

# AGAMA *dan* KEKERASAN *dalam*

**Transisi Demokrasi di Indonesia**

**S**eluruh agama di dunia mengajarkan saling mengasihi antar manusia, tidak dibatasi oleh unsur etnik, ras, dan suku tertentu, bahkan makhluk dan jenis kehidupan lain di dunia ini adalah bagian yang harus dikasihi oleh umat manusia. Esensi agama adalah saling mengasihi. Tidak ada satupun agama di dunia yang mengajarkan sesuatu yang berlawanan dengan esensi tersebut, termasuk tindakan kekerasan yang merupakan kontra-produksi dari sikap saling mengasihi. Praktik kekerasan merupakan tindakan yang paling dikutuk oleh agama, karena kekerasan pada dirinya tidak akan pernah memberikan kesejahteraan dan keselamatan baik kepada umat manusia maupun kehidupan alam raya. Kekerasan bersifat merusak dan karena itu a-moral. Sementara fitrah agama adalah kebaikan dan keselamatan. Praktik kekerasan yang menerapkan simbol agama akan mereduksi dan menedevaluasi kesucian agama.

Praktik kekerasan yang dilakukan Orde Baru dengan mendasarkan pada sentimen agama, pada urutannya meningkatkan kekerasan balasan secara eskalatif, yang dalam konteks demokrasi justru menjadikan agama sebagai bagian dari persoalan bangsa. Transisi politik di Indonesia ditandai oleh semakin luasnya kekerasan dipraktikkan atas nama agama dan secara perlahan berusaha mempengaruhi karakter demokrasi Indonesia dengan mencederai citranya sebagai negara hukum.

 Kalimedia

ISBN 978-602-6827-57-9



9 786026 827579 >

Haqqul Yaqin

 Kalimedia

Haqqul Yaqin

AGAMA dan KEKERASAN

*dalam* Transisi Demokrasi di Indonesia

Kalimedia

# AGAMA *dan* KEKERASAN

*dalam*

**Transisi Demokrasi  
di Indonesia**

# AGAMA & KEKERASAN

DALAM TRANSISI DEMOKRASI  
DI INDONESIA

HAQQUL YAQIN

 Kalimedia

**AGAMA DAN KEKERASAN**  
dalam Transisi Demokrasi di Indonesia

**Penulis: Haqqul Yaqin**  
**Editor: A. Rofiq Adnan**  
**Layout: Yovie Aufa Firdaus**

**ISBN 978-602-6827-57-9**

**Penerbit:**  
**KALIMEDIA**  
Perum POLRI Gowok Blok D 3 No. 200  
Depok Sleman Yogyakarta  
e-Mail: [kalimediaok@yahoo.com](mailto:kalimediaok@yahoo.com)  
Telp. 082 220 149 510

**Distributor oleh:**  
**KALIMEDIA**  
Telp. (0274) 486598  
e-Mail: [marketingkalimedia@yahoo.com](mailto:marketingkalimedia@yahoo.com)

**Cetakan, I 2017**

**Hak cipta dilindungi undang-undang**  
**Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan**  
**dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit**

## KATA PENGANTAR



Seluruh agama di dunia mengajarkan saling mengasihi antar manusia, tidak dibatasi oleh unsur etnik, ras, dan suku tertentu, bahkan makhluk dan jenis kehidupan lain di dunia ini adalah bagian yang harus dikasihi oleh umat manusia. Dengan demikian, esensi agama adalah saling mengasihi. Tidak ada satupun agama di dunia yang mengajarkan sesuatu yang berlawanan dengan esensi tersebut, termasuk tindakan kekerasan yang merupakan kontra-produksi dari sikap saling mengasihi. Praktik kekerasan merupakan tindakan yang paling dikutuk oleh agama, karena kekerasan pada dirinya tidak akan pernah memberikan kesejahteraan dan keselamatan baik kepada umat manusia maupun kehidupan alam raya. Kekerasan bersifat merusak dan karena itu a-moral. Sementara fitrah agama adalah kebaikan dan keselamatan. Praktik kekerasan yang menerapkan simbol agama akan mereduksi dan mendevaluasi kesucian agama tersebut.

Pada kenyataan lain, diakui bahwa agama mengakui kekerasan dengan mensublimasikannya dalam realitas-realitas teks keagamaan. Namun agama mengakomodasi kekerasan hanyalah bagian dari realitas sejarah dari umat tertentu dan kurun tertentu.

Karena itu, kekerasan dalam agama tidak dimaksudkan dan berhenti pada tindakan itu sendiri, tetapi demi tujuan-tujuan soterologis, efek penyucian dan keselamatan umat pada waktu itu. Pembeneran kekerasan hanya terbatas pada lingkup sejarahnya. Beberapa kasus kekerasan yang dibenarkan agama dalam konteks sejarah tersebut, tidak serta menjadi pedoman-pedoman moral preskriptif yang kemudian dapat diaktualisasikan untuk segala ruang dan waktu.

Buku ini menitik beratkan pada praktik kekerasan yang dilakukan Orde Baru dengan mendasarkan pada sentimen agama, pada urutannya meningkatkan kekerasan balasan secara eskalatif, yang dalam konteks demokrasi justru menjadikan agama sebagai bagian dari persoalan bangsa. Transisi politik di Indonesia ditandai oleh semakin luasnya kekerasan dipraktikkan atas nama agama dan secara perlahan berusaha mempengaruhi karakter demokrasi Indonesia dengan mencederai citranya sebagai negara hukum.

Penulis sadar bahwa karya ini masih sangat jauh dari harapan. Meskipun demikian, inilah karya maksimal penulis yang dapat dilakukan hingga saat ini. Penulis berhutang budi kepada semua pihak yang turut serta membantu dalam mendorong penulis untuk mewujudkan karya ini. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih kepada pihak-pihak yang turut serta membantu mewujudkan karya ini.

Akhirnya, hanya Allah jualah yang dapat memberikan balasan yang setimpal terhadap amal baik kita. Semoga amal ibadah dan kerja keras kita, senantiasa mendapat ridha dan ampunan dari-Nya. Amin. [ ]

## DAFTAR ISI



**KATA PENGANTAR [iii]**

**DAFTAR ISI [v]**

**BAB I PENDAHULUAN [1]**

**BAB II MEMAHAMI SUBLIMASI KEKERASAN  
DALAM TEKS KEAGAMAAN [7]**

- A. Beberapa Simbol Kekerasan dalam Teks Agama [8]
  - 1. Jihad (Perang) [8]
  - 2. Kurban [16]
  - 3. Penyaliban Yesus [23]
- B. Pemahaman Pemeluk Agama terhadap Simbol Kekerasan dalam Teks Agama [27]
  - 1. Pemahaman Skripturalis [29]
  - 2. Pemahaman Kontekstual [35]
- C. Konflik dan Kekerasan dalam Agama [41]
  - 1. Kekerasan Agama [42]
  - 2. Faktor Terjadinya Konflik dan Kekerasan dalam Agama [51]

3. Legitimasi Agama dalam Kekerasan [56]
4. Supremasi Simbol Keagamaan dalam Kekerasan [64]

### **BAB III AGAMA DAN TRANSISI DEMOKRASI [73]**

- A. Agama dan Konvergensi Demokrasi:  
Prestasi Redemokratisasi Agama [76]
  1. Kasus Revolusi Islam Iran [77]
  2. Teologi Pembebasan Amerika Latin [90]
- B. Agama dan Kegagalan Redemokratisasi [102]
- C. Etnosentrisme Agama dan Globalisasi Demokrasi [112]

### **BAB IV KONFLIK KEKERASAN AGAMA DAN TRANSISI DEMOKRASI DI INDONESIA (1997-2001) [123]**

- A. Orde Baru dan Kehidupan Umat Beragama di Indonesia [125]
  1. Developmentalisme dan Pengurangan Peran Agama [127]
  2. Ideologisasi Pancasila Sebagai Asas Tunggal [133]
  3. Dari Barak Militer ke Agama [138]
  4. Munculnya Kekerasan Agama:  
dari Situbondo hingga ke Ambon [146]
- B. Era Reformasi, Euphoria Demokrasi, dan Kekerasan Agama [154]
- C. Indonesia: Antara Optimisme Penegakan Demokrasi dan Supremasi Agama Mayoritas [163]

### **BAB V PENUTUP [175]**

- A. Kesimpulan [175]
- B. Saran-saran [179]

Daftar Isi

**DAFTAR PUSTAKA [181]**  
**TENTANG PENULIS [195]**

ketundukan dan kebaikan. Anutan etika yang dibawanya dapat menjadi satu *mode* terbentuknya masyarakat *civilized* yang menjunjung dan menghargai eksistensi dan substansi manusia. Agama menjadi sistem kepercayaan yang mengajarkan cinta kasih, menjunjung kedamaian, dan menghargai perbedaan. Dari sini agama lalu menjadi sesuatu yang dibutuhkan dalam membangun kehidupan ini, bahkan lebih dari itu; agama merupakan *keharusan* hidup (a *must* for human life). Karena itu kurang tepat melihat agama dari aspek kegunaannya (*utility*) tapi bagaimana ia dapat diamati dari implikasi nilai lebih (*meaningfulness*) dalam kehidupan ini. Dengan demikian, pertanyaan "apakah agama itu" lebih merupakan pertanyaan yang menginterpretasikan apa yang *dirasakan* dari pada apa yang *dipikirkan*.<sup>2</sup>

Semua agama menolak kekerasan sebagai prinsip dalam melakukan suatu tindakan. Pada dasarnya kekerasan adalah prinsip yang bersifat amoral karena kekerasan selalu mengandaikan pemaksaan kehendak terhadap pihak lain yang berarti pelanggaran terhadap asas kebebasan dalam interaksi sosial. Karena itu setiap tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama merupakan suatu sikap *oxymoron*.<sup>3</sup>

Namun terlepas dari uraian di atas, agama di sisi lain menyiratkan pengendalian-pengendalian kekerasan yang sublimatif sehingga memunculkan keraguan terhadap kekuatan peran agama dalam menciptakan suatu tatanan sosial yang tanpa kekerasan. Ambivalensi peran agama terhadap perdamaian dapat dilacak dalam sejarah panjang munculnya agama-agama besar, bahkan hingga saat ini sekalipun. Kekerasan dan agama sepintas merupakan dua pengertian yang sangat berbeda dan berbententangan. Agama dilihat sebagai seperangkat dogma dan aturan yang selalu

mendorong para pemeluknya untuk mengamalkan kasih dan menebarkan perdamaian. Sementara kekerasan adalah wilayah lain yang tidak mungkin disandingkan dengan misi perdamaian yang diemban agama.

Namun menurut Mark Juergensmeyer, kekerasan yang sering dikaitkan dengan agama bukanlah sebuah penyimpangan, hal yang luar biasa ataupun penyelewengan, melainkan kondisi itu lahir dari suatu pandangan yang disebut sebagai *cosmic war*. Perang kosmik yang diilhami oleh idee-ide agama dimaksudkan bahwa manusia beragama senantiasa terancam oleh segala bentuk kejahatan (*evil*), oleh karenanya manusia harus memeranginya sehingga mampu menegakkan kebaikan dan kebenaran di muka bumi (*good*). Dari pandangan ini, kekerasan memiliki struktur yang mendasar dari semua hampir sistem kepercayaan yang terdapat dalam agama-agama besar.<sup>4</sup>

Pada deklarasi *World Conference on Religion and Peace III* muncul kesadaran akan peran ganda agama: positif dan negatif. Peran negatif agama akan terciptanya suatu perdamaian diakui sebagai *we cannot deny that*. Salah satu isi dari pengakuan tersebut; 1) praktik dari persekutuan-persekutuan religius kami kadang-kadang dalam dunia merupakan kekuatan yang memecah belah. 2) terlalu sering kami menyesuaikan diri dengan kuasa-kuasa dunia, juga kalau mereka melakukan kesalahan, dari pada menentang kuasa tersebut dengan landasan ajaran dari agama-agama kami. 3) kami tidak cukup berlaku sebagai pelayan dan pembela-pembela penderitaan dan kami mengeksploitasikan umat manusia. 4) terlalu sedikit kami berusaha membangun saling pengertian dan persekutuan antar agama pada taraf lokal, dimana prasangka-prasangka yang kuat muncul.<sup>5</sup>

Lebih dari itu, ajaran agama itu baru menjadi konkrit sejauh ia dihayati oleh pemeluknya. Dalam realitas sosial, merupakan sesuatu yang tidak mungkin melakukan pemisahan antara agama dan pemeluknya.<sup>6</sup> Artinya – hubungannya dengan kekerasan – bahwa agama menolak kekerasan secara normatif dapat dipahami, tapi agama tidak hanya meliputi dogma dan norma melainkan juga lembaga yang juga rentan terhadap proses transformasi sosial. Oleh karena agama itu sering dijadikan landasan legitimasi oleh para pemeluknya untuk mengabsahkan tindakan-tindakannya yang secara tidak langsung justru telah mereduksi makna keberagamaannya. Agama dalam hal ini terasa begitu sulit menjadi dasar atau landasan yang diarahkan untuk mengatasi persoalan-persoalan sosial yang semakin kompleks.<sup>7</sup>

Keadaan di atas semakin termodai manakala ketulusan agama sering dipolitisir untuk menggalang solidaritas dan kekuatan massa demi tujuan-tujuan yang berada di luar kehendak ideal agama. Agama menjelma sebagai kepentingan kelompok-kelompok tertentu dan menggeser (*exclude*) kelompok lain yang berseberangan. Selanjutnya agama dipahami sebagai virus penebar kebencian yang dalam sepanjang sejarahnya menyisakan dendam yang siap dihunuskan kepada siapapun (yang dianggap kafir, mengancam kesatuan bangsa, atau menentang pemerintahan yang sah) dengan mengatasnamakan Tuhan.

Dengan demikian, agama telah digiring pada sikap autoritarianisme yang didasarkan sepenuhnya pada prasangka. Sikap seperti hal tersebut akan selalu memanfaatkan ide-ide atau gagasan-gagasan keagamaan untuk mendapatkan keuntungan langsung atau untuk membantu dalam memanipulasi orang lain. Dari sikap ini kemudian dibangun epistemologi kekerasan dengan

justifikasi norma-norma agama serta agitasi-agitasi dalih "membela kebenaran" atau "mati di jalan Tuhan". Agama lebih menekankan aspek asketis dan dimensi mitisnya dengan ciri penyerahan (menuruti) sepenuhnya terhadap kondisi manipulatif itu.<sup>8</sup>

Dalam memecahkan setiap konflik sosial politik, agama selalu dijadikan pilihan akhir yang dianggap lebih efektif, sehingga agama menjadi lebih dikenal di kalangan masyarakat tak lebih merupakan sesuatu yang menakutkan. Otoritas agama tidak lagi dikendalikan oleh ulama, pendeta, bikhu atau siapapun, tapi ada pada tokoh politik sehingga antara agama dan kekuasaan hampir tidak ada batas. Kekuasaanpun semakin leluasa menggunakan agama untuk mempertahankan *status quo*-nya. Agama kini menjadi ideologi politik (agama politik) sebagai instrumen kekuasaan, karenanya agama cenderung memberi corak kasar dan brutal terhadap perilaku pemeluknya.

#### CATATAN :

- <sup>1</sup> Runtuhnya tembok Berlin yang menandai runtuhnya komunisme serta modernitas (kapitalisme) yang ditandai dengan munculnya krisis peradaban modern, menjadi alasan masyarakat dunia untuk melongok agama. Lih. Ross Poole, *Moralitas dan Modernitas di Bawah Bayang-bayang Nihilisme*, terj. (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 187-192. Lih. juga "Nestapa Manusia Kontemporer", Prof. Seyyed Hossein Nasr, sebuah makalah dalam seminar sehari *Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan*, kerjasama Paramadina dan Mizan, tidak diterbitkan.
- <sup>2</sup> Keiji Nishitani, *What Is Religion?*, dalam Gary E. Kessler, *Philosophy of Religion, Toward a Global Perspective*, (ITP: Wadsworth Publishing Company, 1999), p. 35-37
- <sup>3</sup> *Oxymoron* secara harfiah dapat diartikan sebagai ungkapan yang ambigu dan kontradiktif dalam dirinya, misalnya orang gegabah yang teliti atau orang bijaksana yang bodoh.
- <sup>4</sup> Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, (London: University of California Press, 1994), p. 155-159

Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia

- <sup>5</sup> J.B. Banawiratna, "Agama dan Perdamaian", *Prisma*, September 1986, hlm. 54
- <sup>6</sup> Roger Trigg, *Rationality and Religion*, (Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1998), p. 29-32
- <sup>7</sup> St. Sunardi, *Keselamatan Kapitalisme Kekerasan, Kesaksian atas Paradoks-paradoks*, (Yogyakarta: LKIS, 1996), hlm. 174.
- <sup>8</sup> *Ibid*

## BAB II

# MEMAHAMI SUBLIMASI KEKERASAN DALAM TEKS KEAGAMAAN



Agama dilihat sebagai sistem kepercayaan yang mencerminkan kekuatan moral baik secara individual maupun sosial. Dalam memberikan dorongan moral kepada individu, agama selalu mengajak pemeluknya untuk berbuat baik, menjauhkan diri dari kejahatan dan hawa nafsu, mengejar keselamatan dan ketenteraman di dunia maupun di akhirat. Sedangkan secara sosial, agama sebagai cermin bagi terjadinya distorsi akhlak dan budi pekerti dalam masyarakat. Korupsi, penindasan, kemaksiatan, dan tindakan-tindakan amoral lainnya yang berimplikasi sosial dianggap abnormal dan sangat bertentangan dengan nilai-nilai dan cita-cita agama yang menjunjung tinggi keluhuran moral.

Agama, dengan demikian, menolak setiap tindakan yang dianggap bertentangan dengan cita-cita ideal di atas. Demikian halnya dengan kekerasan, mustahil agama mendorong para pemeluknya untuk bertindak dengan cara-cara kekerasan dan represif yang secara sosial dapat mengancam atau bahkan menyengsarakan orang lain. Karena hal ini tidak sesuai dengan karakter

dan fitrah agama. Fitrah agama berkaitan dengan usaha manusia untuk berkomunikasi dengan Sang Pencipta, kesucian hidup, ke-luhuran moral, ketenangan dan kedamaian. Sedangkan peng-rusakan, penjarahan, perampasan nyawa orang lain, intimidasi, jelas sangat bertentangan dengan jiwa agama.

Namun yang menjadi persoalan ketika di sisi lain agama diakui memiliki simbol-simbol kekerasan yang terakomodasi dan secara konstitutif tertera dalam ajaran-ajarannya (teks keagamaan). Sekalipun agama bahkan mengakui kekerasan sekalipun dalam konteks realitas dari sebuah dunia yang tidak ideal (*given reality*), dunia insani, dunia yang sarat dengan hawa nafsu dan keberdosa-an. Secara fenomenologis, agama tidak terlepas dari praktik-praktik kekerasan walaupun harus dimaknai dengan nalar-nalar teologis dan sublimatif. Ajaran agama secara implisit seringkali menyebut-kan rangkaian kekerasan dalam rentang waktu tertentu. Dalam Islam dikenal istilah jihad, Kristen mengenal penyaliban Yesus, Hindu Bali mengenal Calonarang, Baris Cina, bahkan istilah kurban dikenal di hampir seluruh agama.

## **A. Beberapa Simbol Kekerasan dalam Teks Agama**

### **1. Jihad (Perang)**

Ekspansi atau perluasan wilayah (kekuasaan) dalam Islam lebih dikenal sebagai bagian usaha penyebaran ajaran (dakwah) Islam. Ekspansi sepanjang sejarah awal Islam telah menghasilkan beberapa peperangan. Untuk mendorong orang agar bergabung dalam usaha perluasan itu lalu diserukan istilah jihad sebagai arti-kulasi dari keinginan berperang atau berjuang di jalan Tuhan. Karena berjuang di jalan Tuhan maka praktik jihad dapat dilihat bagian dari ibadah, sedangkan gugur pada saat menjalankan ibadah ke-

pada Tuhan dihukumi syahid dengan pahala kelak akan masuk surga.

Pada dasarnya jihad dipakai sebagai kekuatan moral dan spiritual yang selanjutnya diasosiasikan dengan berperang melawan kaum kafir, karena itu kemudian disebut perang suci,<sup>1</sup> perang yang semata-mata dilakukan karena Allah (lillahi ta'ala). Dalam sejarah Islam, praktik jihad tersebut telah menghasilkan ekspansi teritorial yang konstan yang dalam dimensi kemiliteran telah mengakibatkan ekspansi imperium Islam. Namun dalam setiap ekspansi yang dilakukan, umat Islam tidak melakukan konversi atau pemindahan agama penduduk lokal yang ditundukkan untuk memeluk agama Islam, tapi tetap pada kepercayaan semula dan mereka berada dalam lindungan dan kekuasaan umat Islam.

Dalam ajaran Islam jihad dan ekspansi (berperang) secara tersirat tercantum dalam al-Qur'an<sup>2</sup> dan hadits Nabi.<sup>3</sup> Al-Qur'an juga menggambarkan adanya sebagian kaum muslimin waktu itu yang kawatir dan enggan ikut berperang karena takut mati. Di samping itu juga digambarkan sebagian lainnya yang memiliki motivasi di luar esensi konsep jihad. Kalau kita amati, perluasan wilayah pada masa Islam merupakan akomodasi Islam terhadap tradisi yang berlaku sebelum datangnya Islam. Di kalangan suku-suku Arab nomadik, selama berabad-abad lamanya telah berlangsung system razia atau perang antar suku yang dimaksudkan untuk memperoleh kekayaan suku lainnya. Kemudian Islam datang dengan tetap mempertahankan tradisi itu dengan melakukan langkah-langkah metamorfosis dengan muatan nilai-nilai yang diemban Islam melalui Muhammad.<sup>4</sup> Metamorfosa tradisi razia antar suku tersebut lalu dikenal dengan ekspansi (peperangan), dari tradisi yang bersifat profan beralih ke muatan nilai agama yang sakral yang sarat dengan paham-paham eskatologis.<sup>5</sup>

Arkeologi sosiologis masyarakat Arab yang menjadi setting turunnya Islam di satu sisi dan spiritualitas ajaran Islam di sisi lain, memang agak sedikit mengganjal untuk melihat kemungkinan lain dari anggapan kepercayaan (tentang jihad) yang secara mapan sudah tertanam selama ini, misalnya kemungkinan (anggapan dari) faktor ekonomi ataupun politik. Kalaupun terdapat periwayatan atau hadits yang mengindikasikan motif-motifekonomi di balik ekspansi tapi seringkali dieliminir dengan corak pendekatan eskatologis. Sehingga makna terdalam dari setting sosial yang menjadi background lahirnya teks-teks suci Islam sering terabaikan. Hal ini mengakibatkan pemahaman yang utuh terhadap sejarah Islam sulit diwujudkan.

Menurut Montgomery Watt, satu ciri penting kehidupan suku pengembara Arab – konon dari masa pra-Islam hingga datangnya motor penyulingan minyak bumi pada abad ke-20 – adalah kebiasaan melakukan perampasan atau penjarahan (razia antar suku). Perampasan dan penjarahan masa itu adalah bagian dari kegiatan olah raga yang dilakukan oleh elite-elite tertentu dalam suatu kelompok (suku). Tujuannya adalah mengahului unta-unta milik suku lain yang dianggap bermusuhan dan belum melakukan persekutuan. Biasanya tidak ada korban jiwa, sebab strategi yang dilakukan dengan cara menyergap kelompok yang lebih kecil dengan mengerahkan pasukan dalam jumlah yang jauh lebih besar.<sup>6</sup> Namun dalam lingkungan kehidupan yang kering kerontang seperti daerah gurun pasir, pola razia ini dianggap lumrah, karena hanya dengan cara inilah mereka dianggap dapat *survive*. Jadi, selain untuk tujuan olah raga, aksi perampasan dan penjarahan adalah demi pencapaian-pencapaian material.<sup>7</sup>

Datangnya Islam kemudian merubah term penjarahan dan perampasan ini ke dalam muatan baru yang sarat dengan makna keagamaan yang disebut dengan *jihad*. Di sekitar tahun 622 M, setelah tibanya rombongan muhajirin asal Makkah di Madinah, Nabi Muhammad belum menemukan upaya yang pasti untuk mendapatkan mata pencaharian setelah peristiwa hijrah itu. Nabi Muhammad tidak mungkin mengharapkan mereka menjadi petani atau secara permanen menggantungkan nasib mereka atas keramahan Muslim Madinah, apalagi mereka sebelumnya memiliki tradisi razia. Tampaknya terasa sulit merubah pola hidup mereka dengan tiba-tiba dan total. Karena itu selama sepuluh tahun di Madinah, Nabi Muhammad melakukan serangkaian peperangan atau ekspidisi. Peperangan pertama dilaksanakan oleh para Muhajirin asal Makkah tanpa disertai para sahabat yang berpenduduk asli Madinah. Peperangan inipun belum memiliki makna keagamaan, dilaksanakan karena untuk mengusir rasa bosan yang meliputi kaum Muhajirin. Baru pada tahun 624 M, ketika akan dilakukan Perang Badr, seluruh umat Islam (Muhajirin dan Anshar) dianjurkan untuk ambil bagian dalam pertempuran melawan penduduk Makkah yang digambarkan sebagai *berjuang di jalan Allah*.<sup>8</sup> Pada momentum inilah makna *berjuang* mengalami transformasi sotereologis menjadi *jihād* atau *jahadu*.<sup>9</sup>

Namun kalau uraian di atas dikembalikan pada maksud ayat al-Qur'an 22:78, makna dasar yang dimaksudkan jihad di situ bukanlah perang melainkan sebagai usaha internal di jalan Allah yang digambarkan dengan jihad substansial (*haqqa jihâdih*). Makna ini sesuai dengan sabda Nabi Muhammad ketika baru saja pulang dari suatu pertempuran bahwa mereka baru kembali dari jihad kecil untuk menempuh jihad yang lebih besar (usaha batin untuk

tunduk pada Allah secara sungguh-sungguh). Karena itu ketika Allah memberikan perintah langsung kepada umat Islam untuk berperang, kata yang digunakan bukanlah jihad tetapi *qitâl* (berperang) atau kata lain yang dibuat dari akar kata yang sama. Dalam al-Qur'an 2:190: "Berperanglah (*qâtilû*) di jalan Allah melawan orang-orang yang memerangimu".<sup>10</sup>

Ayat-ayat tentang jihad memang tidak menunjuk pada satu pemahaman yang betul-betul jelas, apakah al-Qur'an memperbolehkan memerangi orang "kafir" hanya sebagai usaha mempertahankan diri (defensif) dari agresi ataukah dalam segala keadaan (ofensif). Sehingga keberadaan ayat-ayat jihad tersebut sangat *interpretable* yang dalam kenyataan sejarah Islam telah memunculkan makna sosial politik yang sangat beragam. Namun menurut Abdul Aziz Sachedina – sebagaimana dikutip James Turner Johnson – bahwa al-Qur'an menyediakan pembenaran moral untuk mempertahankan diri dan membalas serangan pihak lain, tetapi ia melihat bahwa gambaran tentang jihad sebagai sebuah "perang untuk meluaskan wilayah Islam" berasal dari masa belakangan, oleh para ahli hukum klasik.<sup>11</sup> Sebagaimana diutarakan oleh Rudolph Peters, bahwa penafsiran klasik menganggap ayat-ayat perang (*sword verses*), dengan perintah tak bersyarat memerangi orang kafir, telah menghapus ayat-ayat sebelumnya tentang pergaulan dengan masyarakat non-Muslim. Gagasan ini sangat berhubungan erat dengan konsep pra-Islam bahwa perang antar suku diperkenankan, namun apabila tidak ada gencatan senjata di antara mereka, *ummah* Islam dapat menggantikan komunitas suku.<sup>12</sup>

Setelah wafatnya Nabi Muhammad, terutama paro kedua abad kedelapan, sudah terjadi penyusunan dan penafsiran ayat-

ayat jihad yang mulai diarahkan pada pembentukan doktrin hukum. Periode perumusan doktrin jihad tersebut berlangsung bersamaan dengan periode penaklukan besar-besaran oleh kaum Muslim. Menurut Rudolf Peters, doktrin jihad mungkin telah dipengaruhi oleh budaya Kerajaan Bizantium, tempat gagasan perang agama dan ide yang terkait dengannya masih berlaku.<sup>13</sup> Pada masa klasik ini, doktrin jihad diarahkan pada usaha penciptaan negara Islam yang tunggal, yang meliputi dan memerintah segenap *ummah*.<sup>14</sup> *Ummah* selanjutnya berkewajiban memperluas wilayah negara itu untuk mengajak pihak lain sebanyak mungkin berada di bawah kekuasaannya. Karena itu jihad yang lebih bercorak ekspansionis ini merupakan kewajiban kolektif (*fardh kifayah*), yaitu kewajiban yang dikenakan pada sejumlah orang untuk ambil bagian di dalamnya.

Masa klasik adalah era ditandainya perubahan fungsi seruan jihad dari yang bersifat moral pada usaha penciptaan legitimasi penguasa, yaitu keinginan membangun kesatuan dan persatuan *ummah* di bawah satu panji Islam. Namun keinginan ini – setelah wafatnya Nabi Muhammad – tidak pernah menjadi bukti sejarah, bahkan beberapa penguasa Muslim justru memerintah beberapa wilayah yang berbeda. Akhirnya penafsiran doktrin jihad berkembang pada pemahaman-pemahaman hubungan diplomatik antara satu wilayah kekuasaan dengan wilayah lainnya, Muslim maupun non-Muslim. Jihad menjadi pengertian yang sarat dengan praktik-praktik militer dan memaklumkan digunakannya kekerasan untuk mengislamkan non-Muslim atau seteru wilayah kekuasaan Muslim lainnya dengan mencari dalih dan mengecap pihak lawan sebagai pembangkang (*zindiq/thaghut*) sehingga memungkinkan memberi pembenaran untuk memerangi mereka.

Dalam perjalanan sejarah Islam, terutama pada abad kedelapan belas dan kesembilan belas, gerakan-gerakan radikal yang memperjuangkan pemurnian Islam dan ingin menegakkan komunitas Muslim (*ummah*) memproklamirkan seruan jihad kepada lawan-lawan politik mereka, baik Muslim maupun non-Muslim. Untuk membenarkan perang menghadapi lawan-lawan Muslimnya, mereka lalu diberi label *kafir* karena dianggap tidak mengindahkan ketaatan dan pelaksanaan kemurnian ajaran Islam. Kelompok ini melihat bahwa tidak ada pemerintahan non-Muslim yang akan mengizinkan rakyatnya untuk secara bebas memeluk agama lain (baca: Islam), karena itu dalam pengertian ini jihad berarti perjuangan melawan kehijilahan dalam pemakaiannya yang sangat kaku. Mereka lalu beranggapan bahwa semua pemerintahan non-Muslim adalah jahili sehingga mau tidak mau mereka harus ditaklukkan, dengan cara melakukan dominasi politik Islam yang diperluas melalui seruan jihad.

Jihad dalam konteks di atas tidak lagi dimaksudkan sebagai tindakan defensif tapi lebih bersifat ofensif, yang oleh Qutub justru diklaim sebagai model penafsiran yang dinamis, realistik, dan praktis. Qutub mengecam anggapan bahwa jihad bersifat bertahan dan telah ditetapkan secara baku serta tidak boleh diubah. Menurutnya ini merupakan suatu kesalahan yang berpangkal pada penafsiran tentang kebijakan non-kekerasan Rasulullah pada masa awal periode Islam serta ketidakmampuan umat Islam memahami perkembangan berikutnya. Kaidah dasar yang melandasi hubungan antara "Islam" dengan masyarakat lain adalah jihad, dan berdasarkan kaidah inilah umat Islam harus memerangi *taghut* di manapun adanya. Definisi jihad yang tak kenal ampun ini telah banyak mempengaruhi pemerintahan Muslim dan yang menjadi

sasaran pertama adalah para penguasa Muslim terdekat yang dianggap memerintah secara menyimpang dari yang difirmankan Allah.<sup>15</sup>

Meminjam istilah Fazlur Rahman, makna jihad lebih ditekankan pada legal spesifiknya dari pada *ideal moral*-nya. Konsep yang sesungguhnya tentang jihad menjadi rancu oleh penafsiran yang sarat dengan *vested interest* untuk memenuhi motif-motif yang semakin jauh dari makna spiritualitas keagamanya. Melalui para nabiNya, al-Qur'an menekankan misi sosialnya sebagai penundukan kehendak manusia kepada kehendak Tuhan dan mengarahkan perilaku manusia sesuai dengan kehendak dan rencanaNya. Konsep religius teologis ini dalam konteks sosialnya, mengimplikasikan suatu usaha keras untuk mencapai tujuan tersebut demi menegakkan sebuah masyarakat yang adil dan egaliter. Islam dengan demikian adalah persaudaraan berdasarkan kebenaran dan kesetaraan sebagai *mainstream* keuniversalmannya (*rahmatan lil 'alamin*), dan bukan agama yang teologis-monolitik yang menegasi-kan keimanan di luar Islam. Karena itu secara *ideal moral*, jihad merupakan salah satu cara, metode, rencana, dan strategi untuk mewujudkan tatanan berdasarkan kesetaraan, keadilan, dan kebaikan (*mashlahah*).

Jihad bukanlah seruan untuk mengkonversi individu atau kelompok tertentu ke dalam agama Islam melainkan untuk menundukkan "kekuatan kafir", yakni tatanan politis kaum kafir serta kekuatan militernya. Kekuatan mereka tidak hanya menentang penyebaran Islam (sebagai agama keadilan) di muka bumi, tapi mereka juga sebagai penjelmaan dari imoralitas dan ketidakpastian. Karena itu, ketika Nabi Muhammad beserta sahabatnya memberontak terhadap tatanan yang korup pada

masyarakat jahiliyah, mereka dianiaya, dihina, diasingkan, dan dibunuh. Mereka terpaksa melakukan "hijrah" meninggalkan keluarga dan suku-sukunya. Dalam suasana semacam itu, tugas dan strategi utama Nabi Muhammad adalah mengorganisir, memperkuat, dan mempertahankan kaum proletariat yang tak berdaya, lemah, dan miskin. Dari uraian ini maka pembenaran jihad lebih memiliki arti defensif.

Namun kebanyakan umat Islam – terutama para ahli fiqih – terlalu mapan memahami jihad dalam arti terlibat dalam sebuah perang (*war*) untuk meluaskan wilayah Islam (*dar Islam*). Nabi Muhammad melihat pengertian material konsep jihad seperti itu justru telah menganggangi muatan spiritualnya, sehingga dikatakan bahwa berperang tak lebih dari sekedar aplikasi jihad kecil. Dengan kata lain, jihad bukanlah senjata yang diayunkan melawan orang dan pihak lain yang diklaim sebagai musuh Tuhan melainkan sebagai usaha bersama melawan kecenderungan-kecenderungan jahat seseorang seperti nafsu, kebodohan, dan kezaliman. Ini merupakan jihad akbar setelah peristiwa Badar. Dengan demikian, jihad merupakan perjuangan abadi melawan nafsu pribadi dan kemampuan untuk bertahan menghadapi kesulitan-kesulitan hidup. Dalam konteks kekinian jihad tidak harus merupakan perang total melawan orang-orang kafir yang notabene tidak ada lagi orang-orang kafir dalam pengertian penyembah berhala.

## 2. Kurban

Ritual keagamaan korban dilaksanakan dengan cara yang berbeda-beda serta objek korban yang bervariasi. Biasanya yang dikorbankan adalah jenis makhluk hidup, binatang atau bahkan

manusia. Di Irian dikenal korban babi, di Sumba korban kuda, Kalimantan korban sapi, Tana Toraja dan Batak melakukan korban kerbau. Bahkan menurut Rachmat Subagya, sebagaimana dikutip Banawiratna, bahwa di zaman dulu kala, nenek moyang kita telah melakukan korban manusia. Dalam Brotoyodo, XII:5, seorang manusia disembelih sebelum melakukan pertempuran untuk mencapai kemenangan.<sup>16</sup>

Konon dalam Babad Tanah Jawi (± 1750) diberitakan tentang adanya korban manusia: *wadal* kepada ruh bumi yang *bahurekso*. Istilah-istilah seperti *tawur*, *bebanten*, *tumbal*, *landesan*, *wadal*, semuanya menunjukkan salah satu jenis korban manusia. Demikian halnya yang terjadi pada suku To Seko di Sulawesi Tengah. Korban manusia (*tandasong*) sebelum dikorbankan terlebih dahulu diarak keliling kampung yang dimaksudkan agar seluruh masyarakat kampung mendapatkan "berkah" yang dipancarkan dari daya hidup sang korban. Pada tahun 1929, empat lurah dari desa-desa yang dilanda banjir melemparkan diri ke dalam kawah panas Gunung Merapi untuk menenteramkan Kyai Semar yang sedang murka. Pada proyek pemasangan pipa minyak bawah tanah Cilacap-Yogya tahun 1972, terdapat keyakinan di masyarakat daerah Kedu Selatan bahwa untuk memperoleh hasil terbaik dari pelaksanaan proyek tersebut harus dilakukan penculikan terhadap seorang anak untuk dijadikan tumbal.<sup>17</sup>

Menurut Juergensmeyer, ritual korban menempati posisi dominan dalam domain perilaku keagamaan yang berimplikasi kekerasan.<sup>18</sup> Seorang pemeluk agama akan dengan mudah melakukan tindak kekerasan ketika *diniati* keinginan berkorban. Dalam ajaran agama korban sering dipahami sebagai suatu kewajiban agama yang tidak boleh ditinggalkan. Dengan demikian,

melakukan ritual korban sama halnya dengan pelaksanaan amal kebajikan yang diperintahkan Tuhan seperti terdapat dalam teks-teks kitab suci. Namun baru-baru ini seorang penduduk di India harus diseret ke pengadilan karena menyembelih anaknya. Sementara sang bapak berpandangan bahwa perbuatan itu dilakukan semata-mata hanya untuk berkorban. Sementara polisi (pengadilan) melihat bahwa yang dilakukan sang bapak digolongkan sebagai tindak kriminal.

Melihat persoalan di atas, Rene Girard berpandangan bahwa ritual korban mengasumsikan dua aspek. *Pertama*, sebagai satu bentuk perintah (ajaran suci) yang bersumber dari agama. *Kedua*, sebagai satu tindakan kriminal. Dalam dua hal ini, Girard melihat satu unsur inhern dalam ritual korban yaitu apa yang disebut dengan "karakter suci" yang dimiliki objek (*the sacred character of victim*). Karakter suci tersebut bahwa karena korban dianggap suci maka menjadikannya sajian dalam ritual korban (dengan cara membunuhnya) merupakan suatu tindak kriminal. Sebaliknya, ada objek yang kemudian dianggap suci ketika ia dijadikan korban. Dari sini Girard selanjutnya melihat ambivalensi ritual korban antara tuntutan persuasif dan otoritatif yang berujung pada rumitnya pemisahan yang jelas antara ritual korban di satu sisi dengan *out-putnya* yang berupa kekerasan.<sup>19</sup>

Girard mengungkapkan bahwa banyak agama dari zaman sebelum Ibrahim sampai sekarang yang menghalalkan kekerasan dan dianggapnya sebagai bagian dari misi suci ajaran agamanya. Kurban, misalnya, sering digambarkan sebagai mediasi yang dapat menghubungkan orang yang memberi kurban (*sacrificer*) dengan kekuatan dewa (Tuhan). Selain itu ritual keagamaan kurban berkaitan dengan agresi manusia yang diproyeksikan keluar. Artinya

kurban dengan objek yang dipersembahkan sebagai kurban, merupakan simbol pengosongan agresi individu maupun kolektif yang secara potensial dimiliki setiap manusia sehingga terciptalah suasana damai dalam hidup mereka. Untuk mempertahankan suasana damai tersebut, pengosongan kekerasan diulangi secara teratur melalui upacara kurban. Namun begitu, dalam upacara kurban itu ada tabu-tabu atau larangan-larangan yang merupakan imperatif agar tindakan-tindakan yang mengundang keinginan untuk melakukan agresi dan tindakan kekerasan tidak diulangi, semisal keinginan untuk balas dendam. Yang dikorbankan misalnya tawanan, budak, anak kecil, binatang, maupun hasil alam lainnya.<sup>20</sup>

Sebagai pengulangan pengalaman dan kerinduan akan suasana yang membawa damai, upacara kurban memang dapat menghentikan agresi timbal balik dan lingkaran balas dendam. Namun upacara kurban atau ritus religius juga bisa menciptakan damai palsu dan menyembunyikan kekerasan, ketidakadilan, serta hubungan sosial yang tidak harmonis. Pada sisi inilah upacara kurban lalu dilihat sebagai banyak memiliki elemen penuh misteri. Salah satu letak nilai misteriusnya adalah adanya kemungkinan keterkaitan antara praktik kurban tersebut dengan munculnya kekerasan. Atau dengan kata lain, bagaimana memahami aksi-aksi kekerasan di kalangan masyarakat yang diklaim bersumber dari agama sebagai motivasi utamanya. Sehingga kondisi ini membenarkan anggapan umum yang menyatakan bahwa telah terjadi kebangkitan kekerasan agama di seluruh dunia pada dekade akhir abad ke-20. Walaupun Girard sendiri mengingatkan bahwa upaya memahami prinsip-prinsip dasar ritual korban tanpa mengacu pada *framework* dimana ritual ini dilaksanakan, maka seseorang akan

mudah terjebak pada sikap yang simplistik.<sup>21</sup> Tapi lebih dari itu, yang harus menjadi kesadaran keagamaan adalah kenyataan lain bahwa agamapun berpotensi memunculkan sikap-sikap agresi dan kekerasan.

Salah satu kekuatan kurban adalah munculnya keyakinan bahwa kematian merupakan bagian dari ilustrasi pemaknaan terhadap aplikasi nyata ritual kurban. Artinya berkorban dengan cara menyerahkan hak hidupnya dimaksudkan untuk memperbaiki nilai, tradisi, atau kondisi sosial dengan mengurbankan sesuatu yang bernilai di dalam dirinya, yaitu nyawa (*self-martyrdom*). Inilah bentuk kemartiran yang tidak hanya diakui sebagai kesaksian terhadap tingkatan komitmen seseorang tapi juga sebagai bukti afirmatif sikap keberagamaannya. Dimensi kemartiran ini dihubungkan dengan suatu aktifitas yang dipandang sebagai bentuk yang paling fundamental dari sikap dan keyakiannya: berkorban. Gerakan bunuh diri yang dilakukan oleh kalangan militan agama merupakan contoh nyata uraian ini.

Juergensmeyer melihat ide kematian yang heroik yang tertanam dalam ritual kurban dengan melibatakan pembunuhan melalui suatu cara pengagungan dan menjadikannya suci (berasal dari bahasa Latin *sacrificum*: menjadikan suci), merupakan kecenderungan ironis dan anomali. Menurutnya, kurban dilakukan dalam pemahaman keagamaan yang mentransformasikan pembunuhan menjadi sesuatu yang positif. Sehingga seluruh gambaran keagamaan tentang kurban ataupun kemartiran yang sebetulnya menunjuk pada simbol-simbol kekerasan, ditundukkan dalam suatu kerangka tatanan yang lebih besar yang terdapat dalam bahasa agama.<sup>22</sup>

Terdapat banyak bukti yang mengindikasikan bahwa ritus-ritus kurban agama kuno merupakan ritualitas yang memperlihatkan dan melibatkan pembunuhan makhluk hidup. Misalnya ritual Weda Agnicayana, yang sudah berumur lebih dari 3000 tahun dan diyakini sebagai ritual tertua yang masih berlaku hingga saat ini, asal-usulnya merupakan bentuk persembahan kurban manusia. Pada masa kekaisaran Aztec kuno, prajurit-prajurit yang ditaklukkan disambut secara meriah untuk dipersiapkan dalam ritus kurban. Kemudian mereka diserang dengan pisau, dan jantung mereka yang masih berdetak dicabut dari dadanya untuk dipersembahkan kepada Huitzilopochtli serta para dewa lainnya, kemudian wajah-wajah mereka dikuliti untuk dijadikan topeng.<sup>23</sup>

Dalam perkembangannya uraian contoh di atas mengalami perubahan dan pelunakan dalam bentuk praktik-praktik keagamaan tertentu. Misalnya ritual Ekaristi Kristen yang merupakan wujud lain dari kenyataan awal ketika melakukan kurban seekor binatang, atau dalam beberapa kasus, kurban manusia yang menyerahkan hidupnya di atas sebuah kayu pemotong yang disebut *altar*. Atau dalam tradisi Islam, terdapat ritual kurban yang dilakukan dengan cara memotong seekor binatang ternak (kambing, biri-biri, sapi, unta, dan lainnya) yang diyakini sebagai warisan sejarah ketika Ibrahim diberi seekor domba oleh Tuhan sebagai ganti atas kepasrahan Ibrahim menyerahkan anaknya (Ismail) untuk dijadikan persembahan ritual kurban.

Persoalan yang selalu menjadi pertanyaan dari uraian di atas adalah mengapa kurban yang sangat mengerikan di atas sangat berkaitan erat dengan makna spiritualitas agama? Girard tetap meyakinkan bahwa melalui kurban agama berusaha menunjukkan perannya secara metaforis. Kurban merupakan cara untuk

agama Yahudi: dalang kerusuhan di kenisah dan front anti pajak, Yesus diserahkan kepada penguasa politik Romawi agar disalib atas tuduhan utama tindakan subversi. Dari sini dapat dipahami bahwa dalam peristiwa penyaliban itu ada pembelokan dari skenario dan isu keagamaan menjadi skenario politik.

Menurut Broff –sebagaimana dikutip oleh Fr. Wahono Nitiprawiro– Yesus telah menjadi skandal bagi banyak lapisan masyarakat ketika itu. Mereka adalah orang-orang Farisi (partai politik berasaskan agama yang sangat fanatik dan buta dalam memegang tradisi dan hukum Yahudi), para ahli Kitab Suci (teolog yang rumit dan berbelit dengan tafsir kitab-kitab suci), kaum Saduki (kelompok imam dan ningrat yang kolot dan oportunistis), para tokoh adat, pengusaha kaya, pegawai teras ibukota Yerusalem, partai politik Herodian, dan penguasa penjajah dari bangsa Romawi, disimpulkan bahwa kematian Yesus pada salib adalah hasil dari skandal politik. Namun begitu dalam semangat iman Kristiani, kematian Yesus tidak hanya dipahami sebagai korban suatu revolusi politik dengan hasrat kematian yang konyol, melainkan Yesus gugur dalam situasi keberdosaan umat manusia. Yesus mati karena berjuang untuk pembebasan, memerangi akar dari tatanan yang tidak adil.<sup>28</sup>

Bagi umat Kristiani, salib Yesus adalah puncak pembelaan setiap insan yang dibelenggu penderitaan. Yesus hadir dalam masa ketika terjadi pergolakan dan perubahan besar dalam bidang ekonomi, sosial, dan keagamaan; masa persaingan antara berbagai aliran keagamaan dan masa yang rawan kerusuhan. Dalam situasi masyarakat yang seperti itu, Yesus secara kritis menyoroti keberuntungan kelompok elite-religius dan politik yang berseberangan dengan realitas kemiskinan rakyat. Yesus bersuara vokal terhadap

sistem pajak yang menguntungkan segelintir orang dan menindas kebanyakan rakyat. Yesus juga mengembangkan sikap radikal dalam berpihak pada kaum miskin dan marjinal. Yaitu mereka yang sedang sakit, terserang kusta, buta, lapar, pendosa, yang buta hukum, yang kecil dan pelacur. Karena itulah, maka gerakan Yesus menjadi gerakan rakyat yang berhadapan dengan penguasa agama dan politik sezamanNya.

