

Available online at Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan
<http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/dakwah>
Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan, 27 (2), 2023, 210-229

Moderasi Beragama Melampaui Toleransi

Sulaiman Djaya
Budayawan, tinggal di Serang, Banten,
sulaimandjaya40@gmail.com

Abstrak

Masalah toleransi dan moderasi beragama adalah dua hal yang tidak akan pernah final. Keduanya bukan istilah yang mati dan bukan kata benda, melainkan kata sifat dan kata kerja yang harus terus-menerus untuk disegarkan. Pemahaman dan pandangan kita tentang toleransi sudah semestinya senantiasa tidak boleh basi, dogmatik dan karenanya perlu terus meengali dan menerima pencerahan-pencerahan baru dan segar yang aktual dan kontekstual di masa akan datang sejalan dengan perkembangan dan kebutuhan zaman sebagai adaptasinya bagi persoalan-persoalan kemanusiaan. Karena itu, upaya dan ikhtiar kita untuk senantiasa menjadi pembelajar abadi menjadi niscaya dan merupakan keharusan yang tidak mungkin disangsikan. Demikian pula halnya dengan kepekaan kita pada realitas sosial politik budaya dan keagamaan pun sudah seyogyanya terus-menerus diasah, terus-menerus tidak menutup diri dari pembacaan. Tulisan ini hanyalah potongan kecil dan tawaran sekadarnya dalam rangka mencoba menjelajah wawasan khazanah filosofis dan teologis untuk membaca ulang moderasi beragama dan toleransi. Penjelajahan khazanah filosofis dan teologis tersebut tentu saja dalam rangka membuka cakrawala kepekaan dan sikap welas-asih kita kepada sesama manusia, terlebih kita hidup dalam sebuah bangsa yang warganya menganut beragam agama dan kepercayaan. Wawasan dan khazanah yang coba diketengahkan ke sidang pembaca adalah cakrawala pemikiran beberapa filsuf dan teolog Barat sebagai kekayaan perbandingan di satu sisi, dan khazanah teologis dan filosofis Islam sebagai bahan dan isu utamanya di sisi lainnya. Dengan demikian, tulisan ini merupakan upaya 'cross reading' dan kajian lintas iman dan lintas budaya yang etos dan spirit utamanya membangun keadaban dan ketercerahan humanistik kehidupan kita.

Kata kunci: toleransi, moderasi, kesanggrahan, moderasi beragama, intoleransi, welas-asih, alteritas, keliyanaan, keberlainan.

Permalink/DOI: <http://doi.org/10.15408/dakwah.v27i2.36707>

Religious Moderation Goes Beyond Tolerance

Sulaiman Djaya
Cultural artist, lives in Serang, Banten,
sulaimandjaya40@gmail.com

Abstract

The issues of religious tolerance and moderation are two things that will never be final. Both are not dead terms and not nouns, but adjectives and verbs that must be constantly refreshed. Our understanding and views on tolerance should always not be stale, dogmatic and therefore we need to continue to explore and accept new and fresh enlightenments that are actual and contextual in the future in line with developments and the needs of the times as an adaptation to humanitarian problems. Therefore, our efforts and endeavors to always be eternal learners are necessary and a necessity that cannot be doubted. Likewise, our sensitivity to socio-political, cultural and religious realities should also be continuously sharpened, without closing ourselves off from reading. This article is only a small fragment and a mere offer in order to try to explore the insights of the philosophical and theological treasures to reread religious moderation and tolerance. Exploring these philosophical and theological treasures is of course in order to open the horizons of our sensitivity and compassionate attitude towards fellow humans, especially as we live in a nation whose citizens adhere to various religions and beliefs. The insights and treasures that are tried to be presented to the reader are the horizons of thought of several Western philosophers and theologians as comparative wealth on the one hand, and Islamic theological and philosophical treasures as the main materials and issues on the other hand. Thus, this article is an attempt at 'cross reading' and cross-faith and cross-cultural study whose main ethos and spirit is to build civility and humanistic enlightenment in our lives.

Key words: tolerance, moderation, tolerance, religious moderation, intolerance, compassion, alterity, otherness, otherness.

Pendahuluan

Sejauh menyangkut agama, demikian menurut Jacques Derrida, sesungguhnya tidak ada sesuatu yang dapat diidentifikasi ataupun yang identik dengan dirinya sendiri untuk apa yang disebut “agama”. Secara historis “agama” merupakan ciptaan Romawi kuno yang kemudian diappropriasi oleh kristianitas. Dalam hal ini menurut Cicero, kata “religio” berasal dari “relegere”, suatu modifikasi atas kata kerja Latin: “legere” yang berarti mengumpulkan dan memanen.

Selanjutnya Tertulianus yang merupakan seorang muallaf Kristen dari Afrika Utara pada abad kedua kemudian

mengemukakan hal yang berbeda. Menurutnya kata “religio” berasal dari “religare” yang berarti mengikat atau simbolisasi ikatan kewajiban atau hutang “primordial” antara manusia dengan Allah. Dalam artian yang kedua inilah menurut Derrida kata “religio” telah menginjeksikan isu-isu yuridis dan mengikat agama kepada lingkaran hukum, yang secara inheren mengandung kekerasan (intoleran) dan cenderung menolak keterbukaan terhadap keberlainan (alteritas). Sebab ia akan menyingkirkan apa yang tidak masuk dalam “ikatan” tersebut, karena menurutnya kata depan “re”

menyimbolkan suatu pengulangan dan acuan kepada diri sendiri. Suatu penolakan terhadap pemisahan. Pada moment inilah agama mengandaikan ketertutupan.

Penolakan akan pemisahan yang ditunjukkan oleh prefiks “re” dalam kata “religio” menurut Derrida muncul dengan suatu cara yang paralel di dalam “responsibilitas” dan “respons” yang berasal dari kata kerja Latin: *spondeo*, yang artinya menjamin. Dan arti ini memiliki kedekatan dan kemiripan dengan kata “religare” (mengikat) yang dikemukakan Tertulianus. Sebab “respondeo” atau “responsum” berarti penerjemah para dewa yang memberikan suatu janji sebagai balasan atas “persembahan”. Dan balasan yang diinginkan dari persembahan itu tak lain adalah jaminan keamanan.

Karena itulah menurut Derrida kata *responsibility* berbagi arti dengan *religio* dalam kepedulian terhadap transaksi ekonomis: suatu imbalan dan jaminan keamanan yang dituntut dari persembahan (*sesajen*). Dalam hal ini menurut Derrida, jaminan yuridis dan ekonomis tersebut tidak memasukkan inti tanggungjawab di hadapan alteritas (*keberlainan*), di hadapan yang tak dapat dikalkulasikan, di hadapan orang asing (*kafir*) dan yang datang tak terduga. Di hadapan orang yang bukan bagian dari komunitas agama tertentu.

Asal-usul tersebut pada akhirnya akan mempengaruhi pemahaman religius terhadap toleransi dan kekafiran. Pada konteks inilah tanggungjawab etis-politis filsafat adalah menganalisis dan menarik konsekuensi-konsekuensi praktis dan efektif antara warisan filosofis dan struktur sistem yuridis-politis.

