurut White, krisis ekologi pada hakikatnya adalah krisis spiritual.

Reaksi terhadap tulisan White beragam. Banyak teolog Kristen merasa tersinggung dan menganggap kritiknya tidak adil. Mereka menegaskan bahwa Alkitab juga mengandung ajaran untuk menjaga bumi. Misalnya, dalam Imamat 25, tanah diperintahkan untuk beristirahat pada tahun Sabat. Sementara di Kitab Ayub, Tuhan menantang Ayub dengan menanyakan tentang ciptaan-Nya yang liar dan tak terkuasai. White sebenarnya tidak anti-agama; ia justru mencari solusi berbasis spiritual. Di akhir esainya, ia mengusulkan Fransiskus dari Assisi sebagai santo pelindung ekologi, karena memandang alam sebagai saudara, bukan objek eksploitasi. White percaya bahwa Kristen dapat berubah dengan kembali ke tradisi Fransiskan yang lebih harmonis dengan lingkungan. Pemikirannya turut memicu kemunculan ekoteologi sebagai disiplin baru (Williston, 2020).

White juga mendapat kritik dari mereka yang menilai analisisnya terlalu reduktif. Salah satunya Hamilton et al. (2015) dalam *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis* yang berpendapat bahwa penyebab utama kerusakan lingkungan adalah kapitalisme industri, bukan teologi. Negara-negara ateis seperti Tiongkok juga mengalami degradasi ekologi parah, sementara Jepang yang menganut Shinto yang menghormati alam tetap tak luput dari polusi. Menyalahkan agama Kristen dianggap sebagai penyederhanaan masalah. Meski begitu, White memberikan satu wawasan penting dengan cara manusia memperlakukan alam sangat dipengaruhi oleh keyakinan

mendasarnya. Kapitalisme dan sains modern tumbuh di atas fondasi teologi dominasi. Karena itu, solusi krisis tidak bisa hanya bersifat teknis, melainkan memerlukan transformasi kesadaran. Inilah mengapa gagasan White tetap relevan hingga lima dekade kemudian.

Tanggapan paling konstruktif datang dari para teolog yang mengakui kesalahan masa lalu dan berusaha memperbaiki diri. Misalnya, John B. Cobb Jr. mengembangkan teologi proses yang melihat Tuhan sebagai bagian dari alam, bukan penguasa yang terpisah. Banyak gereja kini menyadari penafsiran dominasi telah keliru dan merugikan. Mereka mulai menghidupkan kembali teks-teks Alkitab yang mendukung pelestarian alam. Konsep *stewardship* atau penatalayanan pun semakin populer, manusia sebagai pengurus, bukan pemilik mutlak. White sendiri menyambut positif perkembangan ini. Baginya, yang penting bukan meninggalkan agama, melainkan mereformasinya. Agama justru dapat menjadi bagian dari solusi, asalkan bersikap kritis terhadap dirinya sendiri (Heimbrock & Persch, 2021). Pelajaran ini berlaku tidak hanya bagi Kristen, tetapi juga bagi agama-agama lain, termasuk Islam.

Dalam diskursus Islam, kritik White juga diadaptasi melalui pertanyaan, *apakah Islam turut mendukung teologi dominasi?*, jawabannya tidak mutlak. Memang, Al-Qur'an menyebut konsep khalifah yang sering dimaknai sebagai penguasa. Cendekiawan ekoteologis semacam Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa khalifah seharusnya dipahami sebagai pemelihara, bukan penguasa lalim. Loke (2025) dalam *Natural Theology* mengutip sebuah hadis Nabi yang melarang pemborosan air meski berada di sungai yang deras. Ini mencerminkan etika konservasi yang kuat. Namun secara historis, peradaban Islam juga tercatat pernah melakukan pembabatan hutan dan pengeringan lahan basah. Tak ada tradisi yang sepenuhnya sempurna. Kuncinya adalah mengakui kesalahan dan kembali pada sumber yang lebih autentik. Kritik White mengingatkan semua tradisi keagamaan bahwa teks suci selalu terbuka untuk berbagai penafsiran. Pemilihan interpretasi merupakan keputusan etis.

Satu kelemahan dalam esai White adalah hampir tidak menyentuh persoalan perempuan. Ekofeminisme kemudian mengisi kekosongan ini. Vandana Shiva dan Rosemary Ruether menunjukkan bahwa dominasi atas alam berjalan seiring dengan dominasi terhadap perempuan. Keduanya berakar pada dualisme yang sama, akal versus tubuh, budaya versus alam, laki-laki versus perempuan. White sebenarnya tidak buta gender, hanya fokus utamanya berbeda. Kendati demikian, kekurangan ini tidak mengurangi kontribusi White. Tulisannya menjadi penting karena berani menunjuk akar masalah. Bukan teknologi, bukan populasi, melainkan keyakinan. Di tahun 1967, sikap ini sangat berani ketika isu lingkungan masih dianggap marjinal. Tanpa White, dialog agama dan ekologi mungkin tertunda puluhan tahun. Kita patut berterima kasih pada White (James, 2022).

Dalam perkembangan terkini, tesis White diperluas ke berbagai agama lain. Di antaranya Alberro et al. (2024) dalam *Utopian and Dystopian Explorations of Pandemics and Ecological Breakdown* yang menyebutkan bahwa beberapa ilmuwan juga menemukan unsur dominasi dalam modernitas sekuler. Akar krisis tidak hanya pada tradisi Yahudi-Kristen, tetapi terletak pada seluruh proyek peradaban yang memisahkan manusia dari alam. Solusinya bukan kembali ke masa pra-modern, melainkan menciptakan etika baru yang memposisikan manusia sebagai bagian dari jejaring kehidupan. Ekologi sebagai disiplin ilmu mengajarkan prinsip keterhubungan. Tak ada yang berdiri sendiri. Teologi yang baik harus belajar dari ekologi. Sebaliknya, ekologi tanpa dimensi spiritual akan kehilangan daya dorong perubahan (Justus, 2021). White telah membuka jalan bagi dialog yang masih berlanjut ini.

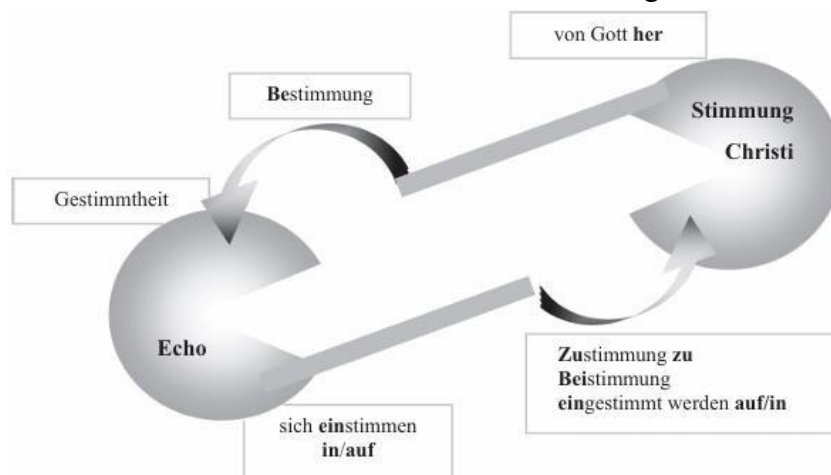
Kita perlu mengakui bahwa kritik White tentu tidak sempurna, namun pengaruhnya sangat signifikan. White mengingatkan kita bahwa krisis ekologi pada hakikatnya adalah krisis makna. Kita mengeksploitasi alam karena tidak pernah menganggapnya penting. Tidak dianggap penting karena tidak melihat aspek sakral di dalamnya (McGrath, 2022). Tugas agama adalah mengembalikan kesakralan tersebut. Namun agama juga harus berani bertobat dari dosa dominasi. Di sinilah letak tanggung jawab bersama, melintasi batas agama.

B. Ekoteologi Islam: Seyyed Hossein Nasr, Khalid, dan Konsep Khalifah sebagai Penjaga

Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir asal Iran yang menjadi pengajar di Universitas George Washington, dikenal sebagai perintis ekoteologi dalam perspektif Islam. Sejak era 1960-an, Nasr telah menyuarakan bahwa masalah lingkungan pada hakikatnya bersumber dari krisis spiritual. Dalam pandangannya, modernitas telah menghilangkan dimensi transendental alam. Alam tidak lagi dipersepsikan sebagai tanda-tanda Ilahi, namun hanya dianggap sebagai komoditas yang dapat dimanfaatkan. Nasr mengkritik keras interpretasi dominasi terhadap alam yang berkembang dalam pemikiran Barat sekuler. Ia menghidupkan kembali perspektif Islam tradisional yang memandang alam sebagai manifestasi keagungan Tuhan. Manusia bukan penguasa, melainkan khalifah (LeVasseur & Peterson, 2016). Statusnya sebagai khalifah bukan berarti memiliki kekuasaan absolut, tetapi sebagai wakil yang memikul tanggung jawab. Tanggung jawab ini bersumber dari posisi manusia sebagai hamba Allah SWT yang utama.

Istilah khalifah dalam Al-Qur'an kerap dipahami secara keliru. Nasr menjelaskan bahwa konsep ini pertama kali muncul dalam narasi penciptaan Adam. Ketika Allah SWT berfirman kepada malaikat tentang penciptaan khalifah di bumi, malaikat mempertanyakan apakah manusia akan menimbulkan kerusakan. Ini menunjukkan bahwa kekhalifahan bukan legitimasi untuk mengeksploitasi alam, melainkan ujian ilahi. Nasr memandang khalifah sebagai amanat suci. Manusia tidak memiliki kepemilikan mutlak atas alam. Alam adalah milik Allah SWT, dan manusia hanya diberi mandat untuk memeliharanya (Northcott & Heuvel, 2023). Karenanya, setiap interaksi dengan alam memiliki dimensi moral. Merusak lingkungan berarti mengkhianati amanat ilahi. Konsep ini memiliki daya teologis yang kuat karena menjadi dasar etika lingkungan yang tidak sekadar antroposentris, melainkan berbasis pada kesucian ciptaan Tuhan.

Gambar 4. Dinamika Transformatif dalam Estetika Teologis von Balthasar



Sumber: Northcott & Heuvel (2023)

Nasr juga mengelaborasi konsep fitrah, yakni sifat dasar manusia yang cenderung pada kebaikan dan harmoni. Fitrah manusia selaras dengan tatanan alam. Penyimpangan dari fitrah berakibat pada ketidakseimbangan ekologis. Dalam hal ini, Williston (2020) menggarisbawahi bahwa Nasr memandang krisis ekologi sebagai gejala penyakit ruhani. Solusinya bukan terletak pada kemajuan teknologi, melainkan penyembuhan spiritual. Manusia perlu kembali kepada tradisi, agama, dan kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam seluruh ciptaan. Walaupun pesan ini kurang mendapat tempat di era sekular, Nasr tetap teguh pada pendiriannya. Ia juga mengkritik gerakan lingkungan mainstream yang hanya berorientasi pada kebijakan tanpa transformasi batin. Tanpa perubahan spiritual, segala upaya akan sia-sia. Inilah yang menjadikan Nasr sering dijuluki sebagai guru spiritual lingkungan dalam tradisi perennial. Ia menawarkan perubahan paradigma, bukan solusi pragmatis.

Selain Nasr, Fazlun Khalid merupakan tokoh kunci lain dalam perkembangan ekoteologi Islam. Berasal dari Sri Lanka dan bermukim di Inggris, Khalid mendirikan Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences. Pendekatan Khalid berbeda dengan Nasr. Jika Nasr lebih menekankan aspek filosofis dan spiritual, Khalid lebih berfokus pada aspek praktis dan hukum. Ia mengembangkan fikih lingkungan berdasarkan prinsip *mizân* (keseimbangan). Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dengan ukuran dan proporsi yang tepat. Khalid menjadikan *mizân* sebagai parameter utama dalam menilai relasi manusia dengan alam. Segala tindakan yang mengganggu keseimbangan dianggap haram, termasuk polusi, penggundulan hutan, dan eksploitasi berlebihan. Khalid juga mengompilasi ratusan hadis terkait lingkungan, seperti larangan mencemari sungai atau menebang pohon di wilayah gersang (James, 2022).

Salah satu sumbangsih nyata Khalid adalah pendirian pesantren hijau di berbagai negara, termasuk Indonesia. Ia menegaskan bahwa menjaga alam merupakan bagian integral dari keimanan. Tidak ada pemisahan antara ibadah ritual dan tanggung jawab ekologis. Program Khalid berhasil mengubah pola pikir masyarakat lokal dalam pengelolaan limbah dan sumber daya air. Ini membuktikan bahwa Islam dapat menjadi kekuatan transformatif bagi pelestarian lingkungan. Akan tetapi, Khalid menghadapi tantangan tersendiri. Banyak umat Muslim yang memandang isu lingkungan sebagai agenda Barat yang tidak relevan. Khalid menanggapi bahwa Al-Qur'an diturunkan di Jazirah Arab yang kering, di mana air merupakan sumber kehidupan. Pelestarian sumber daya alam adalah esensi ajaran Islam, bukan adaptasi dari budaya luar (Alberro et al., 2024). Karena itu, gerakan lingkungan Islam harus lahir dari kesadaran internal, bukan sekadar mengikuti tren global.

