

# **SIGNIFIKANSI MASYARAKAT KITAB BAGI DIALOG ANTARIMAN**

## **Telaah Eksploratif atas Konsepsi Mohammed Arkoun**

*Oleh: Baedhowi\**

### *Abstract*

*This paper tries to discuss Arkoun's thought regarding the genuine concept of Revelation. His concept begins to elaborate Revelation in the history of al-Qur 'ân and Muslim Tradition. From historical background of Ahl al-Kitâb (People of the Book) has been founded the same task and tool in history of salvation (HP). Beginning from decisive issues of Ahl al-Kitâb, Arkoun works out the concept of "The society of the Book". He uses a deconstruction method to find vocabulary, methods and intellectual attitudes relevant to the presentation of Revelation with: a. the requirement of modern historical analysis; b. the philosophical evaluation of the implicit or explicit postulates of teaching and; c. the benefit of modern rationality and scientific thought. From these views, the writer tries to elaborate the significances of Arkoun's thought as a basic need of dialogues and the development of discourses in multi-faiths and multi-religions societies.*

### الخلاصة

حاول الكاتب إبراز فكرة أركون حول نظرية الأصالة للوحي ابتداء من تحليل معنى الوحي في تاريخ القرآن وتراث المسلمين . ومن منظور التاريخي حسب رأي أركون فإن لأهل الكتاب متساويين في الوظائف والأداة خلال تاريخ السلامة . ومن كلمة أهل الكتاب في القرآن الكريم أنتج أركون نظرية جمعيات الكتابية وذلك باستخدام طريقة تفكيكية على إيجاد المفردات والمنهج وطريقة تقديم الوحي الذي يتماشى مع ١ . شروط التحليل التاريخي المعاصر، ٢ . تقويم الفلسفي لمصادرة تعاليم الوحي نصا وضمنا، ٣ . فائدة العقلاني وتعقل العلمي المعاصر . وانطلاقا من هذه المبادئ حاول الكاتب إبراز خصائص فكرة أركون ووصفها بأنها مهمة كأساس للحوار الديني

*Kata Kunci: Wahyu, Dekonstruksi-rekonstruksi, Dialog Antariman, Nalar Kritis*

---

\*Dosen di STAINU Temanggung, Jawa Tengah.

### A. Pendahuluan

**D**ialog antariman (DAI) di Indonesia tampaknya masih merupakan “kebutuhan mewah” bagi masa depan kerukunan hidup beragama. Hal ini terlihat bukan hanya masih terbatasnya kebutuhan dialogis yang lebih banyak diapresiasi hanya oleh kaum elit agamawan, tetapi juga masih sering timbulnya ketegangan dan keengganan dialogis di lapisan akar rumput. Kemewahan dialogis ini tentunya tidak menafikan upaya para “*founding fathers*” dari tokoh-tokoh agama dan negarawan yang telah menyadari dan memberi contoh pentingnya kerukunan dan hidup harmonis antarumat beragama. Teladan ini secara etis-normatif—meski masih sering dipertanyakan berbagai pihak—terlihat dari kerelaan dan sikap menghormati serta rasa toleransi (*tasâmuh*) yang tinggi bapak-bapak Muslim kita, misalnya dalam penghapusan bagian dari sila pertama Pancasila (“Dengan syarat kewajiban menjalankan syari’at-syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”). Pengurangan kalimat di atas selain merupakan realita sejarah Pancasila sebagai ideologi yang inklusif, dan terbuka juga menunjukkan sikap realistis dan kelapangan wawasan mereka dalam merengkuh kenyataan pluralitas masyarakat Indonesia yang multireligius, etnis dan budaya.

Dialog antariman bisa jadi juga hanya bersifat semu, bersifat “basa-basi” dan bisa menjadi masalah krusial manakala para pemeluk agama hanya berangkat dari pemahaman eksklusif dan keyakinan yang sempit atas dogma-dogma, sehingga tanpa disadari juga memunculkan sebuah eksklusivitas “teologi dogmatis”, yang kaku dan ahistoris dalam melihat kenyataan keberagamaan. Oleh karena itu, DAI atau Dialog antarumat beragama memang bukan dimaksudkan untuk mencari kebenaran sendiri dan mempersalahkan ataupun mempertobatkan pemeluk-pemeluk agama lain. DAI lebih dimaksudkan untuk saling mengisi pengalaman keagamaan masing-masing pemeluk agama atau mengintrospeksi ajaran-ajarannya yang telah menimbulkan berbagai kekakuan, ketegangan, dan sikap intoleran dalam kehidupan beragama.

Dalam tulisan ini akan dipaparkan konsepsi Masyarakat Kitab model Arkoun. Pilihan terhadap konsepsi guru besar pemikiran Islam asal Aljazair yang namanya mendunia lewat Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III) Perancis ini, telah terlanjur menaruh harapan besar atas inklusivitas dan pluralitas masyarakat Indonesia yang multi religius, multi etnis dan budaya. Arkoun sendiri secara praksis juga telah lama terlibat dalam insklusivitas keberagamaan. Pemikirannya ini merupakan hasil reflektif pengalamannya dalam berbagai keikutsertaan dialog antariman atau terlibat dalam riset lintas agama.

Visi dan aksi praksis Arkoun tersebut misalnya terlihat bersama Claude Geffre (Katholik), Froncoise Smith-Florentain (Protestan) dan Jean Lambert (Yahudi) dan Arkoun (Islam) telah membentuk asosiasi Persaudaraan (pengikut) Agama Ibrahim (*Fraternite d’Abraham*) dalam “*Groupe de Paris*”.<sup>1</sup> Bahkan dalam taraf internasional

---

<sup>1</sup>Lihat Arkoun, 1993 “Les Concept des Societes du Livre-livre” dalam *Interpreteer*, No 2., hal 50.

Arkoun juga sering terlibat dialog antariman bersama para profesor dari berbagai agama dan negeri seperti Hans Kung (Jerman) dan Claude Geffre (Parancis) yang mewakili Kristen, Eugene B. Borowitz (New York, AS) mewakili Yahudi, Masao Abe (Kyoto, Jepang) mewakili Budha, Bithika Mukenji (Benares) mewakili Hindu, Liu Shu Hsien (Hong Kong) mewakili Taoisme Cina dan Karl Josepf Partsch (Bonn, Jerman) dari perspektif hukum internasional dan lainnya.<sup>2</sup>

Selain alasan kepraksisan di atas juga karena konsepsi Arkoun yang merupakan upaya korektif-introspektif atas konsepsi wahyu dan sekaligus sebagai prespektif atas kemungkinan sebuah “teologi baru” bagi *Abrahamic Religions* (Yahudi, Kristen dan Islam) yang lebih terbuka, toleran dan modern dalam merambah pluralitas kehidupan beragama.

### B. Dari *Ahl al-Kitâb* ke Masyarakat Kitab

Konsepsi Masyarakat Kitab (*Le Concept des Societes du Livres*) yang digunakan Arkoun di sini dimaksudkan sebagai suatu penempatan metodologi dan epistemologi dan sebagai pengantar atau pijakan dialogis bagi pemikiran agama monoteis, yakni Yahudi, Kristen dan Islam. Konsepsi ini meski berbasis dan berangkat dari pemikiran Islam (Wahyu Qur’âni) diharapkan Arkoun bisa menarik sebuah solidaritas sejarah bagi pemikiran Yahudi dan Kristen. Hanya saja konsepsi masyarakat Kitab di sini sering disalahmengerti dan disederhanakan dengan pengertian tradisional tentang *Ahl al-Kitâb* (*Peuple du Livre*) sehingga sebagian orang menjadi keberatan atas gagasan Arkoun ini.<sup>3</sup> Oleh karena itu, perlu juga untuk dijelaskan secara ringkas pengertian kedua istilah tersebut.

#### 1. *Ahl al-Kitâb*

*Ahl al-Kitâb* adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani yang dihadapi Nabi Muhammad di Mekkah dan Madinah. Mereka disebut dalam al-Qur’ân sebagai pemilik

---

<sup>2</sup>Hans Kung, M. Arkoun, et. al., 1999, *Etik Global*, terj. Ahmad Mustajib, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. hal. 53.

<sup>3</sup>Keberatan atas usulan Arkoun ini misalnya terlihat dari orang-orang Kristen yang tergabung dalam dialog dan kelompok riset Islam-Kristen/*Groupe de Recherches Islamo-Christien* (GRIC) yang didirikan oleh R. Casper. Mereka menolak gagasan Masyarakat Kitab karena alasan teologis dan ideologis (khususnya kaum katolik). Namun GRIC di bawah motor Michel Lelong telah memberikan aktivitas yang mulia dan berarti bagi contoh dialog antariman dalam nuansa yang lebih terbuka, penuh toleransi dan harmonis. Lihat Arkoun, “Le Concept des Societes” hal. 213. GRIC—meski dalam contoh kelompok yang sangat terbatas—juga telah mempublikasikan dua karya yang mencerminkan keterbukaan, toleransi dalam dialog antariman dan keharmonisan hubungan. Lihat Mohammed Arkoun, Claude Geffre et. al., *Ces Ecritures qui nous questionnent: Le Bible et le Coran* (Tulisan-tulisan [suci] yang mempertanyakan [keberadaan] kita, Bibel dan al-Qur’ân) dan *Foi et Justice: un Defi pour le christianisme et l’Islam* (Keimanan dan keadilan: Sebuah kegagalan bagi ajaran Kristiani dan Islam) (Paris: Le Centution, 1987 & 1992).

wahyu yang lebih awal, kaum beriman yang dikasihi Allah sama dengan orang Muslim yang telah menerima wahyu yang baru. Ibrahim sendiri sebagai Bapak agama-agama bukan Yahudi atau Kristen melainkan “Muslim” murni, seorang yang beriman dan mengabdikan sepenuhnya kepada Allah (QS 3: 67, 16: 123). Dimensi perspektif sejarah spiritual dan penyelamatan ini begitu jelas dalam al-Qur’ân dan merupakan gambaran penting teologi modern tentang wahyu.

Sajian lain dari al-Qur’ân tentang *Ahl al-Kitâb* secara parsial adalah kaum Yahudi dan Nasrani yang menentang dan tidak mengakui misi kenabian Muhammad serta menolak al-Qur’ân sebagai wahyu terakhir. Kelompok ini dijuluki *al-Ahzâb*, yakni para sektarian dan partisan yang memecah belah keesaan agama dan memutuskan garis silsilah kenabian. Dari sini mulailah muncul ketegangan sosial dan politik berbarengan dengan persaingan simbolik yang terjadi di Madinah antara *Ahl al-Kitâb* dan kelompok beriman baru (*Muhajirûn* dan *Anshâr*).

Senada dengan Arkoun, Fazlur Rahman juga membenarkan tentang monoteisme *Ahl al-Kitâb* (kaum Yahudi dan Kristen). Al-Qur’ân sendiri misalnya telah mengajak: “Wahai *Ahl al-Kitâb*, marilah kita laksanakan program dan ketetapan yang sama-sama kita miliki (sebagai *kalimatun sawâ*) – bahwa tidak menyembah siapapun kecuali Allah dan tidak akan mempersekutukan Dia dengan siapapun” (QS, 3, 64). Ajakan ini dinyatakan Muhammad secara inklusif kepada ketiga kaum monoteis (Yahudi, Kristen dan Islam) dan di antara mereka tidak ada satupun yang benar-benar tersesat. Meskipun ajakan ini pada mulanya dianggap muluk-muluk dan tidak dipedulikan kaum Kristen, Rahman masih percaya bahwa melalui kerja sama yang positif, kita masih bisa berhasil mewujudkannya asalkan kaum Muslimin lebih memperhatikan al-Qur’ân dari pada formulasi historis mereka dan perjuangan-perjuangan pioner yang sedang dilakukan saat ini menghasilkan doktrin yang lebih sesuai dengan monoteisme yang universal.<sup>4</sup>

Di antara formulasi historis yang negatif tentang *Ahl al-Kitâb* adalah aksi pembalikan arti (*tahrif*), pengubahan tulisan-tulisan dan ketidaktaatan sebagian kaum Yahudi dan Kristen atas seruan al-Qur’ân, sehingga telah menimbulkan citra negatif. Dampak penyimpangan ini antara lain adalah munculnya sastra polemik, penyimpangan pemakaian imajiner keagamaan untuk tujuan-tujuan non ilmiah, seperti untuk apologi terhadap dunia Barat-Kristen atau digunakan secara kabur dan menyesatkan pada masyarakat Timur Tengah. Sedangkan kerugian terbesar secara “teologis” menurut Arkoun adalah alotnya mewujudkan dialog antariman (khususnya antara Islam-Kristen). Sedangkan alotnya dialogis antara Muslim dengan kaum Yahudi dalam visi Arkoun sebenarnya bukan karena persoalan teologis, tetapi lebih bersifat sikap arogansi dan superioritas Yahudi serta ketidakadilan ekonomis, sosial, politik dan budaya sehingga berdampak pada aras peradaban secara global. Misalnya sulitnya dalam mewujudkan

<sup>4</sup>Fazlur Rahman, 1980, *Tema Pokok al-Qur’ân*, Bandung: Pustaka, hal. 245.

perdamaian di kawasan Timur Tengah yang bersumber dari sengketa di Jerusalem, yang sebenarnya merupakan tempat sepirtual bersama (Yahudi-Islam-Kristen).<sup>5</sup>

Dari visi parsial tentang polemik *Ahl al-Kitāb*, maka terbangunlah suatu definisi dogmatis tentang Kitab Suci dengan argumentasi iklim dan budaya Madinah (622-632 M.). Unsur definitif tersebut, di antaranya terangkum dalam al-Qur'ān:

- a. Orang-orang Yahudi dan Kristen diakui sebagai sasaran Kitab, tetapi mereka menolak mengakui al-Qur'ān sebagai wahyu terakhir yang berasal dari Kitab.
- b. Orang-orang Islam diintegrasikan ke dalam jema'ah spiritual yang disebut *Ahl al-Kitāb* menurut definisi baru yang diberikan al-Qur'ān, sehingga orang Islam menjadi wakil yang benar dari *Ahl al-Kitāb* dan Islam adalah agama yang benar, satu-satunya agama kebenaran.
- c. Di akhir surat al-Taubah, (QS. 9), terjadi pemisahan tegas antara orang-orang Islam dan *Ahl al-Kitāb*, yakni kaum Yahudi dan Kristen. Mereka telah membengkokkan Kitab Suci dan harus membayar denda: "Perangi mereka yang diberi Kitab, yang tidak percaya kepada Allah atau hari kiamat atau apa saja yang telah dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya, atau tidak mengakui agama yang benar, sampai mereka membayar pajak dengan kemauannya sendiri dan bersikap patuh" (QS 9: 29). Kosakata ini sebagian besar telah dan akan dipakai dalam sastra polemik melawan *Ahl al-Kitāb* dan juga oleh kaum *fūqahā'* untuk menjabarkan status "orang-orang yang terlindung" (*ahl al-dzimmah*)<sup>6</sup>

Dari citra parsial-definitif di atas yang dipermasalahkan Arkoun adalah soal sakralisasi dan transendentalisasi sejarah duniawi sebagai persoalan yang belum terpikirkan (*l'impensee*). Berkaitan dengan persoalan sosial dan politik khusus, yakni kelompok dalam ruang dan waktu yang sangat terbatas (Mekkah dan Madinah antara 612 – 632 M.) dipindahkan ke tingkat transendental suci oleh ayat-ayat al-Qur'ān. Dari sini pertanyaan: Arkoun adalah; "haruskan kejadian ini dianggap sebagai praktek kontemporer sebagaimana yang dilakukan orang-orang dalam masyarakat yang memuliakan kejadian-kejadian biasa untuk menunjukkan kepada Yang Mutlak? Atau sahkah kembali ke sejarah positif (yang logis-rasional) dalam rangka meniadakan mitos dari sejarah keagamaan?"<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Lihat Arkoun, 1983, "Jerusalem au de qui? au nom de quoi? (Jerusalem atas nama siapa dan atas nama apa?)" dalam *Islamochristiana*, No.9.

<sup>6</sup> Lihat Arkoun, 1991, *Lectures du Coran*, ed. Tunis: Alif, hal 277-8. Untuk kritik atas sastra polemik terhadap *Ahl al-Kitāb* dan apologi para ahli hukum terhadap *ahl al-dzimmah*, lihat tulisan Arkoun, 1982, "Violence et verite dans le discours religieux. l'exemple de la sourate IX (Kekerasan dan Kebenaran dalam wacana keagamaan. Contoh dari surat IX (al-Taubah) " dalam *L'Islam, religion et societe* (Paris: Cerf).

<sup>7</sup> Arkoun, *Lectures*, hal. 276. Mitos di sini bukan berarti sebagai hal yang tidak rasional, tidak berguna dan malah di jauhi, tetapi sebagai sebagai "pra rasional", yang bisa membangkitkan semangat keagamaan atau angan-angan sosial dalam artian positif. Istilah ini juga dipinjam Arkoun dari tokoh filsafat sastra dan antropolog, misalnya P. Ricouer, N. Frye dan Levi-Strauss. Dari istilah

Wilayah “yang tak terpikirkan” ini menurut Arkoun kian bertambah-tambah dalam pemikiran Islam. Sebagai contoh kodifikasi al-Qur’ân menjadi korpus tertutup resmi (KTR/*mushḥaf Ustmâni*) memang merupakan jasa luar biasa para sahabat (terutama Ustmân bin ‘Affân) dalam standarisasi bacaan dan telah memudahkan bacaan bagi umat Islam. Namun standarisasi semacam itu ada nuansa kerinduan Arkoun atas suasana pewahyuan. Proses ini juga telah “menghilangkan” berbagai bacaan dengan variasi dialeknya dan nuansa wahyu yang sangat terbuka dan lebih kaya akan berbagai pemaknaan. Lebih-lebih lagi pembakuan wacana Qur’âni dalam korpus tafsir yang terangkum dalam model tafsir-tafsir al-Qur’ân logosentris (hukum, teologi dan lain-lain) yang sempit dan kaku jelas akan semakin melebarkan wilayah *impensee* tersebut. Alasannya karena orang akan semakin kurang tertarik untuk menggali makna simbolis-imaginatif dari keaslian wahyu dan lebih cenderung mencari pengesahan dari hegemoni wacana tertentu (model Sunni, Syi’i, Mu’tazili dan sebagainya.) sehingga orang juga semakin tidak sempat memikirkan kembali berbagai historisitas teks (*asbâb al-nuzûl/al-wurûd, târîkh tasyrî’* dan seterusnya) berkaitan dengan kontekstualisasi wacana tersebut.

## 2. Masyarakat Kitab (*Les Societes du Livres*)

Konsepsi Masyarakat Kitab di sini dimaksudkan Arkoun selain untuk melampaui definisi-definisi eksklusif tentang “*Ahl al-Kitâb*” yang masih berlaku juga untuk mencairkan dogmatisme teologi atau untuk melepaskan dari konsep lama yang bersifat polemis yang kelak bisa diwujudkan dalam sebuah bentuk “teologi baru” bagi masyarakat monoteis (Yahudi-Kristen-Islam) yang bisa dikembangkan lewat kerja sama dan saling pengertian masyarakat-masyarakat Kitab. Hal ini secara mendasar juga harus dikembalikan pada pengertian wahyu secara benar, sehingga dalam perspektifnya bisa memberikan ruang bebas, obyektif dan kritis seperti yang pernah dicontohkan dalam berbagai wacana kenabian. Ruang bebas itulah yang kelak bisa digunakan untuk mendekati gejala wahyu, melampaui penafsiran-penafsiran dan penggunaan yang abriter dari aliran-aliran “ortodoks”, baik Sunni, Syi’ah maupun Khawarij yang masing-masing secara historiografis mempunyai kecenderungan memonopoli kebenaran.

---

mitos ini kontroversi tentang pemikiran Arkoun riskan untuk disalahpahami, terutama oleh pembaca tulisan Arkoun yang berbahasa Arab. Misalnya ungkapan Arkoun “Le Coran est discours de structure mythique” diartikan menjadi *al-Qur’ân khitâb al-usthûriyyât al-binyah*. Dari kata *mythique* menjadi *usthurah*, maka Arkoun telah dianggap sebagai orang yang menyamakan al-Qur’ân dengan “dongeng” atau sepaham dengan al-Qur’ân yang disampaikan Muhammad sebagai *assatir al-awwalin*. (dongeng orang-orang kuno). Lihat Arkoun, Lectures, hal. 46, 169. Bandingkan dengan Arkoun, 1986, *al-Islam al-Shalah wa Mumârasah*, Bairut: Uwaidat, hal, 119. Dan Arkoun, 1987, *al-Fikri al-Islâmi Qirâ’at al-’Ilmiyyah*, Beirut: Markaz Inma’ al-Qaumi, hal. 202-203.

Validitas konsep wahyu bagi Arkoun adalah sebuah gambaran proses bolak-balik antara kebenaran dalam dataran sejarah. Atau diskemakan dengan: Wahyu — Kebenaran — Sejarah / (W — K) → S. Wahyu merupakan Sabda Tuhan (*Parole de Dieu*), karenanya dalam analisis dekonstruktif Arkoun rumusan ini merupakan wujud inkarnasi kebenaran yang dimanifestasikan ke dunia nyata. Ia merupakan *Kalâm Allâh* yang terjelma dalam realitas sejarah dan lingkungan sosial. Karena itu pula di sini perlu dibahas tentang “pengejawantahan dari Transendentalisasi dalam sejarah”, manipulasi-manipulasi ideologis dari teks-teks wahyu dan sebagainya. Di sini pula Arkoun menempatkan konsep Masyarakat Kitab sebagai teologi dari Kitab atau Tulisan-tulisan Suci (*Ecritures Saintes*) yang tidak terpisahkan dari konsep budaya, sejarah, dan antropologi Kitab. Hal mengingat ketiga Kitab monoteisme (Taurat, Bibel, al-Qur’ân) mempunyai kesamaan, baik dalam tema-temanya maupun dalam kesejarahannya.<sup>8</sup>

Pernyataan di atas secara metodologis hendak menempatkan posisi Masyarakat Kitab dalam metode historis dan antropologis, yakni gambaran wahyu yang telah melahirkan tiga agama Semit (Yahudi, Kristen, Islam). Arkoun – dengan meminjam tesa A. Touraine – menegaskan bahwa agama terbentuk bukan berasal dari ruang hampa. Ia terbentuk karena pertemuannya dengan kondisi budaya, ekonomi dan politik yang akhirnya menciptakan masyarakat religius. Agama berada dalam kesejajaran dataran sejarah dan masyarakat bukan di atasnya. Agama bukan sekedar memberi kontribusi orientasi gambaran mengenai masyarakat, tetapi secara evolusi juga berefek pada konstruksi masyarakat secara global.<sup>9</sup>

Tesa semacam ini berarti juga ingin melihat wacana Kitab secara dinamis, bersifat *open ended*, dan liberal serta hendak mengarahkan wacana etis dari Kitab dalam dataran dialektika sosial, dan budaya. Atau meminjam tesa liberal, pemikir Muslim Mesir, Khalîl Abd al-Karîm tentang wahyu al-Qur’ân bahwa bagian aspek syari’ah juga merupakan kode moral (*moral code*). Ia merupakan bagian parsial dari Wahyu Tuhan yang ikut membimbing nabi dalam melakukan perubahan sosial secara signifikan di lingkungan masyarakat Arab. Karenanya, keberhasilan Nabi dan sahabat tersebut juga harus dilihat sebagai bagian dari *normal human being*, yang tidak mesti disakralkan, sehingga kita secara kritis juga bisa melihat secara riil kondisi sosial-budaya yang terjadi dan mengaplikasikannya dalam realitas masyarakat sekarang.<sup>10</sup>

Dari gambaran di atas, konsepsi Masyarakat Kitab paling tidak menunjukkan pada dua bagian. *Pertama*, konsep masyarakat merujuk pada semua metodologi dan

<sup>8</sup>Arkoun et.al., 1990, *Liberte religieuse dans le Judaisme, le Christianisme et l’Islam* Paris: CERF, hal. 110-11. Juga Arkoun, “Le concept des Societes du Livre-livre”, hal. 213.

<sup>9</sup>Arkoun & L. Gardet, 1978, *Islam hier et demain (Islam Kemarin dan Hari Esok)*, Paris: Hachete, hal. 219. Lihat juga A. Touraine, 1973, *Production de la societe (Produk Masyarakat)* (Paris: Seui).

<sup>10</sup>Lihat Khalil Abdul Karim, 2003, *Syari’ah: Sejarah dan Pemaknaan*, Jogjakarta: LKiS.

problematika yang dipakai dalam ilmu-ilmu sosial, politik dan kemanusiaan kontemporer. *Kedua*, Kitab yang dimaksud Arkoun adalah mengacu pada teologi tulisan suci kaum monoteis, yang tidak terpisahkan dari konsep budaya, sejarah dan antropologi dari kitab/buku. Jadi meskipun ia merujuk pada teologi tulisan suci, namun obyek materialnya tidak harus bergantung pada nalar grafis atau budaya tulis semata, baik yang diwujudkan melalui kekuasaan negara, maupun melalui interpretasi “ulama dan sejenisnya”. Karena itu, Masyarakat Kitab mencakup semua dimensi linguistik, sosiologi, politik dan budaya atas fenomena global dari Kitab (K).<sup>11</sup> Dari pandangan ini, maka Arkoun melihat kesamaan fungsi al-Qur’ân dengan Taurat dan Injil dari dulu hingga kini, yakni sebagai Kitab Wahyu. Tanpa bermaksud mengembangkan sikap supersessionisme, yakni Kitab yang terakhir berfungsi menggeser atau mengganti Kitab yang terdahulu, Arkoun hanya melihat kesamaan hak dalam masyarakat Kitab untuk melampaui eksklusivitas perbedaan teologis dan ideologis yang ada pada setiap kelompok orang beriman sebagai ciri kitabnya sendiri.<sup>12</sup>

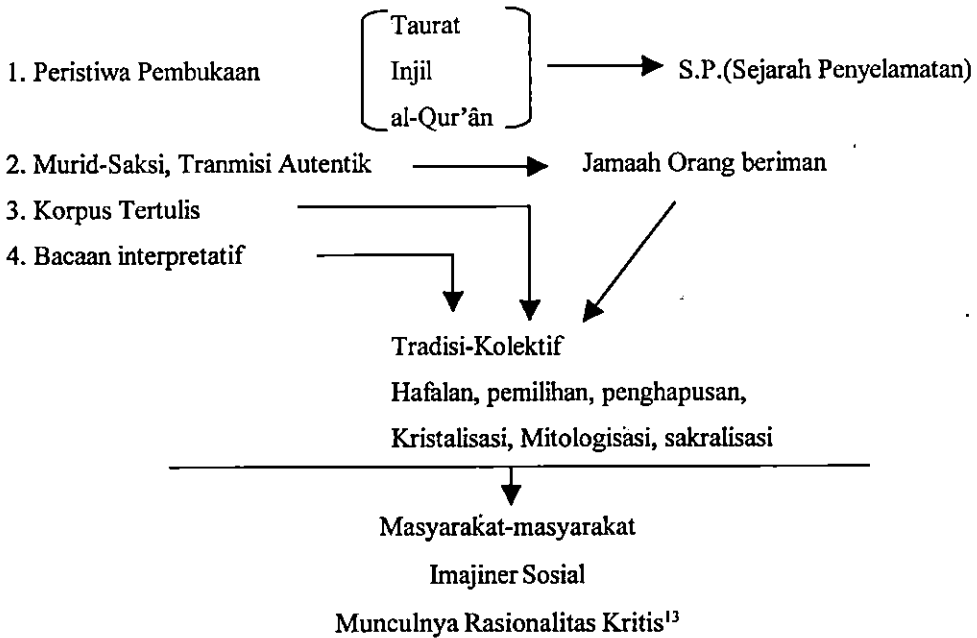
Karena itu, Masyarakat Kitab harus diarahkan pada konsep teologi yang modern, inklusif dan terbuka terhadap kritik. Arkoun menyadari karena nalar teologis, baik tradisional maupun modern adalah sama-sama menghasilkan imajiner keagamaan dari pada nalar kritis. Namun dalam Masyarakat Kitab hal yang imajiner harus tetap membukakan diri terhadap kritik guna menuju rasionalitas. Sebab itu pula Masyarakat Kitab juga suatu tatanan masyarakat yang bisa menghadirkan nalar kritis atau rasionalitas kritis. Sistem produksi Masyarakat Kitab dan tingkat analisis dilukiskan Arkoun dengan skema berikut:

---

<sup>11</sup> Arkoun, “Le Concept des Societes” hal. 215.

<sup>12</sup>Dari pernyataan ini juga tidak perlu menafikan kenyataan sejarah baik dari sikap dan visi kaum Yahudi dan Kristiani. Citra Yahudi sebagai agama tauhid telah dirusak oleh sikap pemeluknya dalam gerakan zionis dan target-target ekonomi dan politis dengan sikap mental mereka yang kikir, egois, merasa super dsb. Sedzngkankan kaum Kristiani yang dimata Muslim masih mencitrakan “*logic of paradox*” dalam visi teologis justru telah menampilkan “agama kasih sayang”





Dari skema di atas terlihat gambaran: No. 1. Proses pewahyuan dari Allah yang muncul dan hidup dalam sejarah manusia: Musa dengan Taurat, Isa dengan Injil dan Muhammad dengan al-Qur'ân. Mereka orang-orang terpilih dalam perantaraan wahyu. No. 2 Perpindahan dari pewahyuan ke sejarah duniawi melalui murid-saksi, jama'ah kaum beriman yang tidak mungkin keliru atau menipu sebagai cerminan transmisi autentik. No. 3 Beralihnya dari transmisi lisan ke bentuk korpus tertulis, yang akhirnya disatukan dalam Korpus Tertutup Resmi (KTR), seperti Mushaf Utsmâni (contoh Islam) dan No. 4 Bacaan-bacaan interpretatif hasil dari para mufassir al-Qur'ân yang akhirnya membentuk imajiner sosial keagamaan dalam umat. Dari gambaran inilah Arkoun ingin menggabungkan antara nalar teologis yang telah menghasilkan imajiner keagamaan dengan rasionalitas mutakhir yang dinamanya rasionalitas kritis.

Terwujudnya Masyarakat-masyarakat Kitab (K) bagi Arkoun juga mesti menjabarkan relativisasi dalam strategi pengetahuannya. Tujuannya untuk membongkar mekanisme sakralisasi, transendentalisasi, ideologisasi, penjinaan dan perubahan makna, dehistorisasi teks dan sebagainya yang telah menimbulkan dinamika dialektika sosial.<sup>14</sup> Penjabaran ini bagi Arkoun merupakan kewajaran dalam proses psikologis dan kultural guna menjabarkan transendentalisasi interpretasi kitab secara tradisional yang sejatinya merupakan proyeksi imajiner keagamaan untuk kembali ke abad dimulainya Wahyu. Dari perspektif gambaran masyarakat Kitab semacam ini, secara historis-antropologis,

<sup>13</sup>Arkoun, *Lectures*, hal. 270.

<sup>14</sup>Arkoun, *Lectures*, hal. 278. Juga Arkoun, "Le Concept des Societes" hal. 215.

orang mungkin keberatan atas kajian kitab sebagai proses penyusutan dan reduksi ilmiah pada dimensi transendental wahyu, namun semua itu tidak boleh menghalangi Masyarakat Kitab menuju rasionalitas kritis, terutama dalam relativisasi dan pembongkaran “tabu-tabu” yang dianggap mapan dalam kehidupan sosial.

Karena itu pula, dari gambaran di atas menurut Arkoun tidak satupun masyarakat monoteis yang telah sepenuhnya mencapai nalar/rasionalitas kritis yang telah diterapkan sampai modernitas terakhir. Pengamatan Arkoun terhadap masyarakat monoteis (Yahudi, Kristen dan Islam) menunjukkan adanya perbedaan dan sikap dalam nalar teologis. Kaum Yahudi dan Muslim, misalnya masih sangat dipengaruhi tentang negara Israel yang telah menimbulkan perseteruan tragis yang nyaris “abadi”. Padahal secara historis tempat ini juga merupakan tempat dan sumber spiritualitas kaum monoteis bersama.<sup>15</sup> Sedangkan orang-orang Kristen lebih ditantang secara nyata dan efektif oleh apa yang telah dicapai dalam modernitas ilmiah, teknologi dan politik, meskipun pemikiran teologisnya juga belum bisa menyatukan dan melampaui aspek-aspek positif sekularisasi dalam sebuah dimensi etis.<sup>16</sup>

Dari persoalan internal masing-masing umat dan masih alotnya wacana dialogis-teologis, konsepsi dan obsesi Arkoun tampaknya masih membutuhkan waktu yang panjang. Tawarannya tentang al-Qur’ân sebagai studi kasus, baik secara linguistik, historis dan antropologis dalam fenomena Wahyu tampaknya juga belum adil dan terbuka. Kenyataannya, baik keserjanaan sekular maupun nalar teologis seperti yang diterapkan di Barat juga masih ketinggalan dari rasionalitas baru dan kritis. Al-Qur’ân masih dimaknai sebagai *outsiders discourses*, yakni dilukiskan dari gambaran luar dan diperlakukan secara eksklusif sebagai kitab (k) khusus bagi orang-orang Islam saja. Gambaran semacam itu bagi Arkoun jelas merupakan sebuah eksklusivitas dalam keberagamaan, sebab dengan melihat peristiwa pembukaan dari Wahyu (al-Qur’ân, Taurat dan Injil) selain mempunyai kesamaan kesajarahannya juga sama-sama mempunyai misi inklusif dalam sejarah penyelamatan (SP). Inklusivitas sejarah penyelamatan ini sebenarnya yang perlu digali dan diteliti ulang dari masing-masing Kitab, sehingga bisa mengantarkan pemeluknya ke sebuah wacana yang inklusif, toleran dan humanis, terutama dalam mengantarkan dialog antariman. Karena itu pula, Arkoun merasa berterima kasih terhadap tokoh teolog Katolik langka, Pierre Geffre, yang memperlakukan al-Qur’ân dalam visi yang dinamis, yakni tetap sebagai bagian dari fenomena wahyu global yang sama-sama memberi tawaran bagi sebuah penyelamatan.<sup>17</sup>

<sup>15</sup>Untuk soal konflik Islam vs Yahudi dalam soal Israel dan Jerusalem, lihat Arkoun, 1983, “Jerusalem au nom de qui? Au nom de quoi? (Jerusalem atas nama siapa dan maksud apa?)” dalam *Islamochristiana* No.19.

<sup>16</sup>Arkoun, “Le Concept des Societes” hal, 215.

<sup>17</sup>Inklusivitas wacana keselamatan dalam kitab wahyu, menurut temuan Emanuel G. Singgih memang sudah ada dalam Islam dan Kristen yang bisa direkonsiliasikan dalam memecahkan berbagai

Lantas tawaran metodologis –model dekonstruktif-rekonstruktif– konsepsi Arkoun dalam upaya mengembalikan ke model wacana kenabian dan fenomena Wahyu, apakah akhirnya tidak malah menimbulkan kedangkalan teologis atau menjurus ke nihilisme dan sebagainya? Bagi Arkoun upaya dekonstruktif-rekonstruktif semacam itu justru salah satu upaya sebuah peredaan ketegangan dalam menyingkap berbagai misteri keeksklusivan teologis, “tabu-tabu”, mitos-mitos atau “kesakralan” yang sengaja dilestarikan oleh para pemeluk agama dengan alasan ideologis. Upaya dekonstruktif-rekonstruktif semacam itu tampaknya juga menentang arus dengan “kebenaran sosiologis” (*haqîqat al-susiulûjîyah*) dan merupakan sebuah cara Arkoun sebagai seorang sejarawan-pemikir (*historien et philosophe*) dalam kecintaan dan kerinduan mencari sebuah pengetahuan baru atau realita kebenaran hakiki (*haqîqat al-haqîqiyah*), yang dalam filosof-filosof besar bisa dikategorikan dalam terma “*isyq*”<sup>18</sup>.

### C. Signifikansi Konsepsi Arkoun bagi Dialog Antariman

Dari telaah konsepsi Arkoun untuk mewujudkan Masyarakat-masyarakat Kitab (*les Societes du Livres*) tampaknya merupakan sebuah “lompatan” teologis atau bahkan bisa jadi sekedar proyek utopis semata. Hal ini mengingat masih kuatnya *mainstream* dogmatisme teologis dalam masing-masing agama atau sikap supersesionisme, yakni dimana agama yang datang belakangan merasa lebih super, merasa unggul dan akan menyisihkan serta menggantikan agama-agama sebelumnya. Visi dan sikap semacam itu secara parsial akan selalu menghambat dan menyulitkan proses dialogis antariman. Namun konsepsi Arkoun juga bisa menjadi kebutuhan mendesak mengingat banyaknya kekakuan teologis dan sikap para pemeluknya yang sering berujung pada konflik horisontal antar pemeluk agama, seperti pengrusakan tempat-tempat ibadah bahkan perseteruan berdarah yang melibatkan sentimen keagamaan. Dampak dari visi dan sikap semacam itu secara makro juga sering berujung menjadi sistem budaya yang saling menyisihkan dan menolak budaya lain (*systemes culturels d'exclusion*) di antara pemeluk-pemeluk agama.

Kekakuan visi teologis semacam itu dalam kasus Indonesia di masa orde baru selain telah melahirkan berbagai tindak kerusuhan dan kekerasan juga telah menambahkan

---

masalah konflik keagamaan. Lihat, Emanuel Gerit Singgih, 2003, “Salvation and Reconciliation as Common Horizons in Islam and Christianity” dalam *Millah* Vol.II, No.2, Magister Studi Islam, Jogjakarta.

<sup>18</sup>Lihat entry point Arkoun, 1987, “*Ishq*” dalam *Encyclopedia of Islam*, Vol. V, (Leiden: E.J. Brill), hal. 118-9. Adapun upaya Arkoun dengan metode dekonstruktif-rekonstruktif di atas hemat penulis adalah juga salah satu ciri cendekiawan Maghribi (Aljazair, Tunisia, Maroko), seperti Arkoun, M. Talbi, M. Abîd al-Jâbirî, Abdullâh Laroui, dsb. yang banyak terpengaruh dengan model kajian strukturalisme atau post-strukturalisme Perancis, seperti model kajian sejarah lembaga *les Annales*-nya Fernand Braudel atau Francois Furet, dan pemikiran filosofis tokoh-tokoh Perancis kontemporer, seperti J. Derrida, M Foucault, J.J. Lyotard dsb.

alotnya upaya dialogis antariman. Kasus semacam ini secara sosiologis dan psikologis bisa dideskripsikan dengan berbagai alasan, antara lain: seperti, 1. punahnya identitas kelompok dengan ciri-ciri eksklusivitasnya yang berbeda dari orang lain; 2. adanya konsepsi dan persepsi yang salah sehingga menimbulkan kesalahan pandangan dan sikap secara sistemik; 3. kuatnya akar dalam ideologisasi agama sehingga agama diperlakukan hanya sebagai payung politik dan “kuda troya” bagi tujuan-tujuan sesaat tertentu yang tidak mulia; 4. visi ketidakadilan atas isu mayoritas-minoritas sehingga menimbulkan ketidakharmonisan dan berbagai kecemburuan sosial yang menghambat proses dialogis.<sup>19</sup>

Dengan melihat berbagai alasan-alasan di atas, maka konsepsi Arkoun juga bisa menjadi tawaran alternatif bagi masa depan kehidupan beragama. Hal ini mengingatkan konsepsi Masyarakat Kitab bisa menjadi sebuah pengajaran baru (*nouveau catechisme*) dalam wacana teologis yang modern dan inklusif dalam pluralitas masyarakat yang multireligius, etnis dan budaya. Implikasi semacam itu bisa dipahami, misalnya dengan melihat berbagai aspek yang telah diperjuangkan Arkoun, di antaranya:

1. Upaya Arkoun untuk mencairkan eksklusivitas wacana Kitab yang telah terbentuk dalam ketertutupan dan pengerasan dogmatisme teologis bisa menjadi wacana introspektif terhadap ajaran *Abrahamic Religions* (Yahudi-Kristen-Islam) beserta historisitasnya. Hal ini secara metodologis, teologis dan antropologis juga bisa mengurangi ketegangan dan keeksklusivan yang telah menyebabkan berbagai hambatan dialog antariman dan ketidakharmonisan hubungan antariman.
2. Konsepsi Masyarakat Kitab juga berupaya mengembalikan fenomena Wahyu pada fase permulaan wacana kenabian yang nuansa dan bahasanya begitu terbuka terhadap berbagai artikulasi arti. Pemaknaan semacam ini secara otomatis juga merupakan demokratisasi wacana, karena ia ingin mengembalikan wacana agama ke dimensi simbolik linguistik yang masih “utuh”, seperti sebelum menjadi klaim-klaim eksklusivitas teologis. Upaya dekonstruktif semacam ini memang membutuhkan berbagai penelitian multidisipliner atas proses sakralisasi, transendentalisasi, ontologisasi, mitologisasi, ideologisasi, devinasi, kanonisasi, dehistorisasi dan sebagainya untuk menguraikan berbagai ketegangan dan ketidakharmonisan wacana dan sikap dalam dialektika sosial. Hal ini selain bisa mengurangi ketegangan dialog antara iman dan ketidakharmonisan hubungan antar agama juga secara otomatis akan menumbuhkan sikap toleran yang tinggi. Karena dalam penyebaran agamapun memang selain harus mamahami pihak yang menjadi sasaran misi, tidak boleh melanggar etika dan wilayah agama orang lain juga yang terpenting tidak boleh ada keterpaksaan (*lâ ikrâha fi al-dîn*).
3. Dari metode dekonstruksi ke rekonstruksi mengenai gambaran dan fungsi kenabian (wacana profetik) bisa direinterpretasikan sebagai proses “produksi” orang-orang

---

<sup>19</sup>Lihat Zuly Qodir, 2003, “Kekerasan dan Problem Dialog Antaragama di Indonesia” dalam *Millah*, Vol. II, No. 2, Magister Studi Agama, UII, Jogjakarta, hal. 170-72.

besar dan munculnya kembali pahlawan-pahlawan peradaban dalam berbagai kelompok sosial. Nabi-nabi adalah gambaran pahlawan-pahlawan yang hidup, bergulat dan memahami instrumen budayanya. Dengan kekuatan psiko-sosial ia senantiasa berpartisipasi dalam pergerakannya. Nabi bersandar pada fenomena komplek “Wahyu”, kemudian mengangkat diri dalam kelompoknya sebagai harapan mesianis. Arah dan garis besar masyarakat Kitab adalah fungsi murni fenomena Wahyu dan harapan mesianis. Sosok nabi adalah orang yang mempunyai struktur psikologis dan kognitif yang berbeda dan di atas rata-rata orang lain, baik dalam inspirasi, pandangan, kebijakan, imajinasi, petunjuk, kemampuan prediktif yang bisa menembus berbagai misteri, melampaui batasan-batasan pengetahuan berkat pancaran tetap dari restu Tuhan. Karenanya, analogi sosok Nabi juga bisa diterapkan kembali pada “orang-orang besar” dan pahlawan-pahlawan peradaban. Mereka adalah orang-orang yang sanggup mendalami kekuasaan Tuhan atau harapan-harapan Suci dalam berbagai dimensi waktu, tingkat eksistensi individu dan masyarakat secara kolektif. Karena itu, dengan mengosongkan muatan-muatan sakralitas, periode kharismatik dan pengecualian aspek psikologisnya, kita secara historis dan periodik juga bisa memahami munculnya “Nabi-nabi baru”<sup>20</sup>

4. Berangkat dari introspeksi atas eksklusivitas ajaran masing-masing agama, maka inklusivitas dialog antariman (DAI), bisa diarahkan pada bentuk kebutuhan spiritualitas agama-agama. Hal ini untuk mengurangi ketegangan dan meredakan konflik horisontal antar pemeluk agama yang disebabkan oleh kekerasan dogmatisme teologis masing-masing agama. Dialog semacam ini juga bukan dimaksudkan untuk secara sepihak “menyalahkan”, “mengakfirkan”, “memperolok-olok,” “menganggap tidak selamat” sistem kepercayaan yang dimiliki orang lain. Kebutuhan dialog adalah untuk lebih saling memahami dan menukar pengalaman keagamaan yang dilandasi oleh keyakinan bahwa “keselamatan” –apapun wujud, model dan coraknya– memang telah ada dalam setiap agama.<sup>21</sup> Dengan demikian, DAI juga merupakan bagian dari dialog “perennialis” –meminjam tesa filosof Muslim Perancis, Fritjof Schoun – atas kemajemukan dari spiritualitas masing-masing pemeluk agama dalam wujud inklusivitas keberagaman yang etis, teduh, menyejukkan dan santun.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup>Arkoun, “Les Concept des Societes”, hal. 219.

<sup>21</sup>Lihat Amin Abdullah. 1988, “Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama: 50 Th Hak Asasi Manusia” dalam *Orientasi Baru*, No. 11. Hal. 58. Lihat juga Ignatius L. Madya Utama, 2002, “Mengangkat Martabat Manusia: Wujud dan Tujuan Dialog Antarumat Beragama” dalam *Diskursus*, Vol. I, No. 1. hal.. 81.

<sup>22</sup>Untuk gambaran spiritualitas Islam penulis telah mencoba mereinterpretasikannya dalam inklusivitas peradaban global. Lihat Baedhoowi, 2004, “Memaknai Kembali Spritualitas Islam dalam Peradaban Kontemporer” dalam *Millah*, Vol. III, No. 2, Jogjakarta, Magister Studi Islam UII, hal. 221-234.

5. Sebagai bagian dari dialog perenialis antar spiritualitas agama-agama, inklusivitas Masyarakat Kitab juga bisa menjadi daya pendorong bagi tumbuh suburnya spiritualitas kaum beriman. Karena itu, kalau dalam ajaran Kristiani telah lahir Konsili Vatikan II, yang bukan saja merupakan pengakuan insklusivitas sejarah atas ajaran penyelamatan bagi agama lain, tetapi secara historis konon juga merupakan hasil proses dialogis dengan spiritualitas Islam.<sup>23</sup> Karena itu, tawaran konsepsi Masyarakat Kitab diharapkan bisa melampaui hambatan-hambatan dialogis antariman. Sebab hidup beragama dalam lintas agama, etnis dan budaya tanpa dikembalikan pada tujuan spiritualitas agama-agama rasanya mustahil akan menemukan titik temu (*kalimatun sawâ*) keberagamaan.

Karena itu pula berbagai ketegangan dan konflik antaragama harus dikembalikan ke spiritualitas bersama – dalam contoh Masyarakat Kitab- sama-sama berasal dari Bapak rohani yang sama pula, yakni Ibrahim as. Persepsi dan partisipasi semacam ini menurut Arkoun justru akan menggugah kaum beriman dalam mewujudkan tanggung jawab kemanusiaan secara universal. Tanggungjawab kemanusiaan semacam ini dalam visi Paul Knitter – contoh kasus teologi Kristiani- telah membentur pada dua tantangan, yakni: 1. kemiskinan yang mencekam (*overwhelming poverty*) yang akhirnya melahirkan teologi pembebasan; 2. teologi agama-agama. Penyatuan kedua visi inilah yang akhirnya akan melahirkan teologi pembebasan agama-agama (*liberation theology of religions*) sebagai kebutuhan teologis bersama kaum beriman.<sup>24</sup> Dari pengertian semacam ini, tampaknya kita juga akan sadar akan pentingnya kebutuhan dialogis dalam pluralitas etnis, bangsa dan agama untuk meredakan berbagai ketegangan dan konflik. Karenanya tepat pula pernyataan moral Hans Kung yang telah menegaskan di forum UNESCO, PBB bahwa: “*pas de paix entre les nations sans de paix entre les religions, pas de paix entre les religions sans de dialogues entre les religions, et pas de dialogue entre les religions sans de investigation la fondation des religions*” (Tidak akan ada perdamaian antara bangsa-bangsa tanpa adanya perdamaian antaragama, tiada perdamaian antara agama-agama tanpa adanya dialog antaragama, dan tiada dialog antar agama tanpa meneliti landasan keyakinan dari agama-agama).<sup>25</sup>

Dari keprihatinan dan kebutuhan spiritualitas bersama tersebut dimaksudkan untuk menyatukan kesatuan insklusivitas pemikiran dan aksi secara praksis yang timbul dari berbagai pertanyaan, seperti: 1. bagaimana kita dapat beranjak dari dialog lintas agama atau antariman yang telah diprakarsai, misalnya melalui konsili Vatikan II dan

<sup>23</sup> Lahirnya Konsili Vatikan II konon diilhami oleh rasa simpati penelitian Louis Massignon terhadap spiritualitas tokoh spiritualitas Muslim, al-Hallaj.

<sup>24</sup> Lebih lanjut lihat Paul F. Knitter, 2003, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggungjawab Global*, Jakarta: Gunung Mulia.

<sup>25</sup> Hans Kung, 1989, “Le Christianisme et les religions du monde” (Kristianisme dan Agama-agama di Dunia) dalam *Islamochristiana*, No. 19.

secara umum melalui konsep Masyarakat Kitab menuju pemikiran dan kiprah nyata yang berbasis pada solidaritas kesejarahan dan kesatuan?; 2. bagaimana kita dapat beranjak dari basis teologi kita yang inklusif menuju sasaran masyarakat yang masih eksklusif atau mengapa teologi dari agama-agama Wahyu/Kitab bisa menjadi sistem-sistem budaya yang saling menyingkirkan antaragama?; 3. bagaimana kita mengatasi pembagian komprehensif secara psikologis, budaya, dan filosofis antar nalar keagamaan dan nalar Pencerahan yang oleh kaum filosof lebih diperjelas dan diperkuat daripada sekedar ditransendentasikan? Serta berbagai pertanyaan lain yang mungkin timbul.<sup>26</sup>

#### *D. Penutup*

Dari kajian tentang konsepsi Masyarakat Kitab model Arkoun tampaknya ada beberapa poin yang signifikan yang bisa dipetik, di antaranya ia bisa menjadi basis alternatif bagi sebuah pijakan dialogis antariman, khususnya pengikut kaum *Abrahamic Religions* (Yahudi-Kristen-Islam).

Konsepsi Arkoun yang hendak mengembalikan wacana Kitab ke fenomena Wahyu secara global dan ingin menginterpretasikan kembali wacana profetik dalam realitas sejarah bisa menjadi sebuah “teologi baru” yang inklusif, toleran, modern dan lebih humanis.

Dasar-dasar dialogis yang dikembangkan Arkoun melalui Masyarakat Kitab bisa mengantarkan dan bisa dieksplorasi ke pendalaman spiritualitas masing-masing agama atau sebagai tawaran dialog perenialis antariman.

Melalui metode dekonstruksi-rekonstruksi konsepsi Masyarakat Kitab memang sebuah tawaran konsepsi yang multidisipliner, namun ia diharapkan bukan saja akan mencairkan kebekuan atau kekerasan visi teologis yang eksklusif, intoleran dan ahistoris tetapi juga mengarahkan ke inklusivitas dan pluralitas bahkan ke visi penyelamatar (*soteriisme*), sehingga bisa menjadi sarana transformatif bagi sebuah pijakan “teologi baru” agama-agama.

---

<sup>26</sup>Lihat Arkoun, 1994 “Is Islam Threatened by Christianity?”, dalam *Concillium*, hal. 55.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, 1988, "Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama: 50 Th Hak Asasi Manusia" dalam *Orientasi Baru*, No. 11.
- Arkoun, Mohammed *et. al.*, 1999, *Etik Global*, terj Ahmad Mustajib, Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Arkoun, Mohammed *et.al.*, 1990, *Liberte Religieuse dans le Judaisme, le Christianisme et l'Islam*, Paris: Cerf.
- Arkoun, Mohammed *et.al.*, *Foi et Justice: Un Defi pour le christianisme et l'Islam*, Paris: Centurion.
- Arkoun, Mohammed & L. Gardet, 1978, *Islam hier et demain*, Paris: Huchete.
- Arkoun, Mohammed., 1993, "Le Concept des Societes du Livre-livre" dalam *Interpreter* No. 3.
- , "Les Violence et verite dans le discourse religieuse: l'Exemple de la sourarte IX" dalam *Islam, Religieuse et Societe*, Paris: Cerf.
- , 1991, *Lectures du Coran*, ed. Tunis: Alif.
- , 1986, *al-Islâm al-shalâh wa al-mumârasah*, tej. Hashim Sholih, Beirut: Uwaidat.
- , 1987, *al-Fikr al-Islâmî Qirâ'at al-ilmiyyah*, terj. Hashim Sholih, Beirut: Markaz Inma' al-Qaumi.
- , 1983, "Jerusalem au nom de qui? Au nom de quoi?" dalam *Islamochristiana*, No. 9.
- , 1994, "Is Islam Threatened to Christianity" dalam *Concillium*, No.1.
- , 1987, entry point, "Ishq" dalam *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill.
- Baedhowi, 2004, "Memaknai Kembali Spiritualitas Islam dalam Peradaban Kontemporer" dalam *Millah*, Vol. III, No. 2, Jogjakarta, Magister Studi Agama, UII.



Claude Geffre et. al., 1987, *Ces Ecritures qui nous questions: Le Bible et le Coran*, Paris: Centuriaon.

Emanuel Gerit Singgih, "Salvation and Reconciliation as Common Horizons in Islam and Christianity" dan Zuly Qodir, 2003, "Kekerasan dan Problem Dialog Antaragama di Indonesia" dalam *Millah*, Jogjakarta, Magister Studi Islam UII.

Hans Kung, 1989, "Le Christianisme et les Religions du monde" dalam *Islamochristaina*, No. 15.

Ignatius, I. Madya Utama, 2002, "Mengangkat Martabat Manusia Wujud dan Tujuan Dialog Antarumat Beragama" dalam Diskursus, Jakarta: *Diskursus*, Vol, 1, No.1.

Khalil Abdul Karim, 2003, *Syariah: Sejarah, Perkelahian dan Pemaknaan*, Jogjakarta: LKiS.

Knitter, Paul. F., 2003, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggungjawab Global*, Jakarta: Gunung Mulia.

Touraine, A., 1973, *Production de la societe*, Paris: Seuil.