Wawasan Pembuka

Dalam perbincangan dengan Giovanna Borradori, paska peristiwa 11

September 2001, filsuf Jacques Derrida menyatakan bahwa asal-usul toleransi sesungguhnya bersifat keagamaan (*religius*) yang kemudian diappropriasi politik-sekuler Barat. Pada konteks inilah ikhtiar sang filsuf itu diniatkan untuk melampaui semangat keagamaan tersebut sekaligus melampaui penalaran dan argumentasi Kantian tentang toleransi. Membersihkannya dari bubuhan teologiko-politik yang menyebabkan toleransi menyimpang dari semangat yang dimaksudkannya. Yang pertama menjadikan toleransi sebagai laku dan sikap paternalistis. Sementara yang kedua membubuhinya dengan segugus persyaratan. Dengan ini Derrida mengajukan toleransi tanpa-syarat atau kesanggrahan (*hospitality*) sebagai penggantinya. Kesanggrahan yang dimaksud Jacques Derrida ini selaras dengan pengertian moderasi beragama yang merupakan praktik tepo seliro dan welas asih kepada sesama yang merupakan inti ajaran Islam itu sendiri dan akhlak Rasulullah Saw yang mengenalkan Islam dengan cinta dan hikmah.

Dengan kesanggrahan atau hak visitasi inilah kita mendapatkan suatu perspektif kritis atas batas-batas hak kosmopolitan dan toleransi. Sejauh menyangkut sumbangan pemikiran Kant, Derrida melihat Kant masih memahami toleransi sebagai kesanggrahan bersyarat. Menyangkut gugus pertama atau toleransi dalam semangat teologiko-politik, Derrida menganjurkan untuk melakukan ikhtiar pembongkaran pada matriks kristiani yang menyebabkan toleransi menjadi sebuah konsep politik dan etik yang justru malah tidak netral dari semangat yang menjadi klaim toleransi itu sendiri.

Musal dan fokus keagamaannya malah menjadikan kata dan pengertian toleransi lebih diterima sebagai sisa dari sikap paternalistis. Di mana orang lain

tidak diterima secara setara dan sepadan melainkan sebagai bawahan. Kant dalam pandangan Derrida belum bisa keluar dari bubuhan teologiko-politik tersebut ketika memahami toleransi. Kant memahami toleransi sebagai janji emansipatoris jaman modern yang memiliki muatan retriaksi ganda. Pertama, toleransi sebagai sifat netral keagamaan. Akan tetapi di sisi lain di dalamnya terkandung komponen kristiani yang amat kuat. Inilah retriaksi yang kedua sejauh menyangkut toleransi yang dimengerti Kant.

Karena itulah tak jarang sejarah konsep toleransi selalu memihak dan diappropriasi sebagai dalih, alasan, dan argumentasi pihak dan kekuasaan yang lebih kuat. Toleransi dalam sejarahnya terkontaminasi oleh nada bubuhan politik dan kekuasaan yang dalam istilah Derrida disebut sebagai semangat teologiko-politik: aku ijin kan engkau semua berada di rumahku (wilayahku), tetapi engkau harus ingat bahwa ini rumahku (kekuasaanku). Karena itulah toleransi tidak lagi memadai sebagai sebuah sikap dan pandangan terhadap orang asing atau di hadapan alteritas (keberlainan). Ia mesti diganti dengan sikap keramahtamahan.

Semangat kesanggrahan sendiri menurut Derrida adalah sungkawa (mourning). Keprihatinan terhadap penderitaan orang lain. Yang lainnya adalah suatu penerimaan terhadap orang asing dan yang datang tak terduga.

Pada tingkatan messianistik kesanggrahan adalah sebentar-an, penunguan melampaui waktu. Kesanggrahan adalah tentang perjumpaan dan senyuman kepada sesama. Penantian dan harapan itu sendiri untuk menerima orang asing. Sebentuk penyampaian undangan yang didasarkan pada ketulusan. Dan kesanggrahan yang paling religius adalah penerimaan

terhadap orang yang tidak pernah kita undang. Atau yang datang tiba-tiba.

Perspektif filsafat keagamaan yang dinyatakan Derrida itu mengingatkan kita kepada filsafatnya Martin Buber dan teosofinya Rumi.

Kita dilahirkan sebagai pribadi-pribadi yang berlainan satu dengan lainnya di dunia ini. Kita menjadi aku yang benar-benar jika kita mempunyai hubungan yang erat dengan orang-orang lain. Melewati Thou seseorang menjadi I. Karenanya, menurut Martin Buber, Aku itu bersifat sosial dan interpersonal, dan seseorang yang real adalah orang yang hidup antara orang dan orang.

Menurut Martin Buber, hubungan I-Thou mempunyai ciri-ciri timbal balik, langsung dan kesungguhan (intensity). Dalam hubungan yang semacam itulah suatu dialog atau pengetahuan dapat terlaksana. Dialog tersebut mungkin dengan perkataan atau secara diam-diam. Bahkan dialog tersebut terjadi dengan sekadar pandangan yang spontan dan tanpa gaya, akan tetapi mengandung pemahaman dan perhatian yang timbal balik.

Lebih lanjut Martin Buber mengkritik, atau tepatnya melakukan protes terhadap “pembendaan” serta kecenderungan depersonalisasi dalam kehidupan modern seiring maraknya fetisisme (pembendaan) atau komodifikasi dalam segala hal, karena kedua hal tersebut akan berakibat mengingkari aku dan menghalangi ekspresinya.

Begitulah, menurut filsafatnya Martin Buber, orang hanya dapat hidup dalam hubungan yang timbal balik jika mereka dapat berkata Thou kepada yang lain dan yang baik itu dalam pandangan Buber adalah persatuan jiwa dengan kehidupan, sedang yang jahat adalah pemisahan jiwa dari kehidupan.

Apa yang didadarkan filsafatnya Martin Buber itu sangat koheren dan berada di garis wawasan dan spiritual

yang sama dengan puisinya Jalaluddin Rumi, filsuf sufi yang hidup sebelum Buber, lewat puisinya yang berjudul Kau dan Aku:

Nikmati waktu selagi kita duduk di
punjung,
Kau dan Aku;
Dalam dua bentuk dan dua wajah –
dengan satu jiwa,
Kau dan Aku.
Warna-warni taman dan nyanyian
burung memberi obat keabadian
Seketika kita menuju ke kebun buah-
buahan, Kau dan Aku.
Bintang-bintang Surga keluar
memandang kita –
Kita akan menunjukkan Bulan pada
mereka, Kau dan Aku.
Kau dan Aku, dengan tiada ‘Kau’ atau
‘Aku’,
akan menjadi satu melalui rasa kita;
Bahagia, aman dari omong-kosong, Kau
dan Aku.
Burung nuri yang ceria dari surga akan
iri pada kita –
Ketika kita akan tertawa sedemikian
rupa; Kau dan Aku.
Ini aneh, bahwa Kau dan Aku, di sudut
sini ...
Keduanya dalam satu nafas di Iraq, dan
di Khurasan –
Kau dan Aku.