Konsep *mizân* yang digagas oleh Khalid sebetulnya bersumber dari ajaran Islam. Istilah *mizân* kerap ditemukan dalam Al-Qur'an, seringkali berdampingan dengan konsep *adl* atau keadilan. Menurut Hamilton et al. (2015) dalam *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, *mizân* mengakui hak alam yang tidak boleh dilanggar. Pandangan ini merupakan terobosan dalam sistem hukum modern yang hanya mengakui hak subjek manusia. Dalam perspektif Islam, alam bahkan bisa menjadi saksi di akhirat kelak, di mana pepohonan dan bebatuan akan bersaksi atas perbuatan manusia. Karenanya, eksploitasi alam secara serampangan merupakan dosa yang akan dipertanggungjawabkan. Khalid mengembangkan *fiqh al-bi'ah*, yakni hukum Islam mengenai lingkungan hidup, dengan lima prinsip utama, yakni tauhid, khalifah, amanah, *adl*, dan *mizân*. Prinsip-prinsip ini membentuk kerangka untuk mengevaluasi kebijakan publik, menjadi kontribusi penting bagi perkembangan filsafat hukum Islam modern.

Baik Nasr maupun Khalid sepakat bahwa krisis ekologi memerlukan transformasi kesadaran, meskipun dengan strategi berbeda. Nasr lebih berfokus pada kalangan intelektual, sementara Khalid berkonsentrasi pada gerakan akar rumput. Kedua pendekatan ini saling melengkapi. Nasr memberikan landasan filosofis, sedangkan Khalid menyediakan instrumen hukum dan program aksi konkret (Kish et al., 2019). Di Indonesia, pengaruh Nasr terlihat di lingkungan akademik UIN dan IAIN, sementara pemikiran Khalid berkembang di jaringan pesantren dan LSM lingkungan. Namun tantangan masih banyak, misalnya fatwa MUI tentang lingkungan yang belum memiliki kekuatan mengikat. Banyak perusahaan tetap melakukan kerusakan lingkungan meskipun memiliki izin dari pejabat Muslim. Hal ini membuktikan bahwa perkembangan ekoteologi Islam masih memerlukan proses panjang, membutuhkan kolaborasi antara ulama, akademisi, aktivis, dan pembuat kebijakan.

Selain itu, ekoteologi Islam mendapatkan kritik dari dua kelompok. Kelompok pertama adalah Muslim konservatif yang memandang isu lingkungan sebagai bid'ah atau mengalihkan perhatian dari ajaran pokok agama. Mereka beranggapan bahwa Islam hanya berfokus pada kehidupan akhirat, bukan duniawi. Pandangan ini mengabaikan fakta bahwa Al-Qur'an memuat lebih dari seribu ayat tentang alam. Merawat lingkungan merupakan bagian dari amanah yang harus dijaga. Kelompok kedua berasal dari kalangan sekuler yang menganggap agama tidak relevan dalam kebijakan publik, lebih memilih pendekatan sains dan teknologi. Pandangan ini melupakan aspek motivasi. Sains memang menyediakan informasi, tetapi tidak memberikan dorongan moral (Justus, 2021; Loke, 2025). Di sinilah peran agama menjadi penting. Karena itu, dialog antara sains dan agama mutlak diperlukan, dengan ekoteologi Islam berperan sebagai jembatan penghubung. Ini merupakan sumbangan yang unik dan berharga.

Sebagai simpulan, penting untuk dipahami bahwa ekoteologi Islam masih dalam tahap perkembangan awal, tetapi memiliki potensi besar. Tradisi agama yang tidak merespons krisis ekologi akan kehilangan relevansinya. Nasr dan Khalid telah membuktikan bahwa Islam dapat menjadi bagian dari solusi (McGrath, 2022). Tugas kita sekarang adalah mengaktualisasikan ajaran-ajaran ini menjadi kebijakan nyata. Di Indonesia, misalnya, perlu mendorong integrasi konsep khalifah dan *mizân* ke dalam kurikulum pendidikan agama. Selain itu, perlu mendukung gerakan pesantren hijau dan masjid ramah lingkungan. Perubahan besar selalu dimulai dari langkah-langkah kecil yang konsisten.

C. Ekofeminisme: Vandana Shiva, Rosemary Ruether, dan Keterkaitan Penindasan Perempuan-Alam

Ekofeminisme merupakan suatu gerakan yang menghubungkan penguasaan terhadap alam dengan subordinasi terhadap perempuan. Menurut perspektif ekofeminis, kedua bentuk dominasi ini bersumber pada dikotomi yang serupa, yaitu rasionalitas melawan fisik, peradaban melawan alam, serta maskulinitas melawan femininitas. Vandana Shiva, seorang ilmuwan India yang kemudian menjadi pegiat lingkungan, termasuk salah satu tokoh paling berpengaruh dalam gerakan ini. Ia mengkritik sistem kapitalisme global yang tidak hanya merusak ekosistem tetapi juga memperparah kondisi perempuan di negara-negara *Global South*. Shiva memposisikan perempuan sebagai pelindung keanekaragaman hayati, termasuk benih tanaman dan sumber air. Ketika korporasi multinasional melakukan paten atas benih dan mengomersialisasi air, kelompok perempuanlah yang paling terdampak. Tidak hanya mengkritik, Shiva juga menawarkan solusi konkret melalui pendirian Navdanya, suatu inisiatif untuk melestarikan benih lokal dan mempromosikan pertanian organik (Northcott & Heuvel, 2023).

Shiva memperkenalkan gagasan tentang ekonomi kehidupan yang bertolak belakang dengan ekonomi kematian. Ekonomi kehidupan berprinsip pada kelestarian, gotong royong, dan penghargaan terhadap alam. Sebaliknya, ekonomi kematian hanya berorientasi pada laba, eksploitasi, dan akumulasi kapital. Shiva melihat paralelisme antara kekerasan terhadap alam dengan kekerasan terhadap perempuan, yang ia sebut sebagai varian kolonialisme modern. Perusahaan-perusahaan transnasional masuk ke India, mengambil alih lahan pertanian, memaksakan sistem monokultur, kemudian menjual benih hibrida yang tidak dapat diperbanyak lagi. Perempuan kehilangan basis ekonomi mereka. Shiva meyakini bahwa solusi bukan terletak pada teknologi canggih, melainkan pada revitalisasi kearifan lokal dengan memberdayakan perempuan sebagai aktor perubahan (LeVasseur & Peterson, 2016). Maka, ekofeminisme tidak sekadar teori kritis, melainkan praktik transformatif.

Rosemary Radford Ruether, seorang teolog feminis beraliran Kristen, memperluas wacana ekofeminisme ke wilayah teologis. Ia mengkritik tradisi Kristen yang selama ini mengadvokasi superioritas manusia atas alam dan laki-laki atas perempuan. Menurut analisisnya, dikotomi antara spiritual dan material merupakan pengaruh filsafat Platonik dan Gnostisisme yang telah menginfeksi teologi Kristen. Hal ini sebagaimana Williston (2020) dalam *Philosophy and the Climate Crisis* mencatat bahwa Ruether mengusulkan teologi alternatif di mana Tuhan imanen dalam alam, bukan transenden di atasnya. Ia mengembangkan konsep *Gaia* sebagai analogi teologis (Bumi sebagai perwujudan ilahi). Kerusakan ekologi dengan demikian merupakan bentuk penistaan terhadap ketuhanan. Ruether juga menolak konsep keselamatan yang bersifat eskatologis semata, melainkan menekankan pembebasan ekologis di dunia nyata. Pemikirannya sangat mempengaruhi kalangan feminis Kristen dan gerakan lingkungan berbasis gereja.

Baik Shiva maupun Ruether sepakat bahwa kapitalisme dan patriarki merupakan akar krisis ekologis kontemporer. Sistem kapitalisme mendekomodifikasi alam, sementara patriarki mendomestifikasi perempuan. Kedua sistem ini saling berkelindan. Industri ekstraktif seperti pertambangan dan perkebunan kelapa sawit tidak hanya menyebabkan deforestasi, tetapi juga mendiskriminasi hak-hak perempuan atas tanah. Dalam banyak masyarakat adat, perempuan memegang peran sentral dalam pengelolaan sumber daya alam. Perampasan tanah tidak hanya merugikan secara ekonomi, tetapi juga menghancurkan identitas kultural mereka (Kish et al., 2019). Kedua tokoh ini tidak hanya melakukan dekonstruksi, tetapi juga membangun alternatif melalui penguatan ekonomi lokal, praktik pertanian berkelanjutan, pemanfaatan energi terbarukan, serta peningkatan partisipasi perempuan dalam pengambilan keputusan lingkungan. Inilah agenda transformatif yang melampaui solusi teknis semata.

Dalam konteks Islam, wacana ekofeminisme belum banyak berkembang. Beberapa pemikir Muslim mulai menjalin benang merah antara kritik terhadap patriarki dengan isu ekologi. Mereka menunjukkan bahwa Al-Qur'an sebenarnya tidak mendukung hierarki gender maupun antroposentrisme ekstrem. Konsep tauhid bersifat anti-dikotomis, artinya Tuhan sebagai kesatuan dan ciptaan-Nya sebagai jaringan yang saling terhubung. Memisahkan manusia dari alam atau memisahkan gender dipandang sebagai bentuk penyekutuan terselubung (Hamilton et al., 2015). Karenanya, ekofeminisme Islam merupakan proyek intelektual yang relevan. Tantangannya kompleks, mengingat patriarki telah mengakar baik dalam penafsiran agama maupun struktur sosial. Diperlukan upaya sistematis untuk mendekonstruksi keduanya. Di Indonesia, organisasi seperti Rahima dan Fahmina telah mulai mengintegrasikan isu gender dan lingkungan dalam advokasi mereka.

Selanjutnya, ekofeminisme juga tidak luput dari berbagai kritik yang dilontarkan oleh sejumlah kalangan. Pertama, para feminis liberal memandang ekofeminisme terlalu

bersifat esensialis. Mereka menentang anggapan bahwa perempuan memiliki kedekatan alamiah dengan lingkungan. Dalam pandangannya, Justus Justus (2021) mengemukakan bahwa perspektif semacam ini justru berpotensi melanggengkan stereotip negatif. Perempuan tidak harus dibatasi perannya sebagai penjaga alam, mereka pun berhak menjadi profesional di bidang teknik maupun sains. Kedua, kaum Marxis mengkritik ekofeminisme karena dianggap mengabaikan persoalan kelas. Menurut mereka, kapitalisme merupakan akar masalah, bukan patriarki. Runtuhnya sistem kapitalisme diyakini akan mengakhiri dominasi terhadap alam dan perempuan sekaligus. Menanggapi hal ini, Shiva dan Ruether berargumen bahwa kapitalisme dan patriarki saling terkait erat. Analisis yang bersifat *intersectional* diperlukan untuk memahami bagaimana kelas dan gender saling beririsan tanpa bisa direduksi satu sama lain.

Dalam tataran praktis, ekofeminisme telah melahirkan berbagai aksi nyata. Gerakan Chipko di India, ketika para perempuan memeluk pepohonan untuk mencegah penggundulan hutan, merupakan contoh historis yang terkenal. Aksi ini berhasil menyelamatkan ribuan hektar kawasan hutan. Di Kenya, Green Belt movement yang digagas Wangari Maathai melibatkan perempuan dalam kegiatan penghijauan. Maathai, penerima Nobel Perdamaian, menegaskan bahwa pelestarian lingkungan sama dengan menjaga masa depan generasi mendatang (Alberro et al., 2024). Sementara di Indonesia, para perempuan Dayak memimpin perlawanan terhadap ekspansi tambang batubara dan perkebunan kelapa sawit. Tidak sekadar melakukan protes, mereka juga aktif melakukan reboisasi di lahan-lahan yang rusak. Gerakan-gerakan tersebut membuktikan bahwa ekofeminisme bukan hanya wacana akademis, melainkan tindakan konkret yang mengubah realitas sosial dan ekologis.

Dimensi spiritual juga menjadi ciri khas ekofeminisme yang menonjol. Banyak aktivis gerakan ini yang terinspirasi oleh spiritualitas berbasis bumi, seperti tradisi pagan dan animisme. Dalam hal ini, James (2022) menjelaskan bahwa mereka memandang alam sebagai sosok ibu yang layak dihormati, di mana tidak ada dikotomi antara yang sakral dan yang duniawi. Ruether, sebagai teolog Kristen, berupaya memadukan spiritualitas ini dengan teologi konvensional. Ia memperkenalkan liturgi baru yang menghargai siklus alam dan mengakui dosa-dosa ekologis. Beberapa gereja telah mulai melaksanakan ibadah tobat untuk kerusakan lingkungan. Di lingkungan Muslim, meskipun belum ada tradisi serupa, beberapa komunitas mulai menggelar shalat istisqa yang dikaitkan dengan krisis air sebagai bentuk respons spiritual. Langkah-langkah semacam ini merupakan terobosan awal menuju integrasi antara spiritualitas dan ekologi yang masih memerlukan pengembangan lebih lanjut.

Pada hakikatnya, ekofeminisme telah memberikan kontribusi signifikan bagi perkembangan filsafat agama kontemporer. Gerakan ini menegaskan bahwa krisis ekologi tidak dapat dipisahkan dari persoalan kesetaraan gender. Teologi yang abai terhadap kedua isu ini merupakan teologi yang tidak utuh. Pemikiran Shiva dan Ruether telah membuka pintu bagi teologi yang lebih inklusif dan berwawasan ekologis. Tantangan ke depan adalah melanjutkan estafet pemikiran ini. Di Indonesia, upaya yang dapat dilakukan termasuk mendorong lembaga pendidikan agama seperti pesantren dan gereja untuk memasukkan perspektif ekofeminisme dalam kurikulum mereka. Selain itu, dukungan terhadap kepemimpinan perempuan dalam pengelolaan sumber daya alam juga menjadi keniscayaan. Krisis iklim yang kita hadapi sesungguhnya merupakan krisis peradaban, yang penyelesaiannya menuntut perubahan mendasar dalam cara kita memandang relasi antara alam, perempuan, dan dimensi ketuhanan.

D. Spiritualitas Ekologis Lintas Agama: Animisme, Buddhisme, dan Praktik Konservasi

Di dalam diskursus tentang spiritualitas ekologis, perhatian kerap tertuju pada agama-agama besar seperti Kristen dan Islam. Sebetulnya tradisi adat yang animistik maupun aliran non-teistik semacam Buddhisme juga menyimpan kearifan ekologis yang mendalam. Animisme mempersepsikan alam sebagai entitas yang bernyawa, bukan sekadar objek mati. Pohon, batu, sungai, dan gunung diyakini memiliki roh yang patut dihormati. Sebagaimana dijelaskan James (2022) dalam *How Nature Matters*, perspektif semacam ini efektif mencegah eksploitasi berlebihan. Jika sungai dipandang sebagai sosok ibu, manusia tak akan semena-mena membuang limbah ke dalamnya. Begitu pula, pohon yang dianggap saudara tak akan ditebang secara serampangan. Sayangnya, modernisasi telah mengikis kesadaran animistik di berbagai wilayah. Pada komunitas adat yang masih bertahan, praktik pelestarian alam telah berlangsung jauh sebelum gerakan lingkungan modern muncul. Banyak pelajaran berharga yang dapat dipetik dari mereka.

Konsep *interbeing* dalam Buddhisme yang dipopulerkan oleh Thich Nhat Hanh, memiliki relevansi kuat dengan isu ekologi. *Interbeing* mengajarkan bahwa segala hal saling terhubung dan tak ada yang berdiri sendiri. Sehelai kertas, misalnya, hadir berkat pohon, sinar matahari, tanah, air, serta jerih payah penebang kayu dan produsen kertas. Pemahaman ini menumbuhkan tanggung jawab kosmik, merusak alam berarti merusak diri sendiri, sementara melestarikannya adalah upaya memelihara kehidupan. Buddhisme juga menganut prinsip *ahimsa*, yakni larangan melakukan kekerasan terhadap semua makhluk hidup, termasuk flora dan fauna. Di Thailand, para biksu bahkan mengalungkan jubah oranye pada pohon-pohon besar sebagai upaya perlindungan dari penebangan (Northcott & Heuvel, 2023). Ini menjadi bukti nyata bagaimana agama dapat berperan sebagai instrumen konservasi yang efektif.

Di Indonesia, kearifan lokal seperti pengelolaan hutan adat dan sistem perairan berbasis komunitas telah dipraktikkan turun temurun. Masyarakat Baduy di Banten, misalnya, memiliki aturan ketat dalam pemanfaatan hutan dengan pembagian zona yang jelas antara area yang boleh digarap dan yang harus dilindungi. Regulasi ini bukan sekadar teknis, melainkan bersifat sakral. Pelanggaran dianggap sebagai penghinaan terhadap leluhur dan roh penjaga alam. Sementara itu, di Toraja, upacara pemakaman tak hanya melibatkan penyembelihan kerbau, tetapi juga penanaman pohon sebagai simbol kelahiran kembali. Sayangnya, kebijakan pembangunan yang seragam sering mengabaikan kearifan semacam ini, padahal telah terbukti berkelanjutan selama berabad-abad (LeVasseur & Peterson, 2016). Saat hutan Indonesia kian terkikis, sudah saatnya kita belajar dari praktik-praktik adat, bukan untuk kembali ke masa lalu, melainkan mengadopsi prinsip-prinsip yang tetap relevan.

Dialog lintas agama untuk aksi iklim mulai menunjukkan perkembangan positif. Inisiatif seperti *Faith for Earth* oleh UNEP (*United Nations Environment Programme*) menghimpun pemuka agama dari beragam tradisi untuk bergerak bersama. Meskipun agama-agama memiliki perbedaan teologis, mereka dapat bersatu dalam tindakan nyata, mulai dari memerangi sampah plastik, menanam pohon, hingga mendorong kebijakan energi bersih (Williston, 2020). Di Indonesia, forum seperti FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) kerap terlibat dalam aksi lingkungan bersama, seperti pembersihan sungai, penanaman mangrove, dan kampanye penghematan energi. Kolaborasi semacam ini bukan hanya tentang ekologi, tetapi juga membangun trust antarumat beragama. Ketika Muslim, Kristen, Hindu, Buddha, dan penghayat bekerja sama membersihkan pantai, mereka menyadari bahwa meskipun keyakinan berbeda, bumi yang dihuni tetap satu. Solidaritas ekologis menjadi pintu menuju solidaritas kemanusiaan yang lebih luas.

Salah satu tantangan dalam dialog lintas agama adalah klaim kebenaran absolut yang kerap menghambat kerja sama. Dalam isu lingkungan klaim tersebut dapat dikesampingkan. Menurut pandangan Kish et al. (2019) menekankan perlunya etika minimal, bukan teologi maksimal sebagai dasar bersama. Semua agama sepakat bahwa pembunuhan tanpa alasan adalah salah, dan menjaga kebersihan air adalah kebaikan. Fokus pada kesepakatan ini, bukan perbedaan, telah terbukti efektif. Di Amazon, misalnya, pemimpin adat, pastor Katolik, dan aktivis sekuler bersatu melawan deforestasi tanpa perlu memperdebatkan keyakinan masing-masing. Mereka hanya perlu sepakat bahwa hutan harus dilindungi. Ini adalah pelajaran berharga bagi gerakan lingkungan global.

Terdapat berbagai kritik terhadap spiritualitas ekologis yang dinilai terlalu idealis. Para kritikus berargumen bahwa animisme dan Buddhisme ternyata tidak serta-merta melestarikan alam di negara-negara tempat kedua kepercayaan ini dominan. Sebagai contoh, Jepang yang memiliki tradisi Shinto yang menghargai alam tetap mengalami masalah polusi industri yang serius. Kritik ini memiliki dasar yang rasional. Spiritualitas saja tidak memadai; dibutuhkan regulasi kebijakan publik yang tegas dan penerapan teknologi ramah lingkungan. Hal ini tidak lantas membuat spiritualitas kehilangan relevansi. Spiritualitas berperan sebagai pendorong motivasi intrinsik. Tanpa dorongan ini, kebijakan dan teknologi tidak akan diimplementasikan secara efektif. Karena itu, sinergi antara spiritualitas dan kebijakan menjadi kunci. Bhutan menjadi contoh nyata melalui konsep *Gross National Happiness* yang berbasis Buddhisme, yang berhasil menciptakan kebijakan konservasi hutan yang progresif. Bhutan bahkan menjadi satu-satunya negara dengan emisi karbon negatif, membuktikan bahwa spiritualitas mampu memberikan dampak konkret (Hamilton et al., 2015).

Dalam konteks Islam, dialog dengan animisme dan Buddhisme dapat memperkaya ekoteologi Islam. Konsep *mizân* yang dikembangkan oleh Fazlun Khalid memiliki kesamaan dengan prinsip *interbeing*, sama-sama menekankan keseimbangan dan keterkaitan ekologis. Beberapa pesantren di Jawa bahkan mempelajari sistem pengelolaan hutan dari komunitas adat. Mereka menyadari bahwa Islam belum memiliki tradisi konservasi sepanjang animisme. Akan tetapi, Islam dapat mengadopsi praktik-praktik yang baik selama tidak bertentangan dengan prinsip akidah. Misalnya, larangan menebang pohon di dekat mata air dapat diterima karena bertujuan melindungi sumber daya vital (Alberro et al., 2024). Inilah bentuk akulturasi yang sehat tanpa perlu khawatir kehilangan identitas. Sebab, identitas bukanlah sesuatu yang statis, melainkan terus berkembang melalui interaksi dan dialog. Semakin intensif dialog dilakukan, semakin kaya identitas tersebut. Ini merupakan pesan toleransi yang sangat relevan.

Pendekatan konservasi berbasis kearifan komunitas adat terbukti lebih efektif dibandingkan kebijakan *top-down* dari pemerintah. Di Kalimantan, masyarakat Dayak Iban menerapkan sistem *tana' ulen*, yaitu kawasan hutan larangan yang tidak boleh dieksploitasi. Justus (2021) dalam *The Philosophy of Ecology* menulis bahwa wilayah *tana' ulen* memiliki tingkat keanekaragaman hayati yang lebih tinggi dibandingkan kawasan lindung yang dikelola pemerintah. Hal ini disebabkan oleh rasa kepemilikan dan tanggung jawab langsung dari masyarakat adat. Mereka menjaga hutan bukan hanya untuk kepentingan diri sendiri, tetapi juga untuk leluhur dan generasi mendatang. Sayangnya, pemerintah seringkali mengabaikan hak-hak adat dengan mengklaim hutan adat sebagai milik negara, yang kemudian diberikan kepada perusahaan melalui skema konsesi. Konflik semacam ini terus berulang. Gerakan lingkungan global kini mulai mengakui pentingnya hak-hak masyarakat adat. Deklarasi PBB tentang Hak-Hak Masyarakat Adat merupakan langkah maju, tetapi implementasinya masih jauh dari memadai. Diperlukan dorongan yang lebih kuat dari masyarakat sipil.

Terakhir, kita perlu menyadari bahwa tidak ada satu tradisi pun yang memiliki semua solusi. Animisme unggul dalam mensakralkan alam, tetapi kurang dalam mengatur masyarakat yang kompleks. Buddhisme memiliki etika tanpa kekerasan yang kuat, tetapi terkadang terlalu pasif. Islam memiliki kerangka hukum yang jelas, tetapi interpretasinya sering kali bersifat antroposentris. Kristen memiliki potensi besar, tetapi perlu melepaskan diri dari warisan dominasi. Hal yang dibutuhkan adalah kolaborasi lintas tradisi, bukan persaingan. Setiap tradisi memberikan kontribusi unik. Dengan bersatu, mereka dapat membentuk etika lingkungan global yang tangguh. Dialog bukanlah pengkhianatan terhadap identitas, melainkan proses memperkayanya.

BAB X

FILSAFAT AGAMA & ESTETIKA: SENI, SAKRAL, & PENGALAMAN TRANSENDEN

A. Pengalaman Estetis sebagai Pengalaman Religius: Rudolf Otto dan Mircea Eliade

Rudolf Otto, seorang pemikir teologi asal Jerman, menghasilkan karya penting berjudul *The Idea of the Holy* pada 1917. Ia mempopulerkan istilah *numinous*, merujuk pada pengalaman akan kehadiran ilahi yang melampaui pemahaman rasional. Konsep ini mengandung dua sifat paradoksal *mysterium tremendum*, aspek yang menggentarkan dan dahsyat, serta *mysterium fascinans*, aspek yang memukau dan menggoda. Otto tidak mendeskripsikan *numinous* melalui pendekatan negatif, melainkan sebagai kategori yang mandiri dan khas. Pengalaman ini berbeda dari rasa takut atau kagum biasa karena sifatnya yang unik. Otto juga menegaskan bahwa pengalaman *numinous* tidak terbatas pada praktik keagamaan, melainkan dapat muncul melalui seni. Misalnya, kemegahan katedral bergaya gotik mampu membangkitkan perasaan luluh sekaligus takjub akan keagungan estetika (Manns, 2016).

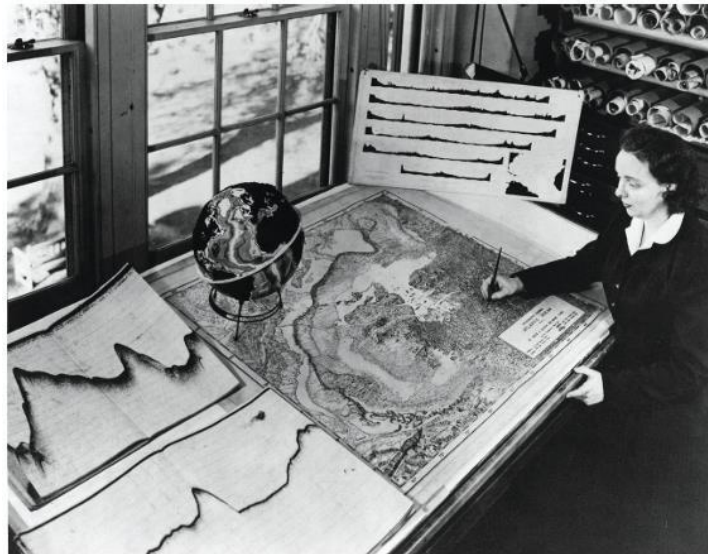
Karya seni yang sanggup menghadirkan pengalaman *numinous* mempunyai karakter yang sukar diungkapkan secara verbal. Ia hadir secara samar, seolah ada namun sekaligus tidak nyata. Sebagaimana dicatat Cazeaux (2017) dalam *Art, Research, Philosophy*, Otto memandang seni sebagai jembatan menuju yang sakral karena kemampuannya mengekspresikan dimensi realitas yang non-rasional. Komposisi musik Bach, contohnya, sering disebut sebagai karya yang paling religius lantaran mampu membangkitkan kerinduan akan yang transenden. Demikian pula lukisan abstrak Rothko dapat membawa penikmatnya ke dalam kondisi meditatif yang bernuansa mistis. Otto tidak berpendapat bahwa semua seni bersifat religius, namun ia menekankan bahwa seni berpotensi menjadi gerbang menuju realitas yang melampaui. Potensi ini kerap terlupakan di zaman sekuler, meski tetap eksis.

Adapula Mircea Eliade, seorang ahli sejarah agama dari Rumania yang mengembangkan pemikiran Otto melalui konsep *hierofani*, yakni manifestasi yang sakral dalam realitas. Berbeda dengan Otto yang menekankan pengalaman subjektif, Eliade lebih memusatkan perhatian pada objek dan lokasi. *Hierofani* dapat terjadi pada benda-benda alam seperti batu, pepohonan, atau gunung, maupun pada bangunan seperti gereja. *Hierofani* mentransformasi yang biasa menjadi luar biasa, misalnya, sebuah batu biasa berubah menjadi suci setelah menampakkan kehadiran ilahi. Eliade juga membedakan antara ruang sakral dan profan. Tempat ibadah seperti gereja atau masjid dianggap sebagai pusat kosmis, titik temu antara dimensi ilahi dan manusiawi. Seni arsitektur religius berperan menciptakan ruang *hierofanik* semacam ini (Dwivedi, 2021).

Eliade juga menekankan pentingnya konsep waktu sakral, yang berbeda dengan waktu profan yang bersifat linear. Waktu sakral adalah waktu mitis yang dapat dihadirkan kembali melalui ritus. Seni pertunjukan seperti tarian ritual atau musik liturgi berfungsi menghidupkan kembali waktu mitis ini. Ketika umat menyanyikan kidung pujian yang sama setiap pekan, mereka tidak sekadar mengenang masa lalu, melainkan secara mistis menyatu dengan peristiwa suci tersebut. Inilah yang memberi kekuatan pada seni religius, ia bukan sekadar representasi, melainkan bagian dari yang sakral itu sendiri. Abstraksi dalam seni pun dapat menjadi medium *hierofani* (Ambrosio & Sánchez-Dorado, 2024; Bertinetto & Ruta, 2021).

Otto dan Eliade sepakat bahwa pengalaman religius dan estetis memiliki kesamaan struktural, keduanya melibatkan pertemuan dengan yang transenden. Menurut Trickett & Gilhooly (2021) dalam *Philosophy of Religion and Art*, perbedaannya terletak pada fakta bahwa pengalaman religius umumnya melibatkan komitmen pribadi dan tanggapan etis, sementara pengalaman estetis bisa lebih bebas. Batas ini kerap kabur, seseorang yang terharu mendengar alunan musik gereja mungkin tidak dapat memastikan apakah yang dialaminya adalah sentuhan ilahi atau sekadar keindahan artistik. Mungkin pemisahan ini tidak diperlukan, sebab dalam banyak tradisi, seni adalah alat ibadah, bukan sekadar ornamen. Inilah mengapa dialog antara filsafat agama dan estetika menjadi penting.

Gambar 5. Marie Tharp Melukis atau Memperbaiki Bagian Kiri Diagram Fisiografi Atlantik Utara



Sumber: Ambrosio & Sánchez-Dorado (2024)

Pandangan kritis terhadap Otto dan Eliade muncul dari pihak yang memandang konsep *numinous* serta *hierofani* terlalu berpusat pada tradisi Kristiani. Otto mengambil contoh-contoh dari tradisi Yahudi-Kristen, kemudian menganggapnya sebagai sesuatu yang universal. Padahal, pengalaman religius dalam agama seperti Buddhisme tidak selalu diwarnai oleh perasaan takut atau gemetar, melainkan dapat berupa ketenangan yang sempurna. Eliade pun mendapat kritik karena dianggap mengabaikan aspek sosial dan politik dalam pembentukan ruang sakral. Sebuah gereja bukan sekadar tempat *hierofani*, tetapi juga merupakan ruang kekuasaan. Meski demikian, terlepas dari berbagai kritik, sumbangsih Otto dan Eliade tetap signifikan (Winfield, 2024). Mereka telah membuka pemahaman bahwa seni dan agama memiliki keterkaitan yang mendalam.

Dalam konteks Islam, konsep *numinous* yang diajukan Otto memiliki kemiripan dengan istilah *khasyah*, yaitu rasa takut yang disertai penghormatan kepada Allah SWT. Al-Qur'an menyebutkan hanya para ulama yang benar-benar memiliki rasa takut kepada Allah SWT. Ketakutan ini bukanlah ketakutan biasa, melainkan pengakuan akan keagungan Tuhan yang melampaui pemahaman manusia. Seni Islam, khususnya kaligrafi, berupaya menghadirkan perasaan ini. Keindahan dan kerumitan huruf-hurufnya mengingatkan pada keagungan firman Tuhan. Namun, berbeda dengan seni Kristen yang kerap menampilkan figur manusia, seni Islam menghindari penggambaran manusia demi menjaga transendensi Tuhan (Graham, 2017). Inilah bentuk *hierofani* yang khas.

Sementara itu, Man & Petts (2023) dalam *Comparative Everyday Aesthetics* mengungkapkan bahwa pendekatan Otto dan Eliade perlu dikaji ulang melalui sudut pandang estetika keseharian. Pengalaman sakral tidak hanya terjadi dalam ruang ritual atau galeri seni, tetapi juga di tempat-tempat biasa seperti dapur, sawah, atau jalanan. Seorang petani yang merasakan kesatuan dengan alam saat membajak sawah pun mengalami *hierofani*. Seorang ibu yang menimang bayinya juga dapat merasakan nuansa *numinous*. Hal ini tidak mengecilkan nilai seni religius, melainkan memperluas cakupannya. Seni tidak harus megah untuk dianggap sakral. Bahkan keramik sederhana buatan tangan mampu menjadi teofani jika dibuat dengan niat dan kesadaran penuh. Ini menjadi tantangan bagi elitisme seni yang cenderung sempit.

Lalu, Young (2023) dalam *A History of Western Philosophy of Music* membahas bagaimana musik, lebih dari bentuk seni lainnya, mampu membangkitkan pengalaman *numinous*. Tanpa representasi visual, musik langsung menyentuh emosi dan jiwa. Sebuah fugue karya Bach atau lantunan adzan yang merdu dapat membuat pendengar meneteskan air mata tanpa alasan yang jelas. Menurut Otto, inilah pengalaman *numinous* dalam bentuknya yang paling murni, sebelum dikonseptualisasikan. Sementara Eliade berpendapat bahwa musik menciptakan waktu sakral yang berbeda dari waktu sehari-hari. Sayangnya, dalam budaya modern, musik sering direduksi sekadar sebagai hiburan atau pengiring aktivitas. Padahal, musik sejatinya dapat menjadi jendela menuju dimensi ilahiah. Kita perlu belajar mendengarkannya dengan lebih bermakna.

Pada akhirnya, perlu direnungkan bahwa hubungan antara estetika dan agama bukanlah suatu kebetulan. Keduanya sama-sama berbicara tentang hal-hal yang sulit diungkapkan dengan kata-kata. Di tengah krisis ekologi, seni religius dapat menjadi pengingat akan kesakralan alam. Ketika sains dan ekonomi gagal mendorong perlindungan lingkungan, seni mampu membangkitkan kekaguman dan penghormatan (Bergmann & Clingerman, 2018). Otto dan Eliade telah memberikan kerangka berpikir untuk memahami bagaimana seni bekerja pada tingkat yang paling mendalam.

B. Seni Islam: Kaligrafi, Arsitektur Masjid, dan Musik Religius sebagai Teofani

Seni Islam kerap kali dipahami secara keliru semata sebagai ornamen yang hampa makna. Padahal, berbagai bentuk seperti kaligrafi, pola geometris, arsitektur tempat ibadah, serta seni suara keagamaan sesungguhnya merupakan medium untuk mengekspresikan keilahian. Berbeda dengan tradisi seni Kristiani yang menggunakan figur manusia sebagai simbol sakral, seni Islam menghindari penggambaran figuratif guna mencegah praktik penyembahan berhala. Sebagaimana dijelaskan Graham (2017) dalam *Philosophy, Art, and Religion*, kaligrafi menempati posisi istimewa dalam seni Islam karena memuat firman ilahi. Proses penulisan ayat suci dengan estetika bukan sekadar demonstrasi keahlian, melainkan juga merupakan manifestasi ibadah. Aliran huruf yang dinamis mengantarkan pembaca pada pengalaman merasakan ketuhanan. Setiap coretan tinta mengandung nilai zikir.

Kaligrafi dalam Islam tidak hanya memikat secara visual, namun sarat dengan makna teologis yang mendalam. Gaya Kufi yang tegas dan angular merepresentasikan keteguhan keyakinan. Sementara itu, gaya Thuluth yang fluid menggambarkan kasih sayang ilahi. Seni kaligrafi merupakan bentuk ekspresi yang tak pernah mencapai titik final - setiap pelaku seni senantiasa mengejar kesempurnaan namun tak pernah sepenuhnya mencapainya, mengingatkan bahwa kesempurnaan mutlak hanyalah milik Allah SWT. Praktik kaligrafi juga berfungsi sebagai media kontemplasi. Proses mengamati pola huruf yang berulang dapat menenangkan pikiran dan mengarahkannya pada sang Pencipta. Pada bangunan masjid megah, karya kaligrafi berskala besar

menghiasi berbagai elemen arsitektur, senantiasa mengingatkan umat akan kehadiran Yang Maha Kuasa (Cazeaux, 2017).

Desain arsitektural masjid dirancang khusus untuk menghadirkan pengalaman transendental. Area terbuka yang luas, keberadaan kolam air, serta taman-taman mengingatkan pada gambaran surgawi. Menara yang menjulang tinggi menjadi simbol keesaan ilahi, sedangkan bentuk mihrab yang melengkung diciptakan dengan pertimbangan akustik untuk memperjelas suara pemimpin shalat. Pola geometris dalam seni Islam yang berulang tak terhingga melambangkan sifat ketidakterbatasan Tuhan. Pola tanpa awal maupun akhir ini mengajak mata untuk terus bergerak, menjadi metafora visual tentang perjalanan spiritual yang tiada akhir. Fungsi masjid melampaui sekadar tempat beribadah, melainkan merupakan perwujudan teofani melalui material bangunan dan tata ruang (Winfield, 2024).

Begitu pula seni suara keagamaan seperti adzan, pembacaan Al-Qur'an, maupun qasidah juga mengandung dimensi teofanik yang kuat. Adzan yang dikumandangkan lima waktu bukan semata seruan untuk shalat, tetapi juga deklarasi indah tentang keesaan Tuhan. Sebagaimana Bertinetto & Ruta (2021) dalam *The Routledge Handbook of Philosophy and Improvisation in the Arts* menjelaskan bahwa tilawah Al-Qur'an memanfaatkan variasi maqam atau mode musik untuk membangkitkan beragam emosi. Nuansa pembacaan yang mengguncang, menenteramkan, maupun mengharukan semuanya dirancang dengan sengaja. Meski demikian, posisi musik dalam Islam tetap menjadi bahan perdebatan. Sebagian ulama melarang semua bentuk musik kecuali rebana, sementara yang lain memperbolehkannya selama tidak mengganggu kewajiban agama.

Polemik mengenai musik bersumber dari hadis yang membatasi penggunaan alat musik tertentu, serta kekhawatiran bahwa musik dapat mengalihkan perhatian dari mengingat Allah SWT. Al-Ghazali, salah seorang teolog Muslim terkemuka, justru memberikan pembelaan terhadap musik. Menurutnya, musik dapat menjadi sarana pendekatan diri kepada Tuhan apabila dinikmati dengan niat yang tepat. Qasidah yang memuji Nabi, misalnya, mampu membangkitkan rasa cinta kepada Tuhan. Perdebatan ini belum menemui titik kesepakatan. Di satu pihak terdapat komunitas Muslim yang sepenuhnya menghindari musik, sementara di pihak lain ada yang mengapresiasi musik klasik India maupun karya orkestra simfoni (Manns, 2016; Young, 2023).

Menariknya, para musisi Muslim masa kini berupaya menjembatani kesenjangan ini melalui karya musik yang secara jelas bernuansa religius namun tetap mempertahankan nilai artistik tinggi. Mereka mengadaptasi syair-syair puisi sufi maupun ayat suci Al-Qur'an ke dalam komposisi musik modern. Sebagaimana dicatat oleh Ambrosio & Sánchez-Dorado (2024) dalam *Abstraction in Science and Art*, bentuk seni seperti ini mampu menjadi sarana dakwah yang efektif, khususnya bagi kalangan muda. Tidak perlu ada dikotomi antara menjadi Muslim yang taat dengan mencintai musik. Namun, sebagian kritikus memandang ini sebagai bentuk kompromi yang berisiko, di mana keindahan musik justru dapat mengalihkan perhatian dari makna lirik yang terkandung, sehingga pendengar hanya menikmati melodi tanpa meresapi pesan spiritualnya. Di sini muncul dialektika antara nilai estetika dan etika, antara sensasi dan substansi.

Dalam ranah seni rupa Islam, terdapat beragam ekspresi seperti seni ukir kayu, keramik, maupun permadani yang dihiasi ornamen geometris dan motif flora non-figuratif. Seperti diungkapkan Dwivedi (2021) dalam *Aesthetics and the Philosophy of Art*, kesamaan mendasar dari seluruh ekspresi seni Islam terletak pada orientasinya yang mengarahkan pandangan kepada Sang Pencipta, bukan kepada pembuatnya. Seorang kaligrafer tidak menorehkan namanya dengan bangga, melainkan sekadar menyertakan

identitas sebagai hamba. Demikian pula arsitek masjid-masjid megah seringkali tidak diketahui namanya. Sikap anonimitas ini merefleksikan nilai kerendahan hati yang esensial bahwa seni bukan untuk glorifikasi manusia, melainkan persembahan bagi Ilahi. Hal ini sangat kontras dengan tradisi seni Renaisans Eropa yang mengagungkan individualitas. Permadani masjid yang halus memang dirancang untuk memudahkan jamaah bersujud dengan nyaman, di mana setiap helai benangnya ditenun dengan niat ibadah.

Pada tradisi sufi, seni dan musik mencapai puncak ekspresi spiritual. Kaum sufi memanfaatkan puisi, tarian, dan alunan musik sebagai sarana mencapai keadaan fana - peleburan diri dalam Tuhan. Rumi, misalnya, menulis syair-syair cinta ilahi yang dilagukan dengan iringan ney, seruling bambu. Dalam karyanya *Philosophy of Religion and Art*, Trickett & Gilhooly (2021) mendokumentasikan ritual Sema dari Tarekat Mevlevi yang memadukan unsur musik, puisi, dan tarian berputar. Gerakan para penari yang berputar bagaikan planet mengelilingi matahari melambangkan orbit spiritual menuju Sang Khaliq. Namun praktik semacam ini kerap menuai kritik dari kalangan ulama konservatif yang menganggapnya sebagai bid'ah, dengan argumen bahwa bentuk ibadah sudah baku dan tidak memerlukan inovasi. Polemik ini menggambarkan ketegangan antara pendekatan formalistik dan esoteris dalam beragama.

Di Nusantara, seni Islam berkembang melalui proses akulturasi yang kaya. Wayang kulit dengan narasi Islami, gamelan pengiring sholawat, hingga kaligrafi bernuansa Jawa merupakan contoh konkret proses tersebut. Akulturasi budaya tidak mengurangi kesucian, melainkan justru memperkaya ekspresi spiritual. Seorang Muslim Jawa mungkin menemukan kedekatan dengan Tuhan melalui denting gamelan yang merdu. Akan tetapi, ada pula yang memandangnya sebagai bentuk sinkretisme yang berpotensi mengaburkan kemurnian tauhid. Tidak ada jawaban mutlak dalam perdebatan ini. Jelasnya, seni Islam senantiasa bersifat plural, menyesuaikan dengan konteks budaya dan mazhab setempat. Keragaman ini merupakan kekayaan yang perlu dilestarikan, bukan distandardisasi (Bergmann & Clingerman, 2018; Man & Petts, 2023).

Perlu diakui bahwa seni Islam merupakan salah satu jalur penting menuju pengalaman transendental. Ia bukan sekadar hiasan fisik, melainkan pembuka pintu kesadaran spiritual. Seni Islam mengajarkan bahwa Tuhan Mahaindah dan mencintai keindahan. Dengan demikian, merenungi karya seni Islam pun menjadi bentuk ibadah. Namun perlu diingat bahwa tidak ada seni yang mampu sepenuhnya merepresentasikan Keagungan Ilahi. Selalu ada dimensi yang tidak terjangkau, selalu ada misteri yang tersisa. Justru dalam misteri itulah seni menemukan relevansinya yang abadi.

C. Ikonoklasme vs Apresiasi Seni Sakral dalam Masyarakat Multikultural

Ikonoklasme, atau perusakan terhadap gambar-gambar religius merupakan fenomena yang telah lama ada. Dalam ajaran Islam, pelarangan membuat gambar makhluk hidup didasarkan pada hadis yang memperingatkan para seniman akan azab neraka akibat meniru ciptaan Ilahi. Kaum Puritan Kristen juga melakukan penghancuran terhadap patung dan kaca gereja selama masa Reformasi. Esensi ikonoklasme berakar dari kekhawatiran akan praktik penyembahan berhala. *Mampukah manusia menciptakan gambaran tentang Tuhan? Dapatkah patung memenuhi permohonan do'a?*. Di sisi berbeda, seni keagamaan tetap menjadi medium ekspresi spiritual yang fundamental (Graham, 2017). Tantangannya adalah bagaimana masyarakat majemuk mengelola dinamika ini.

Di Benua Eropa, konflik ikonoklasme mencapai puncaknya pada abad ke-16. Bangunan-bangunan gereja Katolik yang kaya akan patung dan lukisan dijarah oleh

kelompok Protestan. Dalam hal ini, Winfield (2024) mengungkap fakta menarik bahwa kedua pihak sama-sama meyakini tindakan mereka demi memurnikan iman. Umat Katolik memandang patung sebagai sarana pendekatan kepada Yang Ilahi, bukan objek pemujaan. Mereka berargumen, “Kami tidak menyembah patung, kami menghormati yang diwakilinya”. Kaum Protestan membantah, masyarakat awam tidak mampu membedakannya sehingga berpotensi menyembah patung itu sendiri. Polemik ini terus berlanjut. Di Belanda, gereja-gereja tampak polos dengan dinding putih tanpa ornamen. Sementara di Italia, gereja tetap dihiasi karya seni megah hingga ke langit-langit.

Dalam konteks Islam, ikonoklasme tidak selalu berupa aksi perusakan fisik. Larangan pembuatan gambar lebih bersifat preventif. Meski demikian, sejarah mencatat peristiwa penghancuran patung dan gambar, seperti yang dilakukan Dinasti Umayyah dan Abbasiyah terhadap artefak Persia kuno. Pembatasan ini justru memicu perkembangan seni kaligrafi dan geometri yang sangat kompleks. Seni abstrak menjadi alternatif solutif. Namun di era kontemporer, muncul tantangan baru seperti fotografi dan film. Sebagian ulama mengharamkan penggambaran makhluk hidup melalui foto, sementara lainnya memperbolehkan asalkan tidak dikultuskan (Cazeaux, 2017). Alhasil, konsensus tetap sulit dicapai.

Di lingkungan multikultural seperti Indonesia, ketegangan ini terwujud ketika sebagian kelompok Muslim menuntut penyingkiran patung dari ruang publik. Contohnya patung Dewi Saraswati di area kampus atau arca Buddha di taman kota. Bagi penganut Hindu, patung merupakan perwujudan kehadiran dewa, bukan sekadar benda mati. Merusaknya sama dengan menodai tempat suci. Sementara bagi Muslim yang berpaham ikonoklastik, patung dianggap sebagai bentuk kemusyrikan yang harus dihapuskan. Negara pun dihadapkan pada dilema. Di satu sisi wajib melindungi kebebasan beragama, di sisi lain harus menjaga ketertiban umum. Solusi yang sering diambil adalah memindahkan patung ketimbang menghancurkannya (Ambrosio & Sánchez-Dorado, 2024).

Kasus serupa terjadi di Inggris ketika komunitas Sikh mengusulkan pembangunan gurdwara dengan arca di bagian eksterior. Pemerintah menolak dengan alasan melanggar peraturan tata ruang. Manns (2016) dalam *Philosophy and Aesthetics* mendokumentasikan bahwa melalui dialog intensif tercapai kompromi, patung diperbolehkan asalkan berukuran sedang dan tidak mengganggu arus lalu lintas. Ini membuktikan bahwa dialog, bukan konfrontasi, dan tentu merupakan solusi efektif. Namun dialog mensyaratkan pemahaman timbal balik. Komunitas Sikh perlu memahami kekhawatiran Muslim tentang syirik, sementara Muslim perlu menyadari bahwa bagi Sikh, patung bukan objek pemujaan. Pendidikan antaragama yang mendalam menjadi kebutuhan mendesak. Sayangnya, di berbagai wilayah, dialog semacam ini masih sangat minim.

Dalam tradisi seni Kristen, fenomena ikonoklasme pernah terjadi dalam lingkup gereja Ortodoks Timur. Pada periode abad ke-8 hingga ke-9, Kaisar Leo III mengeluarkan larangan terhadap pemujaan ikon, memicu pertentangan yang signifikan. Para pendukung ikon berpendapat bahwa Yesus merupakan perwujudan Allah dalam bentuk visual. Apabila Yesus adalah Allah, maka penggambarannya secara visual dapat dibenarkan. Pendapat ini pada akhirnya memperoleh pengakuan, sehingga ikon kembali diizinkan. Akan tetapi, di lingkungan kelompok Protestan radikal, penolakan terhadap gambar religius masih bertahan hingga masa kini. Gereja Reformed umumnya memiliki tata ruang yang sangat minimalis, terkadang tanpa simbol salib sekalipun. Hal ini merupakan pilihan teologis yang perlu dihargai (Dwivedi, 2021).

Dalam konteks masyarakat multikultural, ruang publik semestinya mampu menampung keberagaman pandangan. Tidak mungkin suatu negara hanya menganut satu

perspektif keagamaan tertentu. Prinsip netralitas negara mengharuskan pemerintah untuk tidak memaksakan paham ikonoklasme maupun penghargaan terhadap seni sakral. Negara berkewajiban melindungi hak setiap komunitas untuk mengekspresikan keyakinan melalui karya seni, selama tidak melanggar hak kelompok lain. Apabila suatu patung Buddha dianggap mengusik umat Islam, solusi yang tepat bukanlah penghancuran, melainkan relokasi ke tempat yang lebih sesuai. Prinsip proporsionalitas dan dialog menjadi kunci utama (Trickett & Gilhooly, 2021). Inilah ciri masyarakat sipil yang matang, bukan masyarakat yang otoriter.

Di Indonesia, penolakan terhadap keberadaan gereja atau vihara kerap dikemas dalam dalih estetika. Suara lonceng gereja dianggap mengganggu ketenangan, sementara patung dan ornamen warna-warni di klenteng dinilai terlalu mencolok. Dalam pandangannya, Young (2023) mengungkapkan bahwa seringkali alasan estetika hanya menjadi kedok untuk menyembunyikan sikap intoleransi beragama. Banyak individu merasa tidak nyaman dengan simbol agama lain karena kurangnya pembiasaan. Pendidikan multikultural sejak usia dini diperlukan untuk menumbuhkan kesadaran bahwa perbedaan adalah kekayaan. Seni publik lintas agama dapat berperan sebagai media penghubung. Festival seni yang memamerkan kaligrafi Islam, patung Hindu, dan lukisan Kristen mampu menumbuhkan apresiasi bersama (Bergmann & Clingerman, 2018).

Perkembangan teknologi digital membuka peluang baru untuk menikmati seni sakral tanpa menimbulkan konflik fisik. Melalui realitas virtual, masyarakat dapat mengunjungi katedral, masjid, atau kuil secara virtual tanpa harus hadir langsung. Pendekatan ini dapat meminimalisir gesekan antarkelompok. Namun, dunia digital juga memiliki keterbatasan dalam menciptakan rasa kebersamaan. Ibadah tidak sekadar aktivitas visual, melainkan juga tentang kehadiran bersama. Terdapat nilai khusus dalam ritual berjalan ke gereja, merasakan tekstur batu dingin, atau menghirup aroma dupa (Man & Petts, 2023). Pengalaman semacam ini tidak dapat sepenuhnya tergantikan oleh teknologi. Ruang fisik tetap memegang peranan penting. Tantangannya adalah menciptakan ruang yang inklusif tanpa menghilangkan kekhasan setiap tradisi.

Intinya, ikonoklasme dan apresiasi seni sakral memang merupakan dua kutub yang sulit dipertemukan. Hal yang dapat dilakukan hanyalah mengelola ketegangan tersebut secara bijak. Sebagaimana ditulis Bertinetto & Ruta (2021) dalam *The Routledge Handbook of Philosophy and Improvisation in the Arts*, improvisasi menjadi metafora yang tepat untuk kehidupan di masyarakat multikultural. Kita tidak memiliki skenario yang pasti, kita terus berimprovisasi bersama. Terkadang terjadi kesalahan, terkadang ada pihak yang terluka. Namun, dengan niat baik dan kesediaan untuk mendengarkan, harmoni tetap dapat dicapai.

D. Seni Kontemporer sebagai Kritik dan Ungkapan Spiritualitas Baru

Seni kontemporer kerap memicu ketidaknyamanan di kalangan pemuka agama. Karya Andres Serrano berjudul *Piss Christ* menampilkan simbol salib yang direndam dalam cairan urin. Lalu, Ai Weiwei, seniman asal Tiongkok, memvisualisasikan Yesus sebagai pengungsi yang terlantar. Bagi sebagian kalangan, hal ini dianggap sebagai bentuk penistaan. Bagi yang lain, ini merupakan kritik profetis yang mendalam. Seni kontemporer tidak lagi berfokus pada estetika yang menyenangkan, melainkan bertujuan untuk mengejutkan dan memprovokasi. Seni semacam ini mengungkap hipokrisi beragama yang sering terselubung dalam kepura-puraan kesalehan (Cazeaux, 2017). Pertanyaan mendasarnya adalah, *mungkinkah kritik semacam ini tetap mengandung nilai*

spiritual? Adakah ruang bagi kemarahan suci dalam ekspresi seni religius? Ataukah spiritualitas hanya terbatas pada kedamaian dan keindahan belaka?.

Andres Serrano, seorang seniman Katolik lulusan sekolah seni mengklaim bahwa *Piss Christ* adalah bentuk protes terhadap komersialisasi agama. Ia merasa geram menyaksikan salib diperjualbelikan sebagai aksesori murahan. Serrano sengaja menggunakan cairan tubuh untuk menegaskan kemanusiaan Yesus yang utuh, termasuk kelemahan dan keburukannya. Penjelasan ini tidak meredakan kemarahan umat Kristen yang menganggap karyanya sebagai penghinaan. Beberapa galeri yang memamerkan karya ini bahkan menerima ancaman kekerasan. Di sini, terlihat jurang pemisah antara maksud sang seniman dan persepsi publik. Seni kontemporer menolak penafsiran tunggal, ia memang dirancang untuk memicu diskusi, meski terkadang berubah menjadi konflik (Manns, 2016).

Ai Weiwei, seorang aktivis yang pernah dipenjara oleh pemerintah Tiongkok, memanfaatkan seni sebagai alat untuk mengkritik ketidakadilan, termasuk yang dilakukan atas nama agama. Dalam serial *Zodiac*, ia menghidupkan kembali patung kepala hewan yang dijarah dari Istana Musim Panas. Untuk instalasi tentang pengungsi Suriah, ia berpose sebagai Yesus yang terdampar di pantai. Ai Weiwei tidak bermaksud melecehkan figur Yesus, melainkan menggunakan simbol tersebut untuk membangkitkan empati. “*Yesus adalah pengungsi*”, katanya. “*Mengapa kita menolak mereka?*” (Winfield, 2024). Karyanya memang memicu kontroversi, tetapi sekaligus mengandung spiritualitas yang kuat, mengingatkan kita pada pesan inti agama, yaitu mencintai sesama, terutama yang terpinggirkan.

Di dunia Islam, seni kontemporer berkembang dengan karakteristiknya sendiri. Seniman Iran seperti Shirin Neshat menampilkan fotografi perempuan dengan kaligrafi suci di wajah dan tangan mereka. Karyanya membahas tema identitas, kekuasaan, dan perlawanan. Neshat tidak anti-agama, melainkan kritis terhadap penafsiran agama yang patriarkal. Ia memanfaatkan kaligrafi suci untuk mempertanyakan mengapa suara perempuan sering diabaikan (Dwivedi, 2021). Karya semacam ini tidak merusak kesucian agama, melainkan memperkaya pemahaman baru. Inilah yang disebut sebagai ijtihad estetis. Meski diapresiasi di Barat, Neshat juga menghadapi kritik dari kalangan konservatif Iran. Perdebatan semacam ini justru memperkaya dinamika pemikiran Islam.

Sementara itu, Hans Urs von Balthasar, teolog Katolik asal Swiss, memperkenalkan konsep *theological aesthetics* sebagai penghubung antara seni dan agama. Ia memandang keindahan sebagai salah satu atribut ilahi, setara dengan kebenaran dan kebaikan. Dalam hal ini, Trickett & Gilhooly (2021) menjelaskan bahwa Balthasar tidak menolak seni kontemporer, tetapi menekankan bahwa seni sejati harus memancarkan kemuliaan Tuhan. Kontroversi bukanlah ukuran utama, melainkan apakah karya tersebut mengarahkan kita pada Yang Transenden. Standarnya memang tinggi, dan banyak karya kontemporer dinilai gagal mencapainya. Namun, Balthasar juga mengakui bahwa Tuhan dapat hadir dalam bentuk yang tak terduga, bahkan melalui realitas yang tampak buruk sekalipun.

Balthasar membedakan antara estetika teologis dan teologi estetis. Estetika teologis memandang keindahan ilahi melalui karya seni, sedangkan teologi estetis justru menjadikan Tuhan sekadar objek estetika belaka. Dalam *Philosophy, Art, and Religion*, Graham (2017) mengungkapkan bahwa kekhawatiran Balthasar bahwa seni modern kerap terperangkap dalam pendekatan kedua, dimana Tuhan dijadikan bahan eksperimen artistik alih-alih Yang Maha Agung yang patut disembah. Namun demikian, Balthasar tidak sepenuhnya pesimis. Ia masih menemukan harapan dalam karya seniman seperti Georges Rouault, yang menggambarkan penderitaan Kristus dengan gaya ekspresionis. Derita dan kekacauan dapat menjadi jalan menuju Tuhan apabila direfleksikan melalui

lensa iman. Pelajaran berharga bagi seniman Muslim yang merespons krisis zaman melalui karya.

Seni Islam kontemporer menghadapi dilema serupa. Kaligrafi tradisional dianggap sakral; perubahan radikal terhadapnya sering dianggap bid'ah. Namun seniman semacam Hassan Massoudy menciptakan kaligrafi abstrak di mana huruf-hurufnya tak lagi terbaca sebagai ayat suci. *Apakah ini masih dapat disebut seni Islam?*, Massoudy meyakini esensi kaligrafi terletak pada gerak dan spiritualitas, bukan sekadar bentuk huruf. Karyanya justru dapat diapresiasi oleh kalangan non-Muslim. Ini merupakan upaya universalisasi seni Islam. Akan tetapi, para kritikus berpendapat bahwa melepaskan ayat dari konteksnya merupakan bentuk sekularisasi (Young, 2023). Debat ini mencerminkan ketegangan antara mempertahankan tradisi dan melakukan inovasi. Tidak ada solusi yang sederhana.

Di Indonesia, seniman seperti Arahmaiani menggunakan simbol-simbol agama dalam karya-karya yang sering menuai kontroversi. Salah satunya adalah karya *Lingga-Yoni*, yang mempertanyakan tabu seksualitas dalam agama. Arahmaiani bukan anti agama, ia hanya menginginkan agama lebih terbuka dalam membicarakan tubuh. Karyanya dikritik keras oleh ormas Islam, tetapi juga mendapat dukungan dari kalangan seniman dan akademisi (Bergmann & Clingerman, 2018). Hal ini menunjukkan bahwa ruang publik Indonesia belum sepenuhnya siap menerima seni kritis. Tanpa kritik, agama berisiko menjadi dogmatis dan kehilangan relevansi. Sebagaimana dikatakan seorang pengkritik, seniman adalah “nabi” di era modern.

Adapun Man & Petts (2023) dalam *Comparative Everyday Aesthetics* menawarkan perspektif yang lebih optimis. Menurut mereka, seni kontemporer dapat menjadi bentuk spiritualitas baru yang independen dari lembaga keagamaan. Seseorang dapat mengalami yang transenden di galeri seni tanpa harus pergi ke gereja atau masjid. Ini bukan pengganti, melainkan alternatif. Di era sekuler, seni mengambil sebagian fungsi agama. *Apakah pengalaman estetis cukup untuk menjawab pertanyaan mendasar tentang makna hidup, kematian, dan penderitaan?*, mungkin tidak. Karena itu, seni dan agama sebaiknya berjalan beriringan, bukan saling menggantikan. Man dan Petts mengusulkan kolaborasi antara seniman dan pemuka agama untuk membuka ruang dialog.

Sebagai penutup refleksi tentang filsafat agama dan estetika, perlu disadari bahwa seni merupakan jalan yang sekaligus berbahaya dan indah menuju Yang Ilahi. Ia dapat menjadi jembatan atau justru memicu konflik. Seni adalah improvisasi dengan hal-hal yang tak terduga (Bertinetto & Ruta, 2021). Kita tidak pernah tahu apa yang akan muncul. Namun, justru ketidakpastian inilah yang membuat seni tetap hidup dan relevan.

BAB XI

PENUTUP

A. Merangkum Wawasan Utama

Perjalanan kita dalam buku ini bermula dari pengakuan bahwa filsafat agama klasik, melalui argumen kosmologis, ontologis, dan teleologisnya, telah meletakkan dasar yang kokoh untuk dialektika antara akal dan iman. Kita juga menyaksikan bagaimana krisis metafisika yang digerakkan oleh Hume, Kant, dan Feuerbach menggoncang naivitas pendekatan-pendekatan tradisional, mengalihkan fokus dari pembuktian eksistensi Tuhan kepada persoalan makna bahasa religius dan peran etis dari keyakinan. Transformasi ini tidak melumpuhkan filsafat agama, melainkan mematangkannya. Ia tidak lagi sekadar mempertanyakan keberadaan Tuhan, tetapi beralih kepada pertanyaan, *bagaimana manusia berbahasa tentang Tuhan, mengapa manusia mengalami penderitaan, bagaimana hidup bersama dalam perbedaan, serta siapa yang sebenarnya diuntungkan dari interpretasi terhadap yang sakral?*.

Kita kemudian memasuki ranah epistemologi agama, di mana evidensialisme ala Clifford dan Russell menuntut pembuktian empiris bagi setiap keyakinan yang ingin dianggap rasional. Epistemologi reformasi Plantinga serta fideisme Kierkegaard dan Barth justru menegaskan bahwa iman memiliki logika dan landasannya sendiri yang tidak harus tunduk pada hegemonisasi sains. Perdebatan ini membuka kesadaran bahwa tidak ada satu standar rasionalitas tunggal yang wajib diikuti semua orang. Masalah kejahatan menjadi tantangan terberat bagi paham teis, namun sekaligus melahirkan respons kreatif dalam bentuk teodise dari Irenaeus, Agustinus, Hick, Plantinga, hingga perspektif Islam seperti Jabariyah, Qadariyah, dan sufisme. Di sini kita belajar bahwa penderitaan tidak selalu memerlukan penjelasan rasional; terkadang ia hanya membutuhkan pendampingan dan solidaritas.

Bahasa agama ternyata tidak dapat dipaksakan untuk tunduk pada kriteria verifikasi positivisme logis. Ia beroperasi sebagai bahasa metafora, simbol, dan model yang membuka cakrawala realitas baru, sebagaimana ditekankan oleh Ricoeur dan McFague. Bahkan dekonstruksi Derrida dan Caputo, alih-alih menghancurkan agama, justru membebaskannya dari klaim kebenaran absolut yang kaku. Hermeneutika menunjukkan bahwa penafsiran kitab suci tidak pernah netral, ia bergerak dari upaya memahami maksud pengarang, kepada kecurigaan akan motif tersembunyi seperti yang diungkap Marx, Nietzsche, dan Freud, hingga konsep fusi horizon Gadamer dan Ricoeur. Hermeneutika feminis dan pembebasan juga mengingatkan bahwa kelompok yang terpinggirkan berhak menyuarakan pandangannya.

Dalam masyarakat plural, eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme terus berkompetisi. Hick mengusung revolusi Kopernikan dengan memindahkan pusat dari Kristus kepada Realitas Ultim. Pluralisme kritis dan etika minimal Habermas menawarkan jalan tengah yang lebih rasional dengan mempertahankan identitas teologis sambil menerjemahkan argumen agama ke dalam bahasa universal agar dialog dapat terjalin. Foucault, Said, dan Asad mengingatkan bahwa pengetahuan agama selalu terkait dengan relasi kuasa. Orientalisme dan Islamofobia bukan sekadar wacana, melainkan rezim kebenaran yang perlu didekonstruksi. Al-Attas, Dabashi, dan Hallaq menunjukkan jalan untuk mendekolonisasi epistemologi Islam.

Mungkinkah etika eksis tanpa Tuhan?, *Divine Command Theory* menyangkalnya, tetapi Kant dan etika sekuler membuktikan bahwa akal praktis universal dapat menjadi

dasar moral yang kuat. Debat antara Lewis dan Mackie tentang argumen moral untuk eksistensi Tuhan memang tak berkesudahan, namun Habermas menawarkan etika pascasekular yang memberi ruang bagi suara agama dalam ruang publik. Kecerdasan buatan dan transhumanisme mengajukan pertanyaan baru tentang kesadaran, jiwa, dan keabadian. *Bisakah mesin beribadah? Apakah unggah kesadaran merupakan akhirat semu?* Pertanyaan-pertanyaan ini tetap terbuka, namun jelas memaksa kita untuk mendefinisikan ulang hakikat manusia dan makna ibadah.

Krisis ekologi juga menjadi pengingat bahwa agama tidak boleh hanya berputar dengan persoalan surgawi. Kritik Lynn White Jr. terhadap teologi dominasi disambut oleh Nasr, Khalid, Shiva, dan Ruether yang menegaskan bahwa setiap tradisi memiliki sumber daya untuk membangun etika lingkungan. Konsep khalifah sebagai penjaga, mizân sebagai keseimbangan, serta ekofeminisme yang menjembatani penindasan perempuan dan alam, merupakan kontribusi penting. Seni dan estetika religius, dari pengalaman numinous Otto, hierofani Eliade, kaligrafi Islam hingga seni kontemporer yang provokatif, semua mengingatkan: yang sakral tidak hanya dapat dipikirkan, tetapi juga dialami, diamati, dan didengar.

Dari seluruh perjalanan ini, satu kesimpulan utama, filsafat agama kontemporer tidak boleh lagi bersifat eksklusif, dogmatis, dan terisolasi. Ia harus holistik, tidak memisahkan akal dari iman, teks dari konteks, ritual dari etika, spiritualitas dari politik. Ia harus komparatif, tidak hanya berbicara tentang satu tradisi, tetapi berdialog dengan tradisi lain, termasuk sains, seni, dan gerakan sosial. Ia juga harus kritis, berani menguji asumsinya sendiri, dan jujur mengakui kemungkinan kesalahan. Hanya dengan kerendahan hati seperti inilah filsafat agama dapat tetap relevan menghadapi kompleksitas dunia kontemporer yang sarat ketidakpastian.

B. Agama Bukan Masalah, Bukan Pula Solusi, Melainkan Realitas Manusia yang Perlu Dipahami

Dalam perjalanan mengikuti karya ini, kita telah menyaksikan perkembangan filsafat agama kontemporer yang beralih dari pembahasan tentang pembuktian keberadaan Tuhan menuju persoalan linguistik, penafsiran, keberagaman pemahaman, hingga analisis ideologi. Poin krusial yang dapat disimpulkan ialah bahwa agama tidak bisa direduksi menjadi persoalan yang memerlukan solusi praktis atau dianggap sebagai panacea bagi segala problem manusia. Agama merupakan realitas yang multidimensi, sarat ambiguitas, dan merupakan bagian tak terpisahkan dari kehidupan. Dalam diskursus publik, agama kerap dipersepsikan sebagai pemicu konflik atau dianggap sebagai solusi mutlak berbagai persoalan. Kedua perspektif ini sama-sama keliru karena mengabaikan kompleksitas dan dinamika internal yang melekat pada setiap tradisi keagamaan. Pendekatan filosofis yang sehat terhadap agama harus menghindari sikap apologetik yang membela agama secara buta maupun kritik radikal yang bertujuan menghancurkan.

Kita telah mengamati bagaimana pendekatan evidensialis Ayer dengan kritik verifikasi berupaya mendiskreditkan wacana agama sebagai sesuatu yang tak bermakna. Namun di sisi lain, pemikiran Ricoeur dan McFague berusaha mempertahankannya melalui konsep metafora. Perdebatan antara eksklusivisme Barthian, inklusivisme Rahnerian, dan pluralisme Hickian menunjukkan bahwa tidak ada pendekatan tunggal dalam memahami keragaman keyakinan. Analisis Foucault dan Said mengungkap bahwa wacana keagamaan tidak pernah terlepas dari relasi kuasa. Sementara itu, ekoteologi Nasr dan ekofeminisme Shiva menegaskan bahwa spiritualitas yang mengabaikan aspek ekologis adalah spiritualitas yang tidak utuh. Semua ini

membuktikan bahwa agama bukan entitas tunggal yang dapat dinilai dengan parameter baku, melainkan selalu terkait dengan konteks historis, politik, budaya, dan psikologis.

Fungsi filsafat agama kontemporer bukan untuk memenangkan perdebatan atau menjustifikasi superioritas satu tradisi atas lainnya. Perannya adalah untuk memahami, mendampingi, dan memberikan kritik konstruktif dengan penuh empati. Memahami berarti tidak terburu-buru memberikan penilaian terhadap fenomena keagamaan sebelum menyelami kedalamannya. Mendampingi berarti hadir bagi mereka yang berjuang dalam iman di tengah penderitaan dan keraguan, tanpa memberikan solusi simplistik. Mengkritisi berarti berani mempertanyakan ketika agama dijadikan legitimasi untuk kekerasan, diskriminasi, atau eksploitasi. Pendekatan ini memang tidak memberikan kenyamanan karena menolak kepastian semu, baik dari kalangan yang mendewakan agama maupun yang merendahkannya. Justru dalam ketidaknyamanan inilah terdapat ruang untuk perkembangan pemikiran.

Pada akhirnya, pemahaman yang autentik tentang agama sebagai realitas manusia yang kompleks membuka peluang untuk berkontribusi menciptakan tatanan sosial yang lebih adil dan harmonis. Bukan dengan memaksakan kebenaran absolut, melainkan dengan mengakui bahwa setiap individu, terlepas dari keyakinannya, sedang berjuang menjawab pertanyaan fundamental tentang makna hidup, penderitaan, dan kematian. Filsafat agama yang bersikap rendah hati akan membangun dialog dengan sains, seni, politik, dan gerakan sosial. Ia tidak akan mengklaim otoritas mutlak, melainkan berperan sebagai mitra kritis yang membantu masyarakat mengevaluasi berbagai klaim kebenaran. Inilah relevansi filsafat agama di era pascakebenaran dan digital sebagai praktik kebijaksanaan yang terus berkembang, selalu dalam pencarian, dan tak pernah berhenti mempertanyakan.

C. Agenda Riset ke Depan

Buku ini menguraikan persoalan-persoalan fundamental dalam kajian filsafat agama kontemporer mencakup dimensi epistemologi, teodise, linguistik, hermeneutika, pluralisme, hingga kritik terhadap ideologi. Kerja intelektual senantiasa bersifat dinamis dan tak pernah mencapai titik final. Ke depannya, penelitian filsafat agama perlu diorientasikan pada integrasi multidisiplin yang lebih komprehensif, khususnya antara sains, humaniora, dan filsafat agama itu sendiri. Tantangan global seperti perubahan iklim, pandemi, dan ketimpangan ekonomi tak mungkin diatasi hanya melalui pendekatan tunggal. Filsafat agama harus berkolaborasi dengan ilmu iklim dalam merumuskan etika lingkungan berbasis spiritualitas, sekaligus berdialog dengan ekonomi politik untuk mengkritik sistem kapitalisme yang mengeksploitasi alam dan kemanusiaan. Proses integrasi ini memerlukan keberanian untuk melampaui batasan-batasan keilmuan yang konvensional.

Tantangan berikutnya ialah melawan pragmatisasi agama yang dimanipulasi untuk kepentingan politik identitas di berbagai belahan dunia. Agama kerap direduksi menjadi sekadar instrumen mobilisasi massa guna memperkuat kekuasaan, baik dalam bentuk nasionalisme agama maupun populisme yang bersifat divisif. Penelitian filsafat agama di masa depan harus mampu membedah narasi-narasi radikal yang mengklaim monopoli kebenaran, seraya mengonstruksi wacana alternatif yang lebih inklusif. Hal ini membutuhkan kajian kritis terhadap teks-teks suci beserta sejarah penafsirannya, serta sinergi dengan ilmu komunikasi dan psikologi sosial guna memahami mekanisme penyebaran narasi radikal di era digital. Tujuannya bukan sekadar dekonstruksi, melainkan juga rekonstruksi etika diskursif.

Di tengah meningkatnya polarisasi sosial, filsafat agama memiliki peran vital dalam mengembangkan etika diskursif agar dialog antarkelompok yang berbeda pandangan

tetap terjaga. Meskipun Habermas telah menyediakan kerangka dasar, hal tersebut perlu diadaptasi dengan realitas dunia maya yang justru memperkuat segregasi melalui algoritma. Penelitian selanjutnya dapat mengeksplorasi penerapan prinsip translasi argumen keagamaan ke dalam bahasa universal di ruang digital. Selain itu, filsafat agama juga perlu terlibat dalam penguatan pendidikan karakter dan literasi digital, agar generasi muda memiliki kemampuan berpikir kritis dan empati lintas agama. Ini merupakan investasi jangka panjang untuk mencegah radikalisasi dan membangun ketahanan sosial. Terakhir, agenda penelitian yang tak kalah penting adalah mendekolonisasi wacana filsafat agama itu sendiri. Hingga kini, bidang ini masih didominasi oleh paradigma Barat, dengan problem-problem yang sering kali kurang relevan bagi konteks Asia, Afrika, atau Amerika Latin. Penelitian ke depan harus menggali khazanah pemikiran agama dari tradisi non-Barat, Islam, Hindu, Buddha, dan tradisi lokal bukan sekadar sebagai objek studi, melainkan sebagai subjek yang berbicara secara mandiri. Ini berarti membangun epistemologi alternatif yang tidak terikat pada standar ilmiah Barat. Dalam konteks ini, tanggung jawab intelektual kita sebagai akademisi Indonesia menjadi krusial untuk berkontribusi dalam proyek global yang masih terus berkembang ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Adolf, M., & Stehr, N. (2016). *Knowledge*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315543093>
- Alberro, H., Atasoy, E., Castle, N., Firth, R., & Scott, C. (Ed.). (2024). *Utopian and Dystopian Explorations of Pandemics and Ecological Breakdown*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003345770>
- Ambrosio, C., & Sánchez-Dorado, J. (Ed.). (2024). *Abstraction in Science and Art: Philosophical Perspectives*. Routledge.
<https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781003380955>
- Anomaly, J. (2024). *Creating Future People*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003464266>
- Antombikums, A. S. (2025). *Divine Control, Human Contingencies and the Problem of Evil*. Palgrave Macmillan Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-85020-2>
- Baelo-Allué, S., & Calvo-Pascual, M. (Ed.). (2021). *Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003129813>
- Barale, A. (2024). *The Art of Artificial Intelligence: Philosophical Keywords*. Cambridge Scholars Publishing. <https://doi.org/https://doi.org/10.65325/EB11783>
- Basinger, D. (2021). *Religious Diversity*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315244655>
- Baumann, M. (2025). *The Underdetermination of Moral Theories*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009492454>
- Beer, D. (2017). *Michel Foucault: Form and Power*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781351198035>
- Beilby, J. (2017). *Epistemology as Theology*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315256191>
- Belkoniene, M. (2023). *Rational Understanding*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003324263>
- Benton, M. A., & Kvanvig, J. L. (Ed.). (2021). *Religious Disagreement and Pluralism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198849865.001.0001>
- Berezhnaya, L., & Hein-Kircher, H. (Ed.). (2025). *Sacralization of History in Times of Crises*. Central European University Press. <https://doi.org/10.5117/9789048570171>
- Bergmann, S., & Clingerman, F. (Ed.). (2018). *Arts, Religion, and the Environment: Exploring Nature's Texture*. Koninklijke Brill NV.
<https://doi.org/10.1163/9789004358980>
- Bernauer, J. (2017). *Michel Foucault and Theology*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315249025>
- Bertinetto, A., & Ruta, M. (Ed.). (2021). *The Routledge Handbook of Philosophy and Improvisation in the Arts*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003179443>
- Bhuiyan, M. J. H., & M. Zoethout, C. (Ed.). (2023). *Freedom of Religion and Religious Pluralism*. Brill | Nijhoff. <https://doi.org/10.1163/9789004504967>
- Bleicher, J. (2017). *Contemporary Hermeneutics*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315112558>
- Brecher, M., & Hirsch, P.-A. (Ed.). (2026). *Law and Morality in Kant*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009292030>
- Burgess, R. A. (2023). *Rethinking Global Health*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315623788>

- Byrd, D. (2016). *Islam in a Post-Secular Society*. BRILL.
<https://doi.org/10.1163/9789004328556>
- Carrigan, M., & Porpora, D. V. (Ed.). (2021). *Post-Human Futures*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781351189958>
- Cazeaux, C. (2017). *Art, Research, Philosophy*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315764610>
- Chen, R. H., & Chen, C. (2024). *Artificial Intelligence*. Chapman and Hall/CRC.
<https://doi.org/10.1201/9781003463542>
- Chignola, S. (2018). *Foucault's Politics of Philosophy*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315182094>
- Childe, V. G. (2021). *Society and Knowledge*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003252610>
- Cholbi, M. (2016). *Understanding Kant's Ethics*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781316681459>
- Clarke, J. A., & Gottlieb, G. (Ed.). (2021). *Practical Philosophy from Kant to Hegel*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108647441>
- Deigh, J. (2025). *An Introduction to Ethics*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781009058032>
- Denis, L., & Sensen, O. (Ed.). (2015). *Kant's Lectures on Ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139567527>
- Dihal, K. (Ed.). (2019). *Perspectives on Evil*. BRILL.
<https://doi.org/10.1163/9789004409262>
- Dwivedi, P. S. (Ed.). (2021). *Aesthetics and the Philosophy of Art*. Routledge India.
<https://doi.org/10.4324/9781003094401>
- Eddy, P. R. (2018). *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315190181>
- EL Zein, B., & Al Jarwan, A. (Ed.). (2022). *Paths to a Culture of Tolerance and Peace*. River Publishers. <https://doi.org/10.1201/9781003339045>
- Elden, S. (2016). *Space, Knowledge and Power*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315610146>
- Elmasry, M. I. (2024). *iMind: Artificial and Real Intelligence*. CRC Press.
<https://doi.org/10.1201/9781003486848>
- Findlay, J. N. (2016). *Language, Mind and Value*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315535937>
- Forster, M. N., & Gjesdal, K. (Ed.). (2019). *The Cambridge Companion to Hermeneutics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316888582>
- Fuqua, J., Greco, J., & McNabb, T. (Ed.). (2023). *The Cambridge Handbook of Religious Epistemology*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009047180>
- Fuqua, J., & Koons, R. C. (2023). *Classical Theism*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003202172>
- Gensler, H. J. (2016). *Ethics and Religion*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107280588>
- Golding, J. L. (2017). *Rationality and Religious Theism*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315198538>
- Goodman, L. E. (2026). *God and Truth*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108601207>
- Gordon, L. (2020). *Freedom, Justice, and Decolonization*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003112594>
- Goundrey-Smith, S. (2023). *Transhumanism, Ethics and the Therapeutic Revolution*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003290421>

- Graham, G. (2017). *Philosophy, Art, and Religion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316450789>
- Gschwandtner, C. M. (2024). *Ways of Living Religion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009476812>
- Hamilton, C., Bonneuil, C., & Gemenne, F. (Ed.). (2015). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315743424>
- Hancock, C. L., Sweetman, B., & Feezell, R. (2016). *Truth and Religious Belief*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315480138>
- Heimbrock, H. G., & Persch, J. (Ed.). (2021). *Eco-Theology*. Brill | Schöningh. <https://doi.org/10.30965/9783657760367>
- Hetherington, S. C. (2018). *Knowledge Puzzles*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429493553>
- Hitz, Z. (2023). *A Philosopher Looks at the Religious Life*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108993159>
- Hughes, I., Byrne, E., Mullally, G., & Sage, C. (Ed.). (2021). *Metaphor, Sustainability, Transformation*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003143567>
- Ilievski, V. (2023). *Plato's Theodicy*. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004679306>
- Jacobs, N. A. (2025). *Leibniz, Classical Theism, and the Problem of Evil*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003466673>
- James, S. P. (2022). *How Nature Matters*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198871613.001.0001>
- Justus, J. (2021). *The Philosophy of Ecology*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139626941>
- Kaul, V., & Salvatore, I. (Ed.). (2020). *What is Pluralism?* Routledge India. <https://doi.org/10.4324/9780367814496>
- Kemp, G. (2024). *What is this thing called Philosophy of Language?* Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003363668>
- Kish, K., Orr, C., & Jennings, B. (Ed.). (2019). *Liberty and the Ecological Crisis*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429327100>
- Leone, M. (Ed.). (2023). *The Hybrid Face*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003380047>
- LeVasseur, T., & Peterson, A. (Ed.). (2016). *Religion and Ecological Crisis*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315629018>
- Liu, I. (2025). *Goodness and Tradition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003542285>
- Loke, A. T. E. (2025). *Natural Theology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003599364>
- Lycan, W. G. (2018). *Philosophy of Language*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315146119>
- MacAskill, W., Bykvist, K., & Ord, T. (2020). *Moral Uncertainty*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198722274.001.0001>
- Macdonald Jr., P. A. (2023). *God, Evil, and Redeeming Good*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003298847>
- Malik, S. A. (Ed.). (2026). *Seven Classical Perspectives for Islam and Science*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003176671>
- Man, E. K. W., & Petts, J. (Ed.). (2023). *Comparative Everyday Aesthetics*. Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1017/9789048554508>
- Manns, J. W. (2016). *Philosophy and Aesthetics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315479415>
- Martin, A. E., & Pickford, S. (Ed.). (2025). *Translating Science in the 18th and 19th*

- Centuries*. Routledge India. <https://doi.org/10.4324/9781003592822>
- McCain, K., & Kampourakis, K. (Ed.). (2019). *What Is Scientific Knowledge?* Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203703809>
- McCutcheon, F. (2017). *Religion Within the Limits of Language Alone*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315244730>
- McGhee, M. (Ed.). (2024). *Spiritual Life*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009230230>
- McGrath, A. E. (2022). *Natural Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192865731.001.0001>
- Meister, C. (2014). *Philosophy of Religion*. Palgrave Macmillan London. <https://doi.org/10.1057/9781137314758>
- Meister, C., & Moser, P. (Ed.). (2017). *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107295278>
- Merritt, M. (Ed.). (2025). *Kant and Stoic Ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009321365>
- Miller, A. (2018). *Philosophy of Language*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351265522>
- Moeschler, J. (2024). *Language and Truth*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003355816>
- Moore, A. (2016). *God, Mind and Knowledge*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315585291>
- Moore, A. W. (2019). *Language, World, and Limits*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198823643.001.0001>
- Northcott, M. S., & Heuvel, S. C. van den (Ed.). (2023). *Fittingness and Environmental Ethics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003261391>
- Nowak, E. (2024). *Philosophy of Language: The Basics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003250753>
- Penelhum, T. (2019). *Reason and Religious Faith*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429303876>
- Phillips-Griffiths, A. (Ed.). (2023). *Ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009106900>
- Phillips, D. Z. (Ed.). (2016). *Whose God? Which Tradition?* Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315234090>
- Plummer, M. E., & Christman, V. (Ed.). (2018). *Topographies of Tolerance and Intolerance*. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004371309>
- Puri, B., & Kumar, A. (Ed.). (2020). *Re-thinking Religious Pluralism*. Springer Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-15-9540-0>
- Rees, A., Kohlt, F. E., McLeish, T., Sleight, C., & Wilkinson, D. (2025). *Science, Religion, and the Human Future*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/9780191995316.001.0001>
- Robbins, T. (2017). *In Gods We Trust*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203788912>
- Romele, A. (2023). *Digital Habitus*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003400479>
- Saemi, A. (2024). *Morality and Revelation in Islamic Thought and Beyond*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197686232.001.0001>
- Sankey, H. (2016). *Scientific Realism and the Rationality of Science*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315607849>
- Schirato, T., & Danaher, G. (2020). *Understanding Foucault*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003118336>
- Schmidt, J. C. (2021). *Philosophy of Interdisciplinarity*. Routledge.

- <https://doi.org/10.4324/9781315387109>
- Schmidt, L. K. (2016). *Understanding Hermeneutics*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315539331>
- Sherbert, M. G. (2025). *Deconstructing Transhumanism*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003604235>
- Snellman, L. (2023). *Evil and Intelligibility*. BRILL.
<https://doi.org/10.1163/9789004524798>
- Stapleford, S., & Wagner, V. (Ed.). (2024). *Hume and Contemporary Epistemology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003394129>
- Steinberg, D. (2021). *The Multidisciplinary Nature of Morality and Applied Ethics*. Springer Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-45680-1>
- Sugirtharajah, S. (Ed.). (2023). *John Hick's Religious Pluralism in Global Perspective*. Palgrave Macmillan Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-11008-5>
- Szabó, Z. G., & Thomason, R. H. (2018). *Philosophy of Language*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316156353>
- Tiisala, T. (2024). *Power and Freedom in the Space of Reasons*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781032673035>
- Tirosh-Samuelson, H., & Hughes, A. W. (Ed.). (2016). *Menachem Fisch: The Rationality of Religious Dispute*. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004323575>
- Trickett, G. E., & Gilhooly, J. R. (Ed.). (2021). *Philosophy of Religion and Art*. Cambridge Scholars Publishing. <https://doi.org/10.65325/EB9236>
- Van Eyghen, H. (2023). *The Epistemology of Spirit Beliefs*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003281139>
- Viganò, E. (2022). *Moral Choices for Our Future Selves*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003122142>
- Vitale, V. R. (2020). *Non-Identity Theodicy*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198864226.001.0001>
- Westphal, K. R. (2020). *Kant's Critical Epistemology*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003082361>
- Williston, B. (2020). *Philosophy and the Climate Crisis*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003050766>
- Winfield, R. (2024). *Systematic Aesthetics*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003486886>
- Young, J. O. (2023). *A History of Western Philosophy of Music*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108654777>

Biodata Penulis

Ahmad Gibson Albustomi, dilahirkan di kampung Cidatar-Cisurupan, Garut pada tanggal 16 Mei 1965. Setelah menamatkan Sekolah Dasar Negeri (SDN) Cisero I - Garut, pada tahun 1979, pada tahun yang sama melanjutkan ke Sekolah Menengah Pertama Negeri (SMPN) Cikajang – Garut, dan kemudian melanjutkan ke SMPPN Subang, pada tahun 1982, dan kelas 2 pindah ke SMAN Garut. Pada tahun 1985-1991, melanjutkan masa pendidikan tinggi S1 di IAIN (kini UIN) Sunan Gunung Djati Bandung pada Jurusan Perbandin Agama di Fakultas Ushuluddin. Pada tahun 1997-2001 mengikuti Program Pascasarjana S2 pada Program Ilmu Agama Islam (IAI) konsentrasi Aqidah dan Pemikiran Islam di IAIN yang sama. Tugas akhir (Tesis) yang dipertahankan dalam sidang Senat Institut, munaqosah, berjudul **Eksistensi Manusia Dalam Pandangan K.H. Hasan Mustapa (1852-1930)**. Tesis tersebut merupakan tinjauan Filsafat Eksistensialisme terhadap naskah Sasaka Dika Islaman kara K.H. Hasan Mustapa.

Pada tahun 2023 menyelesaikan Program Doktorat (S3) di Perguruan Tinggi yang sama juga. Disertasi yang dipertahan dalam sidang Senat Terbuka berjudul **Proses Beragama Masyarakat Sunda Studi Terhadap Naskah Sasaka Dika-Islaman Karya Haji Hasan Mustapa**. Naskah yang diteliti sama persis dengan Tesis yang ditulis untuk menyelesaikan program Magister, yaitu naskah Sasaka Dika Islaman karya K.H. Hasan Mustapa (Budayawan dan Ulama atau Penghulu Agama tatar Sunda) namun dengan perspektif dan sisi yang berbeda dengan Tesis, yaitu melihat naskah tersebut sebagai gambaran tentang proses beragama, khususnya seorang Muslim, dari mulai masa kanak-kanan hingga dewasa dan masa tuanya. Perjalanan yang berliku dan melewati tahapan yang cukup panjang dan berliku. Penulis adalah, kini, dosen *Home Base* Program Pascasarjana S3 pada Program Studi Agama-Agama. Selain itu, penulis juga merupakan Dosen pengajar Filsafat Agama, Studi Budaya Lokal (*Local Wisdom*) dan beberapa matakuliah lainnya di Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam di Fakultas Ushuluddin, dan di Program Pascasarjana S2 Program Studi SAA. Penulis mulai mengajar secara formal di Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam (dulu Aqidah dan Filsafat) pada tahun 1993, setelah sebelumnya selama kuliah di fakultas yang sama sejak tahun 1989 hingga diangkat sebagai PNS dan staf pengajar di almamater.

Di kampusnya, Penulis juga pernah menjabat sebagai kepala bidang Pelayanan dan Pelatihan di Pusat Komputer pada tahun 1993-1999. Dan Ketua Jurusan Aqidah dan Filsafat pada tahun 1999-2003, dan kemudian kembali menjabat sebagai Ketua Pusat Komputer (Puskom) dari tahun 2003-2012.

Selain aktif mengajar, Penulis juga merupakan salah seorang pendiri Yayasan Pasamoan Sophia (1997-sekarang) yang khususnya menjadi wadah bagi mahasiswa dan masyarakat pada umumnya untuk mengenal dunia filsafat dan budaya lokal, khususnya kebudayaan Sunda. Dalam wadah Pasamoan Sophia, penulis aktif menulis artikel yang bertemakan tentang Sunda-Islam dan Islam-Sunda yang pada umumnya diterbitkan di koran Pikiran Rakyat. Artikel yang kemudian sebagiannya dikumpulkan dalam buku *Filsafat Sunda* (2012).

FILSAFAT AGAMA KONTEMPORER

SINOPSIS

Buku ini mengajak pembaca menapaki ruang perjumpaan antara iman dan akal, tradisi dan modernitas, serta nilai-nilai spiritual dan realitas kontemporer. Di tengah derasny arus globalisasi, kemajuan sains, pluralitas keyakinan, dan krisis makna yang melanda manusia modern, filsafat agama hadir sebagai sarana refleksi kritis untuk memahami hakikat Tuhan, manusia, wahyu, moralitas, dan tujuan kehidupan.

Dengan pendekatan filosofis yang mendalam namun mudah dipahami, buku ini membahas berbagai tema penting seperti ontologi Tuhan, epistemologi agama, problem kejahatan, pluralisme, sains dan agama, hingga spiritualitas di era digital. Pemikiran para filsuf klasik dan kontemporer, baik dari tradisi Timur maupun Barat, dihadirkan untuk membuka cakrawala baru dalam memahami agama secara rasional, kritis, dan relevan.

Ditujukan bagi mahasiswa, akademisi, dan pembaca umum yang ingin mengembangkan cara berpikir reflektif dan mendalam tentang agama, buku ini menjadi jembatan antara keyakinan dan penalaran dalam menjawab tantangan kehidupan masa kini dan masa depan.

MedProTM
MEDIA PUBLIKASI PROFESIONAL

Diterbitkan oleh CV. Media Publikasi Profesional
Pasirjati, Ujung Berung, Kota Bandung, Jawa Barat, 40616
Email: media.publikasiprofesional@gmail.com
Web: <https://www.medpro.web.id/>

ISBN 978-634-05-3086-5 (PDF)



9

786340

530865