Yesus menjadi korban kekerasan yang amat keji dari sebuah keputusan politik yang tidak adil dan keberingasan massa. Namun Ia bukan korban tidak berdaya; yang terlihat padaNya adalah mortifikasi semangat membalas dengan kekerasan. Yesus tidak membiarkan diriNya terlibat dalam lingkaran kekerasan. Kekerasan yang ditujukan padaNya berhenti sampai pada wafatNya yang dalam sejarah wafat Yesus dimulihkan sebagai karya penebusan.<sup>29</sup> Konon dari kayu salib itu terdengar doa: *"Ya Bapa, ampunilah mereka, sebab mereka tidak tahu apa yang mereka perbuat"*.<sup>30</sup> Yesus disalib sebagai penebus segala derita dan dosa yang dibuat umat manusia. Karena itu "Kabar Baik" (Injil) tentang Yesus Kristus adalah Injil tentang Salib.<sup>31</sup>

Universalitas salib Yesus sebagai buah sejarah penderitaan menjadi spirit dalam meneguhkan kesetiakawanan, harapan untuk menjadikan manusia sebagai subjek sejarah bagi kehidupan yang lebih cerah. Signifikansinya dalam paradigma sosial politik selalu relevan ditempatkan dalam konteks pergumulan sebuah bangsa dalam membongkar tatanan yang tidak adil, korup, dan menindas rakyat. Karena itu, peristiwa sosio-historis-politiskematian Yesus disalib merupakan satu bentuk afirmasi atas sikap tidak pernah dapat melayani sebagai yang menyetujui secara keagamaan atas kekuasaan politis. Salib menghancurkan setiap pembenaran akan

kewenangan politis atas nama agama, serta merobohkan struktur-struktur monarkis atau hierarkis. Sebagai konsekuensi dari konspirasi penguasa Romawi dengan kalangan elite agama Yahudi telah menghasilkan rasa tidak percaya kepada penguasa yang bersifat politis keagamaan. Kekerasan atas diri Yesus di palang salib mengendapkan kekhawatiran dan ketakutan yang menuntut disingkirkannya penguasa politis keagamaan.<sup>32</sup>

Namun pada sisi lain, ada yang menolak argumentasi penyaliban Yesus murni sebagai eksklusif politik. Penyaliban Yesus dapat didekati dari sisi lain (baca: teologis) yang bertolak dari perhitungan bahwa Allah Bapa terlibat dalam kematian Yesus. Allah Bapa juga ikut menanggung kematian puteraNya dan merasakan kesakitan sejarah manusia yang dirundung dosa. Dengan solidaritas tersebut, Bapa mewahyukan diriNya sebagai cinta yang membuka tabir masa depan melalui krisis, melalui segi yang paling muram dari sejarah manusia. Penderitaan adalah cara berada Tuhan dalam solidaritasNya bersama manusia. Dengan itu Tuhan adalah cinta. Tanpa mampu menderita, Tuhan tidak mampu mencinta. Derita Tuhan yang total itu menjadi nyata dalam puncak pengingkaran Allah pada puteraNya pada salib.<sup>33</sup>

Galau rintihan kematian Yesus bukanlah ungkapan kesalehan seseorang yang mendarmabaktikan hidupnya, itu menyeruak dari cekungan perasaan sepi ditinggalkan, diingkari oleh Allah. Pada salib ada proses krisis total pada diri Tuhan: Bapa menyerahkan puteraNya, untuk membiarkannya dilahap oleh kuasa dosa. Tuhan sendiri bertanya pada Tuhan: *No one against God except God Himself* (Martin Luther). Dari situ ada dialektika antara "hadir" dan "tidak hadir". Allah "hadir" bagi manusia dalam "ketidakhadiran"-Nya bagi PuteraNya. Dalam derita Putera, Allah

Bapa menderita derita Putera yang ditinggalkan. Allah menderita agar manusia hidup. Itulah kesempurnaan cinta dari segala cinta. Fakta kebangkitan didekati dari pihak Allah yang menyejarah dalam kemanusiaan Yesus. Dialektika antara Tuhan dan Tuhan tersebut dalam keyakinan Kristiani akan menjadi solidaritas dialektika dalam sejarah manusia antara harapan dan tiada harapan. Dan bahwa hidup manusia adalah partisipasi dari dialektika antara salib (Putera) dan kebangkitan (Allah).<sup>34</sup>

### B. Pemahaman Pemeluk Agama terhadap Simbol Kekerasan dalam Teks Keagamaan

Kitab suci yang diturunkan kepada umat manusia merupakan tanda kebesaran dan kemaha-kuasaan Ilahi. Sedangkan teks-teks di dalamnya merupakan himpunan tanda yang memiliki daya tarik untuk ditafsirkan. Kenyataan ini telah lama berlangsung dalam kajian-kajian keagamaan dimana kajian terhadap kitab suci menduduki posisi sentral. Berbeda dengan kajian terhadap teks lain, kajian terhadap teks kitab suci bisa membawa pengaruh mendalam secara individual maupun sosial. Dikarenakan suatu keyakinan bahwa teks suci menyiratkan kewibawaan Ilahi yang melampaui batas-batas fisik yang ada. Sehingga diyakini bahwa ada dialektika sosio-psikologismasyarakat yang dituju oleh teks suci dengan kewibawaan Ilahi.

Sifat teks suci yang tidak melupakan preseden historiografis masyarakat akan menjadikan dialektika tersebut bisa memunculkan sebuah *epistem* dari tiap kurun, seperti ketika teks-teks suci bercerita tentang sebuah komunitas masa lalu yang punya kehidupan dan tradisi yang perlu dikoreksi. Namun pada sisi lain, dalam perkembangannya kitab suci tersebut akan muncul sebagai *official closed corpus* (korporus resmi tertutup – Arkoun) yang

menunjukkan bagaimana sejak saat itu umat suatu agama memasuki tahapan logosentrisme. Yaitu sebuah tahapan yang mengacu pada teks-teks yang ada dalam kitab suci untuk memperoleh jawaban dari berbagai situasi dan kondisi yang terus berkembang dan tidak lagi mengacu pada tradisi lisan.<sup>35</sup> Ketika teks suci sudah menjadi korpus tertutup biasanya selalu muncul kecenderungan penutupan *multi-interpretable* yang berujung pada lahirnya kejutan sosial ideologis. Dalam kondisisosial yang semacam ini, penafsiran terhadap kitab suci akan mudah dipengaruhi oleh warna politis dan ideologis dimana kekuasaan akan dengan mudah memainkan perannya dalam menundukkan setiap model penafsiran yang dianggap berbeda dengan penafsiran teks resmi penguasa.

Teks kitab suci – dengan demikian – telah memainkan peran yang sangat besar bagi terjalannya komunikasi antara Tuhan dengan manusia dan antara sesama manusia sendiri. Tapi dalam komunikasi tersebut selalu ada mediasi dimana kehadiran sebuah tanda atau teks (*signifier*) selalu mengasumsikan adanya objek yang ditandai (*signified*) yang berarti ada ruang kosong antara tanda dan tinanda. Di situlah muncul penafsir yang sering disebut dengan *man is an interpreter being*. Ketika manusia melakukan tafsir terhadap teks-teks kitab suci tersebut lalu banyak melahirkan banyak persoalan hermeneutis. Dalam pandangan Foucault, setiap sejarah penafsiran terhadap teks selalu melahirkan pertautan antara pengetahuan dan kekuasaan.<sup>36</sup>

Pengetahuan atas teks tidak bisa dilepaskan dari kekuasaan yang menjadikan teks suci menjadi preteks (dalih), artinya ada perubahan dari struktur bahasa mitis kitab suci menjadi bahasa logosentris yang pada gilirannya melahirkan epistem-epistem

berupa ciri khas produk penafsiran yang harus dirujuk oleh pemeluk suatu agama ketika hendak memahami makna di balik teks. Kuasa yang banyak masuk ke persoalan penafsiran teks ini menjadikan kreasi tafsir sebagai sengketa ortodoksi, heteredoksi, dan pengkultusan. Kecenderungan inilah yang dalam pandangan modern dinilai sebagai cikal-bakal munculnya krisis epistemologi agama.

Menurut Arthur J. D'Adamo – sebagaimana dikutip Budhy Munawar-Rachman – ada empat cara pandang agama yang dalam perspektif modern dinilai sebagai indikasi terjadinya krisis epistemologi agama. Krisis ini bermula dari *religion's way of knowing* terhadap teks-teks keagamaan yang mengurungnya dalam elemen-elemen yang sangat *rigid*: *pertama*, bahwa teks keagamaan sebagai *axiomatic truth* yang bersifat konsisten, *kedua*, bersifat lengkap dan final sehingga tidak memungkinkan adanya kebenaran yang (berada di agama) lain, *ketiga*, sebagai satu-satunya sumber tempat manusia memperoleh makna keselamatan, pencerahan, dan pembebasannya, *empat*, diwahyukan langsung oleh Tuhan sehingga dijamin kebenarannya.<sup>37</sup>

### 1. Pemahaman Skripturalis

Akar krisis epistemologis seperti dikatakan D'Adamo di atas, jika diekstremkan justru bisa menimbulkan “religiusitas beresiko besar” yang tidak saja menjadi kendala internal suatu agama bahkan juga membahayakan hubungan antar agama. Dalam implementasi faktualnya, fenomena menguatnya kalangan fundamentalis dan aksi-aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama merupakan contoh nyata uraian ini. Religiusitas mekanik sebagaimana ditunjukkan oleh kelompok fundamentalis

merupakan religiusitas fatalistik yang secara utuh memahami agama *taken for granted*. Secara subtil dapat dikatakan bahwa pengaruh *natural science*<sup>38</sup> yang coba diaplikasikan pada pengalaman keberagamaan justru telah melahirkan suatu konversi dari absolutisme vertikal ke absolutisme horisontal. Konversi ini ditandai oleh suatu pengahayatan akan Yang Ilahi yang melahirkan religiusitas absolut dengan suatu "keimanan yang mendalam" bahwa dirinya berhak mewakili keinginan Yang Absolut dalam menentukan dan menerjemahkan arah hidup ini.

Apabila religiusitas berhenti pada absolutisme mekanik maka akan menguatkan sikap-sikap fundamentalistik dalam beragama. Religiusitas hitam-putih atau *either-or* sepintas mengkampanyekan kesetiaan kepada asas-asas fundamen agama, namun yang terjadi justru sebaliknya yaitu penolakan perlunya proses sublimasi ke tahap aplikasi ajaran-ajaran agama dalam konteks kontemporer; suatu konteks sosial yang sudah teramat jauh beranjak dari kondisi sosio-kultural pertama kali teks turun.

Ciri menonjol pemahaman keagamaan absolut-fundamental adalah adanya konsepsi yang mereduksi kemerdekaan manusia secara radikal dan memaparkannya pada kondisi kemandegan kreasi. Manusia benar-benar terkungkung dalam terali skeptisisme dan kepasrahan yang ekstrim yang disebabkan oleh dogma yang dikembangkan, bahwa manusia adalah suatu objek yang bersifat *depend* terhadap suatu kekuatan yang ada di luar dirinya. Di samping itu, fundamentalisme religius adalah pilihan sikap yang menghendaki penegakan iman secara "tegas" dalam bentuknya yang "sempurna" dan literer; iman sebagai salah satu unsur di dalam keyakinan beragama yang tidak menghendaki kompromi dan interpretasi.<sup>39</sup>

Uraian di atas merupakan cermin sikap keberagamaan yang disebut dengan fundamentalisme reduksionistik yang memiliki keyakinan terhadap kesempurnaan agama sendiri yang dinilai telah mencapai tahap *par-excellence*. Karena sudah sempurna dan adiluhung, maka ia tidak membutuhkan pembongkaran dan penyesuaian dengan realitas zaman, tetapi perkembangan zaman itu sendirilah yang harus ditundukkan dengan budaya dan sistem nilai *par-excellence*. Inilah yang kemudian dikenal sebagai struktur fundamental pola pikir keagamaan deduktif, yaitu kecenderungan pemeluk agama dalam menafsirkan dan mengaktualisasikan kitab sucinya secara tekstual-skripturalis.

Konsekuensi dari keberagamaan dan pola pikir deduktif-tekstualistik-skripturalistik (istilah Amin Abdullah) adalah berkurangnya kepekaan dan ketajaman dalam mencermati fenomena alam, budaya, dan sosial kemasyarakatan yang selalu berubah dan bergerak cepat sehingga memberikan dampak langsung pada isu-isu keagamaan serta format pengalaman beragama di era global ini.<sup>40</sup> Gerakan ini cenderung mengarah pada kondisi eksklusif dan menolak sikap keterbukaan sehingga menghilangkan adanya pluralisme dalam keyakinan beragama. Yang diidealkan adalah satu kondisi sosial yang monolitik demi terbangunnya komunitas dengan satu payung keyakinan. Kecenderungan ini jelas bertentangan dengan tuntutan pluralisme yang semakin santer diserukan dalam praksis keagamaan kontemporer.

Implikasi destruktif dari uraian di atas adalah munculnya klaim menang dan benar sendiri yang dalam praktiknya mereka mentolerir penggunaan cara-cara kekerasan. Pemahaman keagamaannya menghantarkan justifikasi bahwa kekerasan dapat diterima secara moral dan dapat disahkan secara komunal dan

agama. Karena itu para pemeluknya akan lebih merasa menghayati dengan mengaktualkan ajaran agamanya secara keras dengan segala konsekuensi dan resiko yang mereka tanggung. Bagi kelompok ini, hal tersebut yang sebenarnya menjadi inti dari keyakinan dan keimanannya. Inti keimanan yang menuntut keseriusan dan totalitas serta segenap konsekuensinya (*kaffali*).

Dalam sejarah Islam terdapat satu gerakan yang disebut *dinamisme*. Gerakan ini merupakan reaksi dan anggapan terhadap ketidakmampuan liberalisme untuk memberikan pemikiran dan konsep dalam rangka menghadapi masalah-masalah riil umat Islam. Ia lebih menonjolkan sikap pasif dan lebih menampakkan langkah nyata dalam menyikapi kondisi umat Islam. Bahkan sekalipun dengan penggunaan cara-cara kekerasan. Jalan kekerasan diambil karena berdasarkan anggapan bahwa kekerasan merupakan cara yang efektif untuk menolak serangan dari luar. Mukti Ali memasukkan gerakan yang dilakukan Khomeini bagian dari kelompok ini.<sup>41</sup>

Bassam Tibi mengidentifikasi bahwa keinginan menerapkan peraturan Tuhan di muka bumi - seruan yang biasa disuarakan kalangan fundamentalis - tidak sepenuhnya berangkat dari kesadaran spiritual, tetapi lebih didasarkan pada ideologi politik dan politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosiopolitik dan ekonomi. Kenyataan ini tidak hanya didominasi oleh kekuatan kelompok agama tertentu, tapi merupakan fenomena global.<sup>42</sup> Penggunaan agama untuk tujuan-tujuan politik lebih jauh dapat diamati di semua agama besar dunia, seperti Hinduisme, Buddhisme, Confusianisme, Islam, Kristen dan Yahudi. Dalam konteks pluralisme agama, hal ini merupakan contoh terjadinya devaluasi agama yang bergerak sebagai ekspresi ideologi politik;

yaitu konsepsi dunia yang secara khusus mendasarkan pada agama dengan cara membangun argumen-argumen untuk menarik garis-garis kesalahan di antara kelompok yang bersaing. Dalam kapasitas ini, agama menjadi ideologi yang cenderung mendorong terwujudnya konflik, bukan sebagai ide-ide strategis untuk menciptakan kesepahaman dan perdamaian antar komunitas yang berbeda.<sup>43</sup>

Konon jauh sebelum berakhirnya Perang Dingin, para sarjana telah mengakui politisasi agama<sup>44</sup> sebagai fenomena global yang baru. Bassam Tibi melihat bahwa fenomena tersebut mengarah pada proses terjadinya "benturan antar peradaban". Bahkan di beberapa negara tertentu, politisasi agama lebih mengandalkan isu-isu fragmentatif dan primordial yang berkuat pada persoalan-persoalan ideologi politik. Dari sini muncul penguatan-penguatan lokal sebagai tindakan resistensi dan ekspresi terhadap fenomena global tapi sekaligus sebagai penggabungan antara fundamentalisme agama dan fundamentalisme etnis yang oleh Tibi diistilahkan dengan *etnofundamentalisme*.<sup>45</sup>

Fundamentalisme dengan efek-efek yang ditimbulkannya adalah salah satu pilihan dalam keberagamaan. Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa terdapat banyak faktor yang menyebabkan pemeluk suatu agama berkecenderungan menampilkan corak keberagamaan yang berbeda. Dalam kehidupan keagamaan kaum fundamentalis, nuansanya sangat didominasi oleh satu modus eksistensi yang disebut *mode of having* (Eric Fromm). Agama yang dipahami dan dikembangkan dalam modus *mode of having* ini akan berhenti pada keberagamaan yang personal dan dogmatis. Sehingga dari model yang semacam itu *mode of thought* yang terbangun lebih bercorak eksklusif,

partikularistik, dan intoleran. Ironinya ketika pola pikir semacam itu termanifestasikan dalam suatu wadah formal organisasi keagamaan, maka wadah tersebut justru menuntut pemilikan otoritas kebenaran yang disebut *truth claim*. Klaim kebenaran yang merupakan sifat dasar teologis inilah yang dapat mempengaruhi pola keberagamaan yang berimplikasi pada timbulnya perilaku partikularistik, eksklusif, intoleran, dan seringkali diwarnai kekerasan. *Mode of thought* semacam ini lebih menonjolkan segi-segi perbedaan, dengan menutup serapat-rapatnya segi-segi persamaan yang mungkin teranyam di antara berbagai kelompok penganut teologi dan agama yang berbeda.

Jika *mode of thought* yang mengeras di atas sampai pada teks-teks kekerasan yang secara konstitutif inheren dalam agama-agama, maka tentu akan menghasilkan religiusitas fatalistik. Religiusitas yang tidak hanya mampu memotivasi pemeluknya untuk melakukan bunuh diri, tapi juga pandangan-pandangan terhadap kelompok lain yang dianggap musuh yang harus dikalahkan dan diperangi, seperti halnya dalam kasus-kasus perang suci. Kelompok ini menganggap tindak-tindak kekerasan yang tercatat dalam Kitab Suci untuk diduplikasi begitu saja dan dapat diterapkan untuk segala masa dan keadaan.

Praktik kekerasan dengan slogan agama merupakan aksi-aksi penguasaan simbolis yang memiliki akibat di luar kepuasan personal. Tindakan kekerasan yang mereka lakukan atas nama hukum moral merupakan salah satu bentuk pernyataan politik. Aksi-aksi semacam itu mampu meruntuhkan monopoli negara atas sanksi moral bagi suatu tindak kriminal kelas berat. Dengan meletakkan hak untuk menghilangkan nyawa orang lain di tangan mereka sendiri, para pelaku aksi kekerasan atas label agama telah

membangun sebuah klaim kekuasaan yang sangat berani atas nama Tuhan dan orang-orang yang tak berdaya; suatu basis legitimasi bagi suatu tatanan publik yang terkesan melebihi apa yang dijadikan landasan oleh suatu negara sekuler sekalipun. Namun di sisi lain, dalam kenyataan itu menunjukkan adanya tatanan publik yang rapuh dan runtuhnya kesepakatan umum terhadap kekuasaan sebagai salah satu institusi yang memiliki otoritas moral.

## 2. Pemahaman Kontekstual

Pemahaman kontekstual berpijak dari suatu anggapan bahwa kebudayaan dan peradaban sebagai suatu sistem nilai dan sistem kognitif (*universum symbolicum*) yang memiliki *world view*-nya sendiri, tidak akan pernah selesai dan sempurna. Semakin tinggi sebuah agama, semakin matang sebuah peradaban dan kebudayaan, semakin ia melengkapinya dengan unsur-unsur yang dinamis, dekonstruktif, dan transfiguratif (paham yang banyak dijunjung oleh kalangan postmodernis). Sesuatu yang *par-excellence* selalu mengandung sisi-sisi penyangsian, pendobrakan, dan pelahiran kembali terhadap dirinya sendiri. Dan di depan gelombang perubahan dunia yang saling gulung dan sering tanpa preseden historis, serta di depan tantangan besar realitas zaman baru yang menuntut jenis kehidupan dan peradaban yang betul-betul baru dengan suatu tata yang mendunia dan lebih baik, maka semua manusia, semua bangsa dan kebudayaan, termasuk semua agama, sebenarnya sedang berada di gerbang era semesta yang sama. Yaitu dunia yang dikosongkan dari klaim kebenaran tunggal, absolut, hegemonik, dan totaliter, sehingga yang ada hanyalah wilayah terbuka bagi realisasi diri bersama umat manusia sedunia.

Dengan demikian masih ada pengakuan akan sublimasi ajaran agama yang tidak hanya berhenti pada konsep-konsep absolut, tetapi justru meyakini akan peran penting kontekstualisasinya. Di sinilah reinterpretasi ajaran agama menjadi signifikan dan *indispensable*. Pemahaman dan ajaran agama sebagaimana pada era klasik-skolastik tidak begitu saja untuk ditiru dan diterapkan untuk segala masa dan keadaan, terutama ketika perkembangan masyarakat sudah semakin *come of age* dan kehidupan masyarakat sudah diikat hukum-hukum positif. Tapi yang harus dikontekstualisasikan adalah nilai-nilai soterologisnya dan diimplementasikan secara berbeda sesuai perkembangan masa dan keadaan yang sudah tidak sama lagi dengan yang pernah ada dalam Kitab Suci.

Kecenderungan positif yang menaruh optimisme akan peran dan pesan moral agama dengan menerapkan pendekatan humanistik-interpretatif,<sup>46</sup> dilakukan dengan cara meninggalkan modus *mode of having*, yaitu agama yang dipahami dan dikembangkan dalam kerangka modus memiliki (*having a religion*) yang berhenti pada keberagamaan yang personal dan cenderung dogmatis serta tidak memberikan peluang pada potensi nalar manusia untuk menerjemahkan teks-teks ajaran Tuhan. Lalu untuk menghindari eksklusivitas tersebut dikembangkan *mode of being* yang akan memungkinkan terjadinya toleransi eukumenik dan menghindari pemberhalaan agama yang menutup adanya dialog dengan agama-agama universal. Dalam keberagamaan modus menjadi (*mode of being*), manusia tidak pernah puas dengan apa yang selama ini dipahami. Agama tidak berhenti dalam pemahaman dirinya (subjektif), tapi selalu didialogkan dengan keberagamaan orang lain (intersubjektif).<sup>47</sup> Dari sini dimungkin-

kan terbukanya dialog-dialog yang lebih demokratis dengan semangat mengabdikan pada kemanusiaan (*be a religious*).<sup>46</sup>

Dalam konteks demikian lalu diciptakan ruang kebebasan (*freedom space*) bagi semua pemeluk agama untuk mengekspresikan tuntutan spiritualitasnya. Yaitu dengan cara merubah pola-pola keberagamaan yang *rigid* dan eksklusif dengan menggagas dan mengembangkan paham-paham keagamaan yang interpretatif (terbuka dan inklusif). Keagamaan yang interpretatif pada gilirannya harus mengakui doktrin dan dogma agama yang muncul dan tumbuh dalam lingkup historis yang bersifat partikular, sehingga klaim kebenaran agama yang bersifat eksklusif tidak bisa menyinghkan dan menegasikan partikularitas historis agama yang lain. Ajaran agama, dengan demikian, adalah kebenaran yang terbelenggu oleh konteks sosialnya, yang karena itu tidak bersifat abadi dan mutlak. Ajaran agama adalah kebenaran yang *interpretable*.

Yang diperlukan kemudian adalah kesadaran akan realitas historis-sosiologis pluralisme agama yang diharapkan dapat melahirkan sikap yang mampu menghormati adanya religiusitas yang partikular sehingga tercipta 'sistem keimanan' yang eukeminik (*interfaith*). Bahwa Kebenaran Mutlak hanyalah satu, tidak terbagi, tetapi dari yang satu memancar berbagai "kebenaran" (*truths*) sebagaimana matahari yang secara niscaya memancarkan sinarnya. Hakikat cahaya adalah satu dan tanpa warna tetapi spektrum kilatan cahayanya ditangkap oleh mata manusia dalam kesan yang beraneka warna. Artinya, meskipun hakikat Agama yang benar hanya satu, tetapi karena agama muncul dalam ruang dan waktu secara tidak simultan, maka pluralitas dan partikularitas bentuk dan bahasa agama tidak bisa dielakkan dari

realitas sejarah. Dengan kata lain, pesan kebenaran yang Absolut itu berpartisipasi dan bersimbiose dalam dialektika sejarah. Maka setiap bentuk dan bahasa agama juga mengandung muatan nilai-nilai budaya dari sebuah komunitas, dan pada saat yang sama bahasa dan nilai agama yang telah terwadahi dalam lembaga budaya tertentu tersebut pada gilirannya akan melahirkan pengelompokan ideologis.<sup>49</sup>

Setiap (ajaran) agama lahir dalam sebuah lingkup sejarah yang kemudian menciptakan tradisi. Karena itu, sesungguhnya seluruh doktrin dan dogma agama selalu berkembang dalam perjalanan historisnya sehingga apa yang disebut teologi, misalnya, adalah juga bersifat antropologis. Karena bersifat antropologis maka pluralisme agama menjadi sebuah keniscayaan, sebagaimana juga keniscayaan adanya pluralitas bahasa dan etnis. Hanya saja pada agama seseorang menggantungkan keselamatan hidup yang paling akhir sehingga doktrin dan ajaran agama lalu menjadi sakral dan berwibawa sehingga mempengaruhi seluruh aspek hidupnya. Bahkan membela keutuhan doktrin tersebut lalu diyakini sebagai jalan yang mengantarkan pada keselamatan eskatologis, meskipun sebagean dari doktrin itu merupakan produk historis yang bersifat relatif dan antropologis.

Mengingat fenomena dan perilaku keberagamaan bisa didekati dari sudut pandang teologi, psikologi, antropologi, dan perspektif lainnya, yang kesemuanya adalah produk pemikiran diskursif, maka dialog mengenai pengalaman iman dan upaya membangun teologi yang inklusifistik dan dialogis bukanlah hal yang tabu dan tidak mungkin dilakukan. Bahkan jika ajaran agama dipahami sebagai refleksi kritis tentang sebuah doktrin dan dogma agama yang *committed* terhadap upaya-upaya perdamaian dan mening-

katkan peradaban manusia maka seluruh pemeluk agama harus sudah beranjak dari paham eksklusifisme bergerak ke inklusifisme dan kemudian ke pluralisme.

Konsekuensi dari komitmen agama di atas, dalam konteks kekinian, tentunya harus diarahkan pada peta sosiologi modern. Yaitu pada upaya penemuan kembali sistem makna yang dapat membebaskan manusia dari segala macam bentuk determinisme yang terdapat dalam pranata-pranata modern. Di sinilah pentingnya menghadirkan kembali agama dalam makna historisnya sebagai sarana pembebasan. Agama dalam era nestapa manusia modern (yang ditandai dengan terjadinya krisis multidimensi) dituntut menunjukkan idealismenya dengan memberikan kontribusi-kontribusi praktik sosial yang lebih menyejukkan. Agama yang membebaskan, dengan demikian, adalah agama yang berpusat pada manusia dan kekuatannya (*humanistic religion*). Karena itu manusia harus dapat mengembangkan kemampuan akalinya agar dapat memahami diri dan agamanya, hubungannya dengan sesamanya dan kedudukannya di alam ini.

Upaya menghadirkan agama yang humanis sesungguhnya lebih mencerminkan sebagai persoalan epistemologi. Artinya segala persoalan yang bertumpu pada isu-isu agama kontemporer lebih banyak disebabkan oleh faktor interpretasi dari masing-masing pemeluk agama. Karena itu persoalan ini merupakan agenda intelektual bagi seluruh (elite) pemeluk agama. Yang dapat dilakukan kemudian adalah menghadirkan rancang bangun pemikiran keagamaan alternatif sebagai rekonstruksi terhadap pemikiran lama yang dianggap kurang memberikan makna yang jelas, tidak membebaskan dan terjebak *status quo*, absolut, tertutup, dan eksklusif. Selanjutnya dikembangkan suatu pemikiran, bahwa

agama merupakan wacana kemanusiaan yang terbuka dan siap berhadapan dengan persoalan baru dan penafsiran baru pula. Sehingga tidak ada lagi wacana agama yang dianggap final serta tidak ada substansi akhir dalam wacana keagamaan, tapi lebih bersifat *open ended*.

Ketika pendukung sebuah agama, peradaban, maupun kebudayaan kurang kreatif dan cerdas dalam menafsirkan, membongkar, dan menyangsikan pencapaian dan prestasi monumentalnya – misalnya terjadinya ortodoksi pemikiran ajaran keagamaan – maka akan muncul dan berkembangbiak model penafsiran yang bersifat klenik, mitis, dan ideologis. Dalam konteks ini, ada persoalan psikologis yang harus diatasi hubungannya dengan *habit of mind* yang berputar di sekitar para pemeluk agama tertentu yang di dalamnya terkandung mentalitas dan cara kerja yang absolut. Solusi tersebut diarahkan pada upaya peminggiran dan pengikisan manipulasi dan dominasi yang tersimpan kuat dalam pemikiran (epistemologi) ajaran keagamaan. Sehingga pada perkembangannya akan melahirkan entitas-entitas kultural-keagamaan yang saling merefleksikan dan saling mendukung serta menumbuhkan sinergisme interaktif bersama dobrakan-dobrakan kretatif revolusioner yang membentangkan sistem kognitif dan *world view* baru dimana dari situ lahir kenyataan-kenyataan “agama” alternatif. Sebagaimana hal yang sama juga pernah dikobarkan oleh semangat gerilya postmodernisme dalam memberikan kontribusi pada pendauran dan pengangkatan arus sejarah dari dunia yang melahirkan kembali dirinya, memberi legitimasi pada aspirasi-aspirasi revolusioner pembebasan mengatasi kemodernan.

### C. Konflik dan Kekerasan dalam Agama

Selama beberapa dekade ini sudah sekian konferensi dunia digelar mengenai agama dan perdamaian (*World Conference on Religion and Peace*) yang diharapkan mampu membangun iman agama-agama yang dapat menyejukkan dan mengendapkan dunia dari semakin menguatnya eskalasi kekerasan global. *World Conference on Religion and Peace* yang pertama dilaksanakan pada tahun 1970 di Kyoto, dan yang kedua pada tahun 1974 di Louvain. Dan dalam sidangnya yang ketiga, 1979, di Princeton, konferensi itu dihadiri oleh sekitar 338 peserta dari berbagai agama dan dari 47 negara.<sup>50</sup>

Dalam konferensi yang ketiga tersebut diserukan bentuk perdamaian yang berarti sebagai persekutuan dunia (*world community*) yang dibangun atas dasar cinta kasih, kebebasan, keadilan dan kebenaran. Selain itu pertemuan itu juga meyakini akan peran agama yang negatif sekaligus positif terhadap terciptanya suatu perdamaian. Peran negatif agama terhadap perdamaian diakui sebagai *we cannot deny that*. Salah satu isi pengakuan tersebut adalah:

- 1). Praktik dari persekutuan-persekutuan kami kadang-kadang dalam dunia merupakan kekuatan yang memecah belah.
- 2). Terlalu sering kami lebih menyesuaikan diri dengan kuasa-kuasa dunia, juga kalau mereka melakukan kesalahan, daripada menentang kuasa tersebut dengan landasan ajaran dari agama-agama kami.
- 3). Kami tidak cukup berlaku sebagai pelayan dan pembela-pembela penderitaan dan kami mengeksploitasikan umat manusia.
- 4). Terlalu sedikit kami berusaha membangun saling pengertian dan persekutuan antar agama pada taraf lokal, dimana prasangka-prasangka yang kuat muncul.

Sedangkan keyakinan akan peran positif agama diungkapkan sebagai *we trust that*. Salah satu isi keyakinan tersebut adalah: 1). Kekuatan cinta kasih aktif, yang mempersatukan orang-orang baik laki-laki maupun perempuan dalam mengejar keadilan (*righteousness*), akan membebaskan dunia dari segala ketidakadilan, kebencian dan kesalahan. 2). Penderitaan bersama bisa menjadi sarana bagi kami untuk menyadari bahwa kami adalah saudara laki-laki dan perempuan yang dipanggil untuk mengatasi sumber-sumber penderitaan itu. 3). Peradaban modern suatu hari bisa diubah sehingga iktikad baik yang ramah dan persekutuan yang bermanfaat bisa dipupuk. 4). Semua agama akan semakin bekerjasama dalam menciptakan suatu persekutuan dunia yang bertanggungjawab.<sup>51</sup>

Penyelenggaraan konferensi agama dan perdamaian di atas sebagai artikulasi atas keinginan untuk mewujudkan dunia yang penuh hidup persaudaraan dan perdamaian sekaligus sebagaiantisipasi atas semakin meluasnya gejala kekerasan yang merupakan salah satu tantangan bagi agama-agama dunia dan harus dipikirkan secara serius. Menurut St. Sunardi, dalam masyarakat sekarang ini tidak hanya terjadi *eskalasi* kekerasan (melalui lingkaran kekerasan), melainkan juga *sofistikasi* kekerasan (melalui proses budaya) – bahkan *agamanisasi* kekerasan. Oleh karena itu perlu dipikirkan secara serius cara-cara untuk merintis kultur anti-kekerasan.<sup>52</sup>

### 1. Kekerasan Agama

Hampir tidak didapatkan suatu asumsi yang membenarkan adanya kekerasan yang bersifat keagamaan. Bahkan contoh yang biasa diutarakan untuk mendeskripsikan kekerasan agama semisal

Perang Salib, ditampilkan sebagai kekerasan yang bertolak dari persoalan agama. Agama dan kekerasan adalah dua persoalan yang saling menegaskan dan tidak mungkin dikonvergensi dalam satu bentuk pemahaman yang utuh. Agama mengakui kekerasan sebagai perumpamaan dari realitas dunia yang tidak ideal, sarat dengan hawa nafsu dan keberdosaan. Karena itu kekerasan yang secara konstitutif inheren dalam agama justru diarahkan untuk menegaskan realisasi praktik-praktik kekerasan itu sendiri. Kekerasan dalam agama adalah hukuman yang dikenakan untuk anggota komunitas umat yang terbukti tidak mematuhi perintah Tuhan sebagaimana terdapat dalam ajaran agama.

Agama menolak kekerasan sebagai prinsip dalam melakukan suatu tindakan. Kekerasan lebih bersifat represif yang di dalamnya mengandung unsur amoral karena selalu mengandikan pemaksaan kehendak terhadap orang lain, yang berarti hal ini juga sebagai pelanggaran atas asas kebebasan dalam interaksi sosial. Dengan demikian kekerasan merupakan tindakan yang tidak manusiawi, karena manusia pada dasarnya adalah makhluk yang bebas secara moral. Moralitas agama adalah kesadaran, kebenaran, dan kesalehan yang selalu mendorong pemeluknya untuk saling akrab satu sama lain. Agama selalu mempertimbangkan makna hidup, kebenaran, dan tujuan yang luhur.

Selama sekian abad lamanya bersama kekurangan dan kelemahan yang dimilikinya, hampir semua orang dapat mengiatkan akan peran penting agama dalam memelihara perkembangan peradaban manusia. Doktrin-doktrin spiritual dan metafisik agama diakui akan menjadi senjata yang cukup ampuh guna menangkal eskalasi kekerasan yang lebih massif. Namun yang menjadi persoalan ketika disadari bahwa agama tidaklah selalu

dominasi persoalan doktrinal, melainkan agama menjadi nyata ketika ajaran-ajarannya dihayati dan diamalkan dalam bentuk praktik-praktik sosial. Agama sebagai realitas sosial, dengan demikian, tidak hanya mengandung aspek ajaran yang bersifat normatif doktrinal melainkan juga terdapat variabel pemeluk, tafsir ajaran, lembaga keagamaan, tempat suci, serta bangunan ideologi yang dibela oleh pemeluknya. Oleh karena itu, jika terjadi konflik (antar)agama terdapat beberapa variabel yang terlibat dan yang satu ikut memperkuat yang lain, walaupun ada aspek ajaran lain yang dapat menjadi pencegah.

Menurut sosiolog Jerman, Max Weber, struktur dan tindakan suatu kelompok sosial berasal dari komitmennya pada sistem kepercayaan tertentu, yang juga menjadi asal tujuan, standar perilaku dan legitimasi kekuasaan.<sup>53</sup> Terlepas dari sikap pro dan kontra, dalam kenyataan sosialnya tak dapat dipungkiri agama merupakan faktor yang dalam takaran tertentu mempengaruhi pembentukan model sosial di atas, di samping faktor lainnya seperti ekonomi dan politik. Salah satu manifestasi dari fungsi tersebut adalah kenyataan bahwa agama bisa menjadi faktor integratif bagi pemeluknya, sekaligus faktor disintegratif antar pemeluk agama lain yang berbeda, terutama jika agama dipahami secara absolut dan eksklusif.

Ketika komponen agama diyakini menjadi bagian dalam membangun realitas sosial maka agama kemudian menjadi sistem nilai yang realisasinya sangat ditentukan oleh dinamika masyarakat itu sendiri. Dalam arasy ini ekspresi keagamaan sudah menjadi bagian dari ekspresi kebudayaan.<sup>54</sup> Dengan demikian agama mulai beralih dari kenyataan-kenyataan metafisika menjadi persoalan-persoalan yang *socially constructed*. Dalam dimensi

sosialnya agama tidak bisa lagi berapologi membangun sinyalemen-sinyalemen pembelaan kaitannya dengan fenomena kekerasan yang sering dihubungkan dengan agama. Karena kenyataannya tidak bisa dihindari bahwa kekerasan adalah bagian dari realitas sosial itu sendiri sehingga memunculkan apa yang disebut dengan budaya kekerasan.

Budaya kekerasan yang tumbuh di kalangan masyarakat oleh Johan Galtung diklasifikasikan dalam tiga tipe kekerasan yang saling bertalian; kekerasan *langsung*, kekerasan *struktural*, dan kekerasan *budaya*. Kekerasan langsung merupakan suatu peristiwa; kekerasan struktural merupakan suatu proses yang mengalami pasang-surut; kekerasan budaya lebih bersifat *invariant*, *permanence*, dan cenderung berjalan stabil sesuai transformasi budaya dasar yang juga lamban. Ketiga bentuk kekerasan ini memasuki waktu secara berbeda, hampir sama dengan perbedaan teori gempa bumi antara gempa bumi sebagai suatu peristiwa, gerakan lapisan tektonik sebagai proses, dan *fault line* sebagai kondisi yang lebih permanen.<sup>53</sup>

Galtung menggambarkan ketiga tipe tersebut sebagai citra segitiga kekerasan yang pada lapisan bagian bawah terdapat arus stabil melalui waktu kekerasan kultural, yaitu substrata yang mengalirkan semacam nutrien (zat gizi) bagi kedua jenis kekerasan lainnya. Dalam strata selanjutnya, terletak irama kekerasan struktural. Sedangkan pada bagian atas, yang terlihat oleh mata telanjang, adalah strata kekerasan langsung dengan *record* kekejaman langsung yang dilakukan oleh manusia terhadap manusia lainnya dan terhadap bentuk-bentuk lain atau kehidupan dan alam pada umumnya. Cara kerja ketiga bentuk kekerasan tersebut berdasarkan arus kausal yang berantai dari satu titik ke titik

lainnya dimana siklus-siklus yang menghubungkan ketiga jenis kekerasan tersebut bisa bermula dari titik yang mana saja; dari kekerasan kultural melalui kekerasan struktural sampai kekerasan langsung, atau sebaliknya.<sup>86</sup>

Dalam perspektif teori Galtung tersebut, agama sebagai kenyataan sosial bisa masuk ke dalam tiga tipe kekerasan tersebut. Galtung sendiri memasukkan agama sebagai bagian dari enam domain yang menjadi basis munculnya kekerasan kultural yang pada gilirannya dapat difungsikan untuk melegitimasi kekerasan langsung dan kekerasan struktural. Agama dalam kapasitasnya sebagai kekerasan budaya dapat disorot pada bagaimana suatu tindak kekerasan langsung dan fakta kekerasan struktural dilegitimasi dan menjadi bisa diterima di kalangan masyarakat. Satu cara bagaimana kekerasan budaya yang tersimpul dalam agama dapat berlangsung yaitu dengan mengubah warna moral perbuatan dari merah (salah) menjadi warna hijau (benar) atau setidaknya menjadi warna kuning (bisa diterima).

Budaya menasehati, mengajarkan, memperingatkan, menghasut, dan membodohi suatu komunitas yang biasa disampaikan dalam ceramah-ceramah agama dengan mengedepankan sentimen-sentimen suku, ras, dan agama, merupakan contoh nyata kekerasan kultural dalam realitas agama. Dengan demikian agama adalah kekerasan itu sendiri ketika dipropagandakan melawan kebaikan dan kesucian hidup dan ketika kekerasan yang bertentangan dengan rasa kemanusiaan universal secara subtil dibenarkan dan dimuliakan.

Kekerasan agama secara kultural sering bermula dari kognisi para pemeluknya sebagai capaian proses internalisasi yang dijalani sehingga memunculkan tafsir-tafsir dan anggapan-

anggapan yang dapat mempengaruhi realisasi jasmani dan mental aktualnya berada di bawah realisasi potensialnya. Keyakinan-keyakinan yang bertolak dari *truth claim* tentunya berimplikasi pada religiusitas soliptisisme yang akan terus bergerak pada pencapaian peniadaan kelompok keyakinan dan agama yang lain. Orang-orang Israel karena beranggapan sebagai kaum yang terpilih – bahkan punya tanah yang dijanjikan (*promised land*) – lalu berperilaku seperti persepsi mereka menerjemahkan keterpilihannya. Kekerasan yang rumit di Israel kemudian berubah menjadi kekerasan struktural dan kekerasan langsung; ada pembunuhan, pemuntungan anggota tubuh, kekurangan sandang dan pangan, pemberlakuan kewarganegaraan kelas dua bagi orang non-Yahudi.

Sementara kekerasan struktural agama berupa terjadinya ketidaksamaan sebegitu rupa sehingga agama atau kelompok keyakinan dalam jumlah yang lebih kecil tidak hanya terhalangi dimensi potensialnya, tapi sudah berada di bawah batas minimum subsistensinya. Struktur tidak memungkinkan kelompok minoritas membangun kekuatan, mengorganisir kelompoknya, dan mewujudkan kekuasaannya, tapi struktur tersebut justru membuat mereka terpecah, disintegratif, tidak memiliki kekuasaan atas diri sendiri sehingga tampak terlalu lemah untuk menghadapi kekuatan yang lebih besar.<sup>57</sup>

Struktur dirancang untuk mengubah sistem kepercayaan dan keberagamaan dari menerima partikularitas dan pluralitas ke pendasaran pada satu kelompok dan pemahaman keagamaan. Jika struktur ini masuk ke dalam kekuatan negara maka akan lahir negara teokrasi, dan jika struktur ini dianut oleh suatu komunitas maka akan muncul agama totaliter seperti halnya totalitarisme

agama di Rusia maupun Taliban Afghanistan. Struktur yang penuh kekerasan, menurut Galtung, punya eksploitasi sebagai sebuah *center-piece*. Hal ini berarti bahwa kelompok mayoritas (*topdogs*) memiliki akses dan interaksi ke dalam struktur jauh lebih banyak dibandingkan kelompok yang lebih kecil (*underdogs*). Dalam posisi tersebut, *underdogs* tidak diuntungkan sehingga mereka "mati" akibat pertukaran yang tidak adil tersebut: eksploitasi.<sup>56</sup> Struktur (agama) yang penuh kekerasan tidak saja menimpa tubuh manusia, tapi juga pikiran dan jiwanya. Karena itu sekalipun kekerasan struktural membahayakan tubuh manusia, tapi ia lebih dilihat sebagai kekerasan psikologis.

Ada empat elemen yang menjadi bagian dari eksploitasi atau komponen-komponen penguatan kekerasan dalam struktur. Semuanya berfungsi menghambat pembentukan dan mobilisasi kesadaran serta mengaburkan kondisi perjuangan yang efektif melawan eksploitasi. Keempatnya adalah *penetrasi*, yang memposisikan kelompok dominan (*topdogs*) superior di dalam kelompok minoritas (*underdogs*) sehingga memungkinkan mereka leluasa bertindak, selanjutnya digabung dengan *segmentasi*, yang memberi *underdogs* pandangan yang sangat parsial mengenai apa yang terjadi. Kemudian *marginalisasi*, yang menjaga *underdogs* agar tetap di luar, yang digabung dengan *fragmentasi*, yang menjaga jarak dan menyekat *underdogs* jauh dari yang lainnya. Namun keempat unsur ini harus dilihat sebagai kekerasan struktural dalam dirinya, terutama dilihat sebagai variasi pada tema umum represi struktural.<sup>59</sup>

Lingkaran setan kekerasan seringkali berawal dari sudut kekerasan struktural yang ditandai dengan semakin mencoloknya diferensiasi sosial yang secara perlahan mengambil karakteristik

vertikal dengan terjadinya pertukaran dan distribusi yang semakin tidak adil. Kelompok-kelompok sosial yang tidak diuntungkan oleh struktur tersebut lalu secara mandiri mencari dan membuat tindakan-tindakan sosial untuk pemeliharaan dan resistensi dirinya dimana salah satunya dengan cara kekerasan langsung. Hal ini tampaknya selaras dengan teori spiral kekerasan yang ditawarkan Dom Helder Camara yang menjelaskan bekerjanya tiga bentuk kekerasan. Yaitu kekerasan personal, institusional, dan struktural; kekerasan yang bermula dari ketidakadilan, lalu muncul kekerasan pemberontakan sipil, dan kemudian lahir kekerasan sebagai represi negara. Ketiganya berkait satu sama lain, kemunculan kekerasan yang satu disusul dan menyebabkan kemunculan kekerasan lainnya.<sup>60</sup>

Agama bisa terperangkap dalam spiral kekerasan ketika agama berada dalam kondisi yang tidak berjarak dengan kekuasaan. Agama akan dengan mudah menjadi justifikasi untuk membenarkan kekerasan yang dilakukan oleh suatu kekuasaan. Kerekatan agama dan institusi agama dengan pusat kekuasaan akan menggiringnya ke dalam titik subordinat yang pada gilirannya agama bisa dipakai sebagai alat untuk melakukan kekerasan. Kekerasan agama dalam konteks ini, akan berimplikasi luas dalam kehidupan sehari-hari yang diindikasikan dengan tumbuh-suburnya mentalitas kepasrahan, yang dalam dimensi keagamaan, kepasrahan dan penyerahan diri merupakan keutamaan manusia yang lemah di hadapan Sang Penguasa (Tuhan). Namun dalam tataran sosialnya, kepasrahan dan penyerahan diri ini justru harus ditunjukkan pada penguasa. Dalam perkembangannya mentalitas ini kepasrahan ini lalu menyuburkan ketidakadilan baru yang disebut budaya paternalistik dimana segala urusan diserahkan

kepada penguasa yang notabene bapak (laki-laki). Dalam relasi antara laki-laki dan perempuan dikenal ketidakadilan gender yang sering berakibat pada terjadinya kekerasan yang dilakukan laki-laki terhadap perempuan.<sup>61</sup>

St. Sunardi menggolongkan kekerasan agama ke dalam tiga tipe. *Pertama*, kekerasan intern agama. Kekerasan ini biasanya terjadi dalam agama tertentu. Para tokoh agama yang mencoba melakukan kritik internal (sebagai usaha pembaharuan atau purifikasi) harus berhadapan dengan kelompok yang menghendaki *status-quo*. Dari situ muncul kecenderungan radikalisme progresif dan radikalisme ortodoks yang berujung pada hubungan kekerasan akibat dari kebuntuan komunikasi. *Kedua*, kekerasan muncul ketika agama memandang dirinya berada di tengah-tengah masyarakat yang zalim. Karenanya agama merasa punya tuntutan moral untuk melawannya. Sebagaimana seruan "jihad" terhadap kelompok "jahiliyah" di Mesir. *Ketiga*, kekerasan muncul ketika agama merasa terancam oleh agama-agama lain. Dalam sejarah ini merupakan kekerasan agama yang sangat memilukan.<sup>62</sup>

Sementara Hassan Hanafi membuat penegasan perbedaan antara *oppressive violence* (kekerasan yang menindas) dan *revolutionary violence* (kekerasan revolusioner). *Oppressive violence* adalah kekerasan politik yang dilakukan oleh suatu rezim yang sedang berkuasa untuk melakukan ketidakadilan sosial dan mempertahankan *status-quo*. Sedangkan *revolutionary violence* adalah bentuk pertahanan diri yang dilakukan oleh rakyat dalam kapasitasnya menentang ketidakadilan sosial dan tekanan militer. *Oppressive violence* dipahami sebagai kekerasan yang menekan, sedangkan *revolutionary violence* adalah kekerasan yang membebaskan. Kekerasan yang pertama adalah murni penyerangan,

sedangkan kekerasan yang kedua adalah upaya pertahanan diri. Yang pertama dilakukan oleh rezim penindas dan diktator yang berkekuatan besar, sementara yang kedua dilakukan oleh rakyat yang termobilisasi oleh gerakan pembebasan, front nasional, dan kelompok revolusioner.<sup>63</sup>

## 2. Faktor Terjadinya Konflik dan Kekerasan dalam Agama

Menurut Edward Azar, faktor kritis dalam konflik sosial yang berlarut-larut (*Protracted Social Conflict*-PSC) adalah bahwa konflik itu merepresentasikan perjuangan berkepanjangan oleh kelompok komunal, yang seringkali dilakukan dengan penuh kekerasan, untuk keperluan dasar seperti keamanan, pengakuan dan penerimaan, akses yang adil bagi institusi politik dan partisipasi ekonomi.<sup>64</sup> Catatan Azar di sini menyiratkan tiga hal: *pertama*, kandungan komunal, yaitu yang dimaksudkan pada kelompok-kelompok identitas tertentu seperti ras, agama, etnis dan budaya. Yang menjadi inti masalah dalam persoalan komunal itu adalah adanya disartikulasi antara kepentingan identitas dengan kepentingan negara.

*Kedua*, bahwa sumber utama munculnya konflik yang berlarut-larut itu adalah adanya perampasan *kebutuhan* manusia yang kemudian diartikulasikan secara kolektif. Kebutuhan manusia yang kemudian dinilai sebagai hak dasar itu adalah keamanan, pengembangan (hak mencari nafkah), akses politik, dan identitas (ekspresi budaya dan religius). Sementara kegagalan negara dalam mengatasi masalah ini semakin memperumit kondisi konflik. Kebutuhan di sini bersifat ontologis dan tidak dapat dinegosiasikan, sehingga ketika konflik muncul ia cenderung mengarah pada hal yang sifatnya keras, dan kejam. *Ketiga*, dominannya peran

negara sebagai faktor kritis yang tidak mampu memuaskan keinginan dasar individu dan kelompok identitas. Karena itu kebanyakan negara yang mengalami konflik sosial yang berkepanjangan dicirikan dengan pemerintahan yang tidak mampu, picik, rapuh dan otoriter yang gagal memenuhi kebutuhan dasar manusia.

Azar mencatat bahwa konflik cenderung terkonsentrasi di negara-negara berkembang (Dunia Ketiga) yang secara tipikal dicirikan dengan "pertumbuhan penduduk yang cepat dan sumber-sumber pokok yang terbatas", dan juga mengandung "kapasitas politik" yang terbatas yang seringkali dihubungkan dengan warisan kolonial yaitu berupa partisipasi yang lemah; sebuah tradisi hirarki untuk melaksanakan aturan birokrasi dari pusat metropolitan, dan warisan instrumen untuk melakukan tekanan politik. Dalam negara-negara itu, kemampuan politis dibatasi oleh struktur otoritas yang kaku atau rapuh yang mencegah negara untuk menanggapi, dan memenuhi, beragam kebutuhan pihak-pihak yang berkepentingan.<sup>65</sup>

Bertolak dari pemikiran di atas, faktor penyebab kekerasan merupakan fenomena dan persoalan yang *complicated*. Determinasi mutlak yang menunjuk kesenjangan sosial sebagai satu-satunya kebenaran yang memicu timbulnya kekerasan, tidak lagi dibenarkan. Belajar dari kasus Nigeria, Pantaleon Iroegbu mengemukakan tiga hal dilema yang telah menenggelamkan umat manusia ke dalam jurang konflik dan kekerasan yang disebutnya sebagai "tiga segitiga kelim" (*three vicious triangles*). Yaitu Agama-Moral-Manusia, Politik-Ekonomi-Sosial, dan Kebodohan-Kemiskinan-Penyakit.

Visi keberagamaan yang terpecah berimplikasi pada sikap dan moral keagamaan yang dangkal, yang pada gilirannya

memunculkan pendangkalan integritas kemanusiaan, baik internal maupun eksternal. Rendahnya integritas kemanusiaan yang ditunjukkan dengan aksi-aksi kekerasan merupakan cermin rendahnya keimanan manusia baik sebagai individu maupun masyarakat. Secara politik kondisi ini akan memperoduksi suasana *chaos* yang akan berpengaruh langsung pada stabilitas roda perekonomiannya. Dalam suasana yang tidak terkontrol itulah akan berlaku sistem politik kanibal yang ditandai dengan kerusakan sosial dan krisis multi-dimesi yang berkepanjangan.<sup>66</sup>

Fenomena kekerasan agama tidak bisa dilihat secara terpisah sebagai kekerasan agama *an sich*, melainkan harus diamati sebagai hasil dari keterkaitan berbagai faktor. Mulai antara kemiskinan dan kepincangan sosial dengan sistem kekerasan, polusi dan kelangkaan sumber-sumber alam dengan sistem ekonomi yang ekspansionis, antara dominasi dan eksploitasi, hingga ke sistem politik represif yang sering dijumpai di banyak negara Dunia Ketiga. Dasar dari berbagai fenomena kekerasan itu adalah struktur atau tatanan yang eksploitatif, dimana *overdevelopment* dan *underdevelopment* hidup berdampingan. Sehingga melahirkan kondisi *inhuman* yang mereduksi pada status benda, yang mudah dipermainkan dan dikuasai serta dicampakkan ketika dianggap tidak berguna.<sup>67</sup>

Dalam perspektif yang luas, fenomena kekerasan (agama) tidak bisa dilepaskan dari sumber global konflik dan kekerasan kontemporer. Kekerasan tidak hanya hasil dari faktor psikologis individu, gejalok biologis, atau faktor sosial-kultural, tetapi juga disebabkan oleh suatu jaringan kausal antara struktur, proses, dan perilaku *level-personal* dan *level-global*. Dalam kerangka ini, kecenderungan individu untuk melakukan kekerasan tidak akan

akan terjadi kecuali dalam konteks "kultur penyelesaian dengan kekerasan". Artinya, setiap kerentanan psikologis untuk terlibat dalam perilaku kekerasan didorong oleh kultur yang lebih luas yang memungkinkan perilaku tersebut terlaksana. Kekerasan, dengan demikian, merupakan hasil interaksi dialektis proses-proses di level mikro dan makro.<sup>68</sup>

Salah satu fenomena kekerasan global itu adalah apa yang disebut dengan kompleks industri militer (*military-industrial-complex*). Kenyataan ini lahir dan berkembang bersamaan dengan berkembangnya Perang Dingin seusai Perang Dunia Ke-2, antara 1960-an hingga 1980-an, dan telah melahirkan proses militerisasi dunia dengan segala konsekuensinya yang mengerikan, baik di tingkat global maupun tingkat domestik pada masing-masing negara. Bahkan dampaknya masih terus terasa hingga era 1990-an. Banyak kerusuhan di Afrika, Balkan dan sepanjang perbatasan bekas negara Uni Soviet pada tahun 1990-an dihubungkan dengan berakhirnya Perang Dingin.

Sekalipun konflik yang dipicu oleh persaingan Timur dan Barat telah surut, namun konflik di beberapa negara tersebut justru semakin menguat, sementara di sisi lain tekanan keuangan internasional untuk liberasi ekonomi dan politik terus didesakkan. Ini adalah periode transisi yang didominasi oleh kondisi yang tidak stabil. Selain itu, berakhirnya Perang Dingin menjadikan aturan dan batasan tatanan lama hilang sementara tatanan yang baru belum jelas, sehingga semua jenis kepentingan (politik) menghadapi kebuntuan dan ketidakpastian itu yang dalam perkembangannya mengarah pada pecahnya konflik. Tekanan global ini memperlihatkan kelemahan fundamental negara-negara pasca-kolonial dalam banyak bidang dan ikut andil bagi merebaknya

krisis keadaan, dimana konflik dan kekerasan kontemporer merupakan salah satu indikasinya.<sup>69</sup>

Ivan Illich menyebutkan bahwa pembangunan saat ini sudah memasuki era proses militerisasi (*era of military process*), dimana apa yang disebut "pembangunan", "modernisasi", dan "pertumbuhan" telah menjadi bagian dari kekerasan struktural. Sebaliknya, apa yang disebut "perdamaian" sebenarnya telah diterjemahkan sebagai "*pax economica*" yang dimaknai secara reduktif sebagai suatu keseimbangan mekanis atas dasar kelangkaan ekonomi sebagai asumsi. Perdamaian seperti ini bukan bentuk perdamaian yang dimenegrti rakyat (*popular peace*), bahkan sebaliknya pembangunan yang terus tumbuh itu telah menjelma sebagai musuh perdamaian. Di bawah bendera "pembangunan" sebenarnya tengah berlangsung "perang dunia" terhadap perdamaian rakyat.<sup>70</sup>

Dalam alam pembangunan, agama dikhawatirkan terjerembab dalam fungsinya hanya sebagai pendukung pembangunan tanpa disertai sikap kritis. Agama didalihkan sebagai sumber legitimasi fatwa-fatwa pembangunan. Agama dipakai sebagai alat akumulasi modal dan mobilisasi massa. Bahkan agama sebagai sarana bagi suatu rezim berkuasa untuk mengindoktrinasi massa dan sebagai peredam suara-suara dari kelompok yang dianggap menentangnya. Agama betul-betul terperangkap dalam situasi sulit menghadapi gejala dan merebaknya modernisasi. Lebih jauh, agama seakan-akan kehilangan daya normatifnya dalam mempengaruhi tindakan para pemeluknya sebagai akibat dari dipinggirkannya agama dari fungsi yang sebenarnya, yaitu fungsi kritis dan profetis.

Developmentalisme dan modernisasi yang dijanjikan sebagai ideologi yang dapat mengikis kemiskinan dan keterbelakangan berjuta-juta umat manusia, kenyataannya telah gagal memenuhi janjinya menciptakan kesejahteraan rakyat Dunia Ketiga. Ideologi itu justru dianggap sebagai penyebab kesengsaraan berjuta-juta rakyat di negara-negara Dunia Ketiga. Karena itu, menurut Arif Budiman, dalam pembicaraan ini harus dibedakan antara kekerasan yang terjadi di Dunia Ketiga dengan kekerasan di negara maju. Kekerasan Dunia Ketiga adalah kekerasan yang sarat dengan komponen ekonomi, kelas sosial, dan politik; bentuk kekerasan yang tidak akan didapati di negara maju.<sup>71</sup>

Dengan demikian, psikologi kekerasan Dunia Ketiga terjadi sebagai akibat dari interaksi antara faktor *predisposisi*, *kontribusi* dan *pencetus*. Dampak kekerasan terhadap objek yang tidak ada relevansinya dengan pemicu kekerasan merupakan *displacement of hostility* yang dilakukan oleh mereka yang mengalami ketegangan psikososial. Termasuk faktor predisposisi di sini adalah ketidakpastian di bidang hukum, norma, moral, nilai dan etika kehidupan seperti kesenjangan sosial dan kesewenang-wenangan. Termasuk kontribusi adalah unsur etnis, ras, dan agama. Sementara faktor pencetus antara lain adalah perselisihan individu yang mengundang sentimen kelompok.

### 3. Legitimasi Agama dalam Kekerasan

Dalam batasan tertentu penggunaan kekerasan sebetulnya dapat dibenarkan, artinya suatu tindakan kekerasan merupakan sesuatu yang absah ketika dipraktikkan dalam kondisi-kondisi tertentu. Bahkan Dom Helder Camara, sebagai salah satu personifikasi anti-kekerasan, juga pernah menyatakan – sebagaimana

dikutip oleh St. Sunardi – bahwa dia memilih dibunuh seribu kali dari pada harus membunuh, namun ‘dalam keadaan tertentu’ dia dapat memahami penggunaan kekerasan.<sup>72</sup> Kondisi-kondisi tertentu itu oleh St. Sunardi dikategorikan sebagai: a) untuk menghindari kekerasan yang lebih besar; b) untuk menggantikan “belas kasih” yang sia-sia bahkan dapat berakibat sebaliknya; c) sifatnya sementara; d) untuk pembebasan.<sup>73</sup>

Perbedaan antara boleh dan tidak, benar dan salah, atau absah dan tidak absahnya menggunakan kekerasan sesungguhnya adalah persoalan aplikasi moral yang sebetulnya sangat rumit. Agama sendiri pada dasarnya tidak cukup mengambil dalih-dalih teks dari tradisi atau kitab suci untuk memberikan legitimasi etiko-religius pada penggunaan kekerasan. Gambaran tentang “keadaan dan kondisi tertentu” dimana kekerasan menjadi boleh dilaksanakan, menunjukkan pada keruwetan tingkatan persepsi tentang legitimasi. Bahkan ketidakjelasan itu justru dalam praktiknya sering membuat penyelewengan-penyelewengan.

Pada abad IV S.M., ketika agama Kristen mengalami penyatuan dengan negara, para pemimpin agama mulai enggan bersikap pasif dan menerima doktrin perang demi keadilan. Ide ini membenarkan pengerahan militer dengan syarat-syarat tertentu. Di antaranya *proporsionalitas*, yaitu adanya harapan bahwa terdapat lebih banyak orang-orang yang hidup yang akan diselamatkan melalui penggunaan kekuatan dari pada kehilangan mereka, dan *legitimasi*, yaitu pandangan bahwa pelaksanaannya harus disepakati oleh otoritas yang ada. Penyelewengan konsep tersebut telah membenarkan pengerahan-pengerahan militer dan penggunaan kekerasan terhadap kelompok-kelompok minoritas dan mereka yang diklaim sebagai *ahli bid'ah* pada abad XIII.

Peristiwa inilah yang telah memaksa Thomas Aquinas kembali menegaskan bahwa perang selalu penuh dosa, sekalipun demi keadilan.<sup>74</sup>

Dalam tradisi Islam maupun Kristen ketika memahami luas dan dinamika hubungan yang tepat antara penguasa dan agama serta bagaimana agama atau sistem kepercayaan yang lain dapat dipraktikkan secara bebas di dalam suatu wilayah, telah melahirkan persoalan pembenaran atas praktik-praktik kekerasan bernama agama yang kemudian sering dikenal sebagai "perang suci". Adanya perbedaan antara *dar al-Islam* dan *dar al-harb* (dalam Islam) maupun *civitas dei* dan *civitas terranae* (dalam Kristen) mencerminkan persoalan tentang sosok yang dapat memberi kuasa dalam menggunakan kekuatan untuk mencapai tujuan-tujuan politis dari pada agama. Perbedaan itu dibangun untuk membuka pintu kekerasan atau tuntutan untuk melakukan "perang suci" guna memenuhi alasan-alasan yang bukan agama. Akibatnya, usaha terbaik dari perbedaan itu justru direcoki oleh unsur manusianya sendiri yang mengarah pada hal-hal yang sangat *vested interest*. Sehingga keadilan yang diidealkan dalam praktiknya merupakan ketidakadilan itu sendiri, dan kondisi esensialnya adalah penciptaan wilayah konflik, baik internal maupun eksternal.

Sesuatu yang ironis kaitannya dengan uraian di atas adalah bahwa "kekerasan agama" yang begitu kejam dan tak mengenal perasaan dilakukan dengan menempatkan gambaran-gambaran keagamaan dan nilai-nilai perjuangan ilahiah – oleh Juergensmeyer diistilahkan dengan *perang kosmis* – dalam kerangka mengabdikan diri pada pertempuran-pertempuran politis yang bersifat duniawi. Sehingga yang mengemuka dalam setiap

kekerasan yang semacam itu adalah ide-ide kosmis yang merepresentasikan konflik-konflik metafisikal antara kejahatan dan kebaikan. Berdasarkan kenyataan ini, aksi-aksi teror yang sering disandarkan pada paham keagamaan tidak hanya dijadikan sebagai taktik dalam strategi politik, tapi juga sebagai penggerak dari sebuah konfrontasi spiritual yang lebih besar.<sup>75</sup>

Gambaran tentang perang kosmis memiliki peran sentral bagi seluruh peristiwa tontonan kekerasan yang terjadi selama ini yang menunjukkan bagaimana pemahaman keagamaan begitu mewarnai setiap peristiwa yang muncul. Menurut Juergensmeyer, simbol-simbol kekerasan dan peperangan dalam agama direpresentasikan sebagai perlawanan terhadap tatanan yang tidak ideal yang terjadi di wilayah kosmik. Perjuangan yang dilakukan umat manusia dan ditumpahkan dalam bentuk peperangan sebetulnya merupakan satu bentuk imitasi terhadap kelompok pasukan kosmik antara kebaikan (aliran putih) dan kejahatan (aliran hitam), kebenaran ilahi dan kemungkarannya.<sup>76</sup> Karena itu retorika perang (kekerasan) dalam tradisi keagamaan (*martial metaphors*) yang terserap oleh pemeluknya dibangun di atas landasan bahasa-bahasa korban (*sacrifice*) dan tuntutan untuk mati di jalan agama (*martyrdom/jihad*).<sup>77</sup>

Dalam pandangan Arthur Wallis – sebagaimana dikutip oleh Juergensmeyer – kehidupan Kristiani adalah kehidupan yang diwarnai peperangan. Peperangan bukanlah satu peristilahan yang metaforik atau figuran-figuran tertentu yang disampaikan dalam ceramah-ceramah. Tapi peperangan merupakan kenyataan teks yang termuat dalam kitab-kitab suci (*literal fact*). Dengan demikian istilah-istilah (karakter) perang seperti senjata atau musuh lebih dimaknai spiritual dari pada material.<sup>78</sup> Sama halnya

isi-isi yang terdapat dalam kisah *Ramayana* dan *Mahabharata* merupakan konflik dan intrik militer yang berlangsung lama. Kisah *Dipavamsa* dan *Mahavamsa* dalam kisah legenda Sri Lanka menggambarkan kemenangan para raja Budha selama peperangan. Dan seluruh kisah peperangan yang terdapat dalam wacana-wacana ataupun teks keagamaan secara umum bukan penegasan moral.

Bertolak dari pemahaman di atas, retorika agama dengan argumen-argumen perang dimaksudkan sebagai penegasan terhadap terwujudnya kehidupan yang mapan (*primacy of order*). Untuk itu harus dilakukan penaklukan terhadap kemungkinan-kemungkinan munculnya kekacauan (*disorder*) dengan cara menguasai dengan baik seluruh jenis penggunaan kekerasan, karena kekerasan dianggap sebagai sumber dari tatanan yang kacau. Dengan demikian, keharmonisan yang menjadi titik ideal agama dan gangguan penerapan kekerasan dapat dilihat secara bersama dalam kerangka perang kosmik di atas.

Agama harus menghadapi kekerasan bukan karena kekerasan sulit dikendalikan dan harus ditundukkan, tapi karena agama sebagai pernyataan akhir dari kebermaknaan hidup harus selalu mengajarkan keutamaan dan kearifan (*primcy of meaning*) dalam menghadapi kekacauan. Karena alasan inilah agama kemudian mengemban tugas menciptakan tatanan yang *establish* sekaligus menegaskan kebermaknaan hidup sekalipun untuk itu agama kemudian "mensahkan" penggunaan kekerasan. Misalnya dalam kasus tertentu seperti ritual korban atau para pahlawan agama yang turun dalam peperangan, semua itu dimaksudkan sebagai penyeimbang kekuatan demi tercapainya tatanan yang diidealkan.<sup>79</sup>

Uraian di atas menunjukkan bahwa kekerasan pada dirinya tidak pernah dapat dibenarkan. Kekerasan pada dirinya selalu berarti jahat, kriminal atau amoral. Hanya letak persoalannya barangkali bukan di sini, tapi pada kenyataan bahwa agama dan kekerasan menjadi *related* ketika dikaitkan dengan pertimbangan etiko-religius perang kosmik tadi. Dari sini Juergensmeyer melihat bahwa dalam tahap perkembangan selanjutnya bahasa-bahasa perang kosmik yang terdapat dalam teks-teks keagamaan seringkali dipelintir untuk tujuan-tujuan tertentu yang berjangka pendek. Sublimasi kekerasan dalam agama justru menjadi alat strategis untuk melegitimasi kepentingan-kepentingan kelompok tertentu. Hal ini dimungkinkan mengingat agama memiliki kemampuan untuk memberi sanksi moral terhadap penerapan kekerasan, sementara kekerasan merupakan kekuatan potensial yang dapat melahirkan entitas-entitas non-legal. Dari sini agama menjadi sarana politis yang sangat potensial.<sup>80</sup>

Sebagai suatu gejala kemanusiaan, setiap agama bersifat ambivalen dan secara besar-besaran dapat disalahgunakan. Secara sosiologis, agama juga merupakan sistem-sistem kekuasaan yang ditunjukkan untuk stabilitas dan meluaskan kekuasaan. Agama-agama memiliki potensi besar memunculkan konflik, tapi terkadang juga sebagai satu-satunya solusi menuju terciptanya perdamaian. Agama dapat mendorong, menggerakkan, dan memperpanjang perang, tapi juga dapat mencegah dan memperpendek perang.

Hans Kung mencontohkan bahwa perdamaian antara Perancis, Jerman, dan Italia diletakkan oleh orang-orang Kristen yang taat, seperti Charles de Gaulle, Konkrad Adenaur, Robert Schumann, dan Alcide de Gasperi. Perdamaian antara Jerman dan

Polandia dipersiapkan dengan suatu memorandum yang dirancang oleh Gereja Protestan (Gereja Evangelik Jerman). Revolusi damai di Polandia, Jerman Timur, Cechoslovakia, Afrika Selatan, dan Filipina menunjukkan bahwa agama juga bertindak untuk mewujudkan perdamaian. Dari sekian contoh ini Hans Kung masih menaruh optimismenya bahwa beberapa krisis yang telah melahirkan ekkses-ekkses strategis, ekonomis, dan politik mestinya tidak mengalihkan aspek agama, sosial, dan moral.<sup>81</sup>

Konon dalam pidato hari ulang kemerdekaan 1986 – sebagaimana dikutip D.H.W. Gensichen – Perdana Menteri India, Rajiv Gandhi, berkata: “Tak ada yang lebih tercela selain kekerasan atas nama agama. Kekerasan atas nama agama berarti menegasi-kan agama”.<sup>82</sup> Pernyataan Gandhi ini sebagai satu bentuk afirmasi terhadap kecenderungan maksimalisasi fungsi kekerasan yang tidak hanya diarahkan untuk “memberdayakan” individu-individu suatu komunitas serta dasar-dasar ideologis yang mereka anut, tapi juga untuk membelokkan gerakan-gerakan keagamaan yang kurang populer dan marjinal ke arah posisi-posisi kekuasaan. Dengan berpijak pada pembenaran-pembenaran agama, kekerasan lalu dianggap sebagai keyakinan yang mengikuti logika Tuhan.

Dengan demikian, gambaran-gambaran kekerasan telah dipadukan dengan makna dan kelunakan agama. Aksi-aksi kekerasan, sekalipun benar-benar mengerikan, telah disanitasikan menjadi simbol-simbol dan telah ditelanjangi kengeriannya dengan diselubungi oleh makna agama. Semua tampak dibenarkan dan sepertinya tak bernoda sebagai bagian dari perbendaharaan agama yang bahkan lebih besar dari mitos ataupun sejarah. Epistemologi kekerasan merupakan elemen-elemen dari skenario ritual yang dirancang secara aman bagi orang-orang yang ingin terlibat di

dalamnya. Karena itu deskripsi-deskripsi perjuangan kosmis yang diterjemahkan ke dalam aksi-aksi kekerasan yang nyata semakin menipiskan garis batas antara kekerasan simbolis dan kekerasan aktual dalam agama.

Deprivatisasi agama bahkan masih berlangsung dalam konteks perlawanan terhadap otoritasnya yang selama ini direbut oleh gelombang modernitas. Arus sekularisme mencoba dilawan dengan menunjukkan kebangkitan aktifis-aktifis keagamaan yang memproklamirkan kematian modernitas. Sehingga pergeseran global yang telah memicu merebaknya gerakan-gerakan anti-modernitas ditengarai juga mempengaruhi kekerasan agama. Kekecewaan terhadap nilai-nilai modernitas menyeruak akibat hilangnya bentuk ideologi kebudayaan yang selama ini menjadi landasan kuat bagi pembentukan identitas kolektif. Kekerasan maupun agama, dengan demikian, muncul pada saat otoritas (baca: modernitas) tersebut dipertanyakan. Kekerasan agama kemudian merupakan salah satu artikulasi untuk menentang serta menggantikan suatu otoritas.<sup>63</sup>

Kekerasan agama dalam melawan modernitas oleh Juergensmeyer tidak bisa hanya semata dilihat sebagai anomali atau anakhronisme. Dalam kenyataannya, beberapa kelompok aktifis kekerasan justru merepresentasikan pendukung-pendukung dalam jumlah yang banyak, dan mereka merupakan satu bentuk pola pemikiran yang sedang berkembang dan bangunan-bangunan komitmen yang bangkit untuk menjadi *counter* bagi modernisme yang sedang menggejala.<sup>64</sup> Cita-cita kebangkitannya mengimpikan perubahan-perubahan revolusioner yang diharapkan mampu menegakkan sebuah tatanan sosial yang bersifat *ilahiah* di tengah sisa-sisa reruntuhan modernitas. Berdasarkan

alasan inilah, gerakan-gerakan keagamaan lalu membangun legitimasi untuk menarik pengaruh dan pengakuan publik atas upaya-upaya penerapan kekerasan.

#### 4. Supremasi Simbol Keagamaan dalam Kekerasan

Dalam melakukan komunikasi setiap harinya, manusia selalu menggunakan sistem simbol. Banyak sekali gagasan, ide, dan perasaan manusia yang dapat terucapkan hanya melalui ungkapan-ungkapan simbolik. Karena itu manusia kemudian diberi julukan *homo symbolicum*. Tuhan pun menggunakan simbol-simbol saat menyapa umat manusia, sehingga dalam realitas sosialnya setiap agama selalu identik dengan logo dan simbol yang khas. Simbol-simbol keagamaan, dengan demikian, merupakan lokus atau media komunikasi antara gagasan Tuhan dengan respons manusia baik secara emosional, fisik, maupun intelektual.<sup>85</sup>

Simbol agama merupakan hasil dari rasa, emosi, kekaguman, keyakinan, dan kesetiaan pemeluknya terhadap suatu kekuatan transendental yang telah membentuk suatu ikatan bersama (komitmen) sebagai identitas kolektif suatu komunitas keagamaan. Dari sini simbol agama memiliki makna dan peran yang sangat signifikan, baik secara vertikal maupun horizontal. Salah satu signifikansinya terletak pada dimensinya yang dianggap sakral. Simbol agama dilihat sebagai dimensi yang sarat makna dan pesan yang abstrak, dan mengandung misteri yang melampaui kekuatan nalar manusia untuk dijelaskan secara verbal. Itulah sebabnya simbol lebih bersifat abadi, memuat pesan yang lebih ekspresif dan imperatif dibandingkan pesan yang disampaikan melalui bahasa verbal.<sup>86</sup>

Pada realitas yang semacam itulah, simbol agama sering memunculkan problem-problem ketika menunjukkan kekuatannya

dalam membangkitkan emosi massa dan mendorong konsolidasi kelompok pendukungnya untuk kian terlibat dalam eskalasi konflik dan kekerasan. Pemahaman terhadap simbol keagamaan yang semula murni sebagai pengabdian vertikal, pada urutannya bisa saja berubah menjadi konflik dan kekerasan sosial ketika pemahaman dan pemaknaannya masuk ke wilayah politik keagamaan dimana salah satunya ditandai dengan menguatnya persaingan klaim dan monopoli kebenaran serta kekuasaan.

Otoritas agama adalah suatu kekuatan yang dapat memberikan sebuah subordinasi yang "siap pakai" bagi arah kepentingan tertentu, karenanya tidak mengherankan ketika usaha perlawanan terhadap suatu kekuatan telah dimulai, maka legitimasi dan upaya untuk memperoleh dukungan diambil berdasarkan kekuatan dan isu agama. Dan pada saat yang sama, para pendukung dan pemeluk suatu agama akan menegaskan klaim mereka atas kekuatan moralnya untuk bertindak (secara destruktif) berdasarkan kuasa agama yang mereka pahami.

Ada dua bentuk utama ekspresi pengalaman keagamaan yang bersifat praktis: yaitu *bakti (peribadatan)* dan *pelayanan*. Keduanya saling mempengaruhi. Apa yang dipahami sebagai Realitas Tertinggi akan disembah melalui tingkah laku pemujaan, dan dilayani secara tanggap untuk menyahuti ajakan dan kewajiban untuk masuk ke dalam persekutuan Tuhan. Apa yang disebut ibadat dalam setiap tingkatannya senantiasa diabdikan kepada Tuhan, betapapun tebal selubung yang menghalangi untuk dapat memahaminya. Takut karena kesucian dan kemuliaan Tuhan telah menghantarkan manusia melakukan ritus sebagai usaha menetralsisir kekurangan-kekurangan dirinya yang profan. Hal ini berarti dalam diri manusia terdapat dorongan spontanitas yang telah melahirkan ungkapan-ungkapan sosial keagamaan.<sup>67</sup>

Ada dua macam bahaya yang dapat timbul apabila seluruh tekanan (kenyataan sosial) dapat mempengaruhi ungkapan pengalaman keagamaan. *Pertama*, dapat terjadi pelahiriahan (eksternalisasi), pembendaan, dan pelembagaan. *Kedua*, mungkin akan menimbulkan spiritualisme yang berlebih-lebihan bila bentuk-bentuk lahiriah ditolak karena lebih menyukai "kemurnian pengalaman".<sup>68</sup> Sebuah konflik sosial akan lebih memiliki makna signifikan ketika dipandang sebagai sebuah perang kultural dengan implikasi-implikasi spiritual yang lebih besar. Konfrontasi Irlandia, misalnya, menjadi terspiritualisasikan ketika Rev. Ian Paisley menginterpretasikannya sebagai sebuah serangan terhadap Protestantisme. Perjuangan Palestina memiliki aura keagamaan setelah sejumlah syekh dan mullah menafsirkannya sebagai sebuah pertahanan Islam.<sup>69</sup>

Simbolisme keagamaan mampu merangsang nilai-nilai eksistensial manusia, yaitu kenyataan bahwa simbol selalu ditujukan kepada suatu realitas atau situasi dimana eksistensi manusia terlibat di dalamnya yang disertai emosi dan rasa memiliki yang sangat kuat. Simbol diyakini menyimpan *aura numinus* yang berisi modalitas-modalitas kehidupan ruhani yang berhubungan langsung dengan manifestasi kehidupan dan eksistensi manusia. Dengan demikian, simbol keagamaan tidak hanya menyingkapkan struktur realitas dan dimensi eksistensi manusia, melainkan juga memberikan *makna* bagi manusia. Kebermaknaan itu muncul karena ada kontinuitas relasi antara struktur-struktur eksistensi manusia dengan struktur-struktur kosmis.<sup>70</sup> Hal ini berbeda dengan tanda yang berupa indeks dan ikon, yang lebih bersifat naturalis, simbol agama memiliki makna dan fungsi yang lebih abstrak dan dalam, serta menumbuhkan komitmen emosional dan militansi bagi yang meyakini.

Dalam situasi sosial yang penuh konflik, sering terjadi simbiose antara simbol-simbol keagamaan dengan ketegangan-ketegangan sosial. Apalagi di beberapa banyak wilayah dunia, agama berperan – yang berarti disupremasikan – sebagai sebuah ideologi bagi suatu tatanan publik (khususnya dalam gerakan-gerakan nasionalisme keagamaan) yang di dalamnya antara ideologi agama dan ideologi politik saling berinteraksi. *Mainstream* simbol agama mengemuka ketika perpaduan semakin mengental dari sederetan situasi eksternal yang bersifat politis, ekonomis, sosial, dan ideologis, sehingga ekspresi-ekspresi kekerasan sebagai implikasi dari penyaluran aspirasi sosial, kebanggaan personal, dan gerakan-gerakan untuk perubahan politik, berbaur dengan ekspresi keagamaan.

#### CATATAN:

- <sup>1</sup> Perang suci merupakan anggapan orang-orang Barat terhadap fenomena jihad. Barat menerjemahkan jihad ke dalam bahasa Inggris dengan “perang suci”. Walaupun di dunia Barat sendiri saat ini sudah mulai membantah penggunaan kata “perang suci”. Dengan anggapan bahwa bagaimana mungkin peperangan yang intinya adalah kekerasan dengan sekian korban nyawa manusia lalu disublimasikan dan disotereologikan menjadi suci. Jadi ada anomali dalam perang itu sendiri. Dalam pandangan Jamilah Jitmoud, jihad berbeda artinya dengan kata qital (pertempuran) atau kata harb (peperangan). Menurutnya definisi yang lebih tepat tentang jihad adalah berjuang, yang dalam konteks pemikiran dan aplikasinya menunjukkan perjuangan di jalan Allah. Lih. Jamilah Jitmoud, *Prinsip-prinsip Jihad dalam al-Qur’an dan Sunnah*, dalam kumpulan tulisan *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 171. Lih. juga W. Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia, Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm.7, dia memaknai jihad sebagai perang suci (holy war).
- <sup>2</sup> Q.S. 2:216, Q.S. 4:77-78.
- <sup>3</sup> Menurut riwayat al-Bukhari, seorang Badui bertanya kepada Nabi: “Ada seseorang berperang karena harta rampasan dan lainnya berperang supaya dirinya diperhatikan orang banyak, dan lainnya lagi berperang untuk memamerkan sikap (keberanian)nya. Yang manakah dari

ketiganya ini yang dianggap berperang karena Allah?" Nabi menjawab: "Orang yang berperang supaya Kalimat Allah (Islam) menjadi lebih unggul, maka ia berperang karena Allah." Lih. Jamilah Jitמוד, *Prinsip-prinsip Jihad*, hlm.172.

- <sup>4</sup> Asghar Ali Engineer, *Asal-usul Perkembangan Islam*, terj. Imam Baehaqi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- <sup>5</sup> Muhammad telah mewujudkan ketundukan yang begitu kuat kepada Allah, tetapi pada saat yang sama beliau sangat fleksibel menghadapi keadaan-keadaan baru. Kemampuan beliau melakukan adaptasi dan akomodasi secara tepat merupakan faktor pemersatu yang sangat penting bagi komunitas muslim. Ikatan kepribadiannya dan bentuk kepribadiannya yang berkaitan dengan hukum dilukiskan dalam penekannya pada kewajiban individual. Konservatisme dicontohkan dengan keinginannya untuk tetap menerima simbol-simbol dan adat kebiasaan yang ada ketika hal tersebut harus ditafsirkan kembali dalam kerangka wahyu. Langkah akomodatif yang diambil Nabi Muhammad menunjukkan bahwa beliau bukan sekedar pemimpin keagamaan semata tapi dia juga koordinator utama persoalan-persoalan politik dan administratif, bahkan dia juga sebagai komandan militer. Lih. John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm.30.
- <sup>6</sup> *Ibid*, hlm. 22
- <sup>7</sup> Montgomery Watt, *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*, terj. Helmy Ali & Muntaha Azhari, (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 22.
- <sup>8</sup> Lih. Q.S. 35:9
- <sup>9</sup> W. Montgomery Watt, *Politik Islam....*, hlm. 23.
- <sup>10</sup> Untuk selanjutnya dapat dibandingkan dengan al-Qur'an 4:91-93, 9:12-13.
- <sup>11</sup> James Turner Johnson, *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, terj. Ali Noor Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2002).
- <sup>12</sup> Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996), hlm. 2-3.
- <sup>13</sup> *Ibid*, hlm. 3.
- <sup>14</sup> Lih. Bernard Lewis, *Language of Political Islam*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988).
- <sup>15</sup> Lih. Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), p. 181-182.
- <sup>16</sup> J.B. Banawiratna, *Prisma*, September 1986, hlm. 57.
- <sup>17</sup> *Ibid*.
- <sup>18</sup> Juergensmeyer, *The New Cold War?*, p. 154.
- <sup>19</sup> Rene Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory, (London: Johns Hopkins University Press, 1977), p. 1. Bandingkan dengan Juergensmeyer, p. 154.

- <sup>20</sup> Lih. Mircea Eliadé, *A History of Religious Ideas From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, trans. Willard R. Trask, (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), p. 218-220.
- <sup>21</sup> Girard, *Violence.....*, p. 8-9.
- <sup>22</sup> Mark Juergensmeyer, *Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama*, terj. M. Sadat Imail, (Jakarta: Nizam Press, 2002), hlm. 223.
- <sup>23</sup> *Ibid*, hlm. 223-224.
- <sup>24</sup> Girard, *Violence.....*, p. 36-37.
- <sup>25</sup> Juergensmeyer, *Teror.....*, hlm. 225-226.
- <sup>26</sup> Georges Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley, (New York: Zone Books, 1998), p. 49.
- <sup>27</sup> Lih. Markus 11:15-18.
- <sup>28</sup> Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembahasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 102.
- <sup>29</sup> Lih. Dr. G.C. van Niftrik & Dr. B.J. Boland, *Dogmatika Masakini*, (Jakarta: Gunung Mulia, 1995), hlm. 253-262.
- <sup>30</sup> Lih. Lukas 23:34.
- <sup>31</sup> G.C. van Niftrik, *Dogmatika.....*, hlm. 255.
- <sup>32</sup> Lih. Richard Bauckham, *Teologi Mesianis: Menuju Teologi Mesianis Menurut Jürgen Moltmann*, terj. Liem Sien Kie, (Jakarta: Gunung Mulia, 1996), hlm. 92.
- <sup>33</sup> Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembahasan.....*, hlm. 105-106.
- <sup>34</sup> *Ibid*, hlm. 106.
- <sup>35</sup> Dalam Islam, misalnya ketika al-Qur'an selesai dikodifikasi dalam satu bentuk mushaf Utsmani yang dikukuhkan oleh khalifah ketiga, Utsman bin Affan, sebagai satu-satunya model pmbukuan al-Qur'an yang resmi. Maka sejak saat itulah terjadi peralihan al-Qur'an dari tradisi lisan ke tradisi tulisan.
- <sup>36</sup> Lih. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*, ed. Colin Gordon, (New York: Pantheon Books, 1980).
- <sup>37</sup> Lih. Budhy Munawar-Rachman, kata pengantar dalam Komaruddin Hidayat & M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. xxiv.
- <sup>38</sup> Untuk uraian adanya saling mempengaruhi antara agama dan ilmu pengetahuan, lihat Thomas McPherson, *Philosophy and Religious Belief*, (London: Hutchinson University Library, 1974), hlm.103-109.
- <sup>39</sup> Lih. Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason, and Religion*, (London: Routledge, 1992).
- <sup>40</sup> Amin Abdullah, "Agama Masa Depan: Intersubjektif dan Post-Dogmatik", *Basis*, nomor 05-06, tahun ke-51, Mei-Juni 2002, hlm. 55.
- <sup>41</sup> Dinamisme tidak hanya diarahkan untuk menghentikan kolonialisme Barat, tapi juga menentang kelompok Islam yang tidak sepaham dengannya. Secara politik, Mukti Ali menggolongkan Mahdiisme dalam

kategori gerakan dinamisme, yaitu perjuangan yang menekankan bahwa Islam harus dibersihkan dan disatukan dengan kekerasan. Malhiisme bukan pola pemikiran rasional. Gerakan ini lebih menginginkan satu tipe organisasi politik yang dibangun berdasarkan idealisme mereka, sekaligus akan melakukan penolakan terhadap hal-hal yang menurut mereka tidak dapat ditolelir. Lih. H.A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan-Bintang, 1991), hlm. 220.

- <sup>43</sup> Tidak seperti tuduhan sementara media Barat bahwa bentuk religiusitas yang disertai kekerasan dan peperangan yang identik dan lebih dikenal dengan *fundamentalisme* sebagai murni fenomena Islam. Dalam pandangan Karen, fundamentalisme adalah fakta global dan muncul ke permukaan sebagai fakta setiap keyakinan dan agama serta sebagai reaksi terhadap permasalahan modernitas. Karena itu ada Yudaisme fundamentalis, Kristen fundamentalis, Hindu fundamentalis, Budha fundamentalis, Sikh fundamentalis, atau bahkan Konfusius fundamentalis. Lih. Karen Armstrong, *Islam; Sejarah Singkat*, terj. Fungky Kusnaedy Timur, (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. 223.
- <sup>44</sup> Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1998), p. 20-21.
- <sup>45</sup> Bassam Tibi mengartikan politisasi agama dengan mencontohkan gerakan-gerakan fundamental keagamaan, *Ibid*.
- <sup>46</sup> *Ibid*, p. 23-24.
- <sup>47</sup> Humanisme adalah perspektif yang memberikan hormat dasar kepada manusia tidak tergantung pada ciri-ciri dan kemampuan-kemampuannya, tidak melihat apakah dia pintar atau bodoh, baik atau buruk, tidak memandang daerah asal-usulnya, komunitas etnik atau agama apa, laki-laki atau perempuan; melainkan dari kenyataan bahwa dia seorang manusia. Lih. Franz Magnis-Suseno, "Agama, Humanisme, dan Masa depan Tuhan", *Basis*, nomor 05-06, tahun ke-51, Mei-Juni 2002.
- <sup>48</sup> Agama intersubjektif adalah keberagamaan yang melampaui pembenaran terhadap apa yang telah dipahami dari ajaran-ajaran agamanya. Agama dimana semua pemikiran penting atas nama agama dianggap sebagai nilai kebenaran yang absolut secara relatif, yang tidak lagi menuntut klaim-klaim kebenaran (*truth claim*) yang menafikan paham kelompok lain. Intersubjektif berarti keberagamaan yang juga menuntut bahwa kita hidup dalam keberlainan: kita harus menerima saudara penganut agama lain sebagaimana mereka adanya, bukan seperti yang kita hendaki. Intersubjektif mencakup pengakuan akan keberlainan yang telah diutuhkan ke dalam keinginan-keinginan, pikiran-pikiran, dan cara hidup beragama yang dialogis, lih. Amin Abdullah, "Agama Masa Depan: Intersubjektif dan Post-Dogmatik", *Basis*, nomor 05-06, tahun ke-51, Mei-Juni 2002.

- <sup>48</sup> Lih. Y.B. Mangunwijaya, *Pergeseran Titik Berat dari Keagamaan ke Religiositas*, dalam Seri Dian/Interfidei, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994).
- <sup>49</sup> Komaruddin Hidayat & Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 6.
- <sup>50</sup> J.B. Banawiratma, "Agama dan Perdamaian", *Prisma*, September 1986, hlm. 54.
- <sup>51</sup> *Ibid.*
- <sup>52</sup> St. Sunardi, *Keselamatan Kapitalisme Kekerasan; Kesaksian atas Paradoks-paradoks*, (Yogyakarta: LkiS, 1996), hlm. 161.
- <sup>53</sup> H. H. Gerth & C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (London: Routledge, 1991), hlm. 272-276.
- <sup>54</sup> Lih. Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, terj. Francisco Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).
- <sup>55</sup> Johan Galtung, *Kekerasan Budaya*, dalam Thomas Santoso (ed.), *Teori-teori Kekerasan*, (Jakarta: Ghalia Indonesia & Universitas Kristen Petra, 2002), hlm. 187-188.
- <sup>56</sup> *Ibid.*, hlm. 188-189.
- <sup>57</sup> Lih. I. Marsana Windhu, *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 75.
- <sup>58</sup> Johan Galtung, *Kekerasan Budaya*, hlm. 186.
- <sup>59</sup> *Ibid.*, hlm. 187.
- <sup>60</sup> Lih. Dom Helder Camara, *Spiral Kekerasan*, terj. Komunitas Apiru, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- <sup>61</sup> Uraian lebih lanjut lih. Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997).
- <sup>62</sup> St. Sunardi, *Keselamatan Kapitalisme Kekerasan*, hlm. 172-173.
- <sup>63</sup> Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, terj. Ahmad Najib, (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm. 53-54.
- <sup>64</sup> Kesimpulan ini diambil setelah dilakukan penelitian di beberapa negara seperti Libanon, Sri Lanka, Filipina, Irlandia Utara, Ethiopia, Israel, Sudan, Cyprus, Iran, Nigeria, dan Afrika Selatan. Lih. Hugh Miall, Oliver Ramsbotham, dan Tom Woodhouse, *Resolusi Damai Konflik Kontemporer: Menyelesaikan, Mencegah, Melola dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama dan Ras*, terj. Tri Budhi Sastrio, (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hlm. 111-112.
- <sup>65</sup> *Ibid.*, hlm. 116.
- <sup>66</sup> Lih. Pantaleon Iroegbu, "Ethnicism and Religion in Conflict", *Journal of Dharma*, XXII.31 (1997), p. 352.
- <sup>67</sup> Windhu, *Kekuasaan dan Kekerasan...*, hlm. 113-119.
- <sup>68</sup> Lih. Lester R Kutz dan Jennifer Turpin, *Menguraikan Jaringan Kekerasan*, dalam Thomas Santoso, *Teori-teori Kekerasan*, hlm. 200-202.
- <sup>69</sup> Lih. Hugh Miall, dkk., *Resolusi Damai*, hlm. 122.
- <sup>70</sup> Windhu, *Kekuasaan dan Kekerasan*, hlm. 96.

- <sup>71</sup> Arif Budiman, *Kekerasan dan Kesenjangan Sosial*, dalam M. Dawam Rahardjo, (ed.), *Agama dan Kekerasan*, (Jakarta: Kelompok Studi Proklamasi, 1985), hlm. 25-26.
- <sup>72</sup> St. Sunardi, *Keselamatan Kapitalisme Kekerasan*, hlm. 173-174.
- <sup>73</sup> *Ibid*, hlm. 175.
- <sup>74</sup> Lih. Juergensmeyer, *Teror...*, hlm. 32-33.
- <sup>75</sup> Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1993), p. 156-163.
- <sup>76</sup> *Ibid*, p. 155.
- <sup>77</sup> *Ibid*, p.157.
- <sup>78</sup> *Ibid*.
- <sup>79</sup> *Ibid*, p. 159.
- <sup>80</sup> *Ibid*, p. 163.
- <sup>81</sup> Hans Kung, *Perdamaian Dunia, Agama-agama Dunia, Etika Dunia*, dalam Ali Noer Zaman, (ed.), *Agama Untuk Manusia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 253-253.
- <sup>82</sup> D.H.W. Gensichen, *Perang dan Damai dalam Agama*, dalam Ali Noer Zaman, (ed.), *Agama Untuk Manusia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 215.
- <sup>83</sup> Lih. Juergensmeyer, *Teror*, hlm. 304-305.
- <sup>84</sup> *Ibid*, hlm. 306. Bandingkan dengan Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, terj. (Bandung: Mizan, 2001).
- <sup>85</sup> Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama, Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj Djamannuri, (Jakarta: Rajawali Press, 1984), hlm. 150-152.
- <sup>86</sup> Lih. Mircea Eliade, *Kunci-kunci Metodologis dalam Studi Simbolisme Keagamaan*, dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm.184-190.
- <sup>87</sup> Wach, *Ilmu*, hlm. 149.
- <sup>88</sup> *Ibid*, hlm. 150.
- <sup>89</sup> Juergensmeyer, *Teror*, hlm. 215.
- <sup>90</sup> Eliade, *Kunci-kunci*, hlm. 190.

### BAB III

## AGAMA DAN TRANSISI DEMOKRASI



Peran dan fungsi agama dalam penegakan suatu konsep demokrasi, hingga saat ini sudah banyak terbukti di beberapa wilayah negara. Dalam perjalanan sejarah modern, agama memainkan peranan yang cukup besar dalam pembentukan perilaku politik bangsanya. Sejak awal sejarah kebangkitan gerakan kebangsaan untuk mencari identitas diri sebagai sebuah bangsa yang kemudian mengupayakan kemerdekaannya, agama dengan gerakan-gerakannya turut memberikan warna kepada perkembangan politik suatu bangsa, bahkan terkadang menjadi protagonis utama dalam suatu sengketa politik yang mendasar.

Dom Helder Camara, seorang uskup agung dari Brazil yang dipersonifikasikan sebagai tokoh anti-kekerasan, dengan keyakinan agama mampu menggerakkan kekuatan rakyat dalam memperjuangkan demokrasi selama belasan tahun, bahkan harus menghadapi tuduhan komunis sekalipun. Dia bahkan dikenal sebagai "Uskup Merah" karena keberpihakannya pada gerakan

rakyat. Satu pernyataannya yang selalu dikenang adalah: "jika saya memberi makan orang miskin maka saya dikatakan orang suci, tapi jika saya mempertanyakan kenapa mereka miskin maka saya diklaim komunis". Demikian halnya Vinoba Bhave, orang suci Hindu yang mencoba membangun demokrasi ekonomi dengan cara berjalan kaki tanpa alas kaki menjelajahi benua India antara tahun 1950-1960 meminta kerelaan kalangan pemilik tanah untuk membagikan sebagian tanahnya kepada kaum miskin tak bertanah. Sulak Civaraska, pemimpin awam kaum Buddha Thailand, pernah diancam hukuman mati karena memperjuangkan kebebasan berbicara, termasuk mengkritik dan mempertanyakan kedudukan raja.<sup>1</sup>

Namun tidak selamanya agama memainkan peran positif bagi proses demokratisasi. Dalam kenyataannya, agama sering terjebak ke dalam pelembagaan ajaran-ajarannya dalam satu sistem kenegaraan yang teokratik, yang secara formal menempatkan agama sebagai landasan satu-satunya bagi pembentukan masyarakat dan pemecahan krisis kemanusiaan secara umum. Pada kondisi yang demikian, agama lalu dilihat sebagai musuh besar demokrasi, karena agama akan selalu menolak setiap pemecahan masalah yang inklusifistik. Dengan demikian, ancaman terhadap berlangsungnya proses demokratisasi bisa datang dari mana saja, termasuk dari sisi agama.

Apalagi dalam konteks politik global, pergantian millenium saat ini ditandai oleh dua peristiwa yang memiliki daya jangkauan luas dan jauh. Pertama adalah penyebaran ide-ide demokrasi untuk masyarakat dan kebudayaan yang berbeda di seluruh dunia. Kedua, adalah penampakan kembali isu-isu etnik dan agama dalam urusan-urusan publik. Seperti gerakan nasionalisme Hindu

di India, Islam dan kewarganegaraan di Perancis, perang kebudayaan di Amerika Serikat atau gerakan-gerakan Islam di beberapa wilayah Muslim. Semuanya menunjukkan akan semakin menguatnya tuntutan akan otentisitas etnik dan keagamaan, tapi sekaligus tantangan bagi keberlangsungan suatu proses demokratisasi.<sup>2</sup>

Sebagai satu institusi yang mendominasi suatu klaim kebenaran yang transenden dan absolut, agama sangat potensial menjadi faktor laten terciptanya bahaya disintegrasi suatu komunitas. Klaim kebenaran yang selalu diserukan suatu agama justru sekaligus sebagai penolakan terhadap kepercayaan komunitas lain. Sementara demokrasi mensyaratkan keselarasan pola hubungan antara negara dan rakyat, selain juga dituntut untuk dapat mengintegrasikan berbagai kelompok sosial koheren dalam satu sistem, agar pluralitas dan perbedaan yang tercipta tidak mengarah pada konflik-konflik yang tidak produktif, melainkan menjadi faktor dinamika yang merupakan penunjang bagi tercapainya keadilan dan kesejahteraan sosial.

Dengan demikian, diperlukan "i'tikad" baik dari agama agar misi yang diembannya dapat *compatible* dengan cita-cita demokrasi, minimal pemeluknya dapat meyakini bahwa agama yang diimaninya mampu membela nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan. Sebaliknya tidak mungkin mempertemukan gagasan demokrasi dengan agama yang otoriter, anti kebebasan berpikir dan menyerukan pendapat. Pada urutannya seringkali sentimen-sentimen keagamaan digunakan oleh kekuasaan untuk menindas orang lain. Karenanya, agama tampak mendua, tapi di dalamnya terdapat banyak prinsip yang memihak pada nilai-nilai kebebasan dan bisa dipakai untuk mendukung demokrasi. Titik pangkalnya terletak

pada bagaimana aspek-aspek ini bisa lebih mewarnai, minimal agama tidak digunakan untuk melawan kekuatan-kekuatan demokratik.<sup>3</sup>

#### **A. Agama dan Konvergensi Demokrasi: Prestasi Redemokratisasi Agama**

Secara empiris, agama dan demokrasi adalah dua hal yang sangat berbeda; agama merupakan konsep-konsep kehidupan yang berasal dari kekuatan transenden yang termuat dalam wahyu sementara demokrasi merupakan racikan pergumulan pemikiran manusia. Namun dalam praksisnya, tidak ada yang menghalangi konsep-konsep agama berdampingan dengan demokrasi. Agama memiliki nilai-nilai yang bahkan sangat menjunjung ide-ide demokrasi, seperti nilai persamaan hak dan bahwa semua orang sama. Sementara dari semua perbedaan aplikasi demokrasi, esensi yang selalu diajarkan adalah asas kedaulatan rakyat, penghormatan hak-hak asasi manusia, serta keadilan sosial. Dengan mencermati asas-asas demokrasi ini, agama semakin dapat mengidentifikasi mitranya dalam mewujudkan suatu masyarakat yang adil, lahir dan batin.

Selama ini konsep demokrasi dipahami sebagai kategori yang hanya berhubungan langsung dengan dunia politik, yaitu sistem kekuasaan yang didasarkan pada kedaulatan rakyat, pertimbangan kekuasaan yang berpijak pada kekuatan nyata antara rakyat dan pemerintah. Demokrasi sebetulnya lebih memiliki makna kosmologis melebihi pemaknaan dan pemahaman reguler di kalangan luas. Dalam pemahaman transendentalnya, demokrasi berarti persamaan hak-kewajiban dan derajat bagi semua manusia di hadapan Tuhan (prinsipnya) yang secara proporsional disesuaikan dengan kemampuan dan modal masing-masing (konkretisasi-

nya).<sup>4</sup> Perspektif kosmologis ini tentunya akan semakin menipiskan diferensiasi antara demokrasi dan agama, sehingga akan terbangun pola pikir yang utuh dan dialektis antara konsep demokrasi dan misi (demokratis) agama.

Agama dan demokrasi sama-sama memiliki *world view*-nya sendiri. Sementara agama secara umum dapat dikelompokkan dalam dua kategori; yaitu sebagai fenomena teologis dan fenomena sosiologis. Dalam konteks demokrasi, dengan demikian, suatu agama banyak bertumpu pada bagaimana para pemeluknya memahami dan menyajikannya serta nilai-nilai apa saja yang dipersepsikan oleh para pemeluknya. Suatu agama bisa saja bertemu di titik koordinatif dengan demokrasi jika diserap dan diaktualkan sesuai dengan nilai-nilai demokrasi, sehingga prinsip-prinsip demokrasi bisa membumi dan kuat. Sebaliknya, dalam kondisi nilai-nilai agama yang dipersepsi secara otoriter maka akan menjadi kendala demokrasi, kehidupan demokrasi pun akan lumpuh dan mati.

#### 1. Kasus Revolusi Islam Iran

Iran di bawah rezim Muhammad Reza Pahlevi adalah sebuah negara dengan kemakmuran minyak yang melimpah, program modernisasi yang ambisius dan dikelola oleh kalangan birokrat terpilih, sistem pertahanan militer terbesar dengan sistem persenjataan terbaik di seluruh kawasan Timur Tengah, serta dilengkapi dinas intelejensi yang efektif. Namun beberapa kelemahan juga menyertainya yang dalam perkembangannya menjadi cikal bakal lahirnya Revolusi (Agama) Islam Iran; yaitu sistem politik yang absolut, sentralistik, dan otoriter, sehingga semakin menguatkan perilaku rezim dalam melakukan proteksi internal keluarga

kerajaan (nepotisme) dan korupsi para pejabat negara yang semakin tak terkendali; serta agen imperialis Barat yang sangat patuh dan loyal. Ironi ini masih ditambah dengan hegemoni dan represi negara dengan melakukan penindasan, penyiksaan dan pembunuhan terhadap seluruh bentuk kekuatan oposisi.

Dalam kondisi sosial politik yang tidak menentu, agama kemudian menawarkan seperangkat lambang, identitas sejarah, dan sistem nilai; alternatif non-Barat yang berupa ideologi dimana berbagai golongan dapat berfungsi. Simbol-simbol keagamaan utama seperti masjid dan kum mullah bertindak sebagai pioner dan penyanggah utama kekuatan oposisi melawan rezim tiran. Ribuan masjid di seluruh kota dan desa di Iran dijadikan sentra dan basis membangun kekuatan, sarana sosialisasi dan konsolidasi, bahkan tempat perlindungan yang sangat efektif. Otoritas negara tidak mungkin membatasi dan melarang ibadah atau kegiatan keagamaan di masjid-masjid. Para ulama dan murid-muridnya merepresentasikan kepemimpinan bagi rakyat banyak; masjid dan khutbah berubah menjadi mimbar dan peristiwa religio-politik. Pengaruh ulama bergabung dengan pengaruh para intelektual pembaharu seperti Syari'ati dan Bazargan.<sup>5</sup>

Peristiwa-peristiwa sejarah keagamaan telah menjadi inspirasi untuk membangun suatu nalar politik yang demokratis dan tercerahkan. Suatu analogi masa lampau yang kemudian menjadi spiritualitas hampir seluruh masyarakat Iran yang tertindas untuk kemudian bangkit melawan kebatilan yang ditebarkan oleh rezim Syah. Syahidnya Husein di Karbala oleh tentara Yazid pada tahun 680 merupakan peristiwa paradigmatis dalam sejarah pemikiran keagamaan dan politik di Iran. Peristiwa tersebut mempunyai arti khusus dan menjadi model inspirasi bagi revolusi Iran.

Syahidnya Husein merupakan simbol protes Islam Syi'ah dimana sekelompok kecil orang saleh berjuang melawan kekuatan setan yang berkuasa; hal itu melambangkan pertempuran antara kebenaran dan kebatilan, kekuatan Ilahiah dan kekuatan setan, kaum yang tertindas dan pihak yang menindas, dan pemberontakan orang-orang yang dirampas haknya. Dalam konteks masyarakat Iran, Reza Pahlevi dengan seluruh kekuatannya laksana tentara Yazid dalam sejarah, yaitu sama-sama mewakili tindak kejahatan korupsi dan ketidakadilan sosial. Seperti Husain dan bala tentaranya, kelompok kebenaran mempunyai hak dan kewajiban agama untuk memberontak terhadap "Yazid" di era modern dengan serta melakukan perang suci untuk mengembalikan hukum Tuhan dan keadilan sosial.<sup>6</sup> Ini merupakan usaha transformatif dalam melakukan reaktualisasi nilai-nilai sejarah yang tidak hanya memiliki cakupan pada dimensi-dimensi keagamaan tapi juga dalam rangka pewujudan masyarakat yang demokratis.

Dalam realitas sejarah, Syi'ah sebetulnya memiliki semangat revolusioner. Pada abad-abad awal sejarah Islam, gerakan Syi'ah telah mengancam stabilitas kekhalifahan dan merupakan katalisator jatuhnya Bani Umayyah. Namun semangat tersebut kemudian stagnan dan cenderung apolitis. Hal ini semakin diperkuat oleh adanya kepercayaan bahwa Imam Keduabelas suatu saat pasti akan kembali (*intidzar*). Baru pada era 70-an, Syi'isme kembali bangkit dan menjadi aktifisme revolusioner. Adalah Syari'ati yang telah melakukan interpretasi inovatif dengan satu pemahaman yang sangat revolusioner serta pijakan kondisi sosial-politik yang realistis. Bagi Syari'ati, ajaran *intidzar* (menunggu Imam) harus diartikan sebagai perjuangan aktif dalam merealisasikan keadilan sosial dengan motivasi dan harapan yang diperoleh dari janji kedatangan al-Mahdi.<sup>7</sup>

Syari'ati sebagai ideolog juga sebagai pemikir politik keagamaan (*politico religio thinker*) yang memiliki *world view* sangat konsisten. Pandangannya yang sangat menonjol adalah menyangkut hubungan antara agama dan politik yang kemudian menjadi dasar bagi ideologi pergerakannya. Bagi Syari'ati, dalam perspektif ideologi politik keagamaan, agama tidak identik dengan persoalan-persoalan rutinitas ritual formal yang mengenyampingkan persoalan riil masyarakat, tapi agama harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun politik. Agama adalah ideologi revolusioner yang diarahkan untuk membebaskan masyarakat dari bentuk penjajahan politik, ekonomi, dan budaya.<sup>8</sup>

Dalam semangat melawan kekuatan otokratik, agama di Iran diproyeksikan sebagai mediasi yang menyuarakan ide-ide demokrasi. Seperti doktrin tentang keesaan Tuhan, doktrin ini tidak hanya dipahami sebagai suatu pernyataan teologis tentang karakter monoteistik Tuhan, tapi juga sebagai ungkapan akan keesaan seluruh ciptaan. Melalui bimbinganNya, kekuasaan Tuhan meluas hingga ke persoalan politik dan masyarakat. Namun kepercayaan agama yang fundamental ini kemudian dilumpuhkan oleh suatu kekuasaan (*Daulat Safawiyah*) dengan cara mengkotakkan agama dan bangunan keagamaan di bawah subordinasi kekuatan negara. Dengan demikian, agama digiring untuk mendukung suatu sistem kekuasaan yang telah menindas rakyat, sehingga agama kehilangan fitrahnya yang revolusioner.<sup>9</sup>

Selain itu sistem hubungan sosial dibangun atas kepercayaan bahwa tertib sosial ideal yang dibangun oleh Nabi Muhammad adalah suatu sistem yang didasarkan pada keesaan Tuhan. Hanya dalam perkembangannya, sistem ini ditumbangkan oleh pemerin-

tahan-pemerintahan Islam yang bersifat imperial dengan mengembangkan sistem feodal yang didasarkan atas kesadaran kelas dan eksploitasi ekonomi. Oleh karena itu, masyarakat Iran yang mengadopsi sistem tersebut bukanlah masyarakat yang diinspirasi oleh Islam, tapi berdasarkan pandangan politeisme; yaitu mengabdikan kesetiaan terakhirnya kepada sesuatu yang selain Allah. Bagi Syari'ati, masyarakat Islam yang sebenarnya adalah masyarakat tanpa kelas yang menolak keistimewaan-keistikewaan berdasarkan suku, kelas, atau status sosial.<sup>10</sup>

Di bawah naungan agama (Islam), kelompok-kelompok kekuatan politik yang heterogen, dari kaum sekular sampai aktifis Islam, dari para demokrat-liberal sampai kalangan Marxis, bergabung menjadi satu. Mereka menyerukan satu tuntutan yang sama: sistem kehidupan yang didasarkan pada karakter identitas lokal (Iran) dan agama (Islam). Modernisasi diidealkan sebagai perubahan dinamis yang sepenuhnya mengacu pada jenuinitas warisan kultural, sejarah, serta nilai-nilai budaya bangsa Iran. Bukan cekokan westernisasi yang justru menyuburkan *cultural shock*, melebarnya kesenjangan ekonomi, serta tatanan politik yang tidak didasarkan pada kedaulatan rakyat.

Selama perjuangan melawan rezim otoriter, seluruh elemen pro-demokrasi merapatkan barisannya disertai dengan mobilisasi dan radikalisasi massa. Latar belakang ideologi dan orientasi politik masing-masing elemen tidak dipersoalkan, baik sekuler maupun keagamaan bersatu sampai tingkatan tak terduga dengan sosok Khomeini sebagai simbol perjuangan. *Mainstream* agama yang tercermin dalam simbol-simbol Islam, infrastruktur ulama-masjid, membentuk inti perjuangan dan kekuatan demokrasi yang dikenal dengan ungkapan Irano-Islamik. Mukmin bukan-Mukmin,

kalangan liberal maupun radikal, tradisional maupun modernis, nasionalis maupun Marxis, semuanya meneriakkan *Allahu Akbar*, pekikan perjuangan demokrasi yang seutuhnya bersumber dari agama.

Karena didasarkan pada rasionalisasi sejarah dan kultural, Islam muncul sebagai sisi yang sangat efektif untuk menggerakkan dan menyusun gerakan pro-demokrasi di Iran. Revolusi yang berlangsung di Iran jelas karena motivasi agama, yaitu ajaran Islam dengan ideologi Syi'ah dan simbol-simbol kegamaan dengan jaringan komunikasi dan organisasi yang dipusatkan di masjid-masjid. Prestasi demokrasi di Iran sangat bergantung pada budaya lokal. Dan pada saat yang sama, para pemimpin agama lebih mementingkan aktualisasi nilai-nilai demokrasi dari pada kepentingan "agamanya" sendiri. Konvergensi itu terjalin pada kebutuhan yang sama yaitu menggantikan rezim yang dinilai tidak aspiratif lagi.

Pada awal 1970-an, Iran di bawah kekuasaan Reza Pahlevi tampak akan menjadi sebuah negara modern, penuh wibawa dan stabil. Sekian tenaga ahli, profesional dan modern ditempatkan di pos-pos penting dan strategis untuk melakukan pembaharuan di bidang ekonomi, sosial, pendidikan dan kemiliteran bagi masyarakat Iran yang tradisional. Namun pada penghujung tahun 1970-an langkah Reza Pahlevi – yang sekular dan sangat berbau Barat – untuk melakukan modernisasi di Iran dihentikan. Rezim Reza Pahlevi tumbang oleh kekuatan Revolusi Rakyat di bawah pimpinan kaum agamawan (ulama) yang berjenggot lebat. Kerajaan dengan korupsi politik dan sosial, yang merupakan boneka Amerika dan Israil, membuka jalan bagi pembentukan Republik Islam yang merdeka dengan tujuan membangun masyarakat yang lebih demokratis dan berkeadilan sosial.<sup>11</sup>

Iran memiliki basis sejarah yang menggambarkan gerakan politik berbasis rakyat atau partisipasi politik kerakyatan yang sarat dengan simbol-simbol agama. Partisipasi politik rakyat di Iran muncul dengan variasi yang berbeda: misalnya penyebaran surat-surat protes terhadap shah, mimbar bebas pembacaan puisi, orasi dan demonstrasi, serta pembentukan partai-partai serta asosiasi profesional. Namun agama memiliki cara dan peran inovatif dalam memobilisasi massa, ketika partisipasi politik itu mulai berbaur dengan ritual dan simbol agama.

Ada lima contoh yang dapat dikemukakan bagaimana suatu ritual sosial keagamaan bisa berubah menjadi ekspresi untuk mengartikulasikan kepentingan politiknya terhadap negara. Pertama, tradisi Syi'ah memperingati empat puluh tahun kematian seseorang bisa berubah sebagai emosi politik dari tuntutan akan terbununya para demonstiran pada aksi anti-shah. Kedua, jama'ah shalat yang kemudian melakukan mobilisasi dan berdemonstrasi. Ketiga, peringatan meninggalnya Hussein setiap bulan Muharram yang pada bulan Desember 1978 digunakan sebagai *walking referendum* menuntut diakhirinya pemerintahan shah. Keempat, ketika panglima militer (Jenderal Azhari) melakukan jam malam, para pemimpin agama menyerukan kepada masyarakat untuk naik ke loteng rumahnya masing-masing dan meneriakkan *Allahu Akbar*. Aksi damai ini sebagai *show up* gerakan rakyat yang bersatu melakukan demoralisasi terhadap militer. Kelima, kecanggihan teknologi modern digunakan sebagai sarana yang membantu misi tradisionalisme agama, yaitu dengan cara menyebarkan pidato-pidato politik keagamaan Khumeini ke seluruh lapisan masyarakat.<sup>17</sup>

Secara historis pemunculan proses demokrasi di Iran bermula ketika Iran berada di bawah kekuasaan Qajar (1794-1925). Setelah agama di bawah rezim Safawiyah dirangkul dan disatukan dengan karakter negara yang korup, sehingga agama bertindak sebagai otoritarianisme negara, maka pada masa Qajar agama beralih posisi sebagai oposisi yang berperan sebagai kontrol terhadap proses politik yang dijalankan negara. Para tokoh agama membangun koalisi oposisi dengan kaum terpelajar dan para pengusaha. Bahkan lebih dari itu, para ulama sebagai representasi kelompok sosial lapisan tradisional, memiliki wewenang dan prestise kebebasan tertentu dari pemerintah.

Nilai lebih yang didapati para ulama adalah ketika para pengusaha menunaikan kewajiban-kewajiban keagamaan yang berkaitan dengan harta kekayaan (seperti infak, pembayaran nadzar, waqaf) justru menjadi *income* utama bagi para ulama,<sup>13</sup> dan inilah yang telah membuat para ulama betul-betul independen dari kepentingan kekuasaan negara. Sementara kalangan keagamaan tradisional dan para pengusaha sama-sama merasa terancam oleh proyek modernisasi ala Eropa yang menjelmakan lembaga-lembaga yang masih kurang populer, selain intervensi Eropa atas kontrol perdagangan yang dinilai sangat merugikan masyarakat banyak.<sup>14</sup>

Keretakan absolutisme Qajar tampak sekitar tahun 1893 ketika Nasir al-Din Shah dipaksa untuk menggagalkan konsesi tembakau yang terlanjur diberikan kepada sebuah perusahaan swasta asing milik orang kaya berwargakenegaraan Inggris. Partisipasi politik rakyat bangkit bersama kekuatan agama yang dimotori oleh Ayatullah Hasan al-Shirazi, seorang juru bicara terkemuka dari kalangan ulama, yang memberikan fatwa tentang

pelarangan menghisap tembakau. Pemboikotan secara meluas diprakrsai oleh pemuka-pemuka agama bekerja ma dengan para pengusaha. Fatwa tersebut bekerja efektif yang ditandai dengan penutupan pasar-pasar serta demonstrasi pihak yang semakin meluas sehingga Shah mengalah dan membatalkan konsesi tembakau itu.<sup>15</sup>

Puncaknya terjadi pada saat peristiwa penting dalam sejarah modern Iran, yaitu apa yang disebut sebagai gerakan konstitusi (*Constitutional Movement*). Gerakan ini merupakan hasil koalisi antara kaum nasionalis dan kaum ulama untuk memaksa penguasa menerima dan mengakui konstitusi yang berisi pembatasan kekuasaannya. Ini merupakan peristiwa yang menempatkan ulama berperan aktif dalam dunia politik. Walaupun di kalangan para ulama suara terpecah dua; yaitu antara yang mendukung dan menolak konstitusi, tapi perpecahan itu lebih bersifat permukaan dan tidak berhubungan dengan esensi konstitusi. Perpecahan itu hanya berputar pada perbedaan persepsi sehubungan dengan adanya legislasi di luar *syari'ah*.<sup>16</sup>

Abad keduapuluh adalah ditandainya Iran memasuki partisipasi politik massa. Sementara Qajar mulai kehilangan monopoli kekuatan politik nasionalnya dan pada saat yang bersamaan banyak kelompok baru mulai berkecimpung di dunia politik. Meningkatnya partisipasi politik massa diawali dengan merebaknya badan-badan penerbitan baru, pembentukan asosiasi tertutup maupun terbuka, para ulama memobilisasi massa dengan ceramah-ceramahnya, dan masyarakat mencari perlindungan pada tempat-tempat suci untuk mengekspresikan suara mereka. Waktu itu lembaga konsultatif yang disebut Majelis dapat terbentuk dan berhasil menyusun konstitusi tertulis pertama. Pemilihan anggota

majelis dapat terselenggara, partai-partai politik terbentuk, dan faksi-faksi di parlemen memperdebatkan banyak isu kritis.

Namun sejak tahun 1926 ketika terjadi pergantian kekuasaan pada dinasti Reza Shah, mulai diterapkan pola-pola kebijakan represif dengan penekanan pada model pembangunan negara dan ekonomi modern. Reza secara terang-terangan melakukan intervensi terhadap Majelis dan menjadikannya sebagai kekuatan bayangan yang *memback-up* setiap keputusan dan kepentingan negara. Lebih dari itu, negara menyumbat sumber-sumber kekuatan independen dengan cara membatasi partai-partai politik yang bergerak sebagai oposisi, dan sebaliknya negara justru membentuk partai politik tunggal yang secara khusus disediakan untuk menyalurkan kekuasaan negara. Dari tahun 1941-1953, ketika kekuatan shah memasuki titik nadir, level partisipasi politik massa mencapai puncak baru. Yaitu ditandai dengan banyaknya partai-partai dengan ideologi baru yang mengambil pengaruh dari seluruh kelas sosial. Para aktifis bergerak dengan membangun opini publik melalui mass media yang mereka bentuk, kaum profesional dan mahasiswa membangun asosiasi, para buruh merevitalisasi diri oraganisasinya, dan debat publik semarak dimana-mana sehingga kebebasan mulai menemukan kembali ruang geraknya, sampai akhirnya terjadi revolusi.<sup>17</sup>

Iran adalah negara yang menjadikan Syi'isme sebagai agama negara dan Iran adalah satu-satunya negara dimana revolusi Islam riil sebagai satu kenyataan. Revolusi Iran sangat berhubungan dengan Syi'isme, walaupun dalam tradisi pemikiran Syi'ah tidak terdapat kesan yang dapat mempengaruhi ulama untuk terlibat secara langsung dalam politik. Karena sejarah Syi'ah sebetulnya banyak dipengaruhi oleh *quietism* dan paham-paham sufi dari

pada aktivisme politik. Karena disebabkan proses evolusi sejarah, pada abad duapuluh Syiah, yang secara finansial dan politik otonom dari teritori kontrol negara, telah mengantarkannya menjadi instrumen pengambilalihan kekuasaan.

Revolusi Iran adalah gerakan keagamaan (*Islamist movement*) dimana tokoh agama (ulama) memainkan peran yang sangat strategis. Namun revolusi tersebut juga dinilai sangat ideologis, karena peristiwa itu merupakan satu gerakan revolusi Dunia Ketiga yang didasarkan pada aliansi antara intelektual radikal dan ulama fundamental dimana sebelumnya peristiwa ini belum pernah terjadi.<sup>18</sup> Revolusi Islam di Iran teraksentuasi pada pan-Islamism dan dorongan gerakan revolusi Dunia Ketiga yang dimainkan Syi'ism. Konon sejak tahun 1992, solidaritas masyarakat di Iran tidak pernah dibangun berdasarkan ikatan etnik maupun budaya. Bagi para ideolog Islam, etnisitas dan bahasa (budaya) bukan kriteria untuk membangun solidaritas, mereka juga tidak membedakan antara Syi'ism dan solidaritas pan-Islamism. Mereka bahkan memahami Syi'ism dalam perspektif Marx tentang kaum proletar: yaitu kelas sosial yang telah melakukan emansipasi kemanusiaan. Dengan demikian, dalam pemikiran dan praktiknya, Syi'ism menjadi *avant-gard* revolusi Islam di dunia.<sup>19</sup>

Fred Halliday menyimpulkan beberapa ciri ideologis revolusi yang terjadi di Iran sebagai revolusi yang membedakan dengan kasus yang sama di negara lain. Pertama, penolakan terhadap pandangan sejarah yang dinamis. Hal ini tercermin dalam sikap Ayatullah Khomeini yang menghendaki praktik sosial dan politik sebagaimana era Islam awal serta penolakannya terhadap beberapa aspek modernitas. Sekalipun kecenderungan menjadikan masa lalu sebagai legitimasi juga terjadi di beberapa

gerakan revolusi yang lain, namun apa yang terjadi di Iran melebihi kecendrungan itu. Masa lalu (*earlier model*) menjadi sebuah regresi dan basis dari seluruh bangunan revolusi yang dirancang di Iran. Dengan kata lain, menurut Fred Halliday apa yang terjadi di Iran merupakan revolusi reaksioner (*reactionary revolution*).<sup>20</sup>

Kedua, sebagai konsekuensi dari kecenderungan di atas, para pemimpin revolusi mengelak untuk mengakui fakta dan kecenderungan dimensi ekonomi serta faktor-faktor lainnya yang juga berperan dan menjadi aspirasi dalam mewujudkan revolusi Iran. Pemimpin revolusi seperti Khomeini justru lebih menekankan dimensi esoteris revolusi dan menepis aspirasi-aspirasi yang bersifat material. Baginya pewujudan revolusi bukan sekedar untuk mendapatkan harga melon yang lebih murah. Ketiga, revolusi Iran mengatasmakan agama universal dan sedikit sekali memberikan tempat pada Iran sebagai sebuah entitas nasional. Bahkan penekanan universalisme agamanya melebihi revolusi yang pernah terjadi di Perancis maupun Rusia. Ini merupakan bukti adanya pergeseran budaya yang terjadi pada sebuah peristiwa revolusi dimana di situ terdapat penolakan terhadap ciri-ciri keaslian budaya Iran yang justru dilihat sebagai bagian budaya Barat. Selain itu, penampakan revolusi Iran sebagai episode awal pemberontakan masyarakat Muslim terhadap suatu sistem politik yang menindas menjadi sorotan dunia yang semakin meneguhkan kekuatan agama dalam lintasan perubahan budaya tersebut.<sup>21</sup>

Sejak dari awal Syi'ism mencoba membangun suatu komunitas yang memisahkan diri dari keinginan melakukan politik praktis. Para ulama Syi'ah mendirikan organisasi-organisasi

yang terisolasi dari *mainstream* politik dan menyelenggarakan kegiatannya secara mandiri. Kondisi ini telah mampu menyulap kota Qum menjadi pusat keagamaan dan intelektual tanpa memiliki ketergantungan pada pemerintah. Ulama memainkan peran yang lebih memihak pada kepentingan rakyat, sehingga rakyat di Iran lebih memiliki hubungan emosional dengan para tokoh agama dari pada pemerintah. Apalagi ulama diyakini sebagai sosok yang memiliki hubungan spiritual dengan Imam Mahdi, yang berarti bahwa kedekatan dengan para ulama merepresentasikan hubungan spiritual dengan Imam Mahdi.<sup>22</sup> Kenyataan sosial para tokoh agama yang semacam inilah yang dalam proses terjadinya revolusi meninggikan *bargaining position* mereka dengan kekuasaan.

Karena itulah maka originalitas revolusi Iran terletak pada adanya kombinasi antara tema-tema tradisional dan ciri-ciri modern. Tema-tema tradisional yang dimaksud adalah dominannya isu-isu agama yang kemudian menjadi basis yang melicinkan jalannya revolusi. Sementara ciri-ciri modern yang mendukung adalah kenyataan sosial masyarakat Iran yang secara sosial-ekonomi jauh lebih berkembang. Hampir separuh masyarakat Iran tinggal di daerah perkotaan dengan *income per capita* lebih dari \$2.000 per-tahun. Selain itu, berbeda dengan revolusi Dunia Ketiga lainnya, revolusi Iran terjadi di daerah-daerah perkotaan. Sebagian dari mereka adalah petani yang juga bermukim di kota. Hal ini berbeda dengan revolusi yang terjadi di Cina, Vietnam, dan Kuba. Dan yang terpenting, bahwa revolusi Iran tidak lahir dari kondisi konflik militer, tapi lebih didasarkan pada konfrontasi politik masyarakat sipil. Konfrontasi yang murni sebagai persoalan internal nasional Iran dan tanpa ada campur tangan pihak-pihak

asing ataupun tekanan dunia internasional yang memaksa terjadinya revolusi.<sup>23</sup>

## 2. Teologi Pembebasan Amerika Latin

Teologi pembebasan adalah teologi yang mencoba merubah arah agama yang khusuk dengan kesalehan individualnya beralih pada keimanan yang mengikatkan diri pada persoalan-persoalan sosial. Teologi pembebasan lahir dari tuntutan adanya interpretasi agama yang memiliki komitmen pembebasan. Teologi ini bukan kreasi memberikan wajah baru terhadap ajaran baku agama, tapi refleksi iman yang cerdas sebagaimana dihayati oleh umat dan masyarakat yang berjuang untuk pembebasan. Karena itu, teologi pembebasan sebenarnya tidak berhubungan langsung dengan demokrasi, melainkan dengan ketidakadilan.

Menurut JB. Banawiratma, teologi pembebasan dapat dikategorikan sebagai *prophetic theology* (teologi kenabian). Yaitu teologi yang berpandangan bahwa Tuhan berada pada mereka yang menjadi korban ketidakadilan. Oleh karena itu, sebagai wujud ketundukan dan kasih kepada Tuhan, para pembicara dan pelaku pembebasan mepedulikan, menyuarakan, dan membela mereka yang menjadi korban, mereka yang diperlakukan secara tidak manusiawi dan tidak adil, mereka yang ditindas dan dihisap, yang terlantar dan menderita.<sup>24</sup> Agama menjadi ekspresi yang mentransformasikan kesadaran dalam konteks kehidupan yang lebih konkrit yang mendorong pemeluknya untuk menanganai dan merubah nasibnya agar menjadi lebih merdeka dan manusiawi. Agama tidak hanya menjadi keimanan transendental tapi juga kesadaran imanen dengan makna pembebasan yang dikandungnya.

Teologi pembebasan adalah kreasi iman yang bertolak dari jeritan kaum tertindas dan berusaha mengembalikan arti situasi yang sangat tidak berperikemanusiaan dengan cara membebaskan realitas kesengsaraan. Permohonan ampun dan komitmen pada kasih Tuhan dimaknai sebagai pertobatan yang memiliki komitmen bagi mereka yang menderita segala bentuk penindasan. Dengan demikian, teologi pembebasan dalam praksisnya adalah aktifitas yang mentransformasi masyarakat dengan pemihakan yang akan menguntungkan mereka yang tertindas sebagai praktik penting dari kasih Tuhan. Karena cinta Tuhan harus dijelmakan secara kreatif dalam lintasan sejarah nasib manusia.<sup>25</sup>

Praktik pembebasan tidak hanya dikonotasikan sebagai sebuah proses, tapi sebagai kata baku yang membangun koherensi dari satu tipe masyarakat yang dicita-citakan yang terjalin berdasarkan tataran-tataran yang saling berhubungan. Kerananya pembebasan itu tidak hanya berjalan satu arah, melainkan harus mencakup banyak sisi. Pembebasan yang tidak hanya di bidang ekonomi, politik, dan sosial budaya, melainkan pembebasan yang mencoba menghadirkan manusia yang hanya bersekutu dengan Tuhan dengan perilaku dan sikap mental yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan sebagaimana dicitrakan Tuhan.<sup>26</sup> Dari sini tampak bahwa tujuan teologi pembebasan tidak hanya untuk mencapai target-target material (duniawi), tapi sebagai ziarah totalitas dan keutuhan hidup manusia.

Uraian yang menyiratkan nilai dan spiritualitas teologi pembebasan di atas tampak begitu sangat kontra-produktif ketika dibenturkan dengan praktik kekerasan yang dilakukan teologi pembebasan. Namun penggunaan kekerasan di situ bukanlah kehendak yang disengaja, tapi suatu keputusan yang lahir dari

sikap terpaksa. Hal itu memang karena sudah tidak tersedia lagi alternatif yang lain. Pemerintah dan aparat militer tidak dapat lagi diajak dialog. Penguasa hanya memiliki satu jalan, yaitu jalan kekerasan. Sementara para aktifis yang tergabung dalam kelompok gerilya hanya memiliki satu pilihan, yaitu mempertahankan hidup. Posisi kaum gerilyawan ibarat para laskar rakyat yang memperjuangkan kemerdekaan tanah airnya melawan kekuatan penjajah yang hanya mengenal bahasa senjata.<sup>27</sup>

Dalam usaha melakukan perombakan struktur yang ada itulah teologi pembebasan seringkali merupakan gerakan perlawanan bersenjata dan revolusioner. Dan karena ini pulalah teologi pembebasan kemudian ditolak oleh Paus, sebab dianggap bertentangan dengan nilai agama yang anti-kekerasan dan penuh cinta kasih pada sesama. Namun teologi pembebasan melihat bahwa gerakan anti-kekerasan justru tidak menyelesaikan masalah, sebagaimana telah sering dicoba dan selau gagal. Sekalipun praktik kekerasan bertentangan dengan demokrasi, namun dalam konteks ini – menurut Arief Budiman – demokrasi tidak menyelesaikan masalah. Karena yang ingin diperjuangkan adalah keadilan, sementara demokrasi mensyaratkan keseimbangan. Dan munculnya ketidakseimbangan mencerminkan kondisi sosial yang tidak adil. Perjuangan teologi pembebasan tidak hanya sebagai usaha yang ingin meretas beban masyarakat secara psikologis, tapi juga iktikad iman secara praksis.<sup>28</sup>

Dalam konteks di atas kekerasan hanyalah jawaban akhir untuk memperoleh kesemestian pembebasan; yaitu pembebasan dari kekuasaan yang mencekik, dari kesewenangan penguasa dan diskriminasi. Dari sini teologi pembebasan bergerak secara sinergis dengan makna demokrasi sebagai proses pembebasan itu sendiri.

Makna pembebasan dalam demokrasi muncul ketika ada jaminan kebebasan mayoritas terhadap penguasaan oleh minoritas dan kebebasan minoritas dari diktatur mayoritas. Demokrasi membebaskan masyarakat dari keterbungkaman dan resignasi, karena setiap individu atau kelompok berhak menyuarakan harapan dan cita-citanya. Demokrasi juga membebaskan masyarakat dari perasaan takut, karena siapapun elemen masyarakat dihormati hak dan cita-citanya selama tunduk pada aturan demokrasi itu.<sup>29</sup>

Sejarah teologi pembebasan adalah kisah tradisi dalam beragama yang muncul sebagai praksis baru dalam berteologi. Yaitu teologi sebagai tradisi peradaban dunia maju menjadi teologi sebagai praksis dan ekspresi peradaban Dunia Ketiga. Peralihan konteks pemunculan teologi tersebut pada gilirannya memunculkan kesadaran baru bahwa berteologi bukan lagi dominasi para elite profesional melainkan menjadi praksis keagamaan seluruh rakyat beriman, serta mereka yang miskin dan tertindas. Berteologi bukan lagi semata hanya merumuskan iman melainkan sebagai praksis iman itu sendiri yang direfleksikan secara kritis dalam terang sabda Tuhan. Agama terlaksana dalam tindakannya dan memberikan makna dalam pembebasannya.

Salah satu *weltaanchaung* teologi pembebasan terletak pada kekritisannya dalam merekam dan mendeskripsikan dengan tepat kondisi ketidakadilan dan praktik kekerasan yang melembaga di Amerika Latin. Para teolog Amerika Latin menunjukkan daya kreatifnya ketika menginter-relasikan wahyu Ilahi dengan situasi manusiawi (sosial-politik) yang bertindak secara akomodatif dan responsif.<sup>30</sup> Sehingga mereka mampu menarik agama dari perangkat *institusionalisme* yang menekankan dan memusatkan perhatian secara berlebih pada dimensi agama sebagai lembaga

atau institusi. Agama tidak lagi mengurus penguatan dan pengembangan institusi yang justru menjebaknya ke sindrom mayoritas dan minoritas.

Dengan demikian, teologi pembebasan bertolak dari refleksi kritis atas praksis iman yang diarahkan untuk membangun komitmen berpraksis. Metode berteologi yang berpangkal dari praksis untuk komitmen pada praksis merupakan metode yang sangat relevan untuk perjuangan menambatkan iman dan menegakkan keadilan sebagai syarat yang tidak dapat ditolak. Perjuangan tersebut bertolak dari keinginan mempertahankan hidup sebagai manusia berharkat *vis a vis* penindasan ideologis, sebagaimana terjadi di Amerika Latin serta beberapa negara Dunia Ketiga lainnya. Dalam konteks ini, agama dinobatkan sebagai kekuatan moral bagi sebuah proses demokratisasi, yaitu agama yang lebih memahami dirinya secara fungsional.

Ketika agama mampu merasakan ketidakadilan yang dialami pemeluknya dan ketika agama melihat penderitaan umatnya sebagai penderitaannya, maka pada kondisi ini agama akan menjadi kekuatan moral yang sangat menentukan dalam proses demokratisasi. Oleh karena itu, pengakuan agama terhadap komitmen dirinya atas nilai demokrasi kurang memadai tanpa disertai suatu sikap praksis atas iman. Sikap ini dapat ditunjukkan dengan cara merubah pemahaman akan Tuhan yang dijadikan penjamin *status-quo* menjadi pemahaman Tuhan yang mengidentifikasi diriNya sebagai wanita-wanita tertindas, petani-petani yang tak bertanah, kaum paria (rakyat jembel, penderita kusta, "sampah masyarakat"), penganggur, mereka yang terbelenggu, yang kelaparan, yang dihina, dan yang digusur.

Misi pembebasan agama berarti perlawanan menentang perberhalaan; yaitu menentang berhala-berhala baru yang disembah oleh fir'aun-fir'aun baru, caesar-caesar baru, dan herodes-herodes baru: uang, kekayaan, kekuasaan, kemanan nasional, negara, pasukan militer, dan peradaban Kristen Barat. Semua itu dilihat sebagai suatu sistem yang tidak adil dan tidak beradab sebagai suatu bentuk dosa struktural. Karena itu pada konferensi CELAM (Konferensi para Uskup Amerika Latin) di Medellin (1968) para uskup mengutuk tatanan masyarakat mapan yang ada saat itu sebagai sumber ketidakadilan, penindasan hak asasi rakyat dan kekerasan yang dilembagakan. Selain itu mereka menyetujui perlunya pemberontakan revolusioner serta menegaskan dukungan kesetiakawanan kepada aspirasi rakyat yang menghendaki untuk 'membebaskan diri dari segala bentuk penghambaan'.<sup>31</sup>

Agama harus berhenti menjadi mesin penggerak dari suatu sistem yang sedang berkuasa. Sebaliknya, agama harus mengikuti tradisi agung para nabi Injil dan contoh pribadi Kristus, yaitu dalam menentang keserbakuasaan dan mengutuk ketidakadilan. Agama harus menjadi corong yang menyerukan umatnya untuk melawan kezaliman. Sebagaimana ditunjukkan oleh Leonardo Boff, seorang teolog Fransiskan dari Brazilia, yang mengecam sistem otoriter dalam tubuh pemerintahan gereja, sekalipun dia harus diganjar Vatikan dengan kutukan tutup mulut selama satu tahun. Dia menolak sikap tidak toleran dan dogmatisme kaku lembaga-lembaga seperti Kongregasi Suci Ajaran Iman, pemujaan Kristen kepada pribadi para Paus, serta oportuniste lembaga gereja kepada para pemegang kekuasaan.<sup>32</sup>

Agama yang hendak berpartisipasi dalam proses demokratisasi dituntut melepaskan teologi politik lama yang menghamba pada kekuasaan politik, untuk melegitmasi dan mempertahankan kekuasaan itu. Teologi politik lama tersebut dikenal dengan *sacred canopy theology*; yaitu cara pandang bahwa tata sosial yang dominan dibangun oleh Allah sendiri, karenanya termasuk dalam lingkungan langit-langit suci yang tak terjangkau. Hubungan sosial merupakan aturan dan perilaku yang sudah diatur oleh Tuhan dalam totalitas tata ciptanNya. Raja, kaisar atau penguasa dilihat sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini. Patuh dan menghamba pada penguasa berarti patuh dan menghamba pada Allah sendiri. Dominasi pemegang kuasa atas rakyat dipandang sebagai sesuatu yang kodrati dan merupakan wujud kehendak Tuhan di muka bumi.<sup>33</sup>

Teologi pembebasan jelas berlawanan dengan kecenderungan legitimasi religius di atas. Teologi pembebasan diarahkan pada perombakan struktur kelas dengan suatu pembacaan baru pada Alkitab sebagai paradigma perjuangan pembebasan rakyat yang diperbudak. Sejarah pembebasan manusia adalah antisipasi akhir penyelamatan Kristus dan pilihan khusus bagi kaum tertindas sebagai bentuk kesetiakawanan terhadap perjuangan mereka menuntut kebebasan. Di sini agama ingin mengembalikan fitrah manusia sebagai makhluk yang memiliki kualitas otonom.

Dengan demikian, konteks sesungguhnya teologi pembebasan adalah sejarah penindasan dan perjuangan pembebasan dari penindasan tersebut. Dalam salah satu dokumen yang dihasilkan oleh pertemuan pertama gerakan Orang-orang Kristen untuk Sosialisme se-Amerika Latin menyebutkan, bahwa:

*"Merasakan denyut kehadiran iman dalam jantung praksis revolusioner mengizinkan kita untuk bermanfaat berhubungan dengan mereka (yang tertindas). Iman Kristen menjadi sesuatu yang kritis dan dinamis jika hidup dalam revolusi. Iman menekankan pentingnya perjuangan kelas digodok dengan penentuan nasib ke arah pembebasan semua umat manusia – terutama bagi mereka yang menderita oleh berbagai bentuk kekejaman penindasan. Inilah yang memperteguh aspirasi kita untuk memperjuangkan suatu perubahan masyarakat secara menyeluruh ketimbang hanya suatu perubahan sederhana dalam lapangan perekonomian. Maka, iman inilah yang membimbing orang-orang Kristen untuk terlibat dalam perjuangan, dan melalui perjuangan tersebut, kita dapat memberikan sumbangsih ke arah suatu masyarakat yang secara kualitatif berbeda dengan yang ada sekarang, dan memberikan sumbangsih ke penunculan Manusia Baru...."<sup>34</sup>*

Dokumen tersebut menyiratkan tuntutan keterlibatan dalam suatu aksi revolusi sebagai bagian dari memenuhi fungsi kritis dan mobilisasi iman. Sebaliknya, dokumen tersebut sekaligus sebagai kecaman terhadap semua bentuk persekongkolan – secara terang-terangan maupun tersembunyi – antara praktik iman dengan budaya yang dijalankan para penguasa. Kaum Kristiani yang sudah tercerahkan oleh pemahaman dan nilai moral pembebasan akan terbimbing untuk menyadari bahwa tuntutan praksis revolusi adalah sebagai usaha untuk menemukan kembali tema-tema inti dari pesan-pesan Injil.

Amerika Latin adalah gugusan negara yang selama hampir enam abad lamanya hanya mengalami dua kelompok sosial yang saling bertentangan: kelompok penindas dan kaum tertindas. Pada zaman Kerajaan Kristiani *West Indies* (1492-1808), kelompok penindas adalah penjajah Spanyol dan Portugis, kaum tertindas adalah orang-orang Indian. Pada zaman Kerajaan Kristiani Kolonial (1808-1962), kelompok penindas adalah borjuis Kreole (keturunan Spanyol di Amerika Latin), sedangkan kaum tertindas adalah orang-orang *mestizos*, Indian, dan Negro. Pada zaman

Oligarki (1962-sekarang), kelompok penindas adalah para tuan tanah, industrialis, petinggi militer, intelektual-teknokrat; mereka semua melakukan kerjasama dengan para kapitalis Amerika Utara dan Eropa yang umumnya didukung oleh penguasa masing-masing. Sedangkan kaum tertindas adalah para petani tak bertanah, buruh perkebunan, buruh pabrik, para aktivis mahasiswa dan golongan muda, para aktivis dari kalangan *klerus*, para gerilyawan, penghuni perkampungan yang miskin dan kotor, dan orang-orang Indian di pedalaman cekungan Amazona.<sup>35</sup>

Dalam galau kecemasan manusia serta runyamnya sistem sosial, ekonomi, politik, dan tatanan nilai itulah agama masuk dan mengapresiasi sebagai kondisi kedosaan yang telah menimpa Amerika Latin. Sehingga dari situ misi pembebasan, yang diambil dari metode analisa kelasnya Karl Marx, mendapatkan spiritualitasnya.<sup>36</sup> Praksis teologi pembebasan kemudian muncul sebagai bentuk kemasam yang betul-betul baru dan kreatif. Hal itu karena teologi pembebasan merupakan pemikiran keagamaan yang justru mengakomodasi konsep-konsep Marxis, dan secara mengejutkan mengilhami dan memelopori banyak perjuangan ke arah pembebasan sosial dan demokratisasi.

Apa yang terjadi di Amerika Latin seputar pemunculan teologi pembebasan merupakan sesuatu yang benar-benar berbeda: suatu persaudaraan baru antar kaum revolusioner dan antara mereka yang 'beriman' dan 'tak beriman'. Namun hal ini dapat dibenarkan oleh Schoof, sebagaimana dikutip Nitiprawiro, bahwa teologi adalah refleksi sistematis dan *metodis* tentang realitas iman.<sup>37</sup> Oleh karenanya, teologi yang merupakan kegiatan penalaran tentang iman akan selalu memperbaharui diri dan mengadaptasi dengan kondisi sosial tempat teologi itu dilahirkan

(*locus theologicus*). Termasuk teologi pembebasan, yang merupakan teologi yang tidak hanya melawan kekuatan eksternal (ekonomi dan politik) tapi juga berusaha lepas dari jeratan internal (sosial-budaya-keagamaan).<sup>38</sup>

Visi penting yang perlu diperhatikan dari teologi pembebasan adalah perlunya penghapusan kekuasaan kaum otokrat yang kejam dan licik, yang disebut dengan desakralisasi kekuasaan. Kekuasaan bukanlah wilayah privasi bagi sekelompok dan golongan orang atau ideologi tertentu yang tidak bisa dijamah, dipertanyakan, dan dikritik.<sup>39</sup> Teologi pembebasan ingin membangun visi yang memberikan penganutnya susunan hak-hak politik yang sangat luas itu. Dalam perspektif ini agama diperbaharui fungsinya, dalam ajarannya yang mengartikan dan mengarahkan kehidupan, serta dalam ibadatnya maupun hidup persekutuannya sebagai persekutuan yang melayani. Di sini agama tampak sangat kongruen dengan akibat-akibat dari dijalankannya suatu sistem demokrasi: dihargai hak asasi manusia, dikembalikannya kebebasan menentukan nasib sendiri, serta otonomi moral.

Namun secara umum dapat dikatakan bahwa teologi pembebasan merupakan visi yang mengajukan praktik agama sebagai kritik abadi atas tatanan sosial-politik. Dengan kata lain, agama adalah paradigma bagi setiap usaha pemerdekaan manusia. Dengan pemahaman semacam ini, agama jelas memiliki pemihakan yang jelas terhadap struktur sosial tertentu, dalam hal ini adalah golongan orang-orang miskin dan tertindas. Agama tidak mungkin selalu mengambil sikap netral terhadap kondisi sosial tertentu dimana di situ terdapat kelompok penindas dan tertindas. Sikap demikian justru mencerminkan keberadaan

agama yang dipolitisir dan menjadi gerbong yang mengusung kepentingan elit tertentu.

Sebagaimana dikatakan Gutierrez, bahwa penolakan pemihakan terhadap mereka yang tertindassama halnya dengan sikap mengambil untung dari kemapanan yang diraih para penguasa. Dalam konteks sosial-politik yang berkembang di Amerika Latin, keinginan untuk bersikap netral merupakan keputusan yang mustahil. Karena yang dibutuhkan adalah penghapusan berbagai bentuk eksploitasi terhadap rakyat kecil dengan membangun suatu masyarakat yang lebih adil, lebih merdeka, dan lebih manusiawi. Dalam kesimpulan praksisnya, kehendak untuk membangun masyarakat yang adil berarti keharusan secara sadar dan aktif untuk menyapa seruan dan ajakan teologi pembebasan dalam perjuangan rakyat miskin merobut kemerdekaannya.<sup>40</sup>

Usaha yang diinginkan Gutierrez di atas tidak hanya bersifat *orthodoxy* (memantapkan ajaran) dan bukan pula bersifat *orthopraxis* (menuntut dijalankandalam tindakan mendunia dan menuju Allah), tetapi lebih bersifat *heteropraxis*; artinya *orthodoxy* sejauh bersumber pada *orthopraxis*, yaitu rumusan ajaran sejauh berpangkal dari pengalaman konkrit dan kembali secara baru kepada tindakan yang dituntut oleh rumusan ajaran tersebut. Maka tuntutan *orthopraxis* humanisasi dan liberalisasi manusia yang konkrit harus melengkapi usaha *orthodoxy* yang lazim pada teologi.<sup>41</sup>

Dalam pengertian iman dan agama di atas, teologi pembebasan menemukan alternatif yang lebih fungsional dalam cara bagaimana agar umat dapat hidup lebih beriman, serta sebagai ungkapan dan penghayatan iman yang secara terbuka

dapat dikritik, diluruskan, dan dikembangkan. Dengan penetapan matrik-matrik iman pembebasan<sup>42</sup> dimaksudkan sebagai sarana pengujian apakah persekutuan umat beragama betul-betul sebagai persekutuan yang didasari oleh iman dan penyerahan kepada Tuhan, atau dasar itu sudah digeser oleh kecenderungan lain. Sehingga penggunaan dan legitimasi agama menjadi tidak sesuai lagi.

Iman yang liberatif adalah keyakinan dimana ada keterkaitan yang jelas antara ketaatan kepada Tuhan dengan tanggungjawab terhadap manusia. Keimanan diekspresikan sebagai kebebasan mencari kesempurnaan eksistensi yang telah menempatkan manusia sebagai makhluk yang memiliki kecenderungan untuk menyempurnakan dan selalu berusaha membawa dirinya mencapai kemerdekaan dan otonominya. Cita-cita teologi pembebasan adalah memberikan kemerdekaan dan otonomi itu. Kemerdekaan yang diartikulasikan sebagai kemandirian manusia yang melingkupi seluruh dimensi hidupnya terutama untuk mencapai puncak-puncak tertinggi moral agama. Karena dalam diri setiap manusia terdapat dimensi kebenaran dan kemerdekaan yang lebih transenden yaitu dimensi religius yang membebaskan.

Dalam pemahaman di atas, teologi pembebasan memecahkan suatu bagian kunci dari tradisi tuanya (yaitu keprihatinan kepada orang miskin yang ditunjukkan dengan menyediakan bagi mereka baik ilham pemikiran maupun acuan untuk bertindak) dengan memberikan suatu pandangan bahwa orang-orang miskin tidak boleh lagi terus menerus menjadi sasaran kedermawanan, tetapi mengajak mereka untuk menjadi pelaku sejarah dari upaya pembebasan mereka sendiri. Bantuan yang bersifat kebabakan (paternalistik) harus digantikan dengan aksi kesetiakawanan

bersama dalam perjuangan rakyat miskin untuk menentukan nasib mereka sendiri. Perubahan inilah yang merupakan sumbangsih politik baru yang paling penting dalam teologi pembebasan. Pandangan ini juga yang memiliki dampak besar dalam upaya penciptaan proses demokratisasi di Amerika Latin.

### **B. Agama dan Kegagalan Redemokratisasi**

Kehidupan demokrasi praktis tidak akan pernah berkembang ketika suatu sistem pemerintahan merubah sistem politik dari menerima pluralitas ke pendasaran pada suatu identitas (agama) tertentu. Suatu masyarakat yang demokratis memiliki beberapa ideologi (keagamaan/politik) yang berbeda-beda, tidak ada satu elemenpun yang berusaha mempengaruhi seluruh kehidupan masing-masing komunitas atau melakukan suatu perombakan masyarakat secara total yang hanya didasarkan pada satu ideologi agama. Adanya usaha rekonstruksi atas masyarakat secara sosial keagamaan menandakan terjadinya totalisme ideologis.

Agama yang mengambil model totalitarian,<sup>43</sup> secara fungsional akan menjadi ideologi yang menyatakan suatu penolakan sepenuhnya terhadap tatanan yang ada, sebagai suatu rekonstruksi terhadap masyarakat secara total, dan menjadi sebuah proyeksi mengenai tujuan akhir manusia yang paling sempurna. Dalam kenyataan ini, agama menjadi sesuatu yang bersifat mistik dan merupakan prinsip adiluhung yang lebih tinggi melebihi prinsip yang diyakini masing-masing individu dimana perkembangan sosial dan individual harus terus diadaptasikan. Melalui prinsip tersebut, masyarakat yang tersosialisasikan diharapkan dapat menjadi manusia yang sepenuhnya "baru".

Masyarakat baru sebagaimana diimpikan lalu diikat dengan satu ideologi yang tidak hanya menjadi keyakinan sejati, tapi juga suatu kebenaran yang diwahyukan, doktrin ataupun dogma yang resmi. Kondisi psikologis pemeluknya yang menganggap sebagai penganut sejati memberikan suatu perasaan identitas bersama. Para elite tidak mengizinkan adanya koeksistensi ideologi dan tidak memberikan peluang bagi adanya perbedaan nilai atau perbedaan ideologis. Uniformitas ideologis dipertahankan melalui suatu monopoli kontrol terhadap semua pendidikan, media massa, serta ruang publik lainnya. Televisi, radio, pers, film, serta badan-badan usaha penerbitan hanya memberikan informasi berdasarkan lipatan dan hasil sensor yang dilakukan penguasa. Para elite juga berusaha mengontrol komunikasi pribadi melalui sejumlah partai dan organisasi pemerintah. Artinya, agama yang dijalankan secara monolitik menunjukkan sumber nilai yang tunggal.<sup>44</sup>

Agama dikonstruksi dalam satu konsepsi yang restriktif (*restrictive conception*) yang selanjutnya mengurungnya dalam satu sistem kepercayaan politik tertentu. Agama ideologis muncul dari kenyataan kekuatan politik dimana salah satu karakter utamanya penuh dengan penjelasan-penjelasan moral preskriptif. Dalam implementasi aktualnya, agama ideologis akan mempengaruhi struktur formal sistem kepercayaan, bahkan cenderung memperalatnya dalam kerangka menjustifikasi dan mengartikulasikan kepentingannya.<sup>45</sup> Dalam konteks ini Marx lalu berpendapat bahwa gagasan tentang tuhan (agama) merupakan suatu proyeksi mitis dari pengasingan fundamental. Gagasan tersebut, selain mewujudkan kesengsaraan kelas yang tertindas juga merupakan alat kelas yang berkuasa untuk melangsungkan dominasinya.<sup>46</sup>

Karen menyebutkan bahwa dalam sejarahnya agama pernah menjadi kuasa Tuan Feodal dari para anggota Pasukan Salib. "Tentara-tentara suci" itu menggambarkan Tuhan tidak jauh berbeda dengan dewa-dewa pagan, sambil mengelu-elukan Tuhan mereka membantai komunitas Yahudi di sepanjang lembah Rhine.<sup>47</sup>

Letak persoalannya memang bukan pada bagaimana agama beserta nilai-nilai yang dikandungnya diyakini dapat memberi kerangka moralitas dalam berkuasa, tetapi pada bagaimana agama itu dipahami dan diatur demi kehendak untuk berkuasa. Artinya aktualisasi nilai-nilai agama yang diperankan oleh elite suatu kekuasaan dinilai bertolakbelakang dengan ide demokrasi yang inheren dalam agama. Ajaran agama terpangkas dari nilai universalnya. Karenanya keberatan terhadap penggunaan simbol-simbol agama dalam ranah kekuasaan seringkali dikaitkan dengan praktik dominasi dan pencarian legitimasi. Sehingga agama tidak lagi memberikan ruang untuk berekspresi, tetapi sebagai instrumen dominasi yang memenjarakan kebebasan manusia.

Dalam kondisi di atas, agama berarti sedang berada dalam tendensi-tendensi totaliter yang akan dengan mudah melakukan kekerasan atas nama tujuan-tujuan ideologis, seperti atas nama pembangunan (*developmentalism*), monopoli informasi, dan pembatasan berserikat, serta uniformitas. Namun keadaan yang paling berbahaya dari kecenderungan tersebut adalah ideologisasi kehidupan politik. Segala sesuatu yang berhubungan dengan urusan publik ditempatkan dan dijelaskan dalam kerangka ideologi itu. Di sini agama ideologis dianggap telah sempurna dan tidak membutuhkan penyegaran-penyegaran penafsiran (*amandemen*). Karenanya agama kemudian menjadi kebal

terhadap sentuhan realitas dan sudah mampu menjawab segala persoalan yang dirasakan setiap umatnya. Agama adalah ideologi yang tidak bisa dibantah berdasarkan pengalaman.

Secara teoritis dapat dikatakan bahwa demokrasi akan tercipta apabila ada keseimbangan dari seluruh elemen masyarakat, sehingga proses interaksi, interkoreksi, dan saling kontrol yang menjadi inti demokrasi, akan dapat berjalan dengan sempurna. Demokrasi identik dengan kebebasan berbicara, berpikir, dan mengemukakan pendapat (*freedom to speech and expression*), sehingga tidak mungkin membatasi aspirasi anggota masyarakat dalam determinasi demokrasi. Suatu negara yang memiliki kedewasaan dalam berdemokrasi menunjukkan bahwa variasi ideologi, agama, dan pemikiran tetap dilindungi oleh negara. Dalam demokrasi ada kebebasan dan penghormatan atas pluralitas dan karenanya membiarkannya untuk berkompetisi dengan gagasan dan ide-ide lain.<sup>48</sup>

Atas dasar uraian di atas, prinsip dan substansi demokrasi mensyaratkan keharusan adanya persamaan, non-diskriminasi dan kebebasan individu. Ini merupakan suatu kondisi yang begitu sulit diterapkan dalam suatu masyarakat yang menginginkan pengasasan ideologi agama tertentu, apalagi agama tersebut merupakan kelompok mayoritas suatu negara. Karena dalam iklim demokrasi, tidak ada satu justifikasi yang dapat menjamin negara menggunakan instrumen ajaran agama tertentu. Negara harus tetap menjaga prinsip netralitas dalam hal keharusan memberikan perlakuan yang sama, tidak hanya terhadap kemajemukan agama, tapi juga terhadap segala bentuk interpretasi yang terdapat dalam suatu agama, serta kebebasan individu untuk mengikuti pilihan interpretasi yang dikehendaknya.<sup>49</sup>

Secara sederhana demokrasi kemudian diartikan sebagai penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, partisipasi dalam pengambilan keputusan dan persamaan hak di depan hukum. Lalu muncul istilah-istilah demokrasi, seperti *egalitarian* (persamaan), *equality* (keadilan), *liberty* (kebebasan), *human right* (hak asasi manusia). Asas-asas demokrasi ini diakui *compatible* dengan ajaran seluruh agama yang kemudian menjadi basis penegakan agama terhadap nilai-nilai demokrasi. Secara normatif, setiap agama selalu mengajarkan asas-asas tersebut (*family resemblances*). Agama yang demokratis lalu ditandai dengan tatanan masyarakat yang semakin terbuka, egaliter, dan inklusif.

Namun atas dasar kebebasan yang dianut prinsip demokrasi, dalam kenyataan sosialnya justru sering memunculkan perilaku-perilaku agama yang mengeras dan radikal. Perjuangan menegakkan ajaran agama tertentu dan semangat untuk menjadikan agama sebagai konstitusi tunggal dalam masyarakat yang plural, muncul atas nama demokrasi dan kebebasan. Dalam kondisi ini, demokrasi ibarat anak ayam kehilangan induknya, ia tidak mampu mengeluarkan aspek-aspek yang dapat mereduksi makna substansinya. Demokrasi dengan makna kebebasannya seringkali beralihfungsi sebagai bentuk pengekangan, sehingga dengan demokrasi pula tidak menutup kemungkinan lahirnya sebuah bangsa yang justru mengadopsi pola otoritarianisme dan totalitarianisme.<sup>50</sup>

Secara historis, kecenderungan semacam itu dialami hampir oleh semua agama; misalnya sikap Gereja Katolik yang tidak respek terhadap meletusnya revolusi Perancis sehingga dianggap tidak demokratis; atau awal pemunculan Kristen Protestan dengan reformasi Martin Luthernya yang dianggap terlalu memihak

kalangan elite ekonomi, sehingga merugikan kaum tani dan buruh, dan hal ini dilihat sebagai sikap Kristen yang tidak demokratis; atau dinasti-dinasti Islam (Bani Abbasiyah dan Bani Umayyah) yang selalu menggunakan simbol-simbol Islam dalam perilaku politik totaliternya.

Dalam konteks sosial-politik saat ini, di tengah arus deras desakan demokratisasi global, radikalisasi agama tumbuh dari suatu komunitas yang mengalami proses marginalisasi dari kancah kehidupan yang berkembang sangat pesat. Ketidakmampuan komunitas mengadaptasikan diri dalam merespons gejala perubahan tersebut, memaksa mereka untuk mengafirmasi identitas dirinya melalui simbol dan atribut agama. Pada saat yang sama mereka akan melawan dan menolak eksistensi kelompok lain karena dinilai telah menyimpang dari ajaran murni agama, atau bahkan sama sekali tidak mau mengakui adanya pluralitas keyakinan dan agama. Dari kenyataan ini mereka lalu mencoba membedakan kelompoknya dengan pola perilaku-perilaku yang eksklusif.

Kelompok eksklusif keagamaan memahami demokrasi sebagai sebuah prestasi yang sangat berbau Barat, sehingga di dunia non-Barat muncul kecurigaan akan kemungkinan neo-imperialisme budaya yang diselusupkan melalui ide-ide demokrasi. Demokrasi tidak mau diakui sebagai konsep universal dalam penegakan keadilan masyarakat, tapi sebagai ide yang sarat dengan tujuan-tujuan konspirasi. Karenanya penolakan terhadap paham demokrasi sekaligus sebagai representasi sikap mereka yang anti-Barat. Inklusifitas dicurigai sebagai pintu masuk bagi keyakinan dan kepercayaan agama lain yang dikhawatirkan akan menjadi benalu dan merusak keimanan mereka. Demokrasi dilihat

sebagai *bid'ah* yang tidak pernah diajarkan dalam Kitab Suci. Demokrasi ditampik berdasarkan ketidaksesuaiannya dengan ajaran agama. Dalam konteks Islam kemudian ditawarkan sebuah alternatif bagi demokrasi yang disebut dengan *hakimiyyat Allah* atau aturan Tuhan sebagai legitimasi keberadaan sebuah negara (Islam).<sup>51</sup>

Dalam realitas sejarah, aspek politik merupakan faktor dominan yang mengantarkan suatu agama pada sikap yang tertutup dan radikal. Munculnya ordo-ordo dan sekte-sekte dalam agama diawali oleh ketidakpuasan dan perpecahan politik yang kemudian pendasarannya mencoba dilarikan pada justifikasi agama.<sup>52</sup> Oleh karenanya – walaupun kalangan fundamentalisme agama hingga saat ini bersikeras menolaknya – politisasi agama sebetulnya lebih dilatarbelakangi oleh persoalan yang berada di luar agama, baik kasus dalam internal agama maupun dalam hubungan antar agama. Di tingkat elite kekuasaan suatu negara, politisasi agama semacam ini terjadi ketika rezim penguasa ingin terus mempertahankan kekuasaannya dengan mencari legitimasi pada agama. Dengan legitimasi agama, kekuasaan yang dijalankan dimanifestasikan sebagai titah ilahi yang tidak boleh ditolak, serta harus dipatuhi secara mutlak.<sup>53</sup>

Pada kondisi bagaimana agama berfungsi seperti penjelasan di atas, ajaran agama justru akan terpanggas dari nilainya yang universal. Ajaran agama ditundukkan ke dalam kepentingan yang berdimensi temporal, lokal, dan sektarian. Agama menjadi nalar kepentingan komunitas tertentu, baik dari segelintir elite penguasa, kelompok oposisi, atau bahkan kaum agamawan sendiri. Masing-masing menjadikan agama tak lebih dari dogma yang berlaku reaktif untuk meneguhkan ambisi, kepentingan, dan untuk memberangus

perbedaan, serta melawan segala sesuatu yang dianggap bertentangan dengan pandangan kepentingan mereka.

Dalam kondisi sosial keagamaan tersebut, kehidupan demokrasi akan sulit berkembang. Demokrasi membutuhkan apa yang disebut dengan kultur politik demokrasi, yaitu *political will* dari seluruh elemen masyarakat yang percaya bahwa demokrasi adalah sistem politik terbaik dibanding sistem yang lain. Di dalamnya ada keyakinan akan tuntutan pluralisme politik, keyakinan bahwa keragaman politik – terutama yang berkaitan dengan politik yang bertumpu pada kekuatan primordial seperti agama – merupakan keniscayaan.<sup>54</sup> Berdasarkan tuntutan itu, tidak boleh ada kekuatan primordial tertentu memaksakan dirinya menjadi kekuatan dominan terhadap kekuatan primordial lain dalam wilayah publik. Seandainya yang terjadi sebaliknya, dimana kekuatan primordial mayoritas menuntut menjadi kekuatan dominan dalam wilayah publik, maka sistem ini mengarah pada cara-cara totalitarian yang secara diametral sangat bertentangan dengan makna demokrasi.

Pluralisme sangat terkait dengan unsur lain dalam kultur demokrasi, yaitu toleransi politik dan saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*) dalam sebuah negara-bangsa dengan tidak memandang latar belakang primordialnya. Apabila unsur-unsur ini lemah, maka demokrasi tidak bisa berkembang dengan baik. Di dalam komunitas suatu agama, baik yang terjadi saat ini maupun yang menjelma dalam sejarah panjang perdabannya, yang memiliki kultur demokrasi hanyalah satu varian dari mereka. Kultur dibangun di antaranya berdasarkan penafsiran atas doktrin agamanya yang diaktualisasikan melalui praktik politik para penganutnya.<sup>55</sup>

Apa yang sedang berlangsung di dalam suatu komunitas umat beragama dalam menyoal permasalahan demokrasi sebenarnya berputar pada pertarungan tafsir dan usaha pelebagaan terhadapnya untuk menjadikan masing-masing tafsirnya dominan dalam sebuah masyarakat politik. Pertarungan ini memunculkan konflik kultural yang berimplikasi pada sikap dan perilaku yang tidak demokratis; yaitu kurang toleran dan kurang percaya terhadap unsur lain di luar kelompoknya. Bila hal ini terus berkembang, maka akan berdampak pada sulitnya demokrasi terlembagakan sebagai sistem politik terbaik di dalam suatu bangsa. Di sini dapat dilihat betapa munculnya sikap saling tidak percaya (*interpersonal distrust*) sebagai akibat dari pertentangan dan perebutan tafsir agama di atas telah melahirkan sikap agama yang radikal.

Tidak mengherankan jika angin segar bergulirnya proses demokratisasi di suatu negara justru dibarengi bangkitnya radikalisme agama. Gerakan radikal keagamaan justru lahir di saat isu demokrasi sedang marak. Di banyak negara, demokrasi semakin mengentalkan semangat identitas kesukuan dan keagamaan;<sup>56</sup> perbedaan agama muncul sebagai ledakan eksploitasi yang memberi peluang lahirnya eksklusifisme beragama. Ini anomali agama dalam merespon substansi demokrasi dimana pada saat yang sama justru akan menyulitkan mulusnya laju demokrasi itu sendiri. Artinya, demokrasi tidak mungkin menolak pemikiran agama yang radikal karena akan bertentangan dengan semangat demokrasi. Namun radikalisme agama pada tataran tertentu tak pelak akan menjadi ancaman bagi demokrasi.

Budaya dan tradisi masyarakat yang berhubungan dengan sikap, nilai, kepercayaan, dan pola perilaku diakui akan sangat

berpengaruh terhadap perkembangan demokrasi. Suatu budaya masyarakat yang tidak demokratis, baik yang berasal dari kultur dan pemahaman keagamaan, akan menghambat penyebaran norma-norma demokratis dalam masyarakat, tidak memberi legitimasi pada lembaga-lembaga demokrasi, sehingga menghalangi fungsi-fungsi demokrasi untuk berjalan dengan baik. Ketika budaya dan tradisi sebagai wadah kepercayaan, doktrin, asumsi, dan pola perilaku berbaur dengan keyakinan agama, maka dalam masyarakat yang majemuk, kenyataan itu akan dengan mudah dilahirkan sebagai suatu aktualisasi kepentingan politik.

Berkaitan dengan uraian di atas, agama akan selalu berusaha menyentuh sentimen paling mendasar dalam kehidupan masyarakat sehingga akan dengan mudah dipergunakan sebagai modal bagi siapapun yang mengalami ketidakpuasan (politik maupun ekonomi). Dalam contoh konkritnya, agama akan tampil dengan rupa kelompok-kelompok penekan yang dengan otoritas moral yang diklaimnya mereka kemudian melakukan tindakan-tindakan destruktif. Bahkan agama yang akrab dengan kepentingan politik akan mewujud dalam bentuk usulan dan desakan menjadikan ideologi agama tertentu sebagai konstitusi negara. Bertolak dari kenyataan ini, agama sebagai komoditas kepentingan politik tidak dapat ditolak. Hal itu berarti bahwa potensi konflik yang bersumber pada isu agama akan selalu memotong langkah demokrasi.

Dengan demikian, hal yang paling membahayakan dari totalitarisme agama adalah keinginannya untuk selalu menghambat proses pengembangan dimensi lain kehidupan manusia. Totalisasi agama tidak akan pernah membuka proses demokratisasi bagi kehidupan masyarakat; tidak ada ruang untuk mempertahankan keterikatan-keterikatan pada berbagai nilai-nilai primor-

dial, sakral, dan personal, tetapi sepenuhnya harus memberikan loyalitasnya secara eksklusif dan menyeluruh pada pemimpin, partai, dan negara. Agama diarahkan untuk menjadi bangunan ortodoksi ideologis yang akan menyebut oposisi terhadap pendapat-pendapat yang berseberangan, atau bahkan sebagai pengkhianatan. Karena itu, identitas agama totaliter hanya bertumpu pada uniformitas dan ketundukan yang monolitik.

### C. Etnosentrisme Agama dan Globalisasi Demokrasi

Menurut Hefner, pada pergantian millenium ini, peta politik global ditandai oleh dua peristiwa yang memiliki daya-jangkau pengaruh berskala masif. Pertama, adalah penyebaran ide-ide demokrasi untuk masyarakat dan kebudayaan yang berbeda di seluruh dunia. Kedua, adalah penampakan kembali isu-isu etnik dan agama dalam urusan-urusan publik. Dua fenomena ini sekaligus menampik anggapan tentang kematian agama dan etnisitas. Di samping itu, bahwa globalisasi kebudayaan ternyata tidak serta merta membawa sistem yang homogen, tapi juga membawa semangat perebutan dan penonjolan aspek lokal. Hal ini ditandai dengan meningkatnya tuntutan akan otentisitas etnik dan keagamaan.<sup>57</sup>

Runtuhnya Uni Sovyet (komunis) pada tahun 1989-1990, menyiratkan keyakinan kalangan dunia akan munculnya suatu tatanan tunggal yang lebih dapat diharapkan: yaitu semakin diterimanya konsep dan ide-ide demokrasi di seluruh dunia. Namun universalisasi demokrasi tersebut tidak berlangsung lama, karena ternyata seiring dengan ambruknya Tembok Berlin, harapan akan terciptanya perdamaian dunia yang demokratis justru berbarengan dengan semakin meningkatnya konflik etnis

dan regional. Peristiwa-peristiwa yang terjadi di Bosnia, Burma, Rwanda, dan India menegaskan kekuatan isu-isu etno-religius yang disertai adanya krisis global berupa malapetaka ekologi, lapisan ozon yang kian menipis, hingga virus HIV/AIDS yang terus mengancam manusia dengan membawa bencana dalam prosprosi yang tak terkendali. Populasi makhluk manusia yang semakin membengkak, planet bumi dengan kekayaannya yang semakin tak tercukupi, sementara ribuan lainnya mati kelaparan, karena tertembak, atau tertimbun di balik reruntuhan gedung-gedung. Semuanya mewarnai semangat kembalinya kekuatan tradisional di tengah desakan penemuan-penemuan modernitas, termasuk isu global demokrasi.

Munculnya etnosentrisme agama yang disertai kekerasan semakin menambah pesimisme akan kemungkinan tumbuh-kembangnya demokrasi. Harapan tatanan dunia baru menyusul matinya komunisme di Eropa Timur tidak memberi keleluasaan bagi demokrasi untuk terus bisa diterima secara luas, tapi justru ditanggapi dengan makin mencuatnya isu-isu primordialisme. Hal ini semakin membenarkan pendapat Samuel Huntington – sebagaimana dikutip Hefner – bahwa demokrasi bernilai relatif dan perlu penyesuaian dan kontekstualisasi dengan entitas dimana demokrasi itu diperkenalkan. Demokrasi bukanlah barang jadi yang secara deduktif dapat diderivasikan kepada semua wilayah peradaban. Masyarakat Barat selama ini salah mengasumsikan bahwa demokrasi dapat dikembangkan di seluruh institusi masyarakat, sebab ternyata prinsip demokrasi dianggap bertentangan dengan banyak kebudayaan.<sup>58</sup>

Dengan demikian, stagnasi ide-ide demokrasi ini harus dievaluasi berdasarkan muatan dan sumber daya budaya lokal.

Demokrasi tak cukup hanya diidentikkan dengan pemilu dan konstitusi, tetapi bergantung pada tradisi dan organisasi yang mengajarkan masyarakat umum tentang tradisi demokrasi, kontekstual dengan kehidupan lokal, kebudayaan, organisasi, serta beragam lintas masyarakat. Dari sini semakin penting untuk dianalisa mengenai sifat multikulturalisme dunia kontemporer dan kebutuhan untuk menerima pluralisme ketika mempertimbangkan kemungkinan demokrasi.

Sementara Huntington memasukkan agama sebagai unsur yang paling penting dalam diferensiasi peradaban. Baginya, perbedaan peradaban itu pada gilirannya melahirkan perbedaan pandangan dalam hal hubungan manusia dengan Tuhan, individu dan kelompok, warga dan negara, hak dan kewajiban, kebebasan dan kekuasaan, kesamaan dan hirarki. Pada saat yang sama, belahan dunia semakin dilipat dan hampir tidak ada batas teritori antara satu bangsa dengan bangsa lain, antara satu peradaban dengan peradaban lain. Dengan demikian, terjadi intensitas interaksi yang kemudian mempertajam kesadaran dan rasa perbedaan peradaban antar masyarakat yang berbeda peradaban, namun sekaligus mempertajam kesadaran akan kesamaan yang terdapat dalam peradaba-peradaban itu.<sup>59</sup>

Dalam kondisi di atas, demokrasi hadir dan memperkenalkan diri sebagai bagian dari globalisasi tersebut. Namun demokrasi diterima di bagian dunia non-Barat sebagai suatu keinginan untuk membentuk dunia dengan cara-cara mereka, dan berusaha menjadikan peradaban mereka sebagai model bagi pembentukan dunia. Ketika mereka mendefinisikan identitasnya dalam terma-terma etnik dan keagamaan, yang tampak kemudian adalah "kita" melawan "mereka";<sup>60</sup> yaitu golongan, komunitas,

atau orang-orang yang dibedakan berdasarkan etnis dan agama. Perbedaan budaya dan agama menciptakan perbedaan pandangan tentang demokrasi maupun hak asasi manusia. Karena itu kemudian dikenal demokrasi yang dibangsakan kepada negara-negara tertentu atau "demokrasi lokal". Misalnya demokrasi Filipina, demokrasi Indonesia (Pancasila), demokrasi Islam.

Munculnya demokrasi-demokrasi lokal lebih diakibatkan oleh sikap dunia Barat (sebagai sponsor utama ide demokrasi) yang menerapkan standard ganda dalam introduksi dan penyebaran demokrasi. Karena di balik nilai-nilai universal demokrasi yang ditawarkan Barat, ternyata digunakan untuk mempertahankan kekuatan militer dan kepentingan ekonominya. Sehingga ketika suatu negara atau bangsa tidak mampu memobilisasi dukungan dan membentuk koalisi atas dasar ideologi, mereka kemudian membangun resistensi dengan mobilisasi dan kekuatan daya tarik agama.

Karena itu proses globalisasi bisa muncul sebagai sebuah ancaman terhadap identitas komunitas dan kelompok tertentu. Proses perubahan sosial yang cepat dalam dunia modern kurang peduli terhadap genuine lokal yang berimplikasi pada penciptaan kekosongan spiritual dan moral masyarakat. Dalam keadaan kosong semacam itu, muncul kebutuhan akan identitas diri sebagai desakan yang vital, desakan yang setara dengan kebutuhan untuk mempertahankan kehidupan itu sendiri (*survive*). Selanjutnya, lahirilah berbagai bentuk primordialisme, identitas etnik, kemurnian kultural, pengelompokan religius, atau menjelma sebagai kekuatan politik tertentu.<sup>61</sup>

Isu demokrasi pada akhirnya memang harus berbenturan dengan kecenderungan *global paradox* (John Naisbit), yaitu antara

semangat semakin menguatnya etnis serta keberagaman dan arus deras ideologi baru yang berciri transnasionalisme, globalisme, dan sekularisme. Semuanya saling mempengaruhi dan saling menolak. Dalam proses (akulturasi) tersebut konflik merupakan sesuatu yang sulit dihindari, dan jika konflik itu sudah mengarah pada kekerasan, maka cita-cita universal demokrasi yang sebetulnya inheren dalam setiap agama menjadi bagian dari *global paradox* itu.

#### CATATAN:

- <sup>1</sup> Abdurrahman Wahid, *Agama dan Demokrasi*, dalam Seri Dian/Interfidei 2, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994), hlm. 270.
- <sup>2</sup> Robert W. Hefner, <sup>3</sup> Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2000), p. 3- 4.
- <sup>4</sup> Th. Sumartana, *Eksperimentasi Demokratisasi dari Agama-agama: Sudut Pandang Kekristenan*, dalam Imam Aziz dkk., (peny.), *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 58.
- <sup>5</sup> Lih. YB. Mangunwijaya, *Kosmologi Baru, Agama dan Demokratisasi Bangsa*, dalam *Ibid*, hlm. 7.
- <sup>6</sup> John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 122-123.
- <sup>7</sup> *Ibid*, hlm. 123.
- <sup>8</sup> John L. Esposito, *Islam and Politics*, (New York: Syracuse University Press), p. 186.
- <sup>9</sup> Dr. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 70.
- <sup>10</sup> Lih. John L. Esposito, *Islam and Politics*.
- <sup>11</sup> Ali Syari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies*, trans. R. Campbell, (Berkeley: Mizan Press, 1980), p. 105-106.
- <sup>12</sup> Esposito, *Islam and Politics*, p. 197.
- <sup>13</sup> Mohsen M. Milani, *Political Participation in Revolutionary Iran*, dalam John L. Esposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or reform?*, (Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1997), p. 81.
- <sup>14</sup> Fenomena inilah yang kemudian dikritisi oleh Syari'ati yang secara nyinyir dia menyatakan bahwa para ulama telah merubah Syi'ah dari kepercayaan revolusioner menjadi ideologi konservatif; agama yang

kesenangannya menekankan kedermawanan (*philanthropism*), paternalisme, pengekangan diri dari kemewahan. Sementara pada saat yang sama, para ulama sendiri memiliki hubungan organik dengan kemewahan itu; mereka memperoleh masukan *khoms* (sedekah) dari *sahmi-Imam* (bagian dari zakat); mereka memiliki keterkaitan – bahkan ketergantungan – kepada orang kaya, negara, dan tuan tanah. Lih. Dr. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 79.

<sup>15</sup> Esposito, *Islam and Politics*, p. 81-82.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 82-83. Lih. juga Mohsen, *Political Participation*, p. 79.

<sup>17</sup> Lih. Haidar Bagir, *Republik Islam Iran: Revolusi Manufu Teodemokrasi*, dalam Imam Aziz, dkk., *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 120-121.

<sup>18</sup> Mohsen, *Political Participation....*, hlm. 80-81.

<sup>19</sup> Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk, (Cambridge: Harvard University Press, 1996), p. 169.

<sup>20</sup> *Ibid*, hlm. 183-184.

<sup>21</sup> Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, (London & New York: I.B. Tauris Publishers, 1995), p. 44. Namun begitu pandangan Halliday bahwa para tokoh revolusi Iran hendak menarik Iran mundur ke abad pertengahan merupakan tuduhan yang tidak mendasar. Dipilihnya republik sebagai bentuk negara menunjukkan bahwa para tokoh revolusi Iran justru sangat terbuka dengan gagasan politik baru (modern).

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 44.

<sup>23</sup> Inilah yang membedakan nalar politik Syi'ah dan Sunni. Kaum Sunni cenderung melebur ke dalam sistem sehingga dalam kesadaran politik mereka tidak pernah muncul keinginan untuk mempertanyakan sistem tersebut. Lih. Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, (New Haven & London: Yale University Press, 1985).

<sup>24</sup> Fred Halliday, *Islam and the Myth*, p. 46-47.

<sup>25</sup> JB. Banawiratma, *Pembebasan, Agama dan Demokrasi: Sumbangan Teologi Pembebasan*, dalam Imam Aziz, dkk., *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 91.

<sup>26</sup> Lih. Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 41-44.

<sup>27</sup> Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trans. C. India dan John Eagleson, (Maryknoll: Orbis Books, 1973), p. 235.

<sup>28</sup> Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan*, hlm. 52.

<sup>29</sup> Arief Budiman, *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, dalam Imam Aziz, dkk., *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 29.

<sup>30</sup> Lih. Franz Maginis-Suseno, SJ., *Demokrasi Sebagai Proses Pembebasan: Tinjauan Filosofis dan Historis*, dalam Franz Magnis-Suseno, dkk. *Agama dan Demokrasi*, (Jakarta: P3M, 1992), hlm. 9.

- <sup>31</sup> Hal ini karena didorong oleh metode dan pendekatan teologi pembebasan Amerika Latin yang jauh berbeda dengan metode yang digunakan para teolog Eropa dan Amerika Utara. Para teolog Dunia Maju (Eropa dan Amerika Utara) menerapkan metode transendental yang berakar pada filsuf Immanuel Kant (1724-1804), sedangkan teologi pembebasan menggunakan analisis materialisme sejarah Karl Marx (1818-1883) yang dalam proses refleksinya disambung dengan metode refleksi alkitabiah. Selanjutnya lih. Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan...*, Bab III.
- <sup>32</sup> Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, terj. Roem Topatimasang, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 51.
- <sup>33</sup> *Ibid*, hlm. 59.
- <sup>34</sup> JB. Banawiratma, *Pembebasan, Agama dan Demokrasi*, hlm. 91.
- <sup>35</sup> Michael Lowy, *Teologi Pembebasan...*, hlm. 57.
- <sup>36</sup> Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan*, hlm. 83-84.
- <sup>37</sup> Lih. Baskara T. Wardaya, S.J., *Spiritualitas Pembebasan: Refleksi atas Iman Kristiani dan Praksis Pastoral*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995).
- <sup>38</sup> Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan*, hlm. 13.
- <sup>39</sup> Bandingkan dengan Baskara T. Wardaya, S.J., *Spiritualitas Pembebasan...*, hlm. 65.
- <sup>40</sup> Lih. Robert A. Dahl, *Perihal Demokrasi: Menjelajahi Teori dan Praktek Demokrasi secara Singkat*, terj. A. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. Bab 5.
- <sup>41</sup> Gutierrez, *A Theology*, p. 276-277.
- <sup>42</sup> Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan...*, hlm. 35.
- <sup>43</sup> Ada tiga macam matriks pembebasan: 1). Pembebasan dari belenggu penindasan ekonomi, sosial, dan politik (Gutierrez), atau alienasi kultural (Galilea), atau kemiskinan dan ketidakadilan (Munoz). 2). Pembebasan dari kekerasan yang melembaga yang menghalangi terciptanya manusia baru dan digairhkannya solidaritas antar manusia (Gutierrez), atau lingkaran setan kekerasan yang menantang orang untuk berperan serta dalam kematian Kristus (Galilea), atau praktik-praktik yang menentang usaha pemanusiaan manusia sebagai tindakan pembebasan Tuhan (Munoz). 3). Pembebasan dari dosa yang memungkinkan manusia masuk dalam persekutuan dengan Tuhan dan semua manusia (Gutierrez), atau pembebasan spiritual menuju pemenuhan Kerajaan Allah (Munoz), atau pembebasan mental, yakni penerjemahan dan penginkamasian iman dan cinta dalam sejarah yang konkrit yang ditandai oleh salib Kristus sebagai salib cinta yang mengalahkan kuasa dosa yang terjelma dalam situasi kekerasan (Galilea). Lih. Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan*, hlm. 9-10.
- <sup>44</sup> Totalitarianisme merupakan istilah yang pertama kali muncul pada tahun 1925, ketika Mussolini menerapkannya pada sistem kekuasaannya di Itali yang fasis. Selama Perang Dunia II, bangsa-bangsa Sekutu mengacukan istilah tersebut pada Nazi Jerman. Dan pada masa Perang Dingin,

kekuasaan-kekuasaan demokratis Barat mulai membandingkan sistem mereka dengan komunisme totalitarian di Uni Sovyet, Eropa Timur, dan Cina. Istilah ini paling banyak digunakan dalam konteks masa-masa perang. Selengkapnya lih. Hannah Arendt, *Asal-usul Totalitarisme: Totalitarisme*, terj. J.M Soebijanta, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995). Sedangkan totalitarisme agama, untuk saat ini selalu diidentikkan dengan apa yang terjadi di Rusia. Yaitu kondisi Gereja Ortodoks (Gereja Timur) yang dikooptasi oleh kepentingan politik, sehingga penguasapun secara leluasa memanipulasi agama untuk kepentingan mempertahankan kekuasaan.

- <sup>45</sup> Contoh paling aktual dalam penjelasan ini adalah penguasa Taliban di Afghanistan.
- <sup>46</sup> Untuk lebih jelasnya bagaimana uraian rinci tentang ideologi yang menjadi sistem kepercayaan, lihat John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984), p. 76-79.
- <sup>47</sup> Karl Marx, "Religion as Alienation", dalam Daniel L. Pals, "Seven Theories of Religion", (New York & Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 138-143.
- <sup>48</sup> Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest od Judaism, Christianity and Islam*, (New York: Ballantine Books, 1993), p. 221.
- <sup>49</sup> Lih. Robert A. Dahl, *Demokrasi dan Para Pengritiknya*, terj. A. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992), hlm. 129-134, 162-174.
- <sup>50</sup> Franz Magnis-Suseno S.J., *Mencari Sosok Demokrasi: Sebuah Telaah Filosofis*, (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 38-42.
- <sup>51</sup> Ada banyak struktur kepentingan yang secara keseluruhan terlibat dalam suatu proses demokratisasi, diantaranya angkatan bersenjata yang memiliki kepentingan dalam memelihara otonomi korporatnya; kaum borjuasi dalam memelihara kepemilikan sarana produksi dan otoritasnya untuk mengarahkan produksi; aparatus negara, terutama para teknokrat dan politisi, dalam menjaga keselamatan fisik dan (penghasilan) ekonominya; kelas pekerja yang ingin mengorganisir diri untuk memperjuangkan kepentingan ekonomi dan politiknya, serta kelompok lain yang memiliki kepentingan yang sama dalam suasana demokratisasi itu. Jika kekuatan lama (kalangan militer atau kelompok agama) berhasil menanamkan pengaruhnya kembali, maka masyarakat tersebut akan terkurung kembali ke dalam sistem despotis. Ambruknya Uni Sovyet mengantarkan Rusia, di bawah kepemimpinan Boris Yeltsin, untuk mencoba meneruskan proses demokratisasi. tetapi proses itu hanya mengesankan pada tahap awal, dan kemudian kembali melangkah surut. Yeltsin tergoda menjalankan gaya pemerintahan otoriter dan penuh kolusi, korupsi, dan nepotisme. Lih. Adam Przeworski, *Sejumlah Masalah dalam Studi Transisi Menuju Demokrasi*, dalam Guillermo O'Donnell, dkk.

(ed.), *Transisi Menuju Demokrasi: Tinjauan Berbagai Perspektif*, terj. Ade Armando & Widjanarko S., (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 85.

- <sup>52</sup> Lih. Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1998), p. 186-188.
- <sup>53</sup> Untuk kasus Islam dapat dilihat Dr. Abdelwahab el-Affendi, *Masyarakat tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LkiS, 1994), hlm. 23-40.
- <sup>54</sup> Dua pemikir besar Yunani kuno, Plato dan Aristoteles, berpendapat bahwa kekuasaan yang besar pada negara merupakan hal yang sepatutnya. Individu akan menjadi liar, tak dapat dikendalikan, bila negara tidak memiliki kekuasaan yang besar. Negara harus menjinakkan mereka dan mengajarkan nilai-nilai moral yang rasional. Konsep ini (negara sebagai lembaga masyarakat yang memiliki kekuasaan mutlak) kemudian diambil alih oleh agama Kristen, setelah agama ini menjadi agama yang mapan di bawah pemerintahan raja Konstantin Agung (305-337 M). Pengabsahan kekuasaan negara pada jaman Yunani kuno diberikan kepada negara itu sendiri. Karena negara dianggap sebagai kekuatan yang memberikan pendidikan moral bagi individu-individu warganya. Sementara pada jaman kekuasaan Kristen, pengabsahan ini diberikan berdasarkan kekuasaan Ilahi. Kekuasaan raja di dunia merupakan perpanjangan kekuasaan Tuhan atas alam semesta. Lih. Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi*, (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 8-11.
- <sup>55</sup> Charles F. Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, terj. Luqman Hakim, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 271-275.
- <sup>56</sup> Dikatakan bahwa kelompok Syi'ah memiliki tradisi politik yang jauh lebih demokratis dari kelompok Sunni. Berbeda dengan kalangan Sunni, kelompok Syi'ah lahir dari kondisi politik yang terkalahkan, sehingga kenyataan ini memunculkan tradisi politik "arus bawah" dengan komunitas sufistik yang tidak menginginkan kelompok elite agamanya terjun langsung ke wilayah kekuasaan negara. Selengkapnya lihat Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, (New Haven & London: Yale University Press, 1985).
- <sup>57</sup> Dalam kasus Indonesia, otonomi daerah yang merupakan refleksi tuntutan demokrasi justru diributkan oleh keinginan-keinginan daerah untuk menerapkan dan memberlakukan agama-agama tertentu dalam peraturan daerahnya (Perda). Misalnya, Aceh yang ingin memberlakukan syari'at Islam atau Papua yang ingin menerapkan ajaran Kristen.
- <sup>58</sup> Hefner, *Civil Islam*, p. 3- 4.
- <sup>59</sup> *Ibid*, p. 4.
- <sup>60</sup> Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban, Masa Depan Politik Dunia*, dalam M. Nasir Tamara dan Eliza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 7.

- <sup>61</sup> Lih. Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, trans. Mary Jo Lakeland, (New York: Addison-Wesley, 1992), p. 51-55.
- <sup>62</sup> Gerakan keagamaan yang muncul sebagai akibat dari kekosongan spiritual tersebut umumnya cenderung radikal dan non-koperatif. Gerakan Aum Shinri Kyu yang dipimpin oleh Shoko Asahara dengan latar belakang politik gerakan Buddhisme Jepang yang sinkretistik, konon mewakili perasaan umum orang Jepang yang merasa belum merdeka dari hegemoni politik Amerika. Dalam berbagai literatur terungkap bahwa Shoko Asahara memiliki dendam terhadap CIA (lembaga intelejen Amerika). Lih. Dr. Th. Sumartana, *Kebangkitan Agama dalam Era Globalisasi*, dalam Th. Sumartana dkk., *Reformasi Politik Kebangkitan Agama dan Konsumerisme*, (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2000), hlm. 78-79.



**BAB IV**  
**KONFLIK KEKERASAN AGAMA**  
**DAN TRANSISI DEMOKRASI**  
**DI INDONESIA (1997-2001)**



Mengakhiri millenium kedua dan menjelang lengsernya tokoh sentral Orde Baru, Soeharto, Indonesia tiba-tiba dihantui oleh berbagai peristiwa kerusuhan massal dan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Di beberapa daerah di Indonesia, terjadi berbagai tindak kekerasan yang dipicu oleh persoalan suku, etnis, dan agama. Kekerasan politik menjadi salah satu yang mencoba memanfaatkan pluralisme suku, etnis, dan agama dalam mencapai tujuan dan target politik. Praktik kekerasan politik yang menunjukkan kenaikan angka eskalasinya, semakin merisaukan ketika agama semakin kental mewarnai peristiwa demi peristiwa kekerasan itu.

Kekerasan berdasar agama yang terjadi di beberapa daerah tertentu di Indonesia tidak lahir secara alami sebagai persoalan masyarakat bawah. Kekerasan agama yang terus berkembang saat itu adalah kontinuitas dari suasana dan karakter sistem politik

yang sedang berkuasa (Orde Baru). Kekerasan itu berakar pada sesuatu yang menyejarah; diproduksi oleh distorsi-distorsi sosial, ekonomi, politik, dan kebudayaan yang panjang di masa lampau. Artinya Orde Baru sebagai rezim yang memegang kekuasaan cukup lama sebetulnya sedari awal sudah melakukan praktik kekerasan berbasis negara (kekerasan struktural). Lebih-lebih dekade akhir berkuasanya Orde Baru, praktik kekerasan berkembang luas melibatkan massa sebagai basisnya yang baru. Negara semakin terang-terangan menerapkan kekerasan, dari kekerasan vertikal ke kekerasan horizontal.<sup>1</sup>

Terdapat lingkaran setan kekerasan yang berkesinambungan dari karakter sistem politik yang pernah berkuasa. Kekerasan yang terus berkembang adalah bom waktu yang meledak setelah terjadi tekanan sosial-ekonomi-politik. Dengan demikian, kekerasan yang terjadi bukanlah ekspresi sesaat atas situasi sesaat, tapi lebih berakar pada gejala yang menyejarah dan terpendam sangat lama. Karena itu, kekerasan massa yang berkembang secara signifikan menjelang keruntuhan rezim Orde Baru adalah reaksi atas kekerasan sebelumnya yang dilakukan dan dilembagakan oleh negara.

Ideologi non-formal yang diberlakukan secara efektif oleh negara (dwi-fungsi ABRI dan pembangunanisme) dimaksudkan untuk memicu laju pertumbuhan ekonomi yang harus didukung oleh jaminan stabilitas politik. Karenanya Orde Baru kemudian menjalankan kebijakan ekonomi yang berorientasi keluar, yaitu kebijakan-kebijakan yang mendorong pertumbuhan ekonomi dengan memanfaatkan sumberdaya asing; serta kebijakan politik yang tertib dan teknokratik, yaitu kebijakan-kebijakan untuk menciptakan kehidupan politik dan masyarakat yang terkendali.

Kebijakan-kebijakan tersebut dalam praktiknya dikondisikan dalam suasana politik yang bebas dari konflik ideologi dan berdasar konsensus nilai. Negara juga harus membatasi partisipasi politik yang pluralistik. Untuk itu, negara harus melakukan pengendalian politik terhadap seluruh kekuatan masyarakat dengan cara memberi legitimasi pada kegiatan militer untuk memegang kendali politik, ekonomi, dan sosial. Dengan demikian, ada dua pilar utama kekuasaan yang dijalankan Orde Baru: politik pengaman dan politik logistik. Politik pengamanan adalah cara Orde Baru menciptakan rasa takut kolektif sebagai basis membangun stabilitas otokratis melalui bentuk-bentuk represi, koersi, praktik-praktik kekerasan politik, serta penyingkiran lawan politik. Sedangkan politik logistik dipraktikkan melalui kebutuhan ekonomi minimal untuk menggantikan ketiadaan partisipasi politik atas nama politik pengamanan. Teorinya bahwa pertumbuhan ekonomi akan serta merta mendukung proses demokratisasi.<sup>2</sup>

#### **A. Orde Baru dan Kehidupan Umat Beragama di Indonesia**

Adanya lembaga-lembaga keagamaan di Indonesia dapat dilihat sebagai salah satu ekspresi keberagamaan sekaligus bentuk pengamalan hak kebebasan beragama yang paling asasi dari manusia. Sebagaimana hal ini dijamin oleh UUD 1945 pasal 29 dan penjelasan TAP MPR No. II/1978 tentang Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila yang berbunyi: "Kebebasan beragama adalah merupakan salah satu hak yang paling asasi di antara hak-hak asasi manusia, karena kebebasan beragama itu langsung bersumber dari martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Hak kebebasan beragama bukan pemberian negara atau bukan pemberian golongan".<sup>3</sup>

Bunyi UUD 1945 dan penjelasan TAP MPR No. II/1978 di atas merupakan penegasan dan jaminan konstitusional tentang kemerdekaan beragama di Indonesia. Sampai saat ini sulit mencari rumusan yang lebih jelas tentang pengakuan dan jaminan hak asasi beragama dalam kehidupan negara kita. Karena bagaimanapun juga, hak asasi beragama adalah sesuatu yang inheren dalam kehidupan manusia dan sama sekali tidak bersifat kondisional. Dari sini negara memiliki kewajiban memberikan pelayanan dan jaminan kepada semua agama serta tidak melakukan intervensi apapun terhadap keberagamaan rakyatnya. Artinya, merupakan kewajiban negara untuk memberi otonomi dan wewenang penuh kepada agama-agama dalam mengatur dirinya sendiri, dan bukan justru menjadi sumber legitimasi agama-agama. Sebab agama seorang warga negara bukan ditentukan oleh negara tetapi bertolak dari keyakinan untuk mempertahankan haknya yang paling asasi.

Dalam kehidupan sosial-politik Orde Baru, idealisasi kehidupan umat beragama di atas belum berada dalam kondisi yang semestinya. Orde Baru dengan konsep modernisasi yang dijalankan selama tiga dasawarsa telah melakukan perombakan terhadap struktur kegamaan di Indonesia. Indonesia di bawah Orde Baru diakui telah berhasil menjadi pioner dalam menjalankan restrukturisasi sosial, ekonomi, dan politik. Karena itu, keberhasilannya ini menempatkannya sebagai negara yang kuat, hegemonik, dan intervensiones. Negara menjadi kekuatan yang dominan dan tidak memungkinkan adanya kekuatan lain dalam masyarakat untuk mengimbangnya.

Kekuatan negara yang begitu hegemoniknya dalam mempengaruhi perkembangan sosial, ekonomi dan politik, telah mengakibatkan masyarakat semakin lemah dan cenderung bergantung

penuh pada negara. Proses penetrasi dilakukan negara tidak hanya melalui jaringan-jaringan patron-klien, korporasi negara dan institusionalisasi sosial-politik dan agama, tapi juga melalui hegemoni ideologi. Uraian ini dapat dilihat pada kebijaksanaan Undang-undang Keormasan nomor 8 tahun 1985 yang menunjukkan bahwa secara sistematis pemerintah berusaha melakukan ideologisasi ormas. Hal ini kemudian dikenal dengan pengasastunggalan ormas, atau penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi yang dianggap mampu menampung setiap aspirasi dan bisa diterima oleh setiap kalangan.

#### 1. Developmentalisme dan Pengurangan Peran Agama

Tampilnya Orde Baru menggantikan Orde Lama mengusung misi "pemulihan tatanan masyarakat Indonesia". Terjadinya banyak kerusuhan politik di akhir rezim Orde Lama, memaksa Orde Baru menerapkan pendekatan baru dalam sistem pemerintahannya, termasuk cara-cara represif. Eksperimen demokrasi parlementer tahun 1950 dan demokrasi terpimpin pada separuh dekade pertama, semakin meyakinkan kalangan militer akan semakin mendesaknya suatu pemerintahan yang kuat. Orde Baru melihat bahwa negara yang kuat harus mengisolasi kecenderungan-kecenderungan kelompok masyarakat tertentu dan harus mampu mencegah antagonisme yang didasarkan pada sentimen wilayah, etnis, dan agama.<sup>4</sup>

Dari keinginan tersebut, negara harus membatasi dengan ketat segala bentuk partisipasi politik rakyat. Negara butuh ketenangan untuk membangun kekuatan ekonomi, karena yang lebih dibutuhkan "rakyat" adalah pembangunan ekonomi (*material accomplishment of development*) daripada pembangunan politik.<sup>5</sup>

Yang perlu dilakukan kemudian adalah pengetatan kendali terhadap organisasi-organisasi sosial politik, meminggirkan massa sejauh mungkin dari kegiatan politik sebagai saluran partisipasinya, serta menyeragamkan sikap dan pandangan politiknya. Tuntutan-tuntutan untuk kehidupan politik-keagamaan yang pluralistik, otonomi bagi organisasi sosial keagamaan, kebebasan massa untuk berorganisasi serta tuntutan keagamaan yang bersifat sentrifugal (dari bawah ke atas) dianggap ancaman berbahaya terhadap wibawa dan kekuasaan pemerintah. Misalnya, adanya organisasi keagamaan yang dibentuk oleh selain pemerintah, akan dianggap sebagai pengelompokan massa yang dibentuk untuk menjatuhkan pemerintah.

Pengetatan kendali pemerintah terhadap kehidupan masyarakat (rezimentasi) memang memberikan pertumbuhan ekonomi yang baik, sehingga semakin kuat keyakinan di kalangan elite pemerintah bahwa rezimentasi politik itu baik dan benar serta perlu dilanggengkan. Pemerintah melihat korelasi yang positif antara rezimentasi politik dan pertumbuhan ekonomi, sehingga masyarakat dianggap tidak perlu melakukan aktivisme politik tapi harus diarahkan pada konservatisme politik. Segala bentuk keanekaragaman sosial-budaya harus diseragamkan untuk memperkecil konflik dan friksi sosial. Termasuk persoalan keagamaan Indonesia yang beraneka ragam dan plural, sejak lama Orde Baru memandangnya sebagai potensi penghambat pembangunan nasional Indonesia yang satu dan kuat.

Dalam melakukan kontrol keagamaan, Orde Baru kemudian melakukan institusionalisasi yang secara khusus "mengurusi" segala hal yang berhubungan dengan agama dan sepenuhnya berada di bawah kendali pemerintah. Kementerian Agama, misalnya,

sejak tahun 1946 memiliki dan diberi tugas yang eksplisit, antara lain adalah mengawasi kegiatan keagamaan dan aliran-aliran kepercayaan, melakukan bimbingan dan pembinaan terhadap gerakan mistik agar kembali ke agama induk, dan mengharuskan mereka untuk menegakkan hukum dan peribadatan agamanya. Tugas-tugas ini jelas menunjukkan bahwa negara mulai menerapkan pemikiran sistemik secara lebih tegas.

Kontrol dan pengawasan negara terhadap agama dilakukan di tingkat pusat hingga ke desa-desa terpencil. Kementerian Agama yang kemudian diganti menjadi Departemen Agama memiliki Direktorat Jenderal (Ditjen) yang khusus memusatkan perhatian pada bimbingan dan pembinaan umat, terutama lima agama yang secara resmi diakui negara (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha).<sup>6</sup> Di bawah Ditjen terdapat beberapa direktorat yang memiliki tugas lebih khusus, rinci, dan konkret. Tugas bimbingan dan pembinaan itu diteruskan ke propinsi, kabupaten, kecamatan, dan desa-desa secara berjenjang, masing-masing oleh Kanwil Depag, Kandepag, KUA, dan pembantu KUA di desa-desa.

Lebih jauh, dalam rangka "pembinaan kehidupan beragama" tersebut, dilakukan koordinasi tingkat menteri dengan mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB Tiga Menteri) pada tahun 1978, yaitu Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan. Ketiga menteri merumuskan kebijakan langkah selaras dalam membina dan melayani masyarakat. Khusus bidang pendidikan agama, status kepegawaian para guru agama di sekolah-sekolah dasar dan menengah dibagi menjadi dua bagian: yaitu guru yang diangkat oleh Departemen Agama dan guru yang diangkat oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Sementara Menteri Dalam Negeri bertugas

melakukan koordinasi terhadap dua departemen lainnya, karena Depdagri dianggap sebagai penanggungjawab pemerintahan daerah secara keseluruhan.

Departemen lain yang secara khusus ikut menangani masalah keagamaan, terutamanya masalah aliran kepercayaan, adalah Departemen Kehakiman. Sejak tahun 1954, kementerian Kehakiman memiliki badan Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) yang bertugas menerbitkan izin bagi aliran kepercayaan untuk menyelenggarakan kegiatan organisasinya. Namun masa itu, aliran kepercayaan yang dapat didaftar adalah aliran kepercayaan yang memiliki ciri kota, yaitu ada wadah organisasi dan menyelenggarakan kegiatan rutin. Sementara aliran kepercayaan yang hidup di tempat-tempat terpencil di hampir seluruh pelosok Indonesia, tidak pernah mendapat tempat dalam catatan negara. Hal ini semakin menguatkan asumsi bahwa keterlibatan Departemen Kehakiman dalam urusan keagamaan semata didasari oleh kuatnya anggapan bahwa aliran kepercayaan tidak sah, liar, membahayakan, dan bahkan melanggar aturan hukum, sehingga perlu perundang-undangan yang secara khusus pula.

Dibentuknya Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Perwakilan Umat Buddha Indonesia (WALUBI), dan Parishada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) merupakan bentuk intervensi negara dalam rangka mengontrol agar tidak muncul aliran-aliran yang dianggap menyimpang, dan membantu pemerintah dalam merumuskan kriteria dan unsur penyimpangan dari ajaran murni dan memberi legitimasi pada pemerintah untuk bertindak secara hukum. Pemerintah sendiri membuat definisi resmi negara untuk diakui sebagai sistem keyakinan kepada Tuhan

dengan memberi ciri-ciri: memiliki kitab suci, nabi-nabi, dan ajaran-ajaran. Atas dasar kriteria ini, negara tidak mau mengakui Konghucu sebagai sebuah agama, karena sistem kepercayaan ini tidak memiliki nabi dan kitab suci. Konghucu lebih dipandang sebagai ajaran moral dan etika.<sup>7</sup>

Trauma politik Orde Baru terhadap gejolak sosial yang ditimbulkan oleh politisasi agama selama masa pemerintahan Orde Lama, telah memaksa Orde Baru bertekad menjegal setiap usaha dari kelompok manapun untuk menggunakan agama sebagai basis ideologi, atau untuk menciptakan struktur kekuatan politik yang didasarkan pada sentimen agama. Sebagai pemerintahan yang menggabungkan salah satu aliansinya pada kekuatan militer, maka negara tidak jarang menggunakan kekuatan fisik dan ideologis untuk melemahkan usaha-usaha politisasi agama tersebut. Beberapa usaha pencegahan dengan kekerasan yang dilakukan negara terjadi sepanjang dasawarsa 90-an. Pada tahun 1980 dilakukan terhadap suatu kelompok gerakan "sempalan" yang dipimpin oleh Imran, pada tahun 1984 dalam tragedi Tanjung Priok, dalam perlawanan agama di Lampung dan Aceh. Secara ideologis, negara terus berusaha mengkorporasikan berbagai organisasi, tokoh-tokoh, dan aspirasi-aspirasi agama ke dalam mesin birokrasi.<sup>8</sup>

Sikap negara yang demikian, telah membuat agama dan komunitas keagamaan selama dua dasawarsa terakhir berada dalam suatu posisi defensif. Sebagian besar organisasi keagamaan secara resmi telah menarik diri dari kegiatan politik dan mengalihkan perhatiannya pada kegiatan sosial, seperti dakwah dan pendidikan. Kepemimpinan agama melemah, bahkan sebagian berada di bawah kooptasi negara dan tidak memiliki daya lagi untuk

bersikap kritis terhadap negara. Hal ini semakin diperparah oleh langkah koersif dan kooptatif pemerintahan Orde Baru dalam meminimalisir peran-peran yang dimainkan beberapa partai politik yang mengasaskan ideologinya pada agama tertentu dengan cara memfungsikan Sekretariat Bersama Golongan Karya (Sekber Golkar) sebagai mesin politiknya. Dampaknya jelas sekali, partai-partai politik yang membawa nafas keagamaan tidak mampu berbuat apa-apa ketika menghadapi partai pemerintah.<sup>9</sup>

Menurut W. Liddle, sebagaimana dikutip Eep Saefulloh Fatah, ada tiga bentuk konflik politik yang terjadi pada masa Orde Lama dan dihindari pengulangnya pada masa Orde Baru, yaitu: konflik keagamaan (1950-1955), konflik kesukuan (1956-1961), dan konflik kelas (1961-1965).<sup>10</sup> Dalam kerangka ini dapat dimaklumi apabila sejak awal kelahirannya, Orde Baru memiliki obsesi yang diorientasikan pada "pembangunan tanpa adanya gangguan-gangguan konflik politik". Obsesi ini kemudian diwujudkan ke dalam strategi maksimalisasi produktivitas dan minimalisasi konflik politik. Demi tujuan tersebut, Orde Baru menetapkan prioritas dan target-target politik secara cermat dan ketat. Pembatasan partisipasi dan penekanan konflik dan friksi keagamaan merupakan pilihan kebijakan semacam itu.

Dengan demikian, sejak awal Orde Baru semaksimal mungkin berusaha menghindari dampak-dampak buruk dan merugikan akibat polarisasi ideologi politik dan agama. Orde Baru adalah pemerintahan yang berkesimpulan bahwa polarisasi dan konflik itulah yang telah membusukkan sistem politik Indonesia di masa lalu. Pemimpin Orde Baru makin yakin bahwa kebebasan berpolitik, berideologi, dan mengekspresikan keyakinan-keyakinan agamanya tidak perlu ditingkatkan karena dianggap akan mengganggu

pertumbuhan ekonomi. Sehingga hampir tiga dasawarsa lamanya Orde Baru memiliki kecenderungan umum, yaitu: "pembangunan ekonomi, *yes*; konflik politik, *no*."

## 2. Ideologisasi Pancasila Sebagai Asas Tunggal

Diberlakukannya Pancasila (1984) sebagai asas tunggal merupakan puncak trauma psikologis kekuasaan Orde Baru. Usulan pemerintah tentang pengasastunggalan Pancasila, pertama kali disampaikan pada pidato kenegaraan Soeharto di depan sidang DPR 16 Agustus 1982, yang kemudian gagasan ini dimasukkan dalam ketetapan MPR No. II/1983 (pasal 3 bab IV). Ketetapan tersebut ditetapkan bahwa demi memelihara, memperkuat, dan memantapkan Pancasila dalam kehidupan sosial dan nasional bangsa, seluruh partai politik, dan Golkar, harus menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal mereka. Dengan ketetapan ini pula, maka seluruh kehidupan sosial yang didasarkan pada sentimen agama maupun ideologi tertentu harus diganti dengan asas Pancasila.<sup>11</sup>

Usaha pengalinasian agama sebetulnya sudah menjadi upaya Orde Baru sejak Desember 1966 melalui kekuatan militer yang mengasumsikan bahwa militer sebagai salah satu penyanggah utama bangunan politik Orde Baru akan mengambil tindakan-tindakan tegas terhadap siapa saja, kelompok mana saja, dan aliran apa saja, yang ingin menyimpang dari Pancasila dan UUD 1945 seperti yang pernah dilakukan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia dan Masyumi.<sup>12</sup> Dengan demikian, proses pengesahan asas tunggal di atas merupakan *show up* kekuatan Orde Baru dalam meredam pengaruh kekuatan agama. Karena agama dianggap sebagai sumber instabilitas politik yang seringkali melahirkan permusuhan antara satu golongan dengan golongan yang lain.

Agama menjadi salah satu alasan kuat yang mendorong pemerintah untuk terus melindungi Pancasila dan selalu mengarahkannya untuk menjadi satu-satunya dasar dalam berbangsa dan bernegara. Selama dua dasawarsa pertama berkuasanya rezim Orde Baru, agama adalah persoalan yang membuat sistem politik Orde Baru tidak pernah berjalan dengan tenang. Agama dilihat tidak hanya sebagai persoalan nasional bangsa Indonesia, tapi berhubungan dengan trend fundamentalisme pemahaman keagamaan yang terjadi di beberapa wilayah Islam dunia pada tahun 1970-an, terutama gerakan revolusi Islam Iran,<sup>13</sup> yang dari situ pemerintah Indonesia sangat khawatir akan penyebaran pengaruhnya di tanah air.<sup>14</sup>

Pada gilirannya kekhawatiran penguasa tersebut mampu merubah keadaan dari keinginan semula untuk menjadikan Pancasila sebagai alat pemersatu di tengah eskalasi friksi sosial, menjadi media untuk menggusur lawan-lawan politiknya. Hal ini tercermin dalam pidato Soeharto (sebagaimana dikutip dan diterjemahkan oleh Faisal Ismail) yang disampaikan kepada seluruh komandan ABRI untuk meningkatkan kewaspadaan menghadapi kelompok-kelompok yang masih setengah hati menerima Pancasila:

*"Sepanjang kita belum berhasil membawa mereka ke dalam kesadaran ini, kita harus meningkatkan kewaspadaan, memilih mitra dan teman yang benar-benar membela dan tidak meragukan Pancasila. Kita tidak bermaksud memusuhi partai atau kelompok yang belum menerima Pancasila 100%, tidak, tetapi kita berkewajiban membujuk mereka sedemikian rupa sehingga seluruh kekuatan sosial dan politik akan mendasarkan diri mereka sendiri pada ideologi nasional kita, Pancasila tanpa perubahan apapun."<sup>15</sup>*

Melihat isi pidato di atas, Orde Baru berkeyakinan bahwa terdapat kelompok sosial-keagamaan dan politik tertentu yang

masih diragukan komitmennya terhadap ideologi negara. Kelompok-kelompok itu belum meyakini Pancasila seratus persen, bahkan mereka cenderung ingin merubah Pancasila. Sudut pandang ini, dibarengi suatu sikap bahwa sentimen-sentimen ideologis yang berbasis agama harus bertanggungjawab atas terjadinya kekacauan kampanye pemilihan umum 1982.<sup>16</sup> kenyataan inilah yang semakin menguatkan keinginan pemerintah untuk menerapkan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi politik yang ada.

Tidak kurang Jenderal AH. Nasution yang menanggapi keputusan pemerintah tentang pemberlakuan asas tunggal sebagai sikap yang bertentangan (*contravened*) dengan semangat UUD 1945 dan Pancasila itu sendiri. Dalam pernyataannya mengatakan bahwa:

*"Pancasila menekankan harmoni antara perbedaan dan persamaan. Seseorang (kelompok) tidak bisa hidup tanpa adanya orang (kelompok) lain. Menekankan perbedaan justru akan merusak persamaan. Sebaliknya, memusatkan persamaan dengan menghilangkan perbedaan justru akan menjebak kita pada regimentasi kehidupan kita sebagai sebuah bangsa, sebagai warga negara, dan terutama sebagai rakyat. tidak ada kesempatan untuk berinisiatif, berkreasi, dan maju."<sup>17</sup>*

Dengan demikian, proses asas tunggal itu adalah penghapusan kesadaran pluralisme (baca: keagamaan) – yang dalam perspektif Nasution, sebagai inti dan semangat Pancasila – namun oleh Orde Baru dipahami secara monolitik dan harus diberlakukan secara deduktif berdasarakan pemahaman dan pemaknaan rezim. Dalam perspektif Foucault, asas tunggal adalah bentuk rasionalitas yang dimaksudkan untuk menguasai dan mengatur relasi-relasi kuasa. Di dalam Orde Baru, Pancasila diolah menjadi sebuah wacana untuk membangun *episteme* (teks) sebagai bagian integral

dari cara berkuasa rezim (*the will to power*). Kecenderungan ini kemudian menggiring Orde Baru untuk memonopoli kebenaran tafsir atas Pancasila (*the will to truth*).<sup>18</sup>

Foucault menggambarkan uraian di atas sebagai perpanjangan dari disiplin militer dan disiplin kalangan agamawan dalam monastri. Kalau dalam disiplin militer yang ditekankan adalah ketundukan fisik; disiplin agamawan menekankan pengekangan fisik untuk membebaskan kemurnian jiwa dari penjara kotoran tubuh, maka pada disiplin sebagaimana mekanisme *the will power* dan *the will to truth* yang diperhitungkan adalah *relasi ketundukan dan kebermanfaatannya*. Relasi semacam ini sangat menentukan dalam kaitannya bagaimana seseorang menguasai fisik orang lain, bukan hanya menuruti apa yang diinginkan, tapi agar mereka berperilaku sebagaimana yang dikehendaki sesuai dengan teknik-teknik, ukuran-ukuran kecepatan dan efisiensi yang sudah ditentukan sebelumnya.<sup>19</sup> Penetapan asas tunggal, dengan demikian, adalah sebuah mekanisme Orde Baru yang berfungsi secara otomatis, anonim, terus berlanjut tanpa henti, dan juga sebuah mesin yang di situ setiap kelompok yang dianggap berbeda terperangkap di dalamnya.<sup>20</sup> Karena itu, Moerdani mengingatkan bahwa kondisi yang diciptakan Orde Baru justru akan melahirkan generasi-generasi "robot", yaitu manusia mesin yang mau melangkah kalau mendapat perintah.<sup>21</sup>

Maka dalam *a whole series of power networks* yang dijalankan Orde Baru, asas tunggal kemudian dipahami sebagai kelanjutan dari model militer sebagai instrumen penting mencegah kekacauan sosial, dan juga sebagai teknik mencapai stabilitas internal dan ketertiban (sebagaimana sering diakui sendiri oleh Soeharto). Dalam meraih keinginan itu, rezim berupaya menerapkan mekanisme

model tentara yang tangguh dan handal, disiplin kuat, patuh dan tunduk.<sup>22</sup> Tentara menjamin keamanan bukan karena ia merupakan perangkat satu-satunya yang efektif untuk itu, tapi ia juga adalah *technique and a body of knowledge that could project their schema over the social body*. Dalam situasi perang, tentara memainkan peran politiknya melalui strategi menundukkan lawan secara fisik, tapi dalam situasi damai mereka memainkan peran politiknya melalui taktik *body of knowledge*, untuk menundukkan kepala, jiwa, kesadaran, dan alat-alat produksi kebudayaan lainnya, termasuk sosial-budaya keagamaan.<sup>23</sup>

Berdasarkan pertimbangan pendisiplinan jiwa, pikiran, dan alat-alat produksi kebudayaan lainnya, Orde Baru mengusulkan perlunya penyeragaman cara-cara berpikir bangsa Indonesia ke dalam satu teks kompendium, yang dikenal dengan P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). Sebaliknya, Orde Baru sangat menolak munculnya fenomena pluralisme dan perbedaan, baik pikiran maupun tindakan keagamaan. Perbedaan pendapat dan keanekaragaman pemikiran (*ikhtilâfât*) tidak bisa ditolerir, bahkan cenderung dianggap sebagai tindak kriminal. Karena tidak bisa dikontrol, tidak disiplin diri, dan tidak tunggal. Orde Baru bahkan mengutuk praktik pluralisme dan kebebasan berpikir sebagai tradisi yang sangat dipengaruhi Barat.<sup>24</sup>

Kegagalan pemerintahan Orde Baru untuk mempertahankan kohesivitas kemajemukan di negeri ini nampaknya bisa dilihat dari perspektif kuatnya semangat anti-pluralisme di atas. Rasa persatuan, terbangunnya wawasan kebangsaan dan kohesivitas masyarakat yang selama ini terjadi tidak lebih dari hasil represi pemerintah melalui kekuatan militer dan *management by concert* yang melahirkan kesadaran Pancasila palsu akan kebhinnekaan

Indonesia, dan bukannya atas kesadaran pluralitas yang dipandu oleh nilai bersama. Dalam istilah Kuntowijoyo, Pancasila harus mempunyai korespondensi dengan kesadaran terdalam bangsa Indonesia sepanjang sejarahnya. Artinya, Pancasila adalah suatu monumen bangsa, sebagai puncak pemikiran tentang hati nurani yang terdalam, dan sekaligus sebagai dokumen hidup yang secara terus menerus dapat dipakai sebagai acuan.<sup>25</sup>

### 3. Dari Barak Militer ke Agama

Dengan ditabuhnya bedug, tanda dibukanya Kongres Nasional I Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), Orde Baru sebetulnya sedang menggalang pengaruh agama (dalam hal ini Islam) untuk menghadapi kalangan militer dan kelompok prodemokrasi yang mulai berani menggoyang kekuasaannya. Soeharto yang dikenal sebagai pembela kejawaan dan *defender* Pancasila, tiba-tiba mengelus-elus kekuatan Islam yang sebelumnya sangat diwaspadai, bahkan dibenci. Tak seorangpun menyangka bahwa pada akhirnya Orde Baru sangat berani meninggalkan aturan dasar politiknya dengan mensponsori lobi agama (Islam) dalam negara.<sup>26</sup>

Berdirinya ICMI menimbulkan ketegangan serius di tubuh militer,<sup>27</sup> kebingungan dan frustrasi di kalangan gerakan prodemokrasi yang baru tumbuh, dan memunculkan perdebatan serius di dalam komunitas Islam sendiri.<sup>28</sup> Peristiwa tersebut memberi satu pemahaman mengenai adanya perubahan karakter politik Orde Baru terhadap (agama) Islam. Namun bagaimanapun, kenyataan itu menegaskan suatu kesimpulan bahwa kebijakan keagamaan Orde Baru bukan digerakkan oleh komitmen terhadap kejawaan dan Pancasila, melainkan oleh kalkulasi detail mengenai apa yang

dibutuhkan untuk mengalahkan lawan-lawannya dalam rangka mempertahankan *status-quo*. Hal ini sekaligus cermin oportunistik kebijakan keagamaan Soeharto yang tidak konsisten dan sangat berpotensi mengadu berbagai kelompok.<sup>29</sup>

Sejak tahun 1970 hingga pertengahan tahun 1980-an, Orde Baru tidak henti-hentinya memaksakan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi politik dan sosial kemasyarakatan. Pembelahan sektarian ini muncul dengan mengantongi restu sepenuhnya dari presiden. Simbol-simbol mobilisasi umat Islam yang lama ditekan oleh Orde Baru marak kembali di berbagai tempat, bahkan "pasukan hijau" ini sangat dominan di struktur birokrasi. Karena itu tampilnya Habibie sebagai ketua umum organisasi tersebut selain mengindikasikan bertemunya umat Islam dengan visi Habibie tentang hi-teknnya, tapi juga lebih mencerminkan visi-visi politiknya daripada suatu usaha recovery bidang ekonomi. Posisi Habibie di tubuh ICMI, dengan demikian, merepresentasikan kehendak-kehendak status-quo Orde Baru.<sup>30</sup>

Berdasarkan analisisnya terhadap beberapa pengamat Indonesia, Hefner menyimpulkan bahwa berdirinya ICMI merupakan hukuman yang ditimpakan presiden kepada para petinggi ABRI atas tindakannya menentang Soeharto. Selain itu, berdirinya ICMI juga merupakan upaya presiden meraih dukungan atas dasar sentimen agama (Islam), karena ia kehilangan dukungan dari militer. Hal ini diakui sebagai bagian dari kelihaihan Soeharto memainkan dan mengadu faksi elite tertentu dengan faksi elite yang lainnya.<sup>31</sup> Konsekuensinya, berdirinya ICMI oleh kalangan militer ditandingi dengan dideklarasikannya Ikatan Cendekiawan Nusantara (ICNU). Dari segi nama, organisasi ini ingin menekankan tentang signifikansi setiap kegiatan kemasyarakatan untuk berbasiskan

semua agama dan semangat nasionalisme, sekaligus sebagai negasi atas setiap upaya membangkitkan paham-paham eksklusif keagamaan, sebagaimana yang mereka pahami terhadap ICMI.

Namun begitu, yang menjadi *concern* Soeharto tidak hanya semakin berpalingnya dukungan militer terhadap dirinya, tapi juga para kritikus yang sering melontarkan kritik-kritik tajamnya; mereka adalah para pemimpin Muslim modernis. Untuk tujuan itu, Soeharto sangat hati-hati dan mewaspadaai penempatan dan posisi person-person yang akan duduk di tubuh ICMI,<sup>32</sup> terutama mereka yang memiliki kecenderungan bersikap radikal terhadap Orde Baru. Pengalaman akan sikap kritis para pemimpin Muslim modernis dan moderat, memaksa Soeharto untuk berpikir keras memikirkan posisi mereka di ICMI, apalagi sampai memasukkan mereka dalam jajaran birokrasi yang jelas-jelas dapat mempengaruhi suatu kebijakan dan keputusan pemerintah. Namun dengan kooptasinya, Soeharto berharap dapat bermain banyak di ICMI. Dengan cara menyatukan para kritikus Muslim yang vokal bersama para birokrat dan tokoh-tokoh Islam yang lebih moderat, Soeharto berharap dapat menarik anggota-anggota ICMI yang paling kritis ke dalam wilayah *establishment*.<sup>33</sup>

Dengan demikian, ada minat politik yang sama yang memungkinkan negara (Orde Baru) kembali mempertimbangkan agama sebagai bagian dari kebijakannya. Artinya, langkah sinergis ini dapat berjalan mulus karena didukung oleh suatu upaya yang disebut dengan "pembaruan teologis" ; yaitu sebagai upaya reformasi politik dan birokrasi untuk mewujudkan transformasi sosial yang mampu meletakkan landasan yang diperlukan bagi keterlibatan masyarakat (Islam) tidak saja dalam pembangunan nasional bangsa, melainkan juga dalam proses pembuatan kebijakan.

Dalam konteks tersebut, sudah tidak terdapat ketegangan ideologis yang melihat corak hubungan politik antara (agama) Islam dan Pancasila. Penerimaan ini tidak saja disebabkan oleh suatu pandangan luas tentang nilai-nilai Pancasila yang sudah dianggap tidak bertentangan dengan Islam, tapi juga oleh suatu pandangan bahwa Pancasila dianggap memadai bagi pengembangan aspirasi-aspirasi sosial politik yang sejalan dengan nilai-nilai Islam.

Kecenderungan di atas melahirkan suatu pandangan bahwa umat Islam tidak perlu lagi mengeksplorasi paham-paham teologis lebih jauh dalam rangka: (1) mengaitkan kesesuaian religio-politik antara Pancasila dan Piagam Madinah; namun yang lebih penting (2) menunjukkan secara teoritis bahwa Islam tidak punya konsep secara menyeluruh mengenai negara dan politik pada umumnya.<sup>34</sup> Pandangan inilah yang pada akhirnya merubah restriksi negara terhadap kekuatan agama di Indonesia, bahkan memungkinkan negara untuk berdampingan secara harmonis dengan agama (Islam). Hal ini – salah satunya – ditandai dengan direstuihnya untuk berdiri sebuah organisasi para cendekia Muslim (baca: ICMI) sebagai bentuk akomodasi negara terhadap kekuatan Islam. Keberhasilan ICMI masuk dalam lingkaran struktur kekuasaan seringkali dilihat sebagai langkah sukses membawa pemikir dan aktivis Muslim mendekati kekuasaan.

Menanggapi berbagai komentar yang meragukan kemandirian ICMI akan mudah dikooptasi oleh kekuatan Orde Baru, Imaduddin Abdurrachim berpendapat, bahwa sesuatu yang tidak relevan melakukan pendikotomian antara Islam dan pemerintah. Selain itu, cendekiawan Muslim tidak perlu khawatir jika posisinya akan dimanfaatkan oleh pemerintah. Indonesia adalah negara

yang 90% penduduknya dihuni oleh umat Islam. Dengan demikian, pemerintah itu adalah bagian dari umat Islam itu sendiri. Berdasarkan kenyataan tersebut, ICMI harus dilihat sebagai lembaga yang dapat menjadi sarana untuk menyampaikan dakwah dalam pengertiannya yang luas. Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* memungkinkan ICMI memasuki wilayah yang selama ini belum dimasuki oleh umat.<sup>35</sup>

Uraian di atas menunjukkan bahwa bersamaan dengan melunaknya sikap negara terhadap sentimen agama di Indonesia, muncul pula gairah baru pemikiran keagamaan dari kalangan menengah Islam Indonesia. Mereka adalah generasi Muslim yang mengenyam pendidikan sampai ke perguruan tinggi, baik dalam maupun luar negeri, dan memainkan peran yang semakin penting di sektor birokrasi. Dengan bentuk pemahaman keislaman yang modern dan neomodern, mereka mulai mendekonstruksi banyak pemahaman keagamaan, termasuk persoalan Islam hubungannya dengan pemerintah (Indonesia). Salah satu pandangannya, bahwa umat Islam Indonesia tidak akan mampu menciptakan disiplin etik yang diperlukan untuk menjamin terciptanya keadilan di Indonesia dengan menanggalkan moralitas Islam di pintu masuk pemerintahan. Jika Islam adalah kekuatan untuk reformasi sosial, standar-standarnya yang tinggi harus dibawa masuk ke dalam pemerintahan.<sup>36</sup>

Kenyataan di atas - selain bahwa keterlibatan sejumlah besar intelektual dan cendekiawan Muslim dari berbagai aliran dan profesi dalam kepengurusan ICMI - telah semakin memperkuat dugaan tentang adanya usaha dari kalangan Islam dan pemerintah untuk bersikap saling mendekati secara politis (*political rapprochement*) antara kedua belah pihak. Salah satu indikasinya adalah

membanjirnya elite-elite birokrasi yang terlibat dan mendukung kegiatan ormas dan lembaga-lembaga Islam, antara lain dengan menjadi donatur, penasihat, pengurus, atau bahkan penceramah. Hal ini dapat dilihat melalui aktivitas Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila dan Yayasan Dharmais<sup>37</sup> yang dipimpin sendiri secara langsung oleh Presiden Soeharto, serta duduknya beberapa menteri dalam kepengurusan lembaga dakwah atau keagamaan semisal Manajemen Musyarakah dan Yayasan Abdi Bangsa. Selain itu, Soeharto juga merestui berdirinya Bank Muamalat Indonesia (BMI) serta rencana pembangunan *Islamic Center* terbesar di Asia Tenggara.<sup>38</sup> Kemudian, fenomena yang menggambarkan begitu akomodatifnya kekuasaan terhadap Islam, ketika Presiden Soeharto menambahkan kata *Muhammad* di depan namanya serta *Siti Fatimah* untuk Tien Soeharto setelah menunaikan ibadah haji pada tahun 1991.

Itulah *persona* Orde Baru yang di dalamnya menyimpan ranah *inner motive* elite politik negeri ini. Yaitu *persona* yang dimaksudkan sebagai upaya mengadaptasi dunia eksternal, yang memang harus dilakukan setiap orang untuk menopang peran, jabatan, profesi, posisi sosial maupun kepentingan politik tertentu. Dalam konteks yang demikian, agama yang diharapkan memberi sumber-sumber perlindungan yang sakral dan sistem-sistem kepercayaan yang menjadi anutan, pada gilirannya ketika dieksternalisasikan bisa saja menjadi sarana dominasi dan alat hegemoni. Menurut Berger, pembentukan kebudayaan nonmaterial berjalan seiring dengan aktivitas manusia yang secara fisis dapat mengubah lingkungannya. Dengan demikian, masyarakat tidak lain adalah bagian tak terpisahkan dari kebudayaan nonmaterial. Masyarakat adalah aspek dari kebudayaan nonmaterial yang membentuk

hubungan-hubungan berlanjut dari manusia dengan sesamanya.<sup>39</sup>

Dengan mengambil analisa Berger di atas, simbol-simbol kekuasaan yang diambil dari nilai-nilai agama, menjadi sebuah *persona* yang merepresentasikan sebuah instrumen yang dimaksudkan tidak saja untuk beradaptasi, tetapi untuk melestarikan kontrol elite terhadap komunitas Indonesia yang mayoritas berpenduduk Muslim. Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa selama Orde Baru dan menjelang datangnya era reformasi banyak dimensi-dimensi agama yang, baik secara langsung maupun tidak, dilibatkan dalam aktivitas perpolitikan di Indonesia. Tahlil nasional, *istighosah*, *halal bi halal*, atau hadirnya beberapa tokoh agama dan ulama ke istana presiden adalah kode-kode ritual keagamaan yang diadopsi oleh sejumlah elite dimana dalam konteks politik keagamaan di Indonesia tidak memadai jika rentetan peristiwa itu hanya dimaknai sebagai representasi dasar kesadaran spiritual. Jumlah simbol kekuasaan yang dikenakan elite politik yang bersumber dari agama tidak otomatis menggambarkan tingkat kesadaran spiritual masyarakatnya.

Fenomena tersebut merupakan bagian dari proses panjang sosial politik Indonesia sejak abad ke-15 tentang banyaknya elite politik di Jawa yang menggunakan simbol-simbol kekuasaan yang bersumber dari Islam. Namun di sisi lain, proses "pengislaman" itu sendiri sebetulnya tidak menimbulkan efek apapun dalam mempengaruhi sikap dan perilaku politik mereka secara etis. Artinya, masuknya Islam tidak mampu merubah susunan dan cara perekrutan kaum elite politik serta tidak mampu mereformasi kerangka intelektual pemikiran tradisional. Dengan kata lain, subordinasi politik dan subordinasi kebudayaan berlangsung serentak.<sup>40</sup>

Demikian halnya dengan kondisi sosial politik Indonesia yang terjadi pada pertengahan tahun 90-an. Perilaku para elite politik tampaknya berupaya mencari pengaruh masyarakat dengan cara yang sangat kompleks, baik yang bersifat kharismatik, tradisional, maupun legal rasional.<sup>41</sup> Mereka mencoba menyikapi sejumlah item persoalan sosial-politik dan budaya, mengeksploitasi garis keturunan, juga menonjolkan (warisan) kharisma melalui berbagai simbol, termasuk simbol keagamaan. Masing-masing memiliki kepentingan yang tersembunyi (*hidden interest*) dan berbeda serta dilakukan dengan cara menekan "lawan" sehingga memunculkan situasi *zero sum game*; yaitu suatu kondisi dimana satu kelompok mencoba menghabisi kelompok lain, sekalipun dengan cara-cara kekerasan fisik.

Namun, sekalipun di antara para elite politik saling menghantam satu dengan yang lainnya, maka sesungguhnya mereka sedang berusaha meraih tujuan yang sama; yaitu kekuasaan. Kekuasaan yang didefinisikan sebagai kesempatan yang dimiliki seseorang atau sejumlah orang untuk merealisasikan kemauannya sendiri dalam bentuk suatu tindakan sosial, sekalipun mendapat tantangan dari orang lain yang terlibat dalam tindakan tersebut. Kesempatan tersebut dapat dihubungkan dengan persoalan-persoalan ekonomi, kehormatan, partai politik atau dengan apa saja yang merupakan sumber kekuasaan bagi seseorang.

Rentetan kekerasan yang terjadi menjelang akhir dekade 90-an sesungguhnya merupakan percikan yang timbul akibat terjadinya gesekan kekuasaan tersebut. Beberapa studi tentang kekuasaan dan kekerasan menunjukkan bahwa kekerasan menjadi alternatif bagi tetap terjaganya penguasa dari ancaman kejatuhan. Amerika Serikat memerankan kekerasan secara sangat hati-hati

dalam rangka mengatasi keadaan tidak stabil ataupun situasi "mengancam" kelompok oposisi. Keterlibatan aparat keamanan secara struktural dalam berbagai tindak kekerasan menciptakan ketidakstabilan dalam masyarakat, dan bahkan menjadi pemicu semakin maraknya kerusuhan. Kekerasan oleh pemegang kekuasaan secara kasat mata dipertontonkan oleh banyak negara berkembang, seperti Guatemala dan Indonesia. Bahkan Orde Baru adalah gambaran rezim yang menjalankan kekuasaannya melalui satu bentuk terorisme negara.<sup>42</sup>

#### 4. Munculnya Kekerasan Agama: dari Situbondo hingga ke Ambon

Negara dan sistem politik yang dianut merupakan aspek yang berhubungan erat dengan aktivitas dan kedudukannya dalam penggunaan kekerasan. Dalam suatu negara yang bersifat *state-centred*, negara merupakan aktor yang turut bermain dalam arena, termasuk menentukan sistem politik yang dianut dan upaya untuk memonopoli dan melegitimasi penggunaan kekuatan fisik. Negara yang bersifat *single state* merupakan hasil interaksi di antara beberapa struktur, yaitu kekuasaan, legitimasi, akumulasi, dan budaya dimana negara dan rakyat saling berhubungan secara dialektis. Dalam konteks Indonesia kontemporer, hampir tidak terdapat individu, kelompok maupun komunitas yang dapat eksis di luar dialektika itu. Apalagi Orde Baru menerapkan salah satu sistem politiknya yang khas negara totaliter: dominasi dan hegemoni.<sup>43</sup>

Di negara-negara yang menerapkan sistem kapitalis, kekerasan struktural merupakan bentuk kekerasan yang lazim terjadi; yaitu kekerasan yang berhubungan dengan ketidakadilan dalam hal hak milik pribadi dan kekuasaan politik. Negara selalu

mengarahkan kebijakannya pada usaha untuk meredam perbedaan dan pertentangan kelas dengan harapan dapat menghambat berbagai pilihan sosial individu serta membatasi kesempatan dalam mengembangkan kepribadian yang reflektif dan kritis.<sup>44</sup> Indonesia sebagai negara yang secara tidak langsung menganut prinsip-prinsip kapitalisme<sup>45</sup> tentunya tidak lepas dari uraian di atas. Sejak tahun 1996, Indonesia diwarnai sekian peristiwa kerusuhan dan kekerasan yang mengarah pada sentimen politik, etnis, dan agama. Misalnya kasus penyerbuan kantor DPP PDI pada tanggal 27 Juli 1996, kerusuhan anti-Kristen dan anti-Cina pada tanggal 10 Oktober 1996 di Situbondo, perusakan beberapa tempat ibadah di Mataram, serta kerusuhan antar pemeluk agama di Ambon.

Kerusuhan anti-Kristen dan anti-Cina di Situbondo sesungguhnya masih dalam satu bingkai skenario besar elite-elite politik Orde Baru. Karena itu peristiwa tersebut tidak bisa dilepaskan atau berkaitan erat dengan peristiwa sebelumnya; yaitu kasus penyerbuan kantor DPP PDI. Masing-masing *locus* dari peristiwa tersebut sebetulnya lebih mencerminkan dua kekuatan ideologi di Indonesia yang oleh Orde Baru (Soeharto) dipandang sebagai elemen yang mengganjal langkah pro status-quo di Indonesia. Mereka adalah kekuatan kelompok nasionalis yang dipersonifikasikan pada sosok pimpinan Megawati serta kelompok tradisionalis NU yang disentralkan pada figur kepemimpinan Abdurrahman Wahid.

Sejak pertengahan 1994, Orde Baru memprediksikan kedua kekuatan itu akan bersatu membangun koalisi melawan tekanan rezim. Bahkan dalam sebuah dokumen rahasia yang beredar di antara elite-elite kaki tangan Soeharto menyebutkan, bahwa

adanya aliansi "merah dan hijau" antara Megawati dan Abdurrahman Wahid dianggap sebagai ancaman utama dan satu-satunya terhadap Soeharto, bahkan sejak 1960-an. Karena itu, prioritas utama yang harus dilakukan para pendukung Soeharto, demikian dokumen tersebut menyebutkan, adalah memotong kemungkinan aliansi itu. Dalam dokumen tersebut juga disebutkan, bahwa cara efektif memotong aliansi tersebut adalah dengan didasarkan pada fakta sejarah tentang adanya penganut Islam tradisional dan Islam Jawa (abangan) yang masih saling curiga menyangkut keterlibatan NU dalam pembunuhan tahun 1965-1966. Hal ini merupakan landasan strategis yang bisa dimanfaatkan rezim untuk merenggangkan hubungan antara kelompok tradisional NU dan penganut Islam Jawa (nasionalis/abangan).<sup>46</sup>

Berdasarkan data dokumen tersebut, negara secara sengaja mencari peluang untuk selalu bisa memanfaatkan situasi dalam kerangka suatu manajemen konflik yang dijalankan dengan cara menopang isu-isu agama. Artinya, dalam konteks kerusuhan Situbondo, kekerasan negara mencoba disublimasi dalam bentuk kekerasan yang seolah-olah murni sebagai kekerasan massa. Berdasarkan kekuatan intelijennya, Orde Baru dapat mencari persoalan-persoalan yang sangat berpotensi untuk dilakukan peta konflik di antara kekuatan yang dianggap mengancam posisi kekuasaan, sehingga konflik sosial sekecil apapun dapat berubah menjadi kerusuhan dan kekerasan yang banyak menyedot opini publik. Kasus Situbondo yang bermula dari pemahaman seorang Muslim terhadap doktrin Islam sendiri,<sup>47</sup> karena diintervensi oleh kepentingan negara kemudian berubah sebagai (seolah-olah) kerusuhan antar agama.

Kasus di atas merupakan cermin kekerasan negara yang dipraktikkan secara terlembaga, dan dilakukan oleh negara melalui aparatur negara yang bersifat represif maupun ideologis. Ia juga cermin hubungan kekuasaan yang dijalin berdasarkan relasi yang eksploitatif dan represif. Sehingga kekuasaan Orde Baru menjadi nyata dalam hubungan sosial yang tidak seimbang tersebut. Selain itu, kuasa negara sengaja menyulut terjadinya kekerasan di masyarakat agar penguasa memiliki alasan kuat untuk memberi stigma tertentu pada kelompok tertentu pula. Kekerasan yang terjadi di Situbondo tidak saja memberi gambaran tentang suatu peristiwa kerusuhan antara satu kelompok agama dengan agama lain, tetapi juga usaha sistematis dalam rangka degradasi nama baik kelompok atau komunitas tertentu.<sup>48</sup>

Pada level uraian di atas, Orde Baru juga menganut ciri negara integral yang merupakan perpaduan antara sumber koersi dalam masyarakat dan tempat kepemimpinan hegemonik. Negara integral merupakan hegemoni yang berlapis kekuasaan koersi. Sekalipun bekerja di tingkat kesadaran namun ia selalu didampingi oleh langkah koersi. Karena itu negara integral memiliki dua aspek. Pertama, alat-alat kekerasan (*means of coercion*). Kedua, alat penegakan kepemimpinan hegemonik (*means of establishing hegemonic leadership*). Alat kekerasan terdiri dari alat-alat paksa dan represi negara, sementara alat pendirian kepemimpinan hegemonik berbentuk institusi dalam formasi sosial yang bukan dalam proses produksi ekonomi material serta bukan menjadi bagian dari organisasi negara.<sup>49</sup>

Tahun 1997 adalah tahun penuh kekerasan dan kerusuhan massa dan menjadi fenomena yang hampir terjadi di seluruh daerah di Jawa.<sup>50</sup> Pengamat Indonesia, seperti Jeffrey A. Winters melihat

bahwa setiap peristiwa pada tahun tersebut sebagai pertanda dan gejala akan kemungkinan terjadinya pergantian penting suhu politik di Indonesia. Kemungkinan perkembangan itu meliputi dua hal penting: tanda-tanda kemunculan dan peningkatan kekuatan di dalam masyarakat serta tanda-tanda penurunan kekuatan dan stabilitas dalam struktur kekuasaan.<sup>51</sup>

Namun sesungguhnya gerakan arus bawah belum begitu signifikan dalam memberikan arti perubahan kaitannya dengan konstelasi politik nasional, misalnya belum ada sumber perubahan politik besar-besaran yang dipicu oleh memuncaknya tuntutan masyarakat. Tetapi pada sisi lain, dalam setiap eksploitasi dan manipulasi beberapa kerusuhan massal sepanjang tahun 1997, telah terjadi degradasi wibawa kekuasaan Orde Baru. Karena meskipun masyarakat Indonesia secara umum dikondisikan pada pasifitas sikap politik, waktu itu sudah muncul riak-riak yang berusaha menyingkap dan membeberkan ketimpangan dan ketidakadilan yang lahir dari kekerasan negara. Maraknya idiom OTB (Organisasi Tanpa Bentuk) sesungguhnya merupakan usaha sistematis negara untuk membendung kecenderungan itu. Kecurigaan negara adalah pada unsur politis dari setiap pengelompokan massa yang dikhawatirkan semakin menguat.

Meskipun sering dibantah pemerintah, jarak antara golongan kaya dan miskin terus melebar dan tak terkendali. Kenyataan ini masih ditambah depresi nilai tukar rupiah terhadap dollar yang terus melemah, sehingga terjadi pelonjakan harga-harga bahan kebutuhan pokok di masyarakat yang semakin tidak terjangkau oleh kondisi perekonomian mereka yang setiap hari mengalami penurunan pendapatan. Dalam kondisi (psikologi) sosial yang demikian, muncul desakan masyarakat untuk segera diberhenti-

kannya praktik-praktik ketidakadilan penguasa. Bahkan, masyarakat siap melakukan apa saja untuk merebut kembali kekayaan pejabat yang diperoleh secara tidak adil dan tidak sah.<sup>52</sup> Sementara kelompok penguasa tetap bersikukuh pada sikap *status-quo*nya, karena *lengser* dari kekuasaan sama halnya dengan hilangnya akses ekonomi dan kekayaan.

Kondisi tersebut di atas menjadi momentum bagi masyarakat untuk menguapkan kekecewaannya pada ketidakadilan penguasa dengan cara melakukan tindakan-tindakan anarkis dan destruktif. Sikap anarkis merupakan terjemahan dari kecemburuan masyarakat terhadap kelompok atau golongan minoritas yang oleh masyarakat kemudian dipersepsikan dengan keturunan Cina. Kerusakan selalu diarahkan pada mereka yang berkecukupan, sementara yang berkecukupan di kota-kota biasanya dari golongan nonpribumi. Jadi walaupun tujuan protes semula bukanlah kalangan etnis tertentu, tapi dalam kondisi sosial semacam itu mereka rentan sebagai sasaran.<sup>53</sup>

Selain itu, faktor agama semakin memperumit situasi tersebut. Agama sering menjadi taruhan bagi terwujudnya setiap *interest* politik. Dalam kondisi sosial-keagamaan masyarakat Indonesia yang sangat plural, keinginan membangkitkan sikap sektarian dengan menjadikan agama sebagai simbol merupakan fenomena yang sering dijumpai pada masa-masa akhir kekuasaan Orde Baru. Di tingkat elite pemerintah Indonesia yang baru (setelah terjadi penghijauan di parlemen dan kabinet), agama merupakan bagian dari tuntutan proporsionalisme. Yaitu suatu distribusi kekuasaan yang "adil" berdasarkan jumlah populasi agama. Karena sebelumnya pemerintah telah dianggap memberikan perlakuan khusus kepada semua pihak kecuali pribumi Muslim sendiri, ini

terutama Cina untuk bidang ekonomi dan Kristen untuk bidang politik dan birokrasi.<sup>54</sup> Sementara bagi masyarakat akar rumput, agama bisa berupa ancaman konversi (baca: Kristenisasi).

Kenyataan-kenyataan ini selanjutnya menjadi puncak ironi kekuasaan Orde Baru pada awal tahun 1998. Masyarakat semakin sadar bahwa satu-satunya alternatif untuk suatu perbaikan hidup negeri Indonesia adalah pergantian kepemimpinan nasional. Untuk itu perlu untuk terus diteriakkan seruan dan tuntutan mundur kepada Soeharto sebagai bentuk pertanggungjawaban yang lebih terhormat. Di sini kekuasaan Orde Baru sudah mengalami proses desakralisasi yang sebelumnya kekuasaan cenderung disakralkan sehingga kritik atau penentangan atas kekuasaan sangat tidak dimungkinkan. Proses akhir dari pensakralan itu ditandai dengan aksi-aksi mahasiswa yang terjadi hampir di seluruh wilayah Indonesia serta pengrusakan, pembakaran dan penjarahan di beberapa kota besar pada 13-14 Mei 1998. Sampai akhirnya peristiwa Mei kelabu itu menghantarkan Soeharto *lengser* dari kursi kepresidenan.

Menurut Hefner, pergolakan yang terjadi pada hari-hari terakhir Soeharto menunjukkan tidak adanya konsensus di kalangan umat Islam mengenai pluralisme dan demokrasi.<sup>55</sup> Hal ini dapat dibenarkan karena target utama dari upaya reformasi adalah penggulingan rezim yang dipersonifikasikan dengan sosok Soeharto sebagai *common enemy*. Akan tetapi, menurut Hefner, ada pola yang dominan, yaitu terdapatnya kelompok Islam ultrakonservatif yang didukung oleh rezim, yang di dalam melakukan aksi-aksinya bekerja sama dengan Prabowo Subianto (menantu Presiden Soeharto) untuk selalu mendukung Soeharto dengan menebarkan kebencian yang didasarkan pada agama. Dengan demikian,

kekerasan yang menandai kejatuhan Soeharto membongkar logika kebijakannya terhadap agama (Islam) yang gagal. Dan pada akhir kekuasaannya, Soeharto masih memiliki kelompok *think tank* elite yang difungsikan untuk memproduksi propaganda antiCina dan antiKristen.<sup>56</sup>

Turunnya Soeharto dari kursi kepresidenan dan kemudian digantikan oleh Habibie justru menjadi awal ditambahkannya agenda-agenda kerusuhan etnik dan agama di Indonesia. Pada bulan-bulan terakhir tahun 1998 dan empat bulan pertama tahun 1999, Indonesia semakin dilanda kerusuhan bernuansa etnik dan agama. Di kawasan Indonesia Timur, Ambon memulai kekerasan berdarah antara orang Islam dan Kristen. Di Jakarta terjadi perkelahian antara sekelompok geng Kristen dan Islam. Di Banyuwangi, lebih dari seratus orang ustadz terbunuh secara misterius. Dan pada 19 April 1999, sebuah bom meledak di lantai dasar Masjid Istiqlal Jakarta.

Para pengamat menilai, bahwa berbagai kekerasan dan kerusuhan yang terjadi pasca *lengsernya* Soeharto sangat berhubungan dengan tumbangny kekuatan lama, yakni mereka yang pro *status-quo* dan para pendukung fanatik Soehato serta yang ingin menggagalkan pemilu yang akan menghasilkan pemerintahan yang reformis.<sup>57</sup> Selain itu, kekerasan agama yang tersulut di daerah-daerah sebagai usaha mengalihkan perhatian publik dari usaha kelangsungan tuntutan masyarakat terhadap semakin ditegakkannya supremasi hukum, dalam hal ini pengusutan tuntutan terhadap harta kekayaan para pejabat Orde Baru (terutama Soeharto) yang dihasilkan dari korupsi, kolusi, dan nepotisme (yang lebih dikenal dengan istilah KKN).

## B. Era Reformasi, Euphoria Demokrasi, dan Kekerasan Agama

Cara-cara kekerasan yang menggunakan isu-isu agama pada akhirnya tidak mampu membendung laju keinginan masyarakat untuk terlaksananya pemilu Juni 1999. Pemilu tersebut berhasil dan berjalan dengan damai, sekaligus juga sebagai tanda dimulainya Era Reformasi, yaitu gerakan yang dimaksudkan sebagai upaya pembaharuan dan purifikasi seluruh aparatur negara yang salah satu perdebatan dan tuntutan yang dominan adalah terwujudnya otonomi daerah (*regional autonomy*). Dalam perspektif global, keberhasilan dilaksanakannya pemilu Juni 1999 merupakan kondisi yang dari situ Indonesia boleh dikatakan telah memasuki masa transisi menuju demokrasi. Tahun itu adalah awal mengalirnya arus deras demokratisasi gelombang ketiga di Indonesia setelah berakhirnya gelombang balik rezim otoriter Orde Baru.

Namun sekalipun Indonesia telah memasuki transisi menuju demokrasi masih terdapat kemungkinan mengalami kemunduran atau gelombang balik. Dalam konteks Indonesia ada beberapa faktor yang dapat menghambat laju upaya perbaikan sistem politik bernegara di Indonesia pasca digulirkannya era reformasi. Beberapa faktor tersebut adalah: lemahnya nilai-nilai demokratis baik di kalangan elite maupun masyarakat umum; kondisi perekonomian yang terus menurun yang dapat menimbulkan konflik atau menurunkan popularitas rezim; lemahnya supremasi hukum khususnya upaya pemberantasan KKN; runtuhnya aturan hukum dan ketertiban umum sebagai akibat terorisme dan pemberontakan-pemberontakan yang justru memancing kembalinya kekuatan militer. Pada dasarnya, faktor-faktor tersebut dapat menyebabkan kegagalan rezim demokratis dalam mendatangkan kesejahteraan

rakyat, kemakmuran, pemerataan, keadilan, ketertiban domestik, dan keamanan eksternal, serta terjebak dalam bentuk-bentuk baru rezim otoriter yang dapat muncul dalam pola nasionalisme otoriter, fundamentalisme agama maupun diktator populis.<sup>58</sup>

Dalam suatu negara yang sedang menjalankan proses transisi akan diwarnai oleh sekian struktur kepentingan yang secara keseluruhan terlibat dalam transisi menuju demokrasi tersebut. Kepentingan-kepentingan tersebut antara lain: angkatan bersenjata yang memiliki kepentingan dalam memelihara otonomi korporat mereka; kaum borjuasi dalam memelihara kepemilikan sarana produksi dan otoritas untuk mengarahkan produksinya; aparatus negara, terutama para teknokrat dan polisi, dalam menjaga keselamatan fisik dan ekonomi pokok. Kelas pekerja berkepentingan untuk mampu mengorganisir diri dalam rangka memperjuangkan kepentingan-kepentingan ekonomi dan politiknya; kelompok-kelompok rakyat lain mungkin memiliki kepentingan-kepentingan (ekonomi) yang lebih sempit.<sup>59</sup>

Berbagai kepentingan di atas akan selalu berebut pengaruh dalam melakukan reposisi dan strategi, dan setiap strategi memiliki konsekuensi. Pada tatataran ini, proses pendirian demokrasi adalah sebuah proses menginstitusionalisasikan ketidakpastian, menempatkan semua kepentingan pada ketidakpastian.<sup>60</sup> Karena itu, reformasi di Indonesia kemudian berjalan di bawah bayang-bayang sindrom Yugoslavia dan Uni Soviet. Yaitu dua negara yang berada di bawah kekuasaan otokratik dan otoriter selama puluhan tahun namun akhirnya terjungkal. Terjadilah *chaos* politik yang disertai dengan kehidupan sosial-ekonomi yang sangat memprihatinkan. *Chaotic politico-economical situation* tersebut pada gilirannya mempercepat proses disintegrasi Yugoslavia. Dan

berakhirlah Yugoslavia sebagai sebuah *nation-state* menjadi negara-negara kecil: Serbia, Kroasia, Montenegro, Bosnia-Herzegovina, serta lainnya. Demikian halnya Uni Soviet, diserukannya *glasnost*, *perestroika*, dan *democratia* tidak mampu merekatkan negara tersebut dari ancaman disintegrasi.<sup>61</sup>

Demikian halnya dengan Indonesia, pengenalan konsep-konsep otonomi daerah pada Mei 1999, justru disambut oleh beberapa daerah dengan keinginan untuk lepas dari negara kesatuan Republik Indonesia. Beberapa daerah seperti Riau, Aceh, Irian Jaya, dan Timor Timur (yang pada akhirnya betul-betul merdeka) menuntut kemerdekaan dan lepas dari negara kesatuan.<sup>62</sup> Ini merupakan *euphoria* politik Indonesia masa transisi yang salah satunya ditandai dengan liberalisasi politik. Semua orang dan kelompok masyarakat merasa lega terlepas dari sebuah beban berat otoritarianisme di bawah rezim pemerintahan Orde Baru. Karena itu, orang atau masyarakat kemudian merasa boleh melakukan apa saja karena terbebas dari belenggu kekuasaan. Misalnya munculnya sejumlah partai-partai politik baru dalam waktu singkat, semakin terbukanya ruang untuk membicarakan apa saja tanpa ada beban psikologis sebagaimana dialami pada masa-masa sebelumnya (*freedom of expression*), serta tidak adanya sensor dan peraturan khusus dalam dunia pers nasional (*freedom of the press*).

Pada era reformasi, Indonesia telah mampu menegakkan beberapa pilar demokrasi, seperti kebebasan berserikat dan berkumpul, kebebasan berpendapat, kebebasan pers, serta wacana publik yang intensif tentang kebijakan publik. Namun sekalipun demokrasi merupakan sebuah konsep yang bersifat universal, ketika hendak diimplementasikan akan berhadapan dengan

kenyataan bahwa karakteristik sosial masyarakat akan mewarnai nilai-nilai demokrasi tersebut. Di sini demokrasi merupakan sesuatu yang *culturally bounded* ketika berhadapan dengan sebuah masyarakat. Dalam konteks Indonesia, sebagai sebuah bangsa yang sedang menghadapi transisi politik tersebut, tantangan awal yang dihadapi adalah bagaimana menemukan sebuah *a workable democracy*, yaitu demokrasi yang dapat berfungsi, menjamin stabilitas politik dan terpeliharanya kesatuan dan persatuan bangsa, serta memungkinkan pemerintah mampu menjalankan fungsinya secara maksimal untuk memberikan pelayanan dan perlindungan kepada rakyatnya.<sup>63</sup>

Sejumlah faktor harus menjadi pertimbangan dalam menjatuhkan format demokrasi Indonesia ke depan, baik struktur sosial, derajat perkembangan dan pertumbuhan ekonomi, maupun bidang agama. Dalam perspektif agama, demokrasi mensyaratkan adanya sikap moderat dan toleran terhadap perbedaan, yang kemudian dikenal dengan pluralisme. Oleh karena itu, sikap moderat merupakan sesuatu yang mutlak diperlukan ketimbang sikap yang otoritarian dengan semangat toleransi yang rendah. Sikap toleransi yang rendah justru akan mudah melahirkan sikap ekstrem dan anarkisme yang berlebihan.

Munculnya berbagai kerusuhan sosial selama masa transisi mengecilkan harapan akan berlangsungnya proses demokratisasi dapat berjalan dengan lancar. Proses peralihan kekuasaan dari Soeharto ke Habibie mengakibatkan terjadinya konsolidasi politik yang sangat kuat di antara berbagai kelompok kepentingan yang ada dalam masyarakat. Hal ini menimbulkan rejuvenasi politik aliran yang sangat menonjol. Banyak pendirian partai yang didasarkan pada aliran dan kepercayaan agama tertentu,<sup>64</sup> sehingga

hal ini berimplikasi pada lahirnya kekuatan politik yang tidak mampu membentuk eksekutif yang dapat merumuskan dan mengimplementasikan sejumlah kebijakan publik. Eksekutif dibentuk atas koalisi yang sangat rapuh karena perbedaan ideologi yang sangat tajam, sementara kehendak untuk saling mengakomodasi kepentingan satu dengan yang lainnya sangat minimal. Pada kondisi ini agama akan dengan sangat mudah dilibatkan ketika kepentingan-kepentingan itu tidak menemukan titik temu dan berujung pada sikap saling meniadakan.<sup>65</sup>

Sesuatu yang tidak mustahil kalau kemudian masyarakat Indonesia melewati masa transisi ini menghadapi kesulitan menciptakan sebuah demokrasi yang stabil disebabkan begitu meluasnya konsolidasi kekuasaan yang ada, termasuk dari kekuatan lama Orde Baru. Salah satu variabel yang sangat menentukan dalam uraian ini adalah adanya pemilahan sosial yang cenderung bersifat kumulatif atau konsolidatif (*cummulative or consolidated social cleavages*). Hal ini terlihat pada adanya kecenderungan yang sangat tinggi untuk melakukan mobilisasi massa dengan menggunakan politik aliran. Agama merupakan sumber mobilisasi sosial dan politik yang sangat strategis dan efektif.<sup>66</sup> Dalam konteks masyarakat Indonesia, isu agama menyentuh sentimen paling mendasar, sehingga agama mudah dipergunakan sebagai modal partai politik untuk memperoleh simpati massa pendukung.<sup>67</sup>

Agama tidak dapat dihilangkan dalam menjalankan proses transisi di Indonesia. Sebab agama ditampilkan dalam bentuk kelembagaan yang ditandai dengan masih dominannya partai-partai politik menggunakan simbol dan dasar agama. Dalam kondisi seperti ini, agama bahkan bisa muncul dalam suatu kelompok

penekan politik yang bergerak di tingkat elite politik tertentu. Keinginan dan desakan untuk menempatkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta – yang berbunyi: “Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” – ke dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, merupakan contoh nyata dari kecenderungan ini.

Bertolak dari kenyataan tersebut, agama menjadi landasan yang sangat relevan bagi kepentingan politik transisi, dan dengan demikian, potensi konflik yang bersumber dari isu agama merupakan salah satu konsekuensinya. Polarisasi politik dalam konteks masyarakat yang demikian semakin mempersulit komunikasi politik antara satu komunitas dengan komunitas lainnya karena pada gilirannya setiap kelompok menciptakan jarak antara “kami” dengan “mereka”. Dari sini, konflik yang muncul bersifat *centrifugal*, yaitu bersifat melebar. Kecurigaan antara satu kelompok sosial dengan kelompok sosial lainnya akan selalu muncul, bahkan lebih bersifat ekstrim.<sup>68</sup> Dan jika kondisi menjadi sesuatu yang dominan, maka konflik yang bersifat sentrifugal akan sulit dikelola dan akan melebar sedemikian rupa dalam waktu yang relatif cepat.<sup>69</sup>

Agama lalu dikelola sebagai satu bentuk *transition phenomenon* yang memproyeksikan dan mendefinisikan kecenderungan tertentu di balik keramahan, solidaritas, dan simbol-simbol kebersamaan lainnya, misalnya acara *istighosah* dan halal bihalal yang diselenggarakan kelompok dan partai tertentu. Fenomena tersebut dalam kenyataannya menyertakan berbagai properti, kode, maupun simbol-simbol yang tidak semata-mata merepresentasikan kesadaran spiritualitas, tetapi juga dielaborasi oleh berbagai properti yang merepresentasikan berbagai fenomena sosial-politik. *Istighosah* tidak lagi dilakukan di surau maupun masjid, tetapi di

lapangan sepak bola semisal Gelora Bung Karno. Acara saling memaafkan (*halal bihalal*) tidak dilaksanakan di sebuah aula besar ataupun masjid, tapi di sebuah lapangan parkir semisal parkir timur Senayan. Di Surabaya, *istighosah* tidak digelar di Masjid Ampel, Masjid Agung Surabaya, maupun Gelora Tambaksari yang menampung puluhan ribu massa, tetapi dilakukan di lapangan Makodam V Brawijaya.<sup>70</sup>

Absurditas reformasi di atas kian tampak dengan semakin berderetnya jumlah kekerasan agama di daerah-daerah luar Jakarta, misalnya berlarut-larut dan semakin meluasnya konflik di Ambon, pecahnya kerusuhan di Lombok, serta peledakan bom di Malam Natal secara serempak di Pematangsiantar, Pekanbaru, Batam, Jakarta, Bandung, Mojokerto, Mataram, Sukabumi, dan Ciamis.<sup>71</sup> Beberapa kerusuhan tersebut lebih mencerminkan kondisi politik Indonesia yang tidak stabil daripada suatu bentuk kekerasan yang dilandasi oleh persoalan sosial keagamaan. Bagi masyarakat Indonesia, kehidupan keagamaan yang bersifat plural merupakan sesuatu yang sudah lazim.<sup>72</sup> Karena itu agama hanyalah suatu antara dari sekian masalah yang lebih besar, seperti penguasaan sumber daya alam, ketidaksiapan bersaing, kolusi antara pejabat dan satu etnik tertentu.<sup>73</sup>

Dalam masa transisi ini, agama (etnis dan gender) terperangkap dalam satu tarik menarik yang diakibatkan adanya polarisasi antar kekuatan politik yang mencoba mencari dan mengatur posisi di tengah ketidakpastian reformasi. Kondisi ini akan menjadikan agama, institusi agama, dan etnis tertentu sebagai alat untuk membenarkan kekerasan yang dilakukan oleh kekuatan tertentu. Agama dengan mudah menjadi wahana politik yang selalu membuka peluang untuk dieksploitasi oleh kekuatan tertentu yang

anti-demokrasi. Yang terjadi kemudian adalah kontraproduksi dari kenyataan sejarah bangsa Indonesia, yaitu bahwa dalam sejarahnya di Indonesia, agama sebagai katalisator sistem kekerabatan di dalam masyarakat, tetapi kekerasan pada masa transisi ini telah meremukkan kekerabatan tersebut.<sup>74</sup>

Menurut Eep Saefulloh Fatah, di Indonesia sejak Orde Baru sudah berlangsung kekerasan politik yang dimanfaatkan sebagai instrumen rezimentasi. Dalam kerangka ini, kekerasan politik merupakan upaya menciptakan ketidaknyamanan publik untuk selanjutnya dimanfaatkan oleh negara dalam rangka memperoleh justifikasi melakukan represi atau melanjutkan kekuasaannya. Bagian dari represi tersebut adalah politik penyeragaman yang menuntut masyarakat untuk seragam, sehingga wacana SARA misalnya, menjadi sesuatu yang tidak boleh berkembang dalam masyarakat. Dengan demikian, kesejukan dan ketenangan kehidupan sosial di Indonesia selama Orde Baru terbangun di atas kesemuan konsep toleransi, atau – dalam istilah Eep – kehidupan sosial (keagamaan) bangsa Indonesia selama ini hanya berhasil membangun “suasana toleransi” dan belum “ideologi toleransi”, yaitu keikhlasan yang dimiliki setiap orang untuk menerima bahwa keyakinan orang dari kelompok lain adalah benar menurut versinya.<sup>75</sup>

Kesemuan toleransi tersebut sebagai implikasi dari adanya politik identitas yang diterapkan Orde Baru yang kerap menekan konflik antar identitas – suku, agama, dan ras – ke bawah permukaan. Sehingga Orde Baru memaknai persatuan sebagai anti perbedaan dengan cara mengeliminasi setiap variasi. Orde Baru lebih memaksakan *keikaan* daripada *kebhinnekaan*. Orde Baru sengaja mengasumsikan pandangan tersebut karena untuk mensukseskan

program transmigrasi yang dimaksudkan untuk mengurangi jumlah penduduk yang tersebar di pulau-pulau tertentu – seperti Jawa – yang mengalami angka pertumbuhan populasi sangat pesat.<sup>76</sup> Namun terjadinya migrasi besar-besaran telah melahirkan asimilasi penduduk dari etnis yang berbeda yang justru memunculkan kesenjangan antara penduduk asli dan pendatang, baik yang bersifat budaya, ekonomi, maupun agama.<sup>77</sup> Kesenjangan sosial tersebut menjadi konflik yang terus mengendap karena tekanan negara dan menemukan momentum ketika era reformasi datang. Masing-masing orang kemudian merasa perlu mengartikulasikan kepentingannya, bahkan dengan cara kekerasan sekalipun.

Pada konteks di atas, agama kemudian menjadi wahana bagi masyarakat untuk melakukan reproduksi kekerasan sebagai reaksi atas kekerasan struktural yang dilakukan negara. Kekerasan merupakan ekspresi kekecewaan ekonomi masyarakat umum (massa bawah).<sup>78</sup> Frustrasi panjang masyarakat bawah menyebabkan eskalasi kekerasan melebar di daerah-daerah, kerana mereka tidak memiliki atau tidak diuntungkan oleh saluran-saluran yang normal dan institusional, baik oleh lembaga tinggi negara (legislatif dan eksekutif), partai-partai politik, maupun lembaga keagamaan, sehingga masa transisi menjadi semacam pertemuan antara kekerasan negara sebagai aksi dengan kekerasan massa sebagai reaksi.<sup>79</sup>

Dengan demikian, masa transisi ini memberikan gambaran yang lebih jelas tentang kenyataan superfisial dari retorika kerukunan agama di Indonesia yang selalu dibangga-banggakan para birokrat Orde Baru atas masyarakat Indonesia sebagai bangsa yang moderat, mendahulukan harmoni dan keselarasan dalam pelbagai aspek kehidupan, dan bangsa yang patut dijadikan objek

percontohan bagi hubungan antar umat beragama. Karena seluruh konstruksi ideal dari kerukunan hidup beragama belum menemukan landasan yang kokoh di tengah stabilitas politik semu yang berhasil ditegakkan secara paksa melalui penggunaan instrumen kekerasan yang eksekutif. Selain itu penciptaan rasa takut yang berlangsung secara massif di tengah masyarakat melalui momen-momen traumatis – misalnya melalui interogasi dan penculikan – membuat bangunan kohesi sosial di Indonesia semakin rentan dan eksplosif. Dan masa transisi ibarat bom waktu yang dirakit dari sekian persoalan yang kompleks tersebut dan akan selalu meledak ketika tekanan kekuasaan itu dilepaskan.

### **C. Indonesia: Antara Optimisme Penegakan Demokrasi dan Supremasi Agama Mayoritas**

Krisis politik dan ekonomi Indonesia antara tahun 1997-2001 (bahkan hingga saat ini) yang diwarnai dengan kekerasan terhadap etnis dan agama tertentu (Cina dan Kristen), telah mengurangi optimisme yang berharap Indonesia dapat berperan menjadi contoh demokrasi bagi dunia Islam secara lebih luas. Krisis tersebut sekaligus menunjukkan bahwa di Indonesia belum tercipta kultur politik demokrasi yang meyakini pluralisme politik, yaitu suatu keyakinan bahwa keragaman politik – termasuk politik yang bertumpu pada kekuatan primordial seperti agama – merupakan suatu keniscayaan.

Datangnya era reformasi yang menghadirkan agama sebagai bagian dari lembaga politik formal dalam infrastruktur politik Indonesia secara tidak langsung berkeinginan membuka kembali wacana hubungan agama dan negara di Indonesia. Trend ini akan mengarah pada tuntutan-tuntutan lama yang berkutat di seputar

perlakuan khusus bagi gerakan Islam sebagai representasi politik kaum mayoritas yang pada akhirnya berkeinginan untuk dikabulkan suatu konsesi bagi kaum Muslimin dalam bentuk pengundangan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan bernegara. Munculnya aspirasi untuk menerapkan syariat Islam di Indonesia sesungguhnya dapat dilihat dalam konteks demokrasi yang sedang diupayakan, namun di balik keinginan tersebut terdapat suatu persoalan yang sudah sangat menyejarah dalam konteks wacana hubungan agama dan negara di Indonesia, bahkan sejak zaman pra-kemerdekaan.<sup>80</sup>

Menurut Muhammad 'Abid al-Jabiri, munculnya kecenderungan *sektarianisme agama* menjadi fenomena yang dominan di beberapa negara Islam, seperti Lebanon, Suriah, Mesir, dan Sudan. *Sektarianisme* keagamaan di negara-negara tersebut hadir sebagai pandangan yang melihat agama minoritas merupakan masalah sosial yang kemudian menjadi masalah politik.<sup>81</sup> Sekalipun dalam bentuk dan bobot yang berbeda, persoalan *sektarianisme agama* ini dialami juga oleh Indonesia yang *notabene* penduduknya mayoritas Islam.<sup>82</sup> Karena itu, usulan beberapa daerah yang ingin mendasarkan agama menjadi sebuah keputusan publik melalui lembaga-lembaga negara<sup>83</sup> merupakan cermin dari adanya *interpersonal distrust* yang tumbuh di kalangan masyarakat. Artinya komunikasi sosial keagamaan yang berlangsung selama ini tidak berjalan secara kohesif sehingga berubah menjadi suatu persoalan politik.

Gambaran di atas sesuai dengan analisa Huntington yang menyatakan, bahwa suatu komunitas atau golongan yang mengartikulasikan identitasnya dalam terma-terma etnik dan keagamaannya akan dipenuhi oleh sikap dan pandangan hubungan antara

"kita" melawan "mereka". Dia mencontohkan bahwa berakhirnya negara-negara yang berbasis ideologi di Eropa Timur dan bekas Uni Soviet merupakan akibat dari permainan politik identitas yang kemudian memunculkan kebencian antar etnik.<sup>84</sup> Isu regionalisme yang banyak disampaikan beberapa daerah memiliki karakter yang sama seperti analisa Huntington tersebut. Regionalisme yang berkembang sebagai keinginan untuk lepas dari Negara Kesatuan disebabkan oleh dua persoalan: vertikal, yaitu hubungan pusat dan daerah yang secara ekonomi banyak merugikan daerah;<sup>85</sup> dan horizontal, yaitu persoalan sosial yang bersifat etnik dan keagamaan yang salah satunya merupakan eksekusi dari kebijakan negara.<sup>86</sup>

Kelompok yang menginginkan penerapan syari'at didasarkan pada argumen utama bahwa kehendak kelompok mayoritas yang harus diimplementasikan oleh negara. Negara adalah sarana untuk menerapkan syari'at Islam dan bukan tujuan akhir dari sistem pencapaian politik. Kecenderungan ini berbeda dengan kecenderungan pada era Orde Baru yang waktu itu politik Islam lebih memainkan perannya sebagai pelaku politik pinggiran sehingga memperlihatkan wujud dirinya dalam bentuk yang sifatnya reaktif.<sup>87</sup> Dalam masa transisi, kecenderungan tersebut lebih bersifat *penetrative* sehingga jauh lebih menentukan dalam proses pengambilan keputusan baik secara politik maupun ekonomi.<sup>88</sup>

Hal yang kemudian perlu menjadi perhatian bersama dalam kerangka mencapai keberhasilan proses transisi di Indonesia adalah mewujudkan wawasan pluralis dan inklusif. Pluralisme ini terkait dengan unsur lain dari kultur demokrasi, yakni toleransi politik dan saling percaya sesama warga dalam sebuah negara-bangsa dengan cara melepaskan latar belakang primordialnya. Jika unsur-unsur ini lemah, maka demokrasi tidak akan pernah dapat tegak dengan baik

CATATAN:

- <sup>1</sup> Eep Saefulloh Fatah, *Kekerasan Politik Aksi Negara dan Reaksi Massa*, dalam Arief Subhan (peny.), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 1999), hlm. 4-5.
- <sup>2</sup> *Ibid*, hlm. 8-9.
- <sup>3</sup> Lih. Djohan Effendi, *Jaminan Konstitusional bagi Kebebasan Beragama di Indonesia*, dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF. (ed.), *Pasing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia, 1998).
- <sup>4</sup> Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*, (Australia: Allen & Unwin, 1999), p. 28-29.
- <sup>5</sup> Lih. Heru Nugroho, *Negara, Pasar, dan Keadilan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 108-110.
- <sup>6</sup> Dengan regulasinya yang hanya mengakui lima agama (Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Buddha) sebagai pilihan agama yang sah bagi warga negara, Orde Baru secara efektif meletakkan di luar hukum seluruh agama asli yang dipraktikkan dalam komunitas lokal di seantero Indonesia Timur, Kalimantan, dan pedalaman Sumatera. Beberapa antropolog yang bekerja di daerah-daerah yang menjadi basis perkembangan agama asli Indonesia antara tahun 1970-an hingga 1980-an, melaporkan bahwa kebijakan Orde Baru terhadap agama asli telah memusnahkan kehidupan dan eksistensi mereka, serta bagaimana peran negara dalam mengkatalisasikan perpindahan ke agama baik Kristen maupun Islam. Kebijakan tersebut memiliki dampak serupa terhadap Islam abangan. Lih. Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2000), p. 17-18.
- <sup>7</sup> Penegasan tentang status Konghucu terdapat dalam Surat Pemberitahuan Badan Koordinasi Intelejen Nasional (BAKIN) Nomor M/039/XI/1973 tanggal 17 Nopember 1973 bahwasanya ajaran Konghucu bukan agama. Oleh sebab itu, masyarakat penganut ajaran Konghucu tidak diperkenankan melaksanakan ritual-ritual dan Hari raya Imlek secara publik. Datangnya Era Reformasi, pada masa pemerintahan Abdurrahman Wahid, eksistensi Konghucu diakui oleh negara sama dengan lima agama besar lainnya.
- <sup>8</sup> Lih. Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 143.
- <sup>9</sup> Lih. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 116-118.
- <sup>10</sup> R. Eep Saefulloh Fatah, "Manajemen Konflik Politik dan Demokratisasi Orde Baru", *Ulumul Qur'an*, edisi khusus no. 5 & 6, 1994, hlm. 141.
- <sup>11</sup> Lih. Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 203.

- <sup>12</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 112.
- <sup>13</sup> Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesian Politics Under Suharto: the Rise and Fall of the Fall of the New Order*, (London & New York: Routledge, 1993), p. 101-102.
- <sup>14</sup> Beberapa gerakan militan Islam dan separatis yang terjadi sepanjang tahun 1970-an disinyalir sebagai rangkaian peristiwa yang berhubungan langsung dengan gerakan revolusi Islam di Iran. Diantaranya gerakan separatis pimpinan Hasan di Tiro, Aceh (1977) yang mencoba memerdekakan diri dengan nama "Negara Aceh Merdeka"; gerakan Komando Jihad yang dipimpin oleh H. Ismail Pranoto, yang dilakukan dengan aksi kekerasan dan teror di berbagai daerah; gerakan anti-pemerintah selanjutnya SU MPR 1978 yang dipimpin Abdul Qadir Djaelani yang dikenal dengan "Pola Perjuangan Revolusioner Islam"; gerakan separatis Komando Jihad pimpinan Warman, beroperasi antara tahun 1978-1980 dengan serangkaian kekerasan pembunuhan terhadap Parmanto (Purek Universitas Sebelas Maret Surakarta) dan Hasan Bauw (Mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta). Selengkapnya lih. Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni*, 192-193.
- <sup>15</sup> *Ibid*, 199-200.
- <sup>16</sup> Kampanye pemilu 1982 diwamai pertarungan sengit dan bentrokan fisik antara pendukung PPP (waktu itu masih berasaskan Islam dengan lambang partai bergambar Ka'bah) dengan pendukung Golkar. Peristiwa ini terjadi di beberapa daerah, khususnya wilayah Jakarta dan Yogyakarta. Bentrokan paling serius antar pendukung kedua partai tersebut terjadi pada tanggal 18 Mei 1982 di Lapangan Banteng, Jakarta. Waktu tidak peraturan pemerintah yang secara khusus mengatur materi kampanye, termasuk dalam mengangkat isu-isu agama. Sehingga agama sering menjadi alat pertarungan politik yang justru melahirkan konfrontasi antar partai (PPP dan Golkar). Orde Baru belajar dari kasus ini dan berkesimpulan bahwa agama adalah sumber konflik, dan karena itu mulailah diajukan kebijakan dasar tunggal. *Ibid*.
- <sup>17</sup> Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesian Politics*, p. 104.
- <sup>18</sup> Tentang teori ini lih. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*, ed. Colin Gordon, (New York: Pantheon Books, 1980).
- <sup>19</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine Books, 1979), p. 138.
- <sup>20</sup> Pada tahun 1984, PPP dan PDI karena terpojok oleh desakan ideologis ini, tampaknya tidak punya pilihan lain kecuali menerima Pancasila sebagai asas ideologinya. Selanjutnya berturut-turut beberapa organisasi sosial dan keagamaan mau menerima kenyataan ini, seperti NU, Muhammadiyah, MUI, HMI, PMII.
- <sup>21</sup> Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesian Politics*, p. 104.
- <sup>22</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish*, p. 168.

- 23 Dwi fungsi ABRI merupakan contoh nyata uraian iri. Indonesia di bawah Orde Baru dapat dikategorikan sebagai negara birokratik-otoriter, yaitu sistem politik yang lebih mendukung intervensi militer dalam kegiatan-kegiatan politik, ekonomi, dan sosial. Karena itu, dapat dimaklumi jika Orde Baru mendasarkan struktur kekuasaannya pada aliansi longgar antara birokrasi (militer dan sipil), kelompok borjuis nasional dan teknokrat. Selengkapnya lih. Leo Suryadinata, *Golkar dan Militer: Studi tentang Budaya Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1995).
- 24 Lih. Muhammad AS Hikam, *Civil Society*, hlm. 137.
- 25 Kuntowijoyo, *Nilai dan Ideologi Pancasila*, dalam Riza Noer Arfani, *Demokrasi Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm. 44.
- 26 Sejak awal berdirinya, Orde Baru sebetulnya berusaha semaksimal mungkin menghapus munculnya kembali politik aliran di Indonesia. Namun sejak pertengahan dasawarsa 90-an, organisasi pertama yang dianggap mendorong munculnya kembali unsur-unsur aliran di masa Orde Baru adalah ICMI. Karena itu eksistensi ICMI kemudian mempercepat lahirnya kelompok-kelompok intelektual lainnya yang didasarkan pada corak keagamaan tertentu. Kelompok-kelompok intelektual tersebut di antaranya Persatuan Intelegensia Kristen Indonesia (PIKI), Forum Cendekia Hindu Indonesia (FCHI), Keluarga Cendekiawan Buddha Indonesia (KCB), dan Ikatan Sarjana Katolik. Munculnya organisasi-organisasi tersebut kemudian disusul oleh beberapa kelompok lainnya, yaitu Persatuan Cendekiawan Pembangunan Pancasila (PCPP): organisasi sosial yang keanggotaannya tidak dibatasi pada kelompok agama tertentu, Yayasan Kerukunan Umat Kebangsaan (YKPK): keanggotaannya juga tidak terbatas pada agama tertentu, Persatuan Nasional Indonesia (PNI): organisasi sosial yang memakai ideologi nasionalis dalam menarik massa, Partisipasi Kristen Indonesia (Parkindo): didirikan dan dikung oleh para aktivis Kristen, dan Majelis Syarikat Umat Muslim Indonesia MASYUMI: organisasi yang berusaha mendapat pendukung dari kalangan santri.
- 27 Beberapa jenderal tidak menolak akan kemungkinan berdirinya ICMI (dan beberapa ikatan cendekiawan lainnya) sebagai penopang kepentingan politik jangka pendek. Lih. Gatot Indroyono, *Islam di Mata Para Jenderal*, (Bandung: Mizan 1997), hlm. 110-111, 149-152, 164-166, 204-207.
- 28 Abdurrahman Wahid (waktu itu sebagai Ketua PBNU) memerankan dirinya sebagai pengkritik utama ICMI. Dengan membangun argumentasi yang biasa digunakan Soeharto untuk menyerang kelompok Islam penentang Pancasila enam tahun sebelumnya, Abdurrahman Wahid mengancam ICMI sebagai organisasi sektarian dan melakukan rekonfessionalisasi terhadap politik dan masyarakat. Lih. Abdurrahman Wahid, *Intelektual di Tengah Eksklusivisme*, dalam Nasrullah Ali-Fauzi (ed.), *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 70-75.

- <sup>29</sup> Lih. Hefner, *Civil Islam*, p.128-129.
- <sup>30</sup> Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*, (Australia: Allen & Unwin, 1999), p.89.
- <sup>31</sup> Hefner, *Civil Islam*, p. 159.
- <sup>32</sup> Beberapa cendekiawan Muslim merasa dikecewakan karena merasa kurang berperan dan tidak diajak konsultasi oleh Ketua Umum dalam menyusun struktur organisasi dan kepengurusan ICMI. Ketua Umum lebih banyak berkonsultasi dengan stafnya dari BPPT. Oleh Dawam Rahardjo, hal ini dinilai sebagai suatu tindakan yang tidak demokratis dan tidak mencerminkan hak moral para cendekiawan Muslim yang telah menjadi sponsor dan mempersiapkan simposium sebagai cikal bakal berdirinya ICMI. Habibie menolak konsep organisasi yang dinilai sudah matang sebagai hasil rumusan cendekiawan Muslim yang tergabung dalam tim Tawangmangu dan PPSK. Sebaliknya, Habibie justru merasa mendapat mandat penuh dalam menyusun formasi kepengurusan ICMI dan konon selalu mendiskusikan kebijaksanaannya dengan Presiden Soeharto dan Wapres Soedahrmono. Lih. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm.293.
- <sup>33</sup> Adam Schwarz, *A Nation in Waiting*, p. 176.
- <sup>34</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 255.
- <sup>35</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, hlm. 299.
- <sup>36</sup> Saiful Mujani, *Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI: Tanggapan terhadap Robert W. Hefner dan Mitsuo Nakamura*, dalam Nasrullah Ali-Fauzi (ed.), *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 85-91.
- <sup>37</sup> Dua yayasan milik keluarga Cendana yang dalam era reformasi dituduhkan sebagai salah satu bentuk korupsi Soeharto selama memimpin Orde Baru.
- <sup>38</sup> Lih. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, hlm. 304.
- <sup>39</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 8-9.
- <sup>40</sup> Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa: Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokratisasi*, (Yogyakarta: Galang Press, 2000), hlm. 45.
- <sup>41</sup> Lih.H.H. Gerth & C. Wright Mills (ed.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, (New York: Oxford University Press, 1949).
- <sup>42</sup> Thomas Santoso, *Kekuasaan dan Kekerasan*, dalam Thomas Santoso, *Teori-teori Kekerasan*, (Jakarta: Ghalia Indonesia & Universitas Kristen Petra, 2002), hlm. 171.
- <sup>43</sup> Lih. Michael van Langenberg, *The New Order State: Language, Ideology, Hegemony*, dalam Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, (Australia: Centre of Southeast Asian Studies, 1990), p. 121-122.
- <sup>44</sup> Thomas Santoso, *Kekuasaan dan Kekerasan*, hlm. 174.

- <sup>45</sup> Uraian tentang prinsip kapitalisme yang dipraktikkan di Indonesia lih. Olle Törnquist, *Rent Capitalism, State, and Democracy: A Theoretical Proposition*, dalam Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, (Australia: Centre of Southeast Asian Studies, 1990), p. 32-44.
- <sup>46</sup> Dokumen-dokumen tersebut ditunjukkan kepada Hefner pada bulan Juli 1995 oleh salah seorang pengurus ICMI yang menentang upaya pendongkelan Abdurrahman Wahid. Lih. Hefner, *civil islam*. P. 171.
- <sup>47</sup> Adalah Saleh, seseorang yang belajar tasawuf secara otodidak, mengaku mengembangkan paham keagamaan secara khusus, sehingga oleh masyarakat sekitar dianggap murtad. Konon dia membuat pernyataan yang mendiskreditkan Islam, dengan meyakini bahwa Allah tidak Maha Kuasa dan kebenarannya sama dengan yang lainnya. Nabi Muhammad bukanlah nabi yang sebenarnya dan melakukan salat lima waktu tidaklah penting. Dia juga mencela kemampuan seorang ulama Situbondo yang disegani dan sangat dihormati, KH. As'ad syamsul Arifin (almarhum). Lih. Seri Penerbitan Studi Politik, *Evaluasi Pemilu Orde Baru*, (Bandung: Mizan & Laboratorium Ilmu Politik (LIP) Fisip UI, 1997).
- <sup>48</sup> Dalah hal ini adalah NU. Lokasi tempat terjadinya kerusuhan tersebut merupakan salah satu daerah tapal kuda massa NU di Jawa Timur. Dengan peristiwa tersebut justru akan mematahkan sementara anggapan bahwa NU adalah agen pluralisme dan toleransi. Karena yang terjadi di lapangan justru sebaliknya.
- <sup>49</sup> Nezar Patria & Andi Arief, *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 143-144.
- <sup>50</sup> Menyusul terjadinya kerusuhan massa di Situbondo yang merusak dan membakar sekitar 24 bangunan gereja, hal yang sama juga terjadi di Tasikmalaya yang bermula dari kasus penganiayaan terhadap tiga orang pengasuh sebuah pesantren (Pesantren Riyadul Ulum Wadda'wah) oleh tiga oknum polisi pada 23 Desember 1996, tercatat 13 gereja dirusak dan dibakar massa. Kemudian pada 30 Januari 1997 terjadi peristiwa Rengasdengklok, tercatat 2 gereja rusak 1 dibakar; senin 27 Januari 1997 terjadi kerusuhan di Tanah Abang, Jakarta Pusat; pada akhir Desember 1996-Februari 1997, meletus kerusuhan antar etnis di Kalimantan Barat; dan pada 26 Maret 1997, massa mengamuk dan merusak toko-toko milik Cina di Pekalongan. Uraian singkat beberapa peristiwa tersebut lih. Seri Penerbitan Studi Politik, *Evaluasi Pemilu Orde Baru*, (Bandung: Mizan & Laboratorium Ilmu Politik (LIP) Fisip UI, 1997).
- <sup>51</sup> Lih. Jeffrey A. Winters, *Dosa-dosa Politik Orde Baru*, (Jakarta: Djambatan, 1999), hlm. 26.
- <sup>52</sup> Lih. "Mereka Halalkan Kerusuhan", *Gatra*, 31 Mei 1997.
- <sup>50</sup> Lih. wawancara Christopher Gibson Manning, "Dari Mana Datangnya SARA", *Gatra*, 13 Mei 1997. Bandingkan dengan Hefner, *Civil Islam*, p.140-141.

- <sup>51</sup> Lih. Hefner, *Civil Islam*, p. 140-141.
- <sup>52</sup> *Ibid*, p. 207.
- <sup>53</sup> *Ibid*, p. 208.
- <sup>54</sup> Lih. "Mencari Jejak Para Penghasut", "Jaringan Intel Ciganjur", "Payung Cendana di Daerah Hitam", "Membakar Rumput Kering", *Gatra*, 6 Februari 1999. "Siapa Mengail Rusuh", "Setelah Luka Curiga Menganga", "Tumbal Untuk Hantu Politik", *Tempo*, 14 Desember 1998.
- <sup>55</sup> M. Dawam Rahardjo, *Indonesia dalam era Transisi Menuju Demokrasi*, pengantar dalam Arief Subhan (peny.), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, (Jakarta: LSAF, 1999), hlm. xiii-xiv.
- <sup>56</sup> Adam Przeworski, *Sejumlah Masalah dalam Studi Transisi Menuju Demokrasi*, dalam Guillermo Orde Baru/Donnell, Philippe C. Schmitter & Laurence Whitehead (ed.), *Transisi Menuju Demokrasi: Tinjauan Berbagai Perspektif*, terj. Ade Armando & Widjanarko S., (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 85.
- <sup>57</sup> *Ibid*, hlm. 92-93.
- <sup>58</sup> Lih. Amin Rais, *Menuju Era Baru*, dalam Musa Kazhim (ed.), *Menuju Indonesia Baru: Menggagas Reformasi Total*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 131-132.
- <sup>59</sup> Lih. "Skenario Timor Timur di Papua", *Tempo*, 18 Juni 2000.
- <sup>60</sup> Afan Gaffar, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 344-345.
- <sup>61</sup> Kalangan umat Islam mengkonsolidasikan diri dengan membentuk sejumlah partai politik Islam, seperti Partai Umat Islam (PUI), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Syarikat Islam (PSI). Kalangan non-Islam mendirikan Partai Kristen Indonesia dan Partai Katolik. Sedangkan kalangan nasionalis mendirikan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), Partai Nasional Indonesia (PNI), Partai Demokrasi Indonesia (Budi Hardjono), serta yang lainnya.
- <sup>62</sup> Beberapa daerah basis NU di Jawa Timur, seperti Banyuwangi, Jember, Situbondo, Probolinggo, Pasuruan serta beberapa kota di Madura, membentuk Pasukan Berani Mati (di Jawa Timur lebih dikenal dengan Front Pembela Kebenaran) setelah diserukannya *jihad* untuk membela kepemimpinan Abdurrahman Wahid yang dinilai tersangkut dengan beberapa kasus pidana korupsi. Lih. "Melihat Latihan Pasukan Berani Mati", *Kompas*, 1 April 2001, "Pasukan Berani Mati Dibubarkan, Mereka ke Jakarta untuk Intigotsah", *Kompas*, 29 April 2001.
- <sup>63</sup> Lih. Afan Gaffar, *Politik Indonesia*, hlm. 356-359.
- <sup>64</sup> "Isu Agama Menyentuh Elemen Paling Mendasar", *Kompas*, 1 Juli 2002.
- <sup>65</sup> Hal ini dapat dilihat pada sikap reaksi keras dan destruktif yang dilakukan para pendukung Gus Dur di Surabaya dan Pasuruan terhadap lembaga-lembaga pendidikan milik ormas Islam tertentu (Muhammadiyah).
- <sup>66</sup> Lih. "Demonstrasi di Berbagai Daerah: Jalankan Reformasi Total", *Kompas*, 2 Februari 2001.

- 70 Lih. Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa: Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokratisasi*, (Yogyakarta: Galang Press, 2000), hlm.38-39.
- 71 Lih. "Kemelut di Jakarta, Kematian di Maluku", *Tempo*, 23 Januari 2000, "Rumput-rumput Kering di Mataram", *Tempo*, 20 Pebruari 2000, "Jaringan Bom Laknat di Malam Kudus", *Tempo*, 14 Januari 2001.
- 72 Loekman Soetrisno, *Kerusuhan dan Perlawanan Massa*, dalam Th. Sumartana dkk.(ed.), *ABRI dan Kekerasan*, (Yogyakarta: Interfidei, 1999), hlm. 160.
- 73 Lih. "Yang Jauh di Akar Maluku dan Mataram", *Tempo*, 20 Pebruari 2000.
- 74 Tragedi yang terjadi di Tobelo, Halmahera Utara, Propinsi Maluku Utara, merupakan perang antar sanak saudara dan famili. Mereka berasal dari satu buyut dari suku Tuguti. Natal dan lebaran merupakan hari-hari paling meriah bagi warga Tobelo. Pada tahun-tahun sebelumnya, kedua hari raya itu menjadi momentum untuk saling mempererat tali persaudaraan dan kekerabatan di antara mereka. Sudah beberapa kali mereka menggelar upacara adat, namun syak wasangka antara kedua pemeluk agama yang bersaudara itu tidak mampu menyatukan sistem kekerabatan yang sudah lama terbina. Lih. "Perang Satu Keluarga Dua Agama", *Tempo*, 23 Januari 2000.
- 75 Eep Saefullah Fatah, *Kekerasan Politik...*, hlm. 20-21.
- 76 Jumlah pendatang ke NTB antara tahun 1980-1985 berjumlah 26.762 jiwa, dan antara tahun 1985-1990 meningkat menjadi 37.401 jiwa, yang berarti ada peningkatan sekitar 40%. Sedangkan jumlah pendatang ke Maluku antara tahun 1980-1985 berjumlah 23.860 jiwa, dan antara tahun 1985-1990 menjadi 68.701 jiwa, dua kali lipat jumlah lima tahun sebelumnya. Lih. "Bara di Maluku dan Mataram", *Tempo*, 20 Pebruari 2000.
- 77 Konon di Maluku terdapat istilah BBM yang merupakan kepanjangan dari Bugis-Buton-Makasar. Istilah ini menjadi ikon yang melambangkan keberhasilan dan dominasi ekonomi mereka sekaligus sebagai sumber kecemburuan bagi penduduk lokal. Lih. "Yang Jauh di Akar Maluku dan Mataram", *Tempo*, 20 Pebruari 2000.
- 78 Menurut John M. MacDougall dari Universitas Princeton, Amerika Serikat, kerusuhan yang melanda Mataram pada bulan Januari 2000 berkaitan erat dengan kemampuan ekonomi penduduk seiring dengan terjadinya krisis ekonomi. Sementara sosiolog Universitas Mataram, Said Ruhnya, berpendapat bahwa agama bukanlah penyebab tunggal dalam kerusuhan tersebut. Hal ini dibuktikan dengan adanya sebuah lembaga swadaya masyarakat milik orang Islam yang dirusak massa, namun sebuah pabrik pembuat tempe justru tidak dirusak oleh massa meskipun pemilikinya adalah orang Cina yang notabene beragama Kristen. Lih. *Ibid*.
- 79 Lih. Eep, *Kekerasan Politik*
- 80 Tidak mudah menghubungkan-hubungkan Islam dan Demokrasi, sekalipun di sisi lain, tidak sedikit Muslim yang berpandangan bahwa Islam sejalan

dengan demokrasi. Dalam kaitannya dengan ini, sering kali sejumlah prinsip Islam dikemukakan dan ditafsirkan untuk kemudian disimpulkan bahwa Islam memiliki nilai-nilai yang sesuai dengan semangat profetik demokrasi, seperti keadilan ('*adl*), persamaan (*musâwâh*), dan musyawarah (*syûrâ*), dan sebagainya. Pada akhirnya, semuanya akan bertumpu pada bagaimana seseorang menafsirkan prinsip-prinsip umum tersebut, yang walaupun tidak sedikit ada yang secara *taken for granted* kemudian menyimpulkan bahwa Islam memiliki kemiripan kekeluargaan (*family resemblances*) dengan demokrasi. Tetapi di sisi lain, ada Muslim yang berpandangan bahwa *syûrâ* itu berbeda dengan demokrasi. Dalam perspektif ini yang menjadi acuan adalah bahwa Muslim tidak diperkenankan menciptakan kesepakatan-kesepakatan yang dinegosiasikan terhadap segala sesuatu yang dipercayai bertentangan dengan hukum Allah. karena itulah, Mohammad Natsir kemudian tidak sepenuhnya menerima pandangan Barat tentang demokrasi. Sebagai perbandingan, dia mencetuskan apa yang disebutnya sebagai *teo-demokrasi*, demokrasi yang berketuhanan. Lih. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*.

- <sup>61</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. 99.
- <sup>62</sup> Laporan sebuah hasil penelitian menyebutkan bahwa 47 negara yang mayoritas penduduknya Muslim, hanya 11 negara yang pemerintahannya dibentuk secara demokratis, atau hanya 23 persen dari jumlah negara Muslim. Sementara di dunia non-Muslim, dari 145 negara terdapat 110 negara yang demokratis atau di atas 76 persen. Dari sini dapat disimpulkan bahwa jumlah negara non-Muslim yang demokratis tiga kali lipat dibandingkan jumlah negara Muslim. Dalam laporan itu juga disebutkan bahwa salah satu faktor yang menyebabkan terhambatnya demokratisasi di negara-negara Muslim adalah tendensi di antara warga Muslim yang meyakini penyatuan dan penggabungan antara agama dan politik. Lih. "Di Negara Muslim Demokrasi Hadapi Tantangan Berat", *Kompas*, Rabu, 20 Maret 2002.
- <sup>63</sup> Lih. kasus Pamekasan dalam *Tempo*, 30 Desember 2001.
- <sup>64</sup> Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban, Masa Depan Politik Dunia*, dalam M. Nasir Tamara & Elza peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 11.
- <sup>65</sup> Lih. Heather Sutherland, Remco Raben, & Elsbeth Locher-Scholten, *Rethinking Regionalism: Changing Horizons in Indonesia 1950s-2000s*, dalam Henk Schulte Nordholt & Irwan Abdullah (ed.), *Indonesia in Search of Transition*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- <sup>66</sup> Indonesia merupakan sesuatu yang *imagined*. Belum ada konsensus teritorial yang dapat memastikan bahwa Indonesia adalah negara yang memanjang dari Sabang sampai Merauke, karena ternyata sejak tahun 1999 Timor Timur (Timor Leste) kemudian memisahkan diri, yang berarti

bahwa Indonesia adalah negara dari Sabang sampai Papua. Masa transisi dengan semangat regionalismenya bukan tidak mungkin akan merubah peta Indonesia menjadi sebuah negara yang luasnya dari Medan hingga ke Nusa Tenggara Barat (NTB), minus Aceh, Riau, dan Papua. Dengan kata lain, di Indonesia tidak dapat memaksakan kekuatan primordial mayoritas yang menuntut menjadi kekuatan dominan dalam ruang publik. Karena *nation* adalah *imagined political community* bukan *imagined as a religion*. Uraian lengkap tentang nasionalisme ini lih. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*, terj. Omi Intan Naomi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

87 Afan Gaffar, *Politik Akomodasi: Islam dan Negara di Indonesia*, dalam M. Imam Aziz, M. Jadul Maula, & Ellyasa KH Darwis (ed.), *Agama, Demokrasi, dan Keadilan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 99.

88 Fenomena ini sama dengan konsep Jean-Jacques Rousseau tentang *negara sebagai kehendak umum rakyat*. Kehendak umum adalah kehendak bersama semua individu yang mengarah pada kepentingan bersama (kepentingan umum). Kehendak umum dapat disaring dari kehendak semua melalui pemungutan suara. Dalam pemungutan suara kepentingan-kepentingan khusus saling meniadakan sehingga akhirnya tinggal kepentingan umum yang dikehendaki oleh semua. Apabila negara merupakan ungkapan kehendak umum para warganya, maka manusia tidak lagi mengalami heteronomi di dalamnya. Kehendak negara adalah kehendak mereka. Problematika konstruksi Rousseau terletak pada keniscayaan munculnya kelompok minoritas dalam setiap kelompok atau komunitas. Rousseau menjelaskan persoalan secara sederhana. Dia berpendapat bahwa kehendak muncul dalam kehendak mayoritas. Minoritas yang tidak sekehendak belum dapat membedakan antara kepentingan egois dan kepentingan umum. Dengan konstruksi ini minoritas tidak hanya dinyatakan kalah, melainkan salah. Minoritas dinyatakan keliru tentang kehendak umum, bahkan tentang kehendak mereka sendiri.

Pada kenyataan bahwa Rousseau mengikat kehendak umum pada kehendak mayoritas secara sewenang-wenang merupakan titik kelemahan struktural teorinya. Teori itu akan menjebak rakyat dalam totalitarisme negara, karena akarnya terletak pada identifikasi total antara kehendak individu dengan kehendak Negara individu secara total harus masuk ke dalam negara. lih. Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm.239-251.

## BAB V PENUTUP



### A. Kesimpulan

Agama mengakomodasi kekerasan sebagai bagian dari realitas teks (keagamaan) yang merepresentasikan dunia yang tidak ideal, dunia insani, dan dunia yang sarat dengan hawa nafsu dan keberdosaan. Praktik-praktik kekerasan secara konstitutif inheren dalam agama-agama dengan pemaknaannya yang teologis dan sublimatif. Bentuk kekerasan dalam agama adalah hukuman yang dikenakan untuk anggota komunitas umat yang terbukti melanggar ajaran agama. Sublimasi kekerasan yang lebih subtil dijumpai dalam sistem kurban yang dimiliki agama-agama. Kurban yang dipersembahkan dalam tradisi agama-agama beraneka macam: hasil panen, buah-buahan, jenis binatang, atau bahkan manusia. Kurban dilaksanakan dalam suatu ritus yang dimaksudkan untuk mencapai sasaran-sasaran rohani, misalnya untuk meredakan kemarahan Tuhan, untuk menebus kesalahan umat, atau memohon keselamatan dan berkat Tuhan. Dengan demikian, kekerasan adalah peluhuran yang diarahkan untuk tujuan-tujuan keselamatan.

Nilai-nilai vertikal kekerasan dapat berubah sebagai kekerasan horisontal ketika kekerasan tersebut dipraktikkan demi tujuan-tujuan di luar keselamatan. Absolutisme vertikal yang ditransformasikan ke dalam absolutisme horisontal melahirkan religiusitas fatalistik yang memotivasi penganut suatu agama melakukan tindakan-tindakan di luar nilai ideal agama, seperti dorongan untuk selalu berbuat baik, menjauhkan diri dari kejahatan dan hawa nafsu, mengejar ketenteraman dan keselamatan. Pada saat agama dipropagandakan secara bertentangan dengan kebaikan dan kesucian hidup, yang berarti melawan fitrahnya sendiri, maka di situ akan terjadi devaluasi makna keluhuran agama.

Bagian dari devaluasi tersebut adalah kekerasan struktur politik yang disublimasikan ke dalam simbol-simbol agama sehingga setiap kekerasan sosial yang tampak akan selalu dipersepsikan sebagai kekerasan yang berawal dari pemahaman dan nilai-nilai keagamaan. Agama keluar dari nilainya yang sakral dan terjebak ke dalam kepentingan-kepentingan politik yang rumit, sesaat, dan duniawi. Desakralisasi agama terjadi bukan oleh proses sekularisasi tetapi oleh politisasi agama yang dalam bentuk radikalnya berupa praktik-praktik kekerasan yang sangat mengganggu tatanan hidup bermasyarakat dan berbangsa.

Indonesia dengan latar belakang masyarakat yang multi-pluralisme tidak luput dari kecenderungan di atas. Dalam era globalisasi demokrasi, agama di Indonesia justru dikonstruksi dalam kerangka manajemen konflik politik yang mengutamakan simbol-simbol agama, sehingga kekerasan atas nama agama senantiasa berlangsung dan dibenarkan. Dalam konteks demokratisasi, kekerasan-kekerasan yang terjadi di Indonesia antara tahun 1997-

2001 merupakan bentuk kegagalan dalam memahami dan menghargai segala bentuk perbedaan atau kepelbagaian (pluralitas). Sekalipun pembelaan-pembelaan bahwa Indonesia sangat sesuai dengan nilai-nilai demokrasi sering dilakukan, misalnya dengan menganalisis nilai-nilai yang mendukung makna demokrasi yang bersumber dari budaya bangsa atau ideologi negara Pancasila, dan sering kali ditampilkan nilai-nilai yang dianggap positif dengan memandang penting nilai ketertiban hukum dan egalitarianisme yang bersumber dari agama. Namun dalam kenyataan empiris di Indonesia dengan latar belakang multi-pluralismenya, demokrasi tampak sangat sulit berkembang.

Kenyataan bahwa budaya Barat lebih kondusif bagi pengembangan demokrasi, dapat dibenarkan di satu sisi. Karena hal ini dapat dibuktikan oleh sejarah, bahwa demokrasi yang tumbuh pada abad ke-18 dan ke-19 berakar dari tradisi yang terdapat di Eropa Barat dan kemudian melebar ke Amerika Utara. Dengan demikian, dari segi budaya, demokrasi memiliki basis kultural yang sangat sempit. Karena itu terdapat tuntutan sejarah, bahwa Indonesia dengan latar belakang budayanya betul-betul kompatibel dengan makna universal demokrasi.

Demokrasi sebagai sistem politik yang memiliki nilai-nilai universal, mengalami masa-masa fluktuasi di Indonesia. Momen-tum proklamasi 17 Agustus 1945 merupakan momen awal yang seharusnya menjadi tonggak bagi rakyat Indonesia untuk bebas dari keterbelengguannya. Namun penerapan demokrasi dipimpin di bawah Soekarno telah menempatkan rakyat tidak jauh berbeda dengan saat berada di bawah kuasa kolonial. Pada perkembangannya, runtuhnya Orde Lama yang kemudian digantikan oleh lahirnya Orde Baru merupakan momentum kedua

yang dapat dilakukan bangsa Indonesia untuk menata diri memperbaiki kesalahan yang telah dilakukan orde sebelumnya. Namun momentum kedua inipun tidak dapat berfungsi maksimal. Karena semangat awal untuk mengembalikan tatanan negara dengan mendasarkan wawasan berbangsa dan bernegara pada ideologi Pancasila secara murni dan konsekuen, berubah menjadi bentuk penindasan terhadap rakyat dengan cara mereduksi hakikat kebebasan yang dimiliki rakyat baik secara ekonomi, politik, hukum, dan budaya.

Era reformasi yang menandai berakhirnya kekuasaan Orde Baru merupakan momentum ketiga yang saat ini dimiliki bangsa Indonesia. Namun momen inipun tidak dapat dijadikan satu bentuk determinasi bagi satu model demokrasi yang ideal. Di masa transisi dari Orde Baru ke Era Reformasi, agama justru menjadi momentum bagi meluasnya eskalasi kekerasan. Pada masa Orde Baru, kekerasan agama merupakan bagian dari kebijakan politik, artinya agama secara sadar dikonstruksi untuk melakukan peta konflik. Tapi pada masa transisi, kekerasan agama menjadi fenomena yang *complicated*. Kekerasan yang muncul tidak lagi hanya murni sebagai persoalan agama, tapi agama hanyalah imbas dari eksekusi negatif kebijakan pemerintahan sebelumnya (Orde Baru) yang menyebabkan rakyat teraliansi secara ekonomi, politik, budaya, dan agama itu sendiri. Dengan demikian, agama yang diartikulasikan secara brutal tidak dilandasi oleh suatu pola pemahaman dan kesadaran keagamaan, tapi lebih didorong oleh kekecewaan atas persoalan-persoalan ekonomi, politik, dan budaya.

Pada masa reformasi pula, agama berubah dan diartikulasikan dalam kerangka orientasi yang sangat sektarian dan primordial. Karena itu, pada masa transisi tersebut memahami agama

identik dengan memahami wilayah teritorial yang akan menjadi *milieu* konsep-konsep dan paham-paham sektarian dan primordialnya. Otonomi daerah tidak cukup hanya dimaknai sebagai distribusi ekonomi yang lebih adil antara pusat dan daerah, tetapi juga pelembagaan struktur agama ke dalam lembaga politik negara (kekuasaan). Terjadi masa arus balik dari demokrasi ke teo-demokrasi.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa konsep dan cita keindonesiaan yang multi-pluralisme tidak berjalan sebagaimana yang diidealkan untuk menjadi Indonesia Baru dan terciptanya Masyarakat Madani. Pluralitas etnis, agama, dan suku tidak selamanya muncul sebagai sebuah mosaik yang harmonis dan stabil tetapi sarat dengan potensi konflik. Potensi ini menjadi lebih mengeras dan dominan di permukaan ketika dipicu oleh ketimpangan ekonomi dan ketidakadilan politik baik yang terjadi secara vertikal maupun horisontal, yang pada urutannya kondisi ini telah ikut mendorong gerakan reformasi diwarnai oleh tindak-tindak kekerasan massal.

## B. Saran-saran

1. Memperhatikan jalannya proses reformasi di Indonesia dalam tiga atau empat tahun terakhir ini dari sudut pandang sosial keagamaan, yang perlu dipahami dan dipertanyakan adalah posisi dan fungsi agama dalam konteks transisi menuju pembangunan masyarakat yang adil dan sejahtera. Kaitannya dengan cita-cita reformasi dan penegakan demokrasi, agama dituntut untuk mengafirmasikan peran dan fungsinya di dalam masyarakat; apakah agama akan menjadi motivator, aktor, pendamping, atau elemen yang menumpang? Jawaban atas pertanyaan ini sangat penting dirumuskan karena akan menjadi

aksioma bagi diskursus keagamaan di masa kini dan mendatang hubungannya dengan masalah posisi agama di ruang publik (politik). Dengan sendirinya, secara sosiologis masalah ini akan terkait dengan pertanyaan mengenai masa depan agama-agama di Indonesia.

2. Dengan banyak melakukan pendekatan *hermenutika sosial* dalam melihat sekian persoalan keagamaan di Indonesia justru akan lebih membantu menjawab dan mewujudkan keinginan di atas. Sebagai bagian dari sub-sistem masyarakat, tentunya agama bagian dari realitas sosial itu sendiri yang dapat dimanfaatkan oleh siapapun dan untuk tujuan apapun, di luar kehendak agama. Karena itu, untuk memahami kecenderungan tersebut diperlukan satu pendekatan yang mampu melampaui (*beyond*) tampilan-tampilan luar dari setiap realitas dan mampu masuk ke substansi persoalan yang sesungguhnya. Hal ini akan lebih terbantu dengan mengintensifkan pendekatan hermeneutika sosial yang selama ini masih dianggap sebagai pendekatan baru.
3. Namun keberhasilan keinginan di atas harus ditopang oleh kebijakan-kebijakan akademis dengan memberikan proporsi yang lebih besar terhadap bidang studi ini. Selain itu, perlu mengurangi bidang-bidang studi yang sebetulnya sudah kurang relevan dengan konsentrasi disiplin, misalnya al-Qur'an, Hadits, dan sejarah Islam.

## DAFTAR PUSTAKA



- Abdullah, Amin, "Agama Masa Depan: Intersubjektif dan Post-Dogmatik", *Basis*, nomor 05-06, tahun ke-51, Mei-Juni 2002
- Abedi, Mehdi & Gary Legenhausen, *Jihad and Syahadat, Struggle and Martyrdom in Islam*, (Texas: IRIS, 1986)
- Ali, Mukti, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan-Bintang, 1991)
- Armstrong, Karen, *Islam; Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnaedy Timur, (Yogyakarta: Jendela, 2002)
- \_\_\_\_\_, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, (New York: Ballantine Books, 1993)
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*, terj. Omi Intan Naomi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Arfani, Riza Nur, *Demokrasi Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996)

- Azzam, Abdullah, *Perang Jihad di Jaman Modern*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1994)
- Aziz, M. Imam, (dkk./peny.), *Agama, Demokrasi, dan Keadilan*, (Jakarta: Gramedia, 1993)
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*, (Jakarta: Gramedia, 1996)
- Bakhash, Shaul, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, (New York: Basic Books, 1986)
- Barber, Benjamin R., *Jihad vs McWorld, How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, (New York: Ballantine Books, 1996)
- Barboza, Steven, *Jihad Gaya Amerika, Islam Setelah Malcolm X*, terj. (Bandung: Mizan, 1996)
- Bataille, Georges, *Theory of Religion*, (New York: Zone Books, 1998)
- Bauckham, Richard J., *Teologi Mesianis: Menuju Teologi Mesianis Menurut Jürgen Moltmann*, terj. Liem Sien Kie, (Jakarta: Gunung Mulia, 1996)
- Berger, Peter L., *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1994)
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideologies*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988)
- Budiman, Arif, *Kekerasan dan Kesenjangan Sosial*, dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Agama dan Kekerasan*, (Jakarta: Kelompok Studi Proklamasi, 1985)
- \_\_\_\_\_ *Jalan Demokratis ke Sosialisme: Pengalaman Chili di Bawah Allende*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987)

Daftar Pustaka

- \_\_\_\_\_. *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, (Jakarta: Gramedia, 1997)
- Camara, Dom Helder, *Spiral Kekerasan*, terj. Komunitas Apiru, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Chandra, Robby I., *Konflik dalam Hidup Sehari-hari*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992)
- Cottam, Richard W., *The Iranian Revolution*, dalam Juan R.I. Cole & Nikki R. Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, (New Haven & London: Yale University Press, 1986)
- Dahl, Robert A., *Perihal Demokrasi: Menjelajahi Teori dan Praktek Demokrasi secara Singkat*, terj. A. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001)
- \_\_\_\_\_. *Demokrasi dan Para Pengkritiknya Jilid I & II*, terj. A. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992)
- Diamond, Larry, *Revolusi Demokrasi: Perjuangan untuk Kebebasan dan Pluralisme di Negara sedang Berkembang*, terj. Matheos Nalle, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994)
- Dister, Nico Syukur, *Kristologi, Sebuah Sketsa*, (Yogyakarta: Kanisius, 1987)
- Donovan, Peter, *Religious Language*, (London: Sheldon Press, 1976)
- Dupre, Louis, *Religious Mystery and Rational Reflection*, (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988)
- Duquesne, Jacques, *Jesus: An Unconventional Biography*, (Missouri: Triumph Books, 1994)
- Durkheim, Emile, *The Elementary Form of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, (New York: Free Press, 1995)
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998)

- Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas from the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, London: Chicago Press, 1978)
- \_\_\_\_\_, *Kunci-kunci Metodologis dalam Studi Simbolisme Keagamaan*, dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Esposito, John L. (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, (New York & Oxford: Oxford University Press, 1983)
- \_\_\_\_\_, *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?*, (Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1997)
- Faisal, Imail, *Ideologi, Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif antara Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999)
- Fatah, Eep Saefulloh, "Manajemen Konflik Politik dan Demokratisasi Orde Baru", *Ulumul Qur'an*, edisi khusus no. 5 & 6, 1994
- \_\_\_\_\_, *Kekerasan Politik Aksi Negara dan Reaksi Massa*, dalam Arief Subhan (peny.), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 1999)
- F. Mas'udi, Masdar, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997)
- Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*, ed. Colin Gordon, (New York: Pantheon Books, 1980)
- \_\_\_\_\_, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine Books, 1979)
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan Agama*, terj. Francisco Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1992)
- Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason, and Religion*, (London: Routledge, 1992)

Daftar Pustaka

- Gensichen, D.H.W., *Perang dan Perdamaian dalam Agama*, dalam Ali Noer Zaman, (ed.), *Agama Untuk Manusia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Gerth, Hans & Mills, C. Wright, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (London: Routledge, 1991)
- Girard, Rene, *Violence and the Sacred*, trans. (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1997)
- Gutierrez, Gustavo, *A Theology of Liberation*, trans. C. India dan John Eagleson, (Maryknoll: Orbis Books, 1973)
- Gutthrie, Donald, *Teologi Perjanjian Baru 2: Misi Kristus, Roh Kudus, Kehidupan Kristus*, terj. Jan S. Aritonang, (Jakarta: Gunung Mulia, 1995)
- H. Levine, Daniel, (ed.), *Religion and Political Conflict in Latin Amerika*, (London: The University of North Caroline Press, 1986)
- Halliday, Fred, *Islam & The Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, (London & New York: I.B. Tauris Publishers, 1995)
- Hanafi, Hassan, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, terj. Anas Syahrul Alimi, (Yogyakarta: Jendela, 2001)
- Haque, Ziaul, *Wahyu dan Revolusi*, terj. E. Setiyawati al-Khattab, (Yogyakarta: LkiS, 2000)
- Hefner, Robert W., *Islam Pasar Keadilan, Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*, terj. Amiruddin & Asyhabuddin, (Yogyakarta: LkiS, 2000)
- \_\_\_\_\_, *Civil Islam: Muslim and Democreatization in Indoneesia*, (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2000)
- \_\_\_\_\_, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995)

- Herusatoto, Budiono, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, (Yogyakarta: PT. Hanindita, 1987)
- Hidayat, Komaruddin, & M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Hikam, A.S., *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Hopte, Lewis M., *Religions of the World*, (New Jersey: Prentice Hall, 1998)
- Huntington, Samuel P., *Benturan Antar Peradaban, Masa Depan Politik Dunia*, dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Indroyono, Gatot (ed.), *Islam di Mata Para Jenderal*, (Bandung: Mizan, 1997)
- Iroegbu, Pantaleon, "Ethnicism and Religion in Conflict", *Journal of Dharma*, XXII.3(1997)
- Johnson, James Turner, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997)
- Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, (Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1993)
- \_\_\_\_\_, *Teror atas Nama Tuhan, Kebangkitan Global Kekerasan Agama*, terj. M. Sadat Ismail, (Jakarta: Nizam Press, 2002)
- Keddie, Nikki R., *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, (New Haven & London: Yale University, 1981)

Daftar Pustaka

- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*, (Jakarta: Gramedia, 1997)
- Kung, Hans, *Perdamaian Dunia, Agama-agama Dunia, Etika Dunia*, dalam Ali Noer Zaman, (ed.), *Agama Untuk Manusia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Kuntowijoyo, *Nilai dan Ideologi Pancasila*, dalam Riza Noer Arfani, *Demokrasi Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996)
- Langenberg, Michael van, *The New Order State: Language, Ideology, Hegemony*, dalam Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, (Australia: Centre of Southeast Asian Studies, 1990)
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988)
- Lowy, Michael, *Teologi Pembebasan*, terj. Roem Topatimasang, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)
- Maliki, Zainuddin, *Agama Rakyat Agama Penguasa, Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokratisasi*, (Yogyakarta: Galang Press, 2000)
- Mangunwijaya, Y.B., *Pergeseran Titik Berat dari Keagamaan ke Religiusitas*, dalam Seri Dian/Interfidei 2, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta: Institut Dian Interfidei, 1994)
- Marx, Karl, "Religion as Alienation", dalam Daniel L. Pals, "Seven Theories of Religion", (New York & Oxford: Oxford University Press, 1996)
- McPherson, Thomas, *Philosophy and Religious Belief*, (London: Hutchinson University Library, 1974)
- MD., Moh. Mahfud, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, (Yogyakarta: Gama Media, 1999)

- Mernissi, Fatima, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, trans. Mary Jo Lakeland, (New York: Addison-Wesley, 1992)
- Miall, Hugh, & Oliver Ramsbotham & Tom Woodhouse, *Resolusi Damai Konflik Kontemporer: Menyelesaikan, Mencegah, Melola dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama dan Ras*, terj. Tri Budhi Sastrio, (Jakarta: Rajawali Pers, 2000)
- Monk, Robert C., *Exploring Religious Meaning*, (New Jersey: Prentice Hall, 1994)
- Mortimer, Edward, *Islam dan Kekuasaan*, terj. Erna Hadi & Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1984)
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996)
- Mujani, Saiful, *Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI: Tanggapan terhadap Robert W. Hefner dan Mitsuo Nakamura, dalam Nasrullah Ali-Fauzi (ed.), ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995)
- Niftrik, G.C. van & Boland, B.J., *Dogmatika Masa Kini*, (Jakarta: Gunung Mulia, 1995)
- Nitiprawiro, Fr. Wahono, *Teologi Pembebasan, Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, (Yogyakarta: LkiS, 2000)
- Nordholt, Henk Schulte, *Indonesia in Search of Transition*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- Nugroho, Heru, *Negara, Pasar, dan Keadilan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- O'Donnell, Guillermo, & Philippe C. Schmitter & Laurence Whitehead, *Transisi Menuju Demokrasi: Tinjauan Berbagai Perspektif*, terj. Ade Armando & Widjanarko S., (Jakarta: LP3ES, 1993)

Daftar Pustaka

- \_\_\_\_\_. *Transisi Menuju Demokrasi: Kasus Eropa selatan*, terj. Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1992)
- \_\_\_\_\_. *Transisi Menuju Demokrasi: Kasus Amerika Latin*, terj. Idjas Shaham, (Jakarta: LP3ES, 1993)
- \_\_\_\_\_. *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian*, terj. Nurul Agustina, (Jakarta: LP3ES, 1993)
- Paige, Glenn D., dkk. (ed.), *Islam Tanpa Kekerasan*, terj. M. Taufiq Rahman, (Yogyakarta: LkiS, 2000)
- Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam*, (Princeton: Markus wiener Publishers, 1996)
- Rahardjo, M. Dawam, *Indonesia dalam era Transisi Menuju Demokrasi*, pengantar dalam Arief Subhan (peny.), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, (Jakarta: LSAF, 1999)
- Robertson, Roland, (ed.), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta: Rajawali Press, 1993)
- Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk, (Cambridge: Harvard University Press, 1996)
- Sagiv, David, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: LkiS, 1997)
- Saifuddin, Achmad Fedyani (ed.), *Agama dalam Politik Keseragaman: Suatu Refleksi Kebijakan Keagamaan Orde Baru*, (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, 2000)
- Santoso, Thomas, (ed.), *Teori-teori Kekerasan*, (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia & Universitas Kristen Petra, 2002)
- Schumann, Olaf, "Agama-agama: Kekerasan dan Perdamaian", *Keynote Address* pada seminar Agama-agama, Salatiga, 13 September 1999

- Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*, (Australia: Allen & Unwin, 1999)
- Schwartz, Regina M., *The Curse of Cain: the Violent Legacy of Monotheism*, (London: The University of Chicago Press, 1997)
- Seri Penerbitan Studi Politik, *Evaluasi Pemilu Orde Baru*, (Bandung: Mizan & Laboratorium Ilmu Politik (LIP) Fisip UI, 1997)
- Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, (New Haven & London: Yale University Press, 1985)
- Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1996)
- Soetrisno, Loekman, *Kerusuhan dan Perlawanan Massa*, dalam Th. Sumartana dkk.(ed.), *ABRI dan Kekerasan*, (Yogyakarta: Interfidei, 1999)
- Subagya, Rachmat, *Agama Asli Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan & Yayasan Cipta Loka Caraka, 1981)
- Subhan, Arief, *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, (Jakarta: LSAF, 1999)
- Sumartana, Th, *Kebangkitan Agama dalam Era Globalisasi*, dalam Th. Sumartana dkk., *Reformasi Politik Kebangkitan Agama dan Konsumerisme*, (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2000)
- Sumaryono, E., *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995)
- Sunardi, St., *Keselamatan Kapitalisme Kekerasan; Kesaksian atas Paradoks-paradoks*, (Yogyakarta: LkiS, 1996)
- Suryadinata, Leo. *Golkar dan Militer: Studi tentang Budaya Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1995)
- Suseno, Franz Magnis, *Demokrasi Sebagai Proses Pembebasan:*

Daftar Pustaka

- Tinjauan Filosofis dan Historis*, dalam Franz Magnis-Suseno, dkk. *Agama dan Demokrasi*, (Jakarta: P3M, 1992)
- \_\_\_\_\_, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1999)
- Syari'ati, Ali, *Marxism and Other Western Fallacies*, trans. R. Campbell, (Berkeley: Mizan Press, 1980)
- Tholkhah, Imam, *Anatomi Anatomi Konflik Politik di Indonesia: Belajar dari Ketegangan Politik Variasi di Madukoro*, (Jakarta: Rajawali Press, 2001)
- Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)
- Thompson, John B., *Studies in the Theory of Ideology*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984)
- Trigg, Roger, *Rationality and Religion*, (Oxford: Blackwell, 1998)
- Törnquist, Olle, *Rent Capitalism, State, and Democracy: A Theoretical Proposition*, dalam Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, (Australia: Centre of Southeast Asian Studies, 1990)
- Uhlir, Anders, *Oposisi Berserak: Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, terj. Rofik Suhud, (Bandung: Mizan, 1989)
- Vatikiotis, Michael R.J., *Indonesian Politics under Suharto: The Rise and Fall of the New Order*, (London & New York: Routledge, 1998)
- Wach, Joachim, *Ilmu Perbandingan Agama, Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj. Djamannuri, (Jakarta: Rajawali Press, 1984)
- Wahbah, Taufiq Ali, *Jihad dalam Islam*, (Jakarta: Media Dakwah, 1985)

- Wahid, Abdurrahman, *Intelektual di Tengah Eksklusivisme*, dalam Nasrullah Ali-Fauzi (ed.), *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995)
- Wardaya, Baskara T., *Spiritualitas Pembebasan: Refleksi atas Iman Kristiani dan Praksis Pastoral*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995)
- Watt, W. Montgomery, *Islam dan Peradaban Dunia, Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, terj (Jakarta: Gramedia, 1997)
- Windhu, I. Marsana, *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992)
- Winters, Jeffrey A., *Dosa-dosa Politik Orde Baru*, (Jakarta: Djambatan, 1999)
- Yinger, J. Milton, *The Scientific Study of Religion*, (New York: Macmillan, 1970)
- Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movement in the Middle East*, (London & New York: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1989)

**Majalah:**

*Basis*, no. 05-06, Mei-Juni 2002

*Gatra*, 30 Januari 1999

*Gatra*, 6 Pebruari 1999

*Tempo*, 14 Desember 1998.

*Tempo*, 15 Maret 1999

*Tempo*, 9 Januari 2000

*Tempo*, 23 Januari 2000

*Tempo*, 20 Pebruari 2000

*Tempo*, 11 Juni 2000

*Tempo*, 18 Juni 2000

Daftar Pustaka

*Tempo*, 9 Juli 2000  
*Tempo*, 23 Juli 2000  
*Tempo*, 24 September 2000  
*Tempo*, 14 Januari 2001  
*Tempo*, 25 Februari 2001  
*Tempo*, 30 Desember 2001  
*Ullumul Qur'an*, no. 05 & 06, tahun 1994

**Koran Harian:**

*Kompas*, 21 April 1999  
*Kompas*, 20 Agustus 1999  
*Kompas*, 17 Nopember 1999  
*Kompas*, 3 Desember 1999  
*Kompas*, 5 Januari 2000  
*Kompas*, 23 Maret 2000  
*Kompas*, 18 Juli 2000  
*Kompas*, 11 Agustus 2000  
*Kompas*, 2 Februari 2001  
*Kompas*, 9 Februari 2001  
*Kompas*, 21 Februari 2001  
*Kompas*, 17 April 2001  
*Kompas*, 21 April 2001  
*Kompas*, 23 April 2001  
*Kompas*, 26 April 2001  
*Kompas*, 29 April 2001  
*Kompas*, 5 Nopember 2001

Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia

*Kompas*, 8 Januari 2002

*Kompas*, 13 Januari 2002

*Kompas*, 23 April 2002

*Kompas*, 21 Mei 2002

*Kompas*, 1 Juli 2002

*Kompas*, 25 Oktober 2002

*Republika*, 18 Agustus 1994

*Republika*, 25 Oktober 2002

## TENTANG PENULIS



**HAQQUL YAQIN** Lahir di Sumenep, 13 Maret 1972. Alamat Rumah; Karang Dampit Kebun Agung, Kraksaan, Probolinggo-Jatim, 67282. Pendidikan Madrasah Ibtidaiyah al-Ihsan I-B, Jaddung, Pragaan, Sumenep, Madura, (1985). Madrasah Tsanawiyah I Annuqayah, Guluk-guluk, Sumenep, Madura, (1989). Madrasah Aliyah I Annuqayah, Guluk-guluk, Sumenep, Madura, (1992). Fak. Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, (1999). Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Program Studi Agama dan Filsafat, Konsentrasi Hubungan Antar Agama (2003).

Pengalaman Organisasi; Ketua Himpunan Mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab (HMJ BSA) Fak. Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1994-1996). Anggota Badan Perwakilan Mahasiswa Fakultas (BPMF), Fak. Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1994-1996). Anggota Senat Mahasiswa Institut (SMI), IAIN Sunan

Kalijaga Yogyakarta (1994-1996). Koord. Kaderisasi PMII Rayon Fak. Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995-1996). Koord. Balitbang PMII Komisariat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1996-1997). Koord. Balitbang PMII Cabang DI. Yogyakarta (1997-1998).

Pengalaman Kerja; Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, DPK pada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Zainul Hasan Genggong Kraksaan Probolinggo. Staf pengajar pada Institut Agama Islam Nurul Jadid Paiton Probolinggo.

Beberapa Karya Tulis dan Penelitian; Pengantar Metodologi Penelitian Dasar, DESANTARA & Elkaf, Surabaya, Okt 2007. Analisis Ideologi (trans), IRCiSoD, Yogyakarta, July 2003. Kritik Ideologi Global (trans), IRCiSoD, Yogyakarta, Apr 2004. Sehari di Perjalanan (editor), Q-Media, Yogyakarta, Jan 2009. Memaknai Kembali Politik Islam, *Hermeneia*, IAIN SUKA, Juny 2002. Religiusitas Post-Dogmatik, *Komunitas*, IAI Nurul Jadid, Mar 2004. Memahami Sotereologi Kekerasan dalam Agama, *Akademia*, STAI Zainul Hasan, Jul 2004. Sexualities Disorder, *Komunitas*, IAI Nurul Jadid, Sept 2004. Teori-teori Dasar Pemikiran Modern dalam Islam, *Komunitas*, IAI Nurul Jadid, Apr 2005. Mengenal Syahrur dan Corak Pemikirannya, *Mazhabuna*, BEMJ Fak. Syariah, UINSUKA 2003. Lingkaran Setan PMII, NU, PKB, *ReSOLUSI*, PMII Cab. DIY, 1999. Membangun Gerakan Kuktural, *Aspiratif*, BEM STAI Zainul Hasan, Ags 2006. Harga Diri Bangsa, *Aspiratif*, BEM STAI Zainul Hasan, Jul 2007. Antara Akomodasi dan Resistensi, *Aspiratif*, BEM STAI Zainul Hasan, Jul 2008.