Persis seperti yang diidealkan Martin Buber, puisi Kau dan Aku-nya Jalaluddin Rumi tersebut memadahkan keintiman dalam sebuah hubungan yang karib dan saling memahami satu sama lain. Sebuah puisi yang mengandung filosofi dan hikmah yang demikian dalam dan karib dan dimadahkan dengan suara dan bahasa yang jernih, yang pada saat bersamaan merupakan simbolisme yang sublim –sebuah kearifan pedagogis yang disampaikan dengan modus dialog dan medium puitis, sehingga yang membacanya akan merasa terlibat sebagai kawan dialog itu sendiri, bukan semata objek yang digurui.

Sementara itu, bila kita kembali kepada filsafatnya Martin Buber, manusia mempunyai dua relasi atau dua hubungan yang fundamental yang berbeda antara satu dan lainnya. Di satu pihak relasi dengan benda-benda, dan di lain pihak relasi dengan sesama manusia dan Allah. Dalam hal ini, puisinya Jalaluddin Rumi yang berjudul Kau dan Aku itu, bila dibaca dalam kerangka filsafatnya Martin Buber, berada dalam kategori relasi atau hubungan antara manusia dengan manusia dan hubungan atau relasi antara manusia dengan Tuhan.

Dan seperti terefleksi dengan jernih dalam puisinya Jalaluddin Rumi itu, Martin Buber lebih lanjut mengatakan bahwa karena dua jenis relasi inilah “Aku” sendiri bersifat dwiganda, di mana “Aku” yang berhubungan dengan “Itu” (atau dengan benda) berlainan dengan “Aku” yang berhubungan dengan “Engkau”.

Jenis dan bentuk hubungan antara Aku dan Itu, demikian dalam filsafat Martin Buber merupakan dunia dimana saya menggunakan benda-benda, menyusun benda-benda, memperlakukakan benda-benda. Dunia ini ditandai kesewenang-wenangan. Semuanya dalam dunia ini diatur menurut kategori-kategori seperti kepemilikan dan penguasaan, tak ada dialog.

Sedangkan bentuk dan jenis hubungan Aku – Engkau adalah dimana di dunia ini Aku tidak menggunakan Engkau sebagaimana terjadi dalam hubungan antara Aku dan Itu, melainkan Aku menjumpai Engkau, Aku yang menjumpai Engkau sebagaimana dilukiskan dengan indah oleh puisinya Jalaluddin Rumi yang berjudul Kau dan Aku itu. Di sini, Aku karena Engkau, Engkau yang hadir dan tampil bagi Aku sebagai suatu rahmat.

Teladan Moderasi Beragama

Praktik keteladanan moderasi beragama telah dicontohkan dengan sangat indah oleh Rasulullah Saw dan para sahabat, seperti ketika Rasulullah Saw melarang menggunakan paksaan dan kekerasan untuk mengenalkan Islam. Seperti ketika Sayidina Ali bersikap adil dan welas asih kepada non muslim atau seperti ketika Khalifah Umar bin Khattab menolak tawaran untuk sholat di gereja karena khawatir kemudian menjadi pembenaran bagi muslim untuk mengubah gereja menjadi mesjid.

Berikut beberapa riwayatnya:

Dalam Sirah Nabawiyah, seorang perempuan tua sedang melintasi gurun pasir membawa beban yang amat berat. Nenek tua itu tampak kepayahan, namun ia tetap berusaha membawa barang bawaannya dengan sekuat tenaga.

Tak lama kemudian, seorang laki-laki muda datang menawarkan diri untuk membantu mengangkat bawaannya. Perempuan tua itu menerima tawaran tersebut dengan senang hati. Laki-laki itu pun mengangkat bawaannya kemudian mereka berjalan beriringan.

"Senang sekali kamu mau membantu dan menemani, saya sangat menghargainya", kata perempuan itu.

Ternyata perempuan tua ini senang bercerita kepada orang lain. Laki-laki itu pun dengan sabar mendengarkan sambil tersenyum tanpa pernah menginterupsinya. Suatu saat nenek tua itu berkata pada laki-laki tersebut: "Anak muda, selama kita berjalan bersama, saya hanya punya satu permintaan. Jangan berbicara apapun tentang Muhammad! Gara-gara dia, tidak ada lagi rasa damai dan saya sangat terganggu dengan pemikirannya. Jadi sekali lagi, jangan berbicara apapun tentang Muhammad!".

Nenek tua itu melanjutkan curhatnya: "Orang itu benar-benar membuat saya kesal. Saya selalu

mendengar nama dan reputasinya kemanapun saya pergi. Dia dikenal berasal dari keluarga dan suku yang terpercaya, tapi tiba-tiba dia memecah belah orang-orang dengan mengatakan bahwa tuhan itu satu".

"Dia menjerumuskan orang yang lemah, orang miskin, dan budak-budak. Orang-orang itu berpikir mereka akan dapat menemukan kekayaan dan kebebasan dengan mengikuti jalannya. Dia merusak anak-anak muda dengan memutarbalikkan kebenaran. Dia meyakinkan mereka bahwa mereka kuat dan bahwa ada suatu tujuan yang bisa diraih. Jadi anak muda, kamu jangan sekali-kali berbicara tentang Muhammad!"

Tak lama kemudian, mereka sampai ke tempat tujuan. Laki-laki itu menurunkan barang bawaannya. Perempuan tua itu menatapnya sambil tersenyum penuh terima kasih. "Terima kasih banyak, anak muda. Kamu sangat baik. Kemurahan hati dan senyuman kamu itu jarang saya temukan. Biarkan saya memberi kamu satu nasihat. Jauhi Muhammad! Jangan pernah memikirkan kata-katanya atau mengikuti jalannya. Kalau kamu lakukan itu, kamu tidak akan pernah mendapatkan ketenangan. Yang ada hanya masalah," kata nenek tua itu.

Ketika laki-laki itu berbalik menjauh, perempuan itu menghentikannya, "Maaf, sebelum kita berpisah, boleh saya tahu namamu?" Lalu laki-laki itu memberitahunya dan betapa terkejutnya nenek tua itu.

"Maaf, apa yang kamu bilang? Kata-katamu tidak terdengar jelas. Telinga saya semakin tua, terkadang saya tidak bisa mendengar dengan baik. Kelihatannya lucu, saya pikir tadi saya mendengar kamu mengucapkan Muhammad".

"Saya Muhammad," laki-laki itu mengulang kata-katanya lagi kepada perempuan tua itu.

Si nenek merasa kaget sekaligus takjub dengan keagungan welas asih Rasulullah Saw yang tetap menyimak setiap perkataan si nenek padahal yang diserangnya adalah beliau.

Sikap humanis dan welas asih yang tidak jauh berbeda juga dicontohkan oleh Sayidina Ali.

Hari itu seorang musafir bergerak ke arah kota Kufah, Irak. Ia telah melewati perjalanan yang jauh untuk mencapai suatu tempat di sekitar Kufah dan kini ia merasa kelelahan. Dia berpikir alangkah baik dan menyenangkan bila ia mempunyai teman seperjalanan. Satu jam kemudian, tampak sesosok orang dari kejauhan. Sang musafir merasa gembira dan berkata sendirian, "Aku akan bersabar sampai orang itu datang menghampiriku. Mungkin saja dia bisa menjadi teman seperjalananku."

Sosok dari kejauhan itu akhirnya mendekat. Ternyata dia adalah seorang lelaki yang berwajah menarik dan bercahaya. Terlihat senyum terukir di bibir lelaki itu. Ketika keduanya berdekatan, mereka saling bertanya kabar. Ternyata, lelaki itu juga akan pergi ke Kufah. Sang musafir yang kesepian tadi merasa gembira karena kini dia telah memiliki teman seperjalanan. Lelaki yang baru tiba itu ternyata tidak lain adalah Imam Ali bin Abi Thalib. Akan tetapi, Imam Ali menyembunyikan identitasnya.

Si musafir itu lalu berhenti sejenak dan berkata kepada Imam Ali, "Sungguh menakjubkan, kebetulan satu jam yang lalu aku memohon teman seperjalanan untuk menemaniku agar beratnya perjalanan ini tidak terasa olehku. Lihatlah betapa Tuhan telah mengabulkan permintaanku. Sampai kini, aku tidak

pernah menemui orang sebaik dan sependai engkau dalam berbicara."

Imam Ali hanya tersenyum ketika mendengar kata-kata lelaki itu dan mereka kembali meneruskan perjalanan mereka. Hingga sampailah mereka berdua itu pada sebuah persimpangan jalan. Satu jalan ke kota Kufah yang menjadi tempat tujuan Imam Ali bin Abi Thalib dan jalan lainnya merupakan arah yang dituju oleh si lelaki non-muslim (si musafir). Imam Ali tidak mengambil jalan ke arah Kota Kufah dan terus berjalan mengikuti teman seperjalanannya.

Lelaki itu sibuk berbicara sehingga tidak menyadari hal tersebut. Beberapa saat kemudian, ketika dia mulai menyadarinya, ia kemudian bertanya, "Sahabatku, engkau telah salah memilih jalan, sewaktu di persimpangan tadi engkau seharusnya memilih jalan ke Kufah." Imam Ali menjawab, "Aku tahu. Tetapi aku ingin mengiringimu sampai engkau menyelesaikan pembicaraanmu." Lelaki itu merasa takjub mendengar ucapan Imam Ali tersebut, lalu berkata, "Budi pekertimu sungguh baik sekali. Aku ingin mengetahui lebih banyak tentang dirimu. Sebutkanlah namamu dan apakah pekerjaanmu?"

Imam Ali menjawab, "Sahabatku, aku adalah Ali bin Abi Thalib." Lelaki non muslim itu yang sudah sering mendengar nama Ali dan mengetahui dia adalah pemimpin umat Islam, amat terkejut. Kebimbangan menyelimuti dirinya. Dia berkata sendirian, "Ya Tuhanku, sejak tadi hingga kini, ternyata aku sedang bersama khalifah umat Islam dan aku tidak mengetahuinya sama sekali. Lalu, dia berkata kepada Imam Ali bin Abi Thalib, "Kerendahhatian dan kebaikan perilaku Anda memang layak mendapat pujian. Apakah mereka yang dididik dengan ajaran Islam juga memiliki budi pekerti seperti Anda?"

Imam Ali bin Abi Thalib kemudian menyampaikan sebuah pesan dari Nabi Muhammad saw kepada beliau, sebuah ajaran akhlak dari Rasulullah saw yang berbunyi, “Berlaku baiklah kepada sesama manusia sehingga mereka menyukai kalian selagi kalian hidup dan menngisi kalian ketika kalian meninggalkan dunia ini.”

Sebuah riwayat yang menyatakan kepada kita agar kita jangan sampai membuat orang lain menyesal karena telah mengenal kita, tapi biarkan orang lain menyesal karena telah kehilangan kita. Bahwa agama itu tidak ubahnya cinta, yang dianut karena keikhlasan dan bukan karena paksaan. Dalam hal demikian, Imam Muhammad Al Baqir pernah berkata, agama adalah cinta dan cinta adalah agama.

Agama di sini adalah gerak dan spirit yang memperjuangkan keadilan dan melawan kezaliman. Iman juga harus dituntun oleh ilmu dan akal yang akan membuatnya melihat, memiliki bashirah, dan tidak terjerembab dalam kebutaan serta kejahiliyahan. Ilmu, cinta, dan akal ini adalah satu kesatuan yang tak terpisahkan. Namun, nahkodanya yang utama adalah cinta. Cinta melahirkan moderasi. Sebagaimana Rasulullah pernah menegaskan bahwa seluruh tindakannya dalam hidup lahir dari cinta dan welas asih.

Lalu apa cinta itu, dalam pengertian yang religius sekaligus humanis? Imam Ali bin Abi Thalib berkata, “Cinta itu seperti air—dengannya hidup segalanya. Seperti bumi—cinta bisa menumbuhkan semuanya.”

Jika kita renungi, hikmah itu lebih luas dan lebih kaya dalam memandang apa itu cinta—pengertian, makna dan cakupannya, dari sekedar cinta yang dipahami hanya terkait relasi antara dua manusia semata.

Hikmah Imam Ali bin Abi Thalib itu menyatakan secara hermeneutik dan

alegorik bahwa cinta menyangkut sikap kita dalam hidup terkait dengan segala hal—tak semata spesifik menyangkut relasi dua manusia, tetapi suatu hukum semesta, agama, dan pengetahuan. Ali, washi-nya dan pintu gerbang ilmu dan hikmahnya Muhammad saw, itu pada dasarnya adalah maestro filsuf dan pujangga.

Dalam sejarah sastra, penyair sekaligus filsuf sufi yang konsen mengurai makna dan penjelajahan kosmologi cinta ini adalah Jalaluddin Rumi.

“Aku bagai benih di bawah tanah
aku menanti tanda musim semi.
Angin kala fajar memiliki rahasia
untuk memberitahumu. Jangan kembali
tidur.

Cinta mengubah kekasaran menjadi
kelembutan,
mengubah orang tak berpendirian
menjadi teguh berpendirian,
mengubah pengecut menjadi pemberani,
mengubah penderitaan menjadi
kebahagiaan,
dan cinta membawa perubahan-
perubahan
bagi siang dan malam.”

Memang, cinta-lah yang membuat seseorang menyandang predikat ‘person’ dalam hidupnya, dan personalitas adalah manifestasi kepribadian. Dan sebelum mengakhiri tulisan ini, tak ada salahnya kita baca puisinya Yunus Emre berikut:

Cinta adalah mazhab dan agamaku.
Saat matakmu melihat wajah Sang
Sahabat, semua derita menjadi riang.

Ini, Rajaku,
kupersembahkan diriku pada-Mu.
Sejak mula hingga akhirnya
segala harta kekayaanku hanya diri-Mu.

Awal akal dan jiwa ini,

ketika jarak bermula
adalah bersama-Mu.
Engkaulah ujungnya, dan segala
diantaranya
Aku hanya bisa maju ke arah-Mu.

Jalanku adalah dari-Mu, menuju-Mu.
Lidahku bicara tentang-Mu, dalam diri-
Mu.
Walau begitu, tanganku tak bisa
menyentuh-Mu.
Pemahaman ini mempesonakan daku.

Tak bisa lagi kusebut diriku “aku”.
Tak bisa lagi kusebut siapapun “engkau”.
Tak bisa kubilang ini hamba dan itu raja.
Itu takkan masuk akal.

Sejak kudapatkan cinta dari Sang
Sahabat
alam ini dan alam berikutnya menyatu.
Kalau kau bertanya tentang awal yang
tak berpangkal
dan akhir yang tak berujung,
itu hanya siang dan malam bagiku.

Tak bisa lagi aku berduka
atau hatiku bermuram durja,
karena suara kebenaran telah didengar,
dan aku kini dalam pesta pernikahanku.

Jangan biarkan aku mengembara dari
cinta-Mu,
jangan biarkan aku meninggalkan pintu-
Mu,
dan jika aku kehilangan diriku,
biarlah kutemukan dia sedang bersama-
Mu.

Sang Sahabat menyuruhku kemari.
Pergi dan lihatlah dunia, katanya.
Aku telah datang dan menyaksikan
alangkah indahnya ia ditata.
Tapi mereka yang mencintai-Mu tak
berhenti disini.

Dia katakan pada para hamba-Nya,
Esok kan Kuberi kalian surga.

Esok yang itu adalah hari-ini ku.

Siapa lagi yang mengerti kebenaran dan
penderitaan ini?
Dan andai pun terpahami,
itu takkan terkatakan.
Maka kuhadapkan wajahku pada-Mu.

Engkaulah kehidupan dan alam semesta,
harta yang dirahasiakan.
Segala raih dan lepas adalah dari-Mu.
Tindakanku tak lagi jadi milikku.

Yunus menghadapkan wajahnya pada-
Mu
melupakan dirinya.
Dia sebut setiap kata bagi-Mu.
Engkaulah yang menjadikannya bicara.

Moderasi Beragama atau Agama Kasih Sayang

"Dalam pengembaraan tanpa
akhirnya, Sana'i pernah melihat tukang
sapu yang tengah sibuk dengan
pekerjaannya. Dan ketika melihat ke sisi
lain, matanya luruh ke arah muazin yang
tengah menyerukan panggilan sholat.
Lalu ia pun berkata: pekerjaan yang
kedua (maksudnya pekerjaan muazin)
sama-sekali tidak lebih baik (dari
pekerjaan si tukang sapu). Sesungguhnya
mereka menjalankan tugas yang sama.
Mereka tidak tahu apa yang
sesungguhnya mereka kerjakan. Mereka
hanya melakukan kewajiban sebagai
pekerjaan demi memperoleh makanan
mereka".

Yang Attar maksud kewajiban yang
dilakukan si tukang sapu dan muazin
dalam anekdot yang termaktub dalam
Musibah Nameh tersebut adalah ketika
kewajiban telah menjelma rutinitas yang
menggerus penghayatan dan refleksi
bathin kita. Sebab, si muazin atau pun si
tukang sapu dalam anekdot yang
diceritakan Attar itu adalah individu-
individu yang telah digaji oleh
pemerintah kota. Pesan didaktiknya

cukup jelas: kesalahan bukanlah kapasitas birokratis, tetapi lebih merupakan sebuah sikap dan perilaku yang didasarkan pada pilihan dan penghayatan yang bersumber dari kejujuran.

Bila demikian, maka kita tak perlu heran ketika ada seseorang yang rajin sholat tetapi pada saat yang sama rajin menghina dan menista orang lain. Bahkan, dan ini yang sering kita sesalkan, orang seperti itu acapkali mudah digerakkan sebagai mesin pembunuh sesama. Orang-orang beriman sekalipun adalah manusia dan individu yang hidup di bumi, bukan terkunci di surga. Dan karena itu pula, tak jarang misalnya, persoalan-persoalan manusiawi acapkali membajak dan meminjam retorika dan wawasan keagamaan demi mendapatkan legitimasi bagi setiap tindakan yang sengaja dipilih seseorang atau kelompok tertentu.

Kami hanya ingin mengatakan bahwa agama atau “iman” sekalipun pada akhirnya harus bergelut dengan sejarah. “Kita selalu berbicara tentang pengaruh agama pada sebuah masyarakat”, tulis Amin Maalouf, “sembari kita melupakan manipulasi dan politisasi oleh orang-orang yang mengaku-ngaku diri saleh yang seringkali mengatasnamakan perintah agama ketika melakukan kekerasan dan penodaan pada sesama manusia”.

Keresahan Amin Maalouf tersebut adalah juga kegelisahan seorang Umberto Eco dan Kardinal Carlo Maria Martini dalam dialog intens mereka seputar wahyu dan agama di tengah dunia modern dan orang-orang awam atau orang-orang yang tidak beriman. Ketika dalam aspek tertentu, misalnya, semaraknya sikap-sikap keagamaan acapkali hanya bersifat permukaan semata. Basah di kulit tapi kering di hati. Sebuah fenomena yang menurut Harvey

Cox terjadi di Amerika yang dilanda puritanisme dan arah balik menuju fundamentalisme keagamaan, di saat Eropa mengaku diri atheis tetapi peka pada situasi kemanusiaan karena belajar dari trauma dan sejarah perang keagamaan dan perang sekuler karena wabah nasionalisme.

Amin Maalouf sebenarnya tengah berbicara tentang agama atau “iman” yang pada akhirnya “direbut” oleh kepentingan manusiawi para penganutnya. Entah dalam situasi keterdesakan atau pun dalam situasi normal dan biasa. Agama dalam sejarahnya, demikian banyak penulis seperti Armstrong dan Maalouf itu menyatakan, tak pernah imun atau kebal dari hasrat-hasrat politisasi dan manipulasi. “Agama atau doktrin apapun”, tulis Maalouf, “senantiasa membawa tanda-tanda jaman dan tempatnya. Masyarakat yang percaya diri tercermin dalam perilaku keagamaan yang percaya diri, tenang, dan terbuka. Tetapi masyarakat yang dogmatis dan inferior tercermin dalam perilaku keagamaan yang hipersensitif, sok suci, dan menutup diri”.

Apa yang dikatakan Maalouf tersebut terjadi juga dalam masyarakat Islam, meski tidak semuanya, setelah perjalanan sejarah mereka menerjemahkan Yunani bagi Eropa dan membangun peradaban puncak-puncak ilmu pengetahuan dari Bagdad (era Abbasid) hingga Cordoba (era Ummayyid Kedua).

Di sisi lain, dogmatisme, yang seperti kita tahu, tumbuh dalam sikap-sikap dan kesalahpahaman tentang kepercayaan dan keimanan sebagai kehendak untuk menutup diri rapat-rapat dari kehadiran “yang lain”. Sikap-sikap seperti itu sebenarnya pernah disindir dengan halus oleh Ibn Arabi: “Janganlah kaulekatkan dirimu pada satu kepercayaan secara tertutup,

sehingga kau jadi tidak mempercayai yang lainnya. Jika demikian, kau akan kehilangan banyak kebaikan. Bukan hanya itu saja, kau pun akan gagal mengenal kebenaran segala sesuatu. Tuhan, yang serba hadir dan kuasa, tidaklah terbatas pada satu kepercayaan saja, karena dia mengatakan: ke mana pun wajahmu menghadap, di sana ada wajah Tuhanmu.”

Sikap-sikap seperti itu pada aspek tertentu didasarkan pada egoisme dan pada aspek yang lain karena politisasi institusi keagamaan. “Setiap orang memuji apa yang dipercayainya”, tulis Ibn Arabi, “Tuhannya adalah ciptaannya sendiri, dan dalam memuji itu ia sebenarnya memuji diri sendiri. Akibatnya, dia menyalahkan kepercayaan orang lain, sesuatu yang tidak akan dilakukannya jika dia bersikap adil. Kebenciannya didasarkan pada ketidaktahuan”.

Apa yang tengah disindir Ibn Arabi adalah agama dan dogma yang menjelma ideologi tertutup yang tidak memberikan tempat bagi kepekaan dan kesalehan manusiawi kita sebagai sesama manusia yang tengah hidup dan menjalani keseharian kita bukan di surga.

Di sisi lain, penyelewengan pemahaman keagamaan juga terjadi karena politisasi agama, hingga dalam hal itu kita mengenali istilah ‘agama adalah candu’ yang dinyatakan Marx. Candu dapat dimaknakan sebagai yang melenakan dan menghilangkan kesadaran dan kapasitas nalar-rasional manusia dan juga bisa dimaknakan sebagai yang ‘memabukkan’.

Frase yang dinyatakan Marx itu sebagai agama yang dijadikan alat atau instrument untuk membodohi dan ‘mematikan kesadaran’ masyarakat, dengan melakukan manipulasi pemahaman atas masyarakat oleh aktor yang membajak klaim religius.

Apa yang dimaksud Marx sebenarnya memang ekstrim dan menohok. Bahwa cita dan harapan kaum beragama yang percaya mereka akan masuk surga sebagai balasan dari ketabahan dan kesabaran mereka di saat mereka berada dalam tirani dan penindasan oligarkhi dan para tuan tanah serta para penguasa modal itu sebenarnya tak lebih kesadaran palsu yang diantaranya diajarkan dan dimapankan para pemimpin agama yang telah dibayar dan dikendalikan tiran dan para penguasa modal agar ‘wong cilik’ tidak melakukan perlawanan dan pemberontakan.

Sesungguhnya Karl Marx menyadarkan kita tentang arti penting agama dan iman yang membebaskan dan memerdekakan. Tentang agama yang memang kemudian tidak menjadi candu dan tidak memapankan kesadaran palsu. Ironisnya di sisi lain, kaum Islam Kanan yang biasanya adalah juga Islam Proksi (Islam boneka) melakukan apa yang justru dikritik oleh Karl Marx, mempolitisasi dan memanipulasi isu dan retorika keagamaan.

Saat ini pun, diakui atau tidak, banyak aktor-aktor agama atau pun para politisi menjadikan agama untuk membodohi dan memanipulasi massa. Yah seperti yang telah dicontohkan di atas. Sehingga tanpa sadar, mereka kembali menjadikan agama sebagai wahana kesadaran palsu yang beroperasi demi kepentingan, termasuk untuk membenaran bagi praktik ekstrimisme dan terorisme, yang contohnya membajak istilah jihad yang disimpangkan maknanya untuk kekerasan semata.

Toleransi, Dekonstruksi, Demokrasi

Latar-belakang kultural Derrida telah memberikan suatu kerangka baru untuk menginvestigasi kembali gagasan

humanisme dan pencerahan. Sesuai dengan pengalaman mengadanya, identitas muncul bagi Derrida sebagai batas-batas yang tidak stabil, tidak subtil, dan tidak ajeg. Latar-belakang ini pada akhirnya menggarisbawahi tantangan pada perbatasan ragam teritori: Eropa dan non-Eropa, dunia pertama dan dunia ketiga, Judaisme dan Kristianitas, Judaisme dan Islam. Dan dalam pandangannya tantangan yang sama sesungguhnya tengah dihadapkan kepada filsafat.

Pada titik ini intervensi-politis Derrida seringkali ditujukan sebagai sebuah ikhtiar untuk menemukan cahaya baru atas benua-benua yang tersembunyi. Melampaui konsep negara-kebangsaan. Karena menurutnya negara kebangsaan memiliki fungsi ganda: melindungi warga-negara sekaligus menghancurkannya. Negara melindungi diri sekaligus menghancurkan diri. Pandangannya tersebut tidak lepas dari pengalaman negatif tentang politik dan negara dalam dunia modern yang nyatanya menjadi tragedi pembantaian warga-negara seperti kasus holocaust dan genocide. Dan karena itu tugas filsuf menurutnya adalah senantiasa bersikap kritis untuk menganalisa dan kemudian menarik konsekuensi-konsekuensi praktis antara warisan filosofis dan struktur juridis-politis.

Dekonstruksi dan Pengampunan

Intervensi dekonstruktifnya Derrida adalah suatu ikhtiar untuk membedah setiap diskursus yang tegak sebagai sebuah konstruksi filsafat. Ikhtiar ini sangat berciri individual dan bertujuan menggoncang stabilitas prioritas-prioritas struktural masing-masing konstruksi yang khusus. Dalam telisik-investigatif ini, konstruksi-konstruksi filsafat modern bergantung pada oposisi dan pasangan-pasangan konseptual yang tak tereduksikan seperti

spiritual-material, universal-khusus, kekal-temporal, dan lelaki-perempuan.

Oposisi-oposisi tersebut dalam pandangan Derrida mendesakkan suatu tatanan hirarkis dan mengucilkan serta menyingkirkan apa atau sesuatu yang tidak sesuai dengan kategorisasinya. Contohnya adalah kebajikan di dalam skema kristiani seringkali diidentikkan dengan yang spiritual dan yang lelaki. Sementara keburukan berkenaan dengan perempuan dan yang material. Terlebih apa yang tidak tercakup dalam kategori hirarki oposisi-biner tersebut semisal lesbian dan homoseksual.

Selanjutnya apa yang didekonstruksi adalah segala kepercayaan, nilai, dan ide yang dikonstruksikan filsafat modern dan dijaga kesatuannya dalam skema konseptual hirarki oposisi-biner tersebut. Pertama, intervensi-dekonstruksi diawali dengan mengidentifikasi konstruksi-konseptual suatu bidang teoritis tertentu baik agama, etika, metafisika, atau pun teori politik yang menggunakan skema hirarki oposisi-biner.

Kedua, intervensi-dekonstruksi menginvestigasi penataan hirarki oposisi-biner tersebut. Ketiga, intervensi-dekonstruksi diteruskan dengan membalikkan atau menjungkir-balikkan tatanan hirarki oposisi-biner tersebut dengan cara menempatkan hirarki yang pada awalnya di bawah menuju ke atas, karena menurut Derrida seringkali penataan hirarki oposisi-biner tersebut lebih sebagai cerminan pilihan-pilihan strategis dan seksis atau pun ideologis ketimbang suatu deskripsi sifat-sifat yang intrinsik.

Yang terakhir atau yang keempat, intervensi-dekonstruksi kemudian memproduksi istilah ketiga untuk melampaui hirarki oposisi-biner tersebut, hingga tidak dapat dikenali lagi dengan cara membongkar struktur yang

menyangganya yang dijadikan dasar penataan hirarki oposisi-biner tersebut. Dua gerakan intervensi-dekonstruksi yang pertama diikhtiarkan untuk menantang deskripsi konstruksi-konseptual. Sementara itu dua gerakannya yang terakhir bertujuan untuk merusak bentuknya dan kemudian membentuknya kembali dengan muatan cara pandang yang baru dan kemudian mentransformasinya.

Ikhtiar Derrida tersebut diniatkan untuk membawa filsafat pada kemungkinan batas-batasnya sebagaimana yang telah dilakukan Socrates dan Nietzsche dengan tujuan untuk menghindari sikap dogmatik dalam pemikiran. Pada konteks inilah Derrida sering dijuluki Penelope modern, Nietzsche-Socrates kontemporer.

Dengan kerangka itu pulalah Derrida membongkar konseptualisasi pengampunan yang selama ini dipahami dan dimengerti. Ia melangkah ke depan dengan mengatakan bahwa pengampunan seharusnya dimengerti sebagai tugas mokal untuk mengampuni sesuatu yang tidak terampuni. Karena menurutnya tanpa mengampuni sesuatu yang tidak mungkin terampuni, maka tak akan pernah ada kosa-kata pengampunan sama sekali. Sebab baginya pengampunan tidak dapat direduksi kepada batas legal dan moral yang manapun, akan tetapi hanya mungkin diapresiasi ketika dan bagaimana hal itu muncul.

Dengan demikian Derrida menghindari kerangka teologiko-politik untuk membincang pengampunan yang diakuinya sangat berakar pada tradisi Abrahamik yang diwariskan dalam politik sekuler Barat. Derrida menganjurkan suatu refleksi yang ketat tentang konsep pengampunan sejauh menyangkut perujukan dan penggunaannya dalam konteks-konteks sejarah dan budaya yang konkrit

ketimbang sebagai entitas abstrak. Dengannya ia menamai ulang geo-politik pengampunan.

Lebih lanjut ia mengatakan ada dua jenis pengampunan. Pertama, pengampunan bersyarat yang syaratnya adalah dapat dikalkulasikannya hukuman. Yang kedua, pengampunan tanpa syarat atau mengampuni hal yang tidak dapat diampuni. Pengampunan yang terakhir masuk dalam wilayah yang tak terukur dan tentu saja bersifat mokal. Yang datang dari ketakterdugaan atau pun keterkejutan yang menjungkir-balikkan garis perjalanan lazim yang ditempuh oleh sejarah, hukum, dan politik. Menurutnya tanpa pengalaman pengampunan tak bersyarat sesungguhnya tidak akan ada pengampunan sama sekali.

Langkah pertama intervensi-dekonstruksi untuk membongkar konsep pengampunan ini diawali dengan membongkar akar ke-Abrahaman tersebut sejauh menyangkut dimengerti dan dipahaminya pengampunan dan kemungkinan silih gantinya. Yang kedua adalah membongkar dan menginvestigasi sejumlah pasangan hirarki oposisi-biner yang memungkinkan standar-standar pembentukan konseptualisasi dan pemahamannya seperti: terbatas-tak terbatas, transenden-immanen, kekal-temporal, yang dapat diperbaiki-yang tidak dapat diperbaiki, yang dapat ditebus dan yang tidak dapat ditebus, yang mungkin-yang tidak mungkin.

Setelah memetakan pasangan hirarki oposisi-biner tersebut kemudian diteruskan dengan gerakannya yang ketiga: menunjukkan bahwa pasangan-pasangan tersebut disusun dan ditata secara hirarkis sesuai dengan motif dan semangat filsafat tradisional. Filsafat identitas atau filsafat subjek.

Dan hasilnya yang dipahami selama ini tentang konsep pengampunan

diberikan secara terbatas pada kasus-kasus yang dapat ditebus atau kasus-kasus yang dapat diberikan silih gantinya, dan yang dapat diperbaiki. Setelah mengetahui ini Derrida melangkah pada gerakan intervensi-dekonstruksinya yang ketiga, yaitu dengan menyatakan bahwa aksioma ke-Abrahaman yang hanya mengampuni yang dapat diperbaiki dan dapat ditebus sungguh-sungguh didasarkan pada sebuah paradoks. Di satu sisi meniscayakan suatu pengampunan, tetapi di sisi lain mengandaikan silih ganti atau tebusan. Derrida kemudian menolak simetri pandangan tersebut, karena mengampuni dalam pandangannya adalah mengampuni intensi jahat (siapa) dan tindakan jahat (apa) persis seperti apa adanya (jahat itu sendiri).

Derrida kemudian membedah dan membongkar kembali kategorisasi apa yang disebut pengampunan bersyarat dan pengampunan tanpa syarat. Yang pertama memang cocok dengan hukum dan politik, akan tetapi menurutnya pengampunan jenis ini tereduksi dalam suatu terapi rekonsiliasi. Karena menurutnya ada suatu distingsi antara rekonsiliasi legal dan pengampunan. Dan mungkin saja ada korban yang tak dapat mengampuni meski setelah amnesti atau pun pembebasan. Pada konteks ini pengampunan merupakan teka-teki. Dengannya kita akan memahami dan menerima jenis pengampunan yang kedua, pengampunan tanpa-syarat.

Pun Derrida mengekspose dan membongkar ketidakmemadainya konsep pengampunan yang selama ini dimengerti dalam geo-politik sekuler Barat yang didesakkan oleh warisan ke-Abrahamannya. Pengampunan bersyarat dalam pandangannya hanya cocok dalam tataran hukum dan politik sekuler saat ini yang seringkali jatuh pada negosiasi-negosiasi pragmatis dan pertukaran yang

setara. Argumen penalaran tersebut sebenarnya menawarkan suatu kemungkinan bagi penciptaan situasi kemanusiaan di masa yang akan datang (to come).

Melampaui Negara-Kebangsaan dan Kosmopolitanisme Politik

Perbincangan dan penalaran Derrida tersebut pada akhirnya adalah suatu ikhtiar untuk melampaui konsep negara-kebangsaan yang selama ini diterima, dipraktekkan, dan diappropriasi politik sekuler. Pun ketika ia membincang demokrasi, maka yang dimaksudkannya adalah demokrasi yang mungkin, yang secara simultan selalu merujuk kepada kemasadepanan. Demokrasi yang akan datang.

Akan tetapi demokrasi dalam artian ini menurutnya bukannya suatu bentuk demokrasi yang suatu hari akan hadir, juga bukan dalam artian ide regulatif dalam pengertian Kantian. Demokrasi bukanlah kategori rezim politik. Sebab bila dikatakan sebagai kategori rezim politik, demokrasi tidak lebih dari nama sebuah rezim. Karena menurutnya tetap terdapat sesuatu yang tidak mungkin dikarenakan aporia yang terkandung dalam kata *demos*, yang menurutnya merujuk pada pengertian keunikan setiap orang yang tak terkalkulasikan.

Demokrasi yang dimaksudkannya pada titik ini adalah membiarkan makhluk tunggal, di mana setiap orang hidup bersama tanpa harus ditentukan oleh kewargaan atau sebuah kondisi mereka sebagai subjek-subjek yang sah menurut hukum di dalam sebuah negara-kebangsaan. Cita-cita demokrasi yang dimengerti Derrida terletak diluar kosmopolitanisme politik dan kewargaan negara-kebangsaan. Demokrasinya Derrida adalah suatu ikhtiar untuk melampaui kosmopolitanisme politik.

Di Perbatasan Filsafat

Dalam konteks ini Derrida masih tetap konsisten dengan komitmen filsafatnya untuk menyingkapkan batas-batas demarkasi pemikiran. Dengan menggunakan analogi geografi sekitar batas dan perbatasan dalam fungsinya yang ganda: merangkul yang satu sembari menyingkirkan yang lain. Ia pun menganjurkan perlunya untuk disisakan sebuah ruang yang ditempatkan di luar politik dan hukum, untuk mengantisipasi ketakterdugaan atau apa yang datang tidak teramalkan. Sesuatu yang asing. Orang asing dan peziarah.

Cita-cita demokrasi Derrida terletak dan melampaui kekuasaan ekonomi, yuridis, dan politik. Dengan ikhtiarnya tersebut ia meniatkan untuk mendetotalisasikan totalitas-totalitas yang selama ini tertutup terhadap suara “yang lain, the other”.

Ia pun memandang keadilan yang sesungguhnya berada di luar hukum dan politik. Sebab sebagaimana juga pengampunan, keadilan di tangan hukum direduksikan kepada ciri kesederhanaan hukum, karena menurutnya hukum dan keadilan adalah dua dimensi yang berbeda. Yang pertama bersifat terbatas, relatif, dan didasarkan pada sejarah karena merupakan produk dinamika sosial-politik. Sementara yang kedua mentransen lingkaran negosiasi sosial dan pertimbangan politis, karenanya tak terbatas dan absolut.

Pada konteks ini ia mengembangkan tulisan Walter Benjamin menyangkut distingsi antara kekuatan membuat hukum dan kekuatan memelihara hukum. Yang pertama merujuk kepada pembentukan sistem legal. Sementara yang kedua bersesuaian dengan sifat dapat dilaksanakannya hukum. Ranah hukum mengandaikan ciri-ciri umum yang terkandung di dalam aturan, norma, dan hal-hal imperatif

universal. Keadilan menyangkut pada individu dan situasi mereka.

Ia memandang kosmopolitanisme Kant masih mengandaikan bentuk kedaulatan negara. Ide dan semangat kosmopolitanisme sendiri menurutnya bukan semata-mata sumbangan Kant, tetapi juga dari Santo Paulus dalam suratnya kepada ummat di Ephesus, dan dari kaum Stoa.

Atas pembacaan atas ide-ide Kant dan Arendt, Derrida menawarkan suatu demokrasi yang melampaui ide kosmopolitanisme Kant tentang konsep kewargaan dunia. Karena pada kenyataannya ada ragam teritori yang tidak mungkin direduksikan. Melampaui aliansi politis. Yang dimaksud Derrida adalah mereka yang tidak memiliki status kewargaan entah disebabkan oleh sebarang penolakan atau pun pelarian. Tentang para pengungsi dan orang asing. Suatu sikap penerimaan dan sapaan terhadap orang yang tak pernah diduga kedatangannya. Yang tak teramalkan. Hantu! Merujuk kepada kemasadepanan. Suatu penantian dan penungguan terhadap mereka yang sewaktu-waktu akan datang.

Perspektif Wahib dan Kierkegaard

“Setiap orang bebas untuk mempercayai apa yang ditulisnya, dan untuk menuliskan apa yang dipercayainya.” Demikian ujar Czeslaw Milosz dalam bukunya yang berjudul *The Captive Mind* itu. [1]

Apa yang dikatakan Czeslaw Milosz itu seakan hendak menyiratkan apa yang juga diperjuangkan dan dihidupi Ahmad Wahib, ketika hasrat untuk mengomentari sama kuatnya dengan gairah apresiasi dan kehendak untuk menuliskan segala hal, di mana kegelisahan menjadi ladang subur bagi rasa tak puas seseorang yang begitu bersemangat untuk bertarung dalam kancah pemikiran dan teologi, yang

membuat Wahib selalu bergairah untuk menuliskan apa yang memang ingin ia tulis atau apa saja yang ingin ia kritik, terutama sejauh menyangkut soal-soal keagamaan, dan ia percaya dengan apa yang ia tuliskan dan yang ia pikirkan.

Seperti halnya Soren Kierkegaard, Ahmad Wahib mempercayai bahwa segala sesuatu tak lepas dari ruang dan waktu, ketika kedua orang itu memiliki pemahaman serupa saat memandang bahwa manusia bukan berada di atas dunia, tetapi di dalamnya. Demikianlah, pengalaman dan pergulatan intelektual Ahmad Wahib adalah ladang subur kegelisahan di tengah tiga isu utama yang menarik minat dan perhatiannya: pemikiran, politik, dan isu-isu keagamaan. Dan memang, setidaknya dalam kasus Indonesia, ketiga isu tersebut paling mewarnai situasi sosial Indonesia.

Begitulah, Ahmad Wahib, sebagaimana Soren Kierkegaard ratusan tahun silam sebagai perbandingannya, dapat dikatakan sebagai seorang yang selalu gelisah dalam kamar kontrakan yang adalah juga laboratorium pribadinya itu. Konon, Wahib yang pemalu itu, selalu diliputi keragu-raguan dalam persoalan cinta dan perempuan, yang tak ayal lagi telah membuat dirinya akrab dengan buku-buku dan mesin tik miliknya.

Selain itu, riwayat hidupnya yang bergaul dengan orang-orang non-muslim, juga aktivitasnya dalam Limited Group-nya Mukti Ali Dkk itu, tak diragukan lagi telah turut mempengaruhi gagasannya. Wahib memang dapat dikatakan sebagai pribadi yang terbuka untuk mengapresiasi segala bentuk pemikiran, dan ia menolak segala bentuk ketertutupan, sebagaimana yang ia saksikan sendiri ketika ia menjadi anggota HMI. Tentu saja, meski tak seluruhnya, pandangannya tentang agama, terutama tentang Islam, tak lepas

dari pengaruh Limited Group. Setidaknya, hal itu dapat dilihat dari sub-sub tema yang dikomentarnