



MEMUTUS MATA RANTAI EKSTREMISME AGAMA

Helmi Syaifuddin
Burhanuddin Amak
Triyo Supriyatno
Hadi Masruri
Ahmad Khølil
Benny Afwadzi
Haqqul Yaqin
Hamidah Sulaiman

Siti Hajar Halili
Isti'anah Abu Bakar
Umi Sumbulah
Mujtahid
Makmur Haji Harun
Bambang Arif Rahman
Gazi Saløom
Kusmana

Memutus Mata Rantai Ekstremisme Agama
© UIN-Maliki Press, 2018

All rights reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau
seluruh isi buku ini
dengan cara apapun, tanpa izin tertulis dari Penerbit

Penulis: Helmi Syaifuddin, dkk.
Editor: Mohammad Karim
Desain Sampul: Rofiqhi @aneena
Layout Isi: @neiyarahayu

UMP 18003
ISBN 978-602-1190-89-0

Cetakan 2018

Diterbitkan pertama kali oleh
UIN-MALIKI PRESS (Anggota IKAPI)
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telepon/Faksimile (0341) 573225
E-mail : uinmalikipressredaksi@gmail.com
Website: <http://press.uin-malang.ac.id>

Daftar Isi

Pengantar Kumpulan artikeliii

Daftar Isiv

Arkoun dan Legitimasi Politik-Religius

Di Negara-Bangsa

Helmi Syaifuddin1

مظاهر التطرف والغلو وانعكاساتها على واقعنا العالم الإسلامي المعاصر

Burhanuddin Amak & Triyo Supriyatno23

Ekstrimisme dan Fundamentalisme: Mencari

Akar Persoalan Kekerasan Dalam Beragama

Hadi Masruri.....41

Indahnya Kerukunan dalam Keragaman

(Deskripsi Sosiologis tentang Kerukunan

Umat Beragama di Indonesia)

Ahmad Kholil57

Membendung Arus Radikalisme di Lingkungan

Kampus di NTB (Sebuah Ikhtiar Mewujudkan

Islam Yang Damai)Masnun Tahir dan Adi Fadli

Menjadi Ulama di Era Modern:Menelusuri

Jejak Kehidupan Syâh Waliyullâh al-Dihlawî

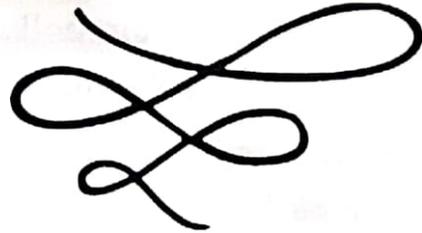
Benny Afwadzi79

Radikalisme Agama Dalam Konstelasi

Geopolitik Global (Kontestasi Ideologi

Dan Religiusitas Postdogmatik)

Haqqul Yaqin115



Radikalisme Agama Dalam Konstelasi Geopolitik Global (Kontestasi Ideologi Dan Religiusitas Postdogmatik)

HAQQUL YAQIN

Radikalisme agama yang disertai kekerasan dan terorisme merupakan wacana kontemporer yang tidak habis-habisnya menjadi perbincangan manusia modern. Krisis multi-dimensi yang dialami manusia modern seringkali ditimpakan pada agama sebagai hulu dan penyebab munculnya krisis tersebut. Agama dipandang gagal memenuhi citra dirinya sebagai juru damai kehidupan manusia di bumi. Ekstremisme pandangan keagamaan yang menyulut aksi kekerasan dan terorisme acapkali dijadikan bukti nyata potensi destruktif agama yang kemudian menyebabkan penderitaan manusia dan sesamanya.

Anomali di atas seolah mengamini peran paradoks agama. Di satu sisi, agama diyakini sebagai jalan terang menuju kedamaian jiwa, memberi keselamatan, dan menebarkan kasih sayang pada semua makhluk di permukaan bumi. Pada sisi lain, sejarah

membuktikan betapa tragedi kemanusiaan seringkali berawal dari konflik agama yang kemudian menjadi sumber dan penyebab kehancuran dan kemalangan kehidupan manusia. Karena itu dapat dimengerti ketika Karl Marx beranggapan bahwa agama adalah candu; ritual adiktif yang lebih menyimbolkan ketidakberdayaan manusia menghadapi realitas di sekelilingnya.

Lebih jauh Karen Armstrong mengalisis bahwa fakta-fakta kehidupan kontemporer berkenaan dengan aspek negatif agama merupakan sesuatu yang sudah berlangsung lama, bahkan sejak kehidupan ini ditemukan. Lebih 14.000 tahun lamanya manusia mencoba mengenali, memahami, dan mendefinisikan agama melalui pemikiran yang dituangkan dalam ide-ide teologis, filosofis, mistis, dan ilmu pengetahuan. Tampak agama sebagai suatu pengembaraan yang menakjubkan, tapi pada saat yang sama menjadi hal yang sangat mengerikan, penuh iri dan kecurigaan. Pemahaman agama yang *rigid* dan berhenti pada simbol realitas transenden pada gilirannya akan memunculkan perilaku yang tiranik dan intoleran, melahirkan perilaku yang menyusahkan dan tanpa kasih sayang.

Maraknya aksi-aksi kekerasan dan terorisme dengan mengatasnamakan agama menandai terjadinya eskalasi pengaruh radikalisme dalam ranah kehidupan masyarakat saat ini. Dalam konteks ini, aspek ekonomi-politik yang mewarnai pergeseran lanskap geopolitik dan ketegangan hubungan agama-negara yang terjadi dalam lingkup politik suatu negara, menjadi bagian penting yang berperan mendorong pertumbuhan radikalisme.¹ Agama bukan satu-satunya sumber perilaku kekerasan yang dilakukan oleh satu komunitas keagamaan, tapi terdapat fenomena eksternal yang berkontribusi aktif terhadap meluasnya pandangan dan perilaku radikal.

1 Noorhaidi Hasan, "Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan", *Prisma*, vol. 29 Oktober 2010, 3.

Keraguan terhadap kekuatan peran agama akan terciptanya suatu tatanan sosial yang tanpa kekerasan sangat patut dimaklumi. 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. Agama dilihat sebagai seperangkat dogma dan aturan yang selalu mendorong para pemeluknya mengamalkan kasih dan menebarkan perdamaian. Sementara kekerasan adalah wilayah lain yang tidak mungkin disandingkan dengan misi perdamaian yang diemban agama.

Pada deklarasi *World Conference on Religion and Peace III* muncul kesadaran akan peran ganda agama: negatif dan positif. 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-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, yang dari situ prasangka-prasangka yang kuat muncul.²

Ekstremisme: Antara Legitimasi dan Sublimasi Kekerasan

Agama diakui memiliki simbol-simbol kekerasan yang terakomodasi dalam ajaran-ajarannya. Ajaran agama secara implisit seringkali menyebutkan rangkaian kekerasan dalam rentang waktu tertentu. Bahkan tidak jarang dapat secara mudah dipahami sebagai pedoman-pedoman moral yang preskriptif. Karena itu, menurut

² J. B. Banawiratna, "Agama dan Perdamaian", *Prisma*, September 1986, 54.

Juergensmeyer, untuk memperoleh pemahaman tentang fenomena kekerasan masyarakat agama, secara umum harus dimulai dari pemahaman terhadap "alam" kekerasan yang tersimpul dalam (ajaran) agama.³

Juergensmeyer berpandangan bahwa simbol-simbol kekerasan dan peperangan dalam agama sebagai representasi perlawanan terhadap tatanan yang tidak ideal yang terjadi di wilayah kosmik. Perjuangan yang dilakukan umat manusia dan ditumpahkan dalam bentuk peperangan sebetulnya merupakan peniruan terhadap kelompok pasukan kosmik antara kebaikan (aliran putih) dan kejahatan (aliran hitam), kebenaran Ilahi dan kemunkaran.⁴ 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*).⁵

Dalam pandangan Arthur Willis – 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 daripada material. 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

3 Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (London: University of California Press, 1994), 154.

4 *Ibid*, 155.

5 *Ibid*, 157.

teks keagamaan secara umum bukan penegasan moral.

Bertolak dari pemahaman di atas, dapat dikatakan bahwa 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 dengan cara menguasai dengan baik seluruh jenis penggunaan kekerasan, karena kekerasan dianggap sebagai sumber dari tatanan yang kacau. Jadi, 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 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.⁶

Uraian di atas menunjukkan bahwa kekerasan pada dirinya tidak pernah dapat dibenarkan. Kekerasan selalu berarti jahat, kriminal, dan amoral. Hanya letak persoalannya bukan pada perspektif ini, agama dan kekerasan menjadi *related* ketika dikaitkan dengan pertimbangan etiko-religius. Dengan demikian, “dalam keadaan tertentu” agama dapat memahami penggunaan kekerasan. Menurut St. Sunardi, kekerasan dapat dibenarkan sejauh: (a) untuk menghindari eskalasi kekerasan yang lebih luas, (b) untuk menggantikan “belas kasih” yang sia-sia bahkan dapat berakibat

⁶ *Ibid*, 159.

sebaliknya, (c) sifatnya sementara, (d) untuk pembebasan.⁷

Dalam tahap perkembangan selanjutnya, bahasa-bahasa perang kosmik yang terdapat dalam teks-teks keagamaan tersebut seringkali diekstremismekan 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 politik yang sangat potensial.⁸

Persoalannya kemudian, mengapa agama dapat membuat penganutnya berani memasuki wilayah sakral dari kehidupan? Secara subtil dapat dikatakan bahwa telah terjadi konversi dari absolutisme vertikal menjadi absolutisme horisontal. Ekstremismeisme penghayatan akan yang Ilahi, Sang Penentu mati-hidup manusia, pada kenyataannya dapat menghasilkan religiusitas yang fatalistik-deterministik yang pada gilirannya seseorang atau sekelompok umat beragama merasa memiliki legitimasi mewakili Yang Absolut dalam menentukan hidup-mati seseorang. Bentuk konkritnya, keberagamaan fatalistik ini dapat kita lihat pada kecenderungan kelompok (keagamaan) tertentu untuk meniadakan kelompok lain, bahkan secara fisik sekalipun.

Absolutisme horisontal yang berupa kekerasan sebetulnya sangat bertentangan dengan nilai ideal moral ajaran agama yang berpusat pada Sang Pencipta yang memiliki sifat Rahman dan Rahim. Tapi pada sisi lain, secara normatif kekerasan inheren dan tersublimasi dalam agama dimana setiap saat kenyataan tersebut bisa saja dieksploitir sebagai satu bentuk kekuatan politik. Apalagi

7 St. Sunardi, *Keselamatan Kapitalisme Kekerasan, Kesaksian atas Paradoks-paradoks* (Yogyakarta: LKiS, 1996), 175.

8 Juergensmeyer, *The New*, 163.

disadari bahwa tuntutan politik tidak sepenuhnya didukung oleh kekuatan yang datangnya dari kelompok-kelompok luar, karena itu kemudian dibutuhkan bangunan-bangunan legitimasi sebagai basis kekuatan politiknya, termasuk legitimasi agama. Dengan demikian, legitimasi penggunaan kekerasan sangat terkait dengan soal legitimasi penggunaan kekuasaan (*power struggle*).

Kenyataan di atas semakin meyakinkan kita akan adanya kecenderungan masyarakat untuk melakukan politisasi agama. Kondisi ini akan membawa agama pada propoganda-propaganda yang bahkan bertentangan dengan kebaikan dan kesucian hidup, melawan fitrahnya sendiri. Legitimasi semacam inilah yang pada akhirnya melahirkan devaluasi nilai-nilai luhur agama. Devaluasi agama terjadi ketika ekstremisme yang bertentangan dengan rasa kemanusiaan universal secara subtil dibenarkan dan dimuliakan. Devaluasi agama juga terjadi ketika politik meminjam tangan agama dan agama meminjam tangan politik untuk meraih tujuan masing-masing. Agama keluar dari wilayah sakralnya dan terjebak dalam kubangan kepentingan-kepentingan politik yang rumit, sesaat, dan duniawi.

Devaluasi agama dilakukan bukan oleh kelompok-kelompok sekular tapi oleh politisi agama. Hal ini tidak hanya terjadi dalam dunia Islam, tapi lebih merupakan fenomena global. Penggunaan agama untuk tujuan-tujuan politik lebih jauh dapat diamati di semua agama besar dunia, seperti Hinduisme, Buddhisme, Confusianisme, Kristen dan Yahudi. Dalam konteks pluralisme agama, devaluasi agama bergerak sebagai ekspresi ideologi politik yaitu konsepsi dunia yang khusus berdasarkan 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.⁹

⁹ Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rahutan Islam Politik dan Kerkacauan*

Konon jauh sebelum berakhirnya Perang Dingin, para sarjana telah mengakui politisasi agama sebagai fenomena global yang baru. Bassam Tibi melihat bahwa fenomena tersebut mengarah pada proses terjadinya "benturan antar peradaban". 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. Sekalipun mereka beranggapan bahwa apa yang mereka lakukan – misalnya dengan cara menganut paham-paham fundamentalis – sebagai satu bentuk jawaban dan respon mereka, tapi menurut Bassam Tibi hal itu bukan merupakan solusi. Bahkan di situ sudah terjadi kontra produksi antara agama sebagai etika moral dengan agama sebagai kepentingan politik. Karena itu dianggap penting melakukan pembedaan antara agama sebagai suatu konstruk peradaban dan agama sebagai ideologi politik.

Persoalan yang muncul kemudian adalah kemungkinan upaya melakukan pemisahan antara agama dan pemeluknya. Artinya dalam konteks sosial, bagaimana fenomena radikalisme dan ekstremisme yang dibaluri kekerasan tersebut secara dikotomis dipisahkan antara ajaran agama di satu sisi dan pemeluk agama di sisi lain. Bukankah nilai-nilai agama menjadi konkrit sejauh dihayati oleh pemeluknya? Lalu bagaimana agama yang dalam kenyataannya mengadopsi soteriologi kekerasan diyakini dapat menjadi dasar suatu etika mengatasi kecenderungan perilaku radikal dan ekstremisme?

Menurut Haryatmoko, perlu diambil suatu jarak yang tegas dan satu sikap yang kritis dalam mengamati persoalan di atas dengan memperhatikan tiga mekanisme pokok yang memiliki peran signifikan dalam menjelaskan kaitan antara agama dan sikap keberagamaan yang ekstremisme dan radikal; yaitu format

Dunia Baru (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 35-37.

penafsiran religius terhadap hubungan sosial (fungsi ideologis), agama sebagai faktor identitas, dan legitimasi etis hubungan sosial. *Pertama*, fungsi agama sebagai ideologi. Pada fungsi ini agama dilihat sebagai unsur perekat masyarakat karena memuat formulasi-formulasi tertentu dalam memaknai hubungan-hubungan sosial. Tahapan ini sebagai kerangka ideal cita-cita masyarakat yang diinginkan yang dianggap representasi kehendak Tuhan, termasuk persoalan ketidakadilan dan kesenjangan sosial.

Kedua, agama sebagai faktor identitas. Bagian ini didefinisikan sebagai kepemilikan pada golongan atau kelompok sosial tertentu yang ditandai dengan adanya jaminan stabilitas sosial, memberi status, pandangan hidup, cara berpikir, dan etos. Hal ini bisa lebih kental bila dihubungkan dengan identitas etnis tertentu seperti Aceh Muslim, Flores Katolik, Bali Hindu. Dan pertentangan etnis atau pribadi dapat menimbulkan terjadinya konflik antar agama. *Ketiga*, agama menjadi legitimasi etis hubungan sosial. Mekanisme yang ketiga ini bukan semacam soteriologi hubungan sosial, tapi suatu tatanan sosial kohern mendapat dukungan dari agama.

Dalam format penafsiran religius terhadap tiga struktur hubungan sosial di atas, maka yang menjadi elemen penting adalah adanya transparansi tafsir dan pembongkaran terhadap unsur-unsur ilusi, kepentingan pribadi atau kelompok, dan motivasi. Hal ini dimungkinkan untuk menghindari penyalahgunaan agama yang digiring pada pembentukan kepentingan kelompok eksklusif. Eksklusivitas yang mengarah pada perebutan otoritas teks biasanya selalu berdalih melindungi diri dari kontaminasi dan demi menjaga kemurnian ajaran. Dengan langkah transparansi – yang berarti juga pembongkaran – semua bentuk perebutan otoritas kebenaran makna teks tidak dibenarkan.¹⁰

Eksklusivitas muncul dengan pola mengambil otoritas dan

10 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 15-20.

monopoli kebenaran makna teks yang sering memunculkan segregasi sosial. Kondisi tersebut dibangun di atas argumentasi argumentasi klaim kebenaran yang pada gilirannya akan menggeser kelompok lain yang dianggap berbeda dengan kelompoknya. Dalam perspektif hermeneutik, kecenderungan ini tidak dapat dibenarkan. Kemaha-Indahan Tuhan tidak mungkin hanya ditafsirkan dan diartikan dalam satu dimensi makna kebenaran. Tuhan Maha Kaya sehingga tidak mungkin hanya satu tradisi agama yang memiliki hak penuh untuk mengungkapkan dan menggambarkan kesempurnaanNya.

Pendasaran hermeneutis-teologis di atas pada akhirnya akan melahirkan sikap respek terhadap tradisi agama lain dan keunikan nilai-nilai yang dikandungnya. Dengan tetap menghormati identitas agama lain, suatu agama ditantang untuk selalu menjawab adanya perbedaan-perbedaan, baik internal maupun eksternal. Upaya menjawab dan kemampuan menjawab tantangan ini akan semakin menunjukkan kiprah dan peran agama pada bentuk hubungan sosial yang semakin dewasa. Kalau kenyataan ini yang terjadi, maka keinginan menjadikan agama sebagai landasan etis dalam mengatasi kekerasan bukanlah suatu utopia belaka. Agama bukan lagi angan-angan kosong yang selalu menyembunyikan iktikad baiknya dan selalu mengedapankan ambisi politik pemeluknya, tapi agama dengan perbedaan yang selalu terjaga dan terbangun merupakan koherensi dan keharmonisan sosial.

Ekonomi Politik dalam Bingkai Ideologisasi Agama

Gerakan radikalisme yang memicu militansi, kekerasan, dan bahkan terorisme tidak hanya bertolak dari keinginan untuk mengekspresikan fanatisme keagamaan serta aksi heroik untuk membela doktrin dan keyakinan kelompok agama tertentu. Faktor ideologi, sejarah, identitas, hingga politik global merupakan sekian dimensi yang turut berkontribusi menyemaikan aksi-aksi

kekerasan di tengah semakin menguatnya arus globalisasi. Secara eksplisit fenomena ini mencerminkan kontestasi kepentingan yang berkaitan erat dengan perubahan sosial, politik, dan ekonomi yang secara masif terjadi di hampir semua negara-negara dunia. Ironinya negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim yang paling merasakan dampaknya. Manifestasinya adalah tensi politik antar negara yang berlangsung pada tataran global juga berlangsung dalam konteks dinamisasi politik lokal.

Tidak sedikit para pengamat berpendapat bahwa kontestasi global di atas tidak terjadi dalam rentang waktu yang pendek. Karena itu tidak heran Huntington menyebutnya sebagai benturan peradaban yang diletupkan oleh persoalan politik global sebagai antiklimaks sejarah panjang peradaban modern. Dalam parodi politik global tersebut agama memainkan peran pembantu yang "dilakoni" sebagai aktor utama. Dengan mendorong konflik dan fragmentasi kultural secara kontinu, ekstremisme agama tak pelak melahirkan kekacauan. Walaupun pada prinsipnya, ekstremisme itu sendiri sebagai reaksi terhadap instabilitas geopolitik global. Kenyataan ini semakin menyadarkan kita bahwa ekstremisme tidak semata hanya lahir dari radikalisme agama dan tidak hanya terjadi pada satu agama saja. Semua agama dapat mengalami hal yang sama.¹¹

Dinamika sejarah dan munculnya gerakan radikalisme dalam kehidupan agama merupakan anak sah gerakan ideologi dan politik yang sangat pekat dengan pertarungan perebutan kekuasaan. Dalam banyak hal, fenomena ini merupakan anggitan protes politik yang dibalut dengan simbol-simbol dan wacana keagamaan. Di tengah dominasi suatu sistem politik, ajaran agama dapat menstimulasi penganutnya memasuki medan wacana dan lingkaran kuasa negara sebagai sebuah sistem yang dapat mengatur

11 Lih. Karen Armstrong, *Fields of Blood, Mengurai Sejarah Hubungan Agama dan Kekerasan*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Mizan, 2017).

semua aspek kehidupan. Sehingga negara dengan aroma agama menjelma sebagai *al-muhith*, yang maha meliputi. Negara akan mengatur bidang hukum, sosial-budaya, perekonomian, dan tata hubungan internasional.

Namun begitu, kolaborasi ideologi politik dan paham-paham keagamaan yang dikemas dalam janji-janji pembangunan ternyata berbuah konflik, kekacauan, pengangguran, korupsi dan nepotisme. Dengan kata lain, persekutuan itu dalam perkembangannya menjadi episode-episode kegagalan yang kerap berakhir dengan fragmentasi akibat represi. Gerakan ini seringkali dilatarbelakangi oleh sikap frustrasi menyaksikan fakta bahwa harapan-harapan masa depan yang diyakininya selalu berada di bawah bayang-bayang otoritarianisme dan imperealisme. Pilihannya adalah membangun oposisi dengan menggalang dukungan komunitas agama dan menyerukan reformasi.

Agar lebih meyakinkan, keinginan di atas juga diilustrasikan dengan menggelindingkan gagasan pembangunan di atas kerajaan Tuhan dan didukung klaim-klaim historis kejayaan masa lalu. Secara lebih ekstremisme, kelompok agama tertentu menyerukan penolakan terhadap sistem pemerintahan yang dibuat oleh manusia sekaligus menegaskan akan kebutuhan negara agama. Kriteria dan klasifikasi kualitas keimanan dan keberagamaan masyarakatnya juga diukur sesuai dengan tingkat ketaatannya pada sistem tersebut. Sebaliknya, pengingkaran dan bahkan berkhidmat pada sistem pemerintahan yang dibangun oleh manusia sebagai satu bentuk kekufuran yang nyata. Ceramah dan pidato kenegaraan selalu menekankan akan keberanan sistem kehidupan manusia yang bersumber dari Tuhan.

Dengan demikian, agama dijadikan doktrin kunci yang dikembangkan dan diajarkan perihal kedaulatan politik mutlak yang hanya milik Tuhan dan satu-satunya hukum yang harus ditaati hanyalah hukum Tuhan. Bagi kelompok keagamaan yang

semacam ini, negara agama merupakan bagian tidak terpisahkan dari struktur konsep teologinya. Bahkan kecenderungan ini dikonseptualisasikan sebagai salah satu pilar keimanan kelompoknya. Secara ideologis, kelompok ini tampak bergerak pada isu-isu reformasi moral dan keagamaan, tapi ambivalensi tetap terlihat pada keinginan formalisme agama pada tataran sistem dan struktur negara. Formalisme pada gilirannya akan terjebak pada pola politik praktis yang selama ini menjadi objek kritik dan kecaman sebagai perilaku yang kotor.¹²

Tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa sepanjang sejarah peradaban manusia dinamika politik dan pergulatan kekuasaan justru telah memperbesar perbedaan teologis demi capaian-capaian politik. Istilah agama-agama Abraham yang lebih sering digunakan untuk mendeskripsikan suatu kesadaran monoteistik rangkap-tiga: Islam, Kristen, dan Yahudi, kini terkoneksi oleh titik-titik ketegangan geopolitik yang terus berlanjut di beberapa negara. Kondisi tersebut bukan fakta sejarah yang baru. Sebelum Islam datang, peta agama-agama Timur Tengah dikuasai oleh Kristianitas dalam bentuk Ortodoks Timur. Peta tersebut berbagi ruang dengan Zoroasterianisme di Persia dengan sejumlah kantong Yahudi di beberapa wilayah perkotaan. Sementara Buddhisme dan Hinduisme menguasai anak benua India, dan Eropa sendiri sebagian Kristen sebagian kepercayaan lokal.¹³

John B. Thompson berasumsi bahwa hidup adalah relasi dominasi antar satu orang dengan orang lain, dalam keluarga, dalam proses pembelajaran, antar komunitas, dan antar negara.¹⁴ Neokolonialisme semakin memuluskan bekerjanya relasi dominasi tersebut dalam

12 Carl W. Ernst, *Pergulatan Islam di Dunia Kontemporer, Doktrin dan Peradaban*, Anna Farida, dkk., (Bandung: Mizan, 2016), 7-10.

13 Lih. Graham E. Fuller, *Apa Jadinya Dunia Tanpa Islam? Sebuah Narasi Sejarah Alternatif*, terj. T. Hermaya (Bandung: Mizan, 2014).

14 Lih. John B. Thompson, *Studies in The Theory of Ideology* (Los Angeles: University of Californis Press, 1984).

konteks peradaban global. Dunia terfragmentasi menjadi dunia ke-1 (negara-negara maju), dunia ke-2 (negara-negara bekas pecahan Uni Soviet), dan dunia ke-3 (negara-negara berkembang). Beberapa krisis kontemporer tidak lagi dalam lingkup dan pengaruh prahara domestik belaka, tapi juga mengekspresikan proses-proses dan formasi-formasi global.

Dekolonisasi yang dilakukan oleh negara-negara terjajah, terutama negara-negara dunia ketiga, tidak lagi membutuhkan solusi-solusi global yang ditawarkan negara-negara maju. Isu negara-bangsa, HAM, demokrasi tidak diterima sebagai konstruk alternatif memecahkan krisis politik mikro. Globalisasi tidak menyiapkan landasan bagi kultur dunia. Sebaliknya, produk-produk regulasi, peradaban dan kebudayaan lebih mencerminkan lokalitas yang diglobalkan melalui media neokolonialisme. Memandang suatu kebudayaan yang mencakup item-item yang dikonsumsi secara global semacam KFC dan Coca-Cola merupakan persepsi yang kurang tepat. Konsekuensi logisnya, muncul kontra-wacana dengan menghidupkan kembali tradisi-tradisi dan *weltanschauung* sendiri-sendiri berdasarkan lokalitas dan kekayaan budaya yang dimiliki. Dalam proses ini pemahaman agama juga larut di dalamnya.

Tatanan dunia saat ini adalah tatanan dominasi negara-negara Barat. Hegemoni Barat tidak hanya dilakukan pada bidang ekonomi dan politik, tapi juga termasuk proyek "modernitas". Ironinya tidak semua negara-negara berkembang dapat beradaptasi langsung dengan *softcolonialism* proyek modernitas tersebut. Persoalannya bukan pada memilih antara Barat atau tidak, mengambil ide-ide modernitas atau menolaknya. Kebanyakan rakyat dari negara-negara berkembang lahir pada saat di mana mereka tidak memiliki pilihan selain modernitas. Yang terjadi kemudian adalah individu-individu yang terbelah, menolak Barat tapi pada saat yang sama juga konsumen produk-produk Barat.

Inilah sketsa lintasan panjang masyarakat dunia yang terfragmentasi oleh ambisi politik-ekonomi dan ambiguitas kehidupan beragama yang diwarnai oleh perampasan-perampasan. Semangatnya mengekspresikan kebencian-kebencian zaman sekarang terhadap politik kontrol dan campur tangan neo-imperealisme Barat. Korbannya tidak hanya mengarah pada dunia Islam, tapi pada wilayah yang lebih luas seperti kawasan Afrika, Asia, Amerika Latin. Dalam kondisi semacam ini agama bergerak di antara sekian kemungkinan.

Religiusitas Postdogmatik

Apabila religiusitas berhenti pada absolutisme mekanik maka akan menguatkan sikap-sikap fundamentalistik. Religiusitas hitam-putih atau *either-or* sepintas mengkampanyekan kesetiaan pada asas-asas fundamental agama. Namun yang terjadi sebaliknya, penolakan perlunya proses sublimasi ke tahap aplikasi ajaran-ajaran agama dalam konteks kontemporer; konteks sosial yang sudah teramat jauh beranjak dari kondisi sosial-kultural pertama kali teks diturunkan. Ciri menonjol pemahaman keagamaan absolut-fundamental jika ditilik dari pernyataan Harvey Whitehouse, adalah adanya konsepsi yang mereduksi kebebasan dan keleluasaan (psikologi) beragama dan kecemerlangan kognisi manusia sehingga kemerdekaan manusia dihilangkan dan memaparkannya dalam kondisi kemandekan kreasi.¹⁵ Manusia benar-benar terkungkung dalam terali skeptisisme dan kepasrahan yang ekstrem yang disebabkan oleh dogma yang dikembangkan, bahwa manusia adalah objek yang selalu *depend* terhadap kekuatan yang ada di luar dirinya.

Radikalisme agama adalah pilihan sikap yang menghendaki penegakan iman secara tegas dalam bentuknya yang sempurna dan literer, iman sebagai salah satu unsur di dalam keyakinan

15 Harvey Whitehouse, *Mode of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (California: Altamira Press, 2004), 146.

beragama yang tidak menghendaki kompromi dan interpretasi. Kondisi ini disebut fundamentalisme reduksionistik yang memiliki keyakinan terhadap kesempurnaan agama sendiri yang dinilai telah mencapai tahap *par-exellen*. Karena sudah sempurna dan adiluhung maka tidak membutuhkan dekonstruksi dan adaptasi dengan dinamika realitas zaman, tetapi perkembangan zaman itu sendiri yang harus disesuaikan dengan budaya dan sistem nilai *par-exellen*. Inilah yang kemudian dikenal sebagai struktur fundamental pola pikir keagamaan deduktif, yaitu kecenderungan pemeluk agama menafsirkan dan mengaktualisasikan kitab sucinya secara tekstual-skripturalis.

Di sisi lain, kebudayaan dan peradaban sebagai suatu sistem nilai dan kognitif (*universum symbolicum*) yang memiliki *world-viewnya* sendiri, tidak akan pernah selesai dan sempurna. Semakin tinggi sebuah agama, semakin matang sebuah peradaban dan kebudayaan, semakin ia melengkapi dirinya dengan unsur-unsur yang dinamis, dekonstruktif, dan transfiguratif. Sesuatu yang *par-exellen* selalu memuat sisi-sisi penyangsian, pendobrakan, dan kelahiran kembali terhadap dirinya sendiri. Dan di depan gelombang perubahan dunia yang saling gulung dan 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 lebih baik dan mengglobal, 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, hegemonistik, 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, tapi masih meyakini peran penting kontekstualisasinya. Di sinilah reinterpretasi ajaran agama menjadi signifikan dan

indispensable. Pemahaman dan ajaran agama era klasik-skolastik tidak untuk ditiru begitu saja dan diterapkan pada segala masa dan keadaan, apalagi pada perkembangan masyarakat yang sudah *come of age*. Tapi yang harus dikontekstualisasikan adalah nilai-nilai soterologisnya dan diimplementasikan secara berbeda sesuai dengan perkembangan zaman.

Kecenderungan positif yang menaruh optimisme pada peran agama dengan pendekatan humanistik-interpretatif harus ditindaklanjuti dengan cara meninggalkan modus *mode of having*.¹⁶ Yaitu agama yang dipahami dan dikembangkan dalam kerangka modus memiliki (*having a religion*) yang berhenti pada pola keberagamaan yang personal dan dogmatis. Sebaliknya, untuk menghindari eksklusivitas tersebut cukup mendesak untuk dikembangkan *mode of being*¹⁷ yang akan memungkinkan terjadinya toleransi eukumenik dan menolak perilaku pemberhalaan agama yang menutup dialog dengan agama-agama universal. Dalam keberagamaan *mode of being*, manusia tidak pernah puas dengan capaian pemahaman dirinya. Agama tidak berhenti dalam pemahaman dirinya (subjektif), tapi selalu didialogkan dengan keberagamaan orang lain (intersubjektif). Keadaan ini memungkinkan terbukanya dialog-dialog yang lebih demokratis dengan semangat mengabdikan pada kemanusiaan (*be a religious*).¹⁸

Bertolak dari pemikiran di atas perlu diciptakan ruang kebebasan bagi semua pemeluk agama untuk mengekspresikan tuntutan spiritualitasnya. Yaitu dengan cara mentransformasi pola-pola keberagamaan yang *rigid* dan eksklusif dengan menggagas dan mengembangkan paham-paham keagamaan yang interpretatif,

16 Erich Fromm, *To Have or To Be?* (New York: Continuum International Publishing Group, 2005), 68.

17 Martin Heidegger, *Being and Time* (Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1962), 390.

18 Fritz Ridenour, *How to Be Christian Without Being Religious: Discover the Joy of Being Free in Your Faith* (California: Regal Books, 2002), 9-14.

terbuka, dan inklusif. Keagamaan yang interpretatif doktrin dan dogma agama yang tumbuh dan berkembang dalam lingkup historis yang bersifat partikular, sehingga klaim kebenaran agama yang bersifat eksklusif tidak dapat menegasikan partikularitas historis agama lain. Pemahaman terhadap ajaran agama, dengan demikian, merupakan kebenaran yang terbelenggu oleh konteks sosialnya dan bersifat *interpretable*.

Yang diperlukan kemudian adalah kesadaran akan realitas historis-sosiologis pluralitas agama yang diharapkan dapat melahirkan sikap yang mampu mengapresiasi sisi partikularitas berbagai kehidupan beragama sehingga terjalin komunikasi antar iman (*interfaith*). 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 dapat dielakkan dari realitas sejarah. Dengan kata lain, pesan kebenaran Yang Absolut berpartisipasi dan bersimbiose dalam dialektika sejarah. Karena itu, doktrin, dogma dan pemahaman agama selalu bergerak dalam rentang waktu tertentu sehingga apa yang disebut teologi, misalnya, tentu juga bersifat antropologis.

Mengingat fenomena dan perilaku keberagamaan dapat didekati dari sudut pandang teologi, psikologi, antropologi, dan perspektif disiplin lainnya, yang kesemuanya merupakan produk pemikiran diskursif, maka dialog mengenai pengalaman iman dan upaya membangun teologi yang inklusif dan dialogis bukanlah hal yang tabu. Bahkan jika ajaran agama dipahami sebagai refleksi kritis tentang sebuah doktrin dan dogma yang *committed* terhadap upaya-upaya perdamaian dan meningkatkan peradaban manusia, maka pemeluk agama harus sudah beranjak dari paham eksklusif ke pandangan inklusif.

Dalam konteks kekinian, konsekuensi dari komitmen tersebut harus diarahkan pada peta sosiologi modern. Suatu ihtiar untuk menemukan kembali sistem makna yang dapat

membebasakan 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 meneduhkan. Agama yang berpusat pada manusia dan kekuatannya yang dikembangkan untuk memahami diri dan agamanya hubungannya dengan sesama dan kedudukannya di alam ini.

Pada prinsipnya idealisme di atas lebih mencerminkan sebagai persoalan epistemologi. Artinya segala persoalan pada isu-isu agama kontemporer lebih banyak disebabkan oleh faktor interpretasi dari masing-masing pemeluk agama. Hal ini merupakan agenda intelektual bagi (elite) pemeluk agama. Yang dapat dilakukan kemudian adalah menyiapkan rancang bangun pemikiran keagamaan alternatif sebagai rekonstruksi terhadap pemikiran lama yang dianggap kurang praktis, tidak jelas, tidak membebaskan dan terjebak *status quo*, absolut, tertutup, dan eksklusif. Selanjutnya dikembangkan pemikiran lain dengan asas 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 komunitas suatu agama, peradaban, maupun kebudayaan kurang kreatif dan cerdas dalam menafsirkan, membongkar, dan menyangsikan pencapaian dan prestasi monumentalnya, maka akan muncul model penafsiran yang bersifat klenik, mitis, dan ideologis. *Habit of mind* yang semacam ini sering berputar dan bersiklus buruk di seputar pemeluk agama tertentu yang di dalamnya terkandung mentalitas dan cara kerja yang absolut.

Salah satu solusi yang dapat dilakukan adalah melakukan eliminasi dan pengikisan manipulasi dan dominasi yang tersimpan kuat dalam pemikiran (epistemologi) ajaran agama. Sehingga diharapkan mampu memunculkan entitas-entitas kultural-keagamaan yang saling merefleksikan, saling mendukung, dan menumbuhkan sinergisme interaktif yang disertai dobrakan-dobrakan kreatif revolusioner yang membentangkan sistem kognitif dan *world view* baru. Dari sini akan 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.

Penutup

Pemahaman keagamaan yang ekstrem selalu mengusung otoritas dan monopoli kebenaran. Argumentasinya dibangundi atas klaim kebenaran dengan cara menggeser kelompok lain yang dianggap berbeda dan bertentangan. Maka di tengah kehidupan global yang semakin kompleks dan plural kehidupan beragama semakin ditantang untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kemanusiaan. Upaya menjawab dan kemampuan menjawab tantangan ini tentunya akan semakin menunjukkan kiprah dan peran agama pada bentuk hubungan sosial yang semakin dewasa. Kalau kenyataan ini yang terjadi, maka keinginan menjadikan agama sebagai landasan etis dalam mengatasi kekerasan bukanlah suatu utopia belaka. Agama bukan lagi angan-angan kosong yang selalu menyembunyikan iktikad baiknya dan selalu mengedapankan ambisi politik pemeluknya, tapi agama dengan perbedaan yang selalu terjaga dan terbangun merupakan koherensi dan keharmonisan sosial.

Hal yang dibutuhkan kemudian adalah spiritualitas-

antropik. Suatu kredo pemikiran keagamaan yang mencoba memposisikan manusia pada pusat edar subjektivitas jagad raya yang ditransendensikan sepenuhnya pada kesadaran spiritual ilahiyah. Ide ini menekankan dan menghargai nilai-nilai luhur humanisme-universal yang konsen pada persoalan lingkungan hidup, etika sosial, dan masa depan kemanusiaan dengan mengandalkan pada ilmu pengetahuan empiris. Selain itu, juga menghargai persamaan dan mengakui keunikan masing-masing (*deabsolutizing truth*) sehingga tercipta pluralitas yang memiliki klaim dan keyakinan relatif (*relatively absolute*).

Dengan konsep pemikiran di atas akan terbangun keberagamaan intersubjektif, keberagamaan yang telah melampaui membenaran-pembenaran terhadap apa yang telah dipahami dan diyakini. Agama di mana semua pemikiran penting atas nama agama dianggap sebagai nilai kebenaran yang absolut secara relatif. Intersubjektif juga berarti keberagamaan yang menuntut kita hidup dalam keberlainan, menerima apapun perbedaan sebagaimana adanya bukan sebagai yang kita kehendaki. Intersubjektif mencakup pengakuan akan keberlainan yang diutuhkan ke dalam keinginan-keinginan, pikiran-pikiran, dan cara hidup beragama yang dialogis.

Daftar Pustaka

- Armstrong, Karen, *Fields of Blood, Mengurai Sejarah Hubungan Agama dan Kekerasan*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, 2017.
- Banawiratna, J. B., "Agama dan Perdamaian", *Prisma*, September 1986.
- Ernst, Carl W., *Pergulatan Islam di Dunia Kontemporer, Doktrin dan Peradaban*, Anna Farida, dkk., Bandung: Mizan, 2016.
- Fromm, Erich, *To Have or To Be?*, New York: Continuum International Publishing Group, 2005.
- Fuller, Graham E., *Apa Jadinya Dunia Tanpa Islam? Sebuah Narasi Sejarah Alternatif*, terj. T. Hermaya, Bandung: Mizan, 2014.

- Hasan, Noorhaidi, "Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan", *Prisma*, vol. 29 Oktober 2010.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1962.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, London: University of California Press, 1994.
- Ridenour, Fritz, *How to Be Christian Without Being Religious: Discover the Joy of Being Free in Your Faith*, California: Regal Books, 2002.
- Sunardi, St., *Keselamatan Kapitalisme Kekerasan, Kesaksian atas Paradoks-paradoks*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme, Rahutan Islam Politik dan Kerkacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rasyidi, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Whitehouse, Harvey, *Mode of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, California: Altamira Press, 2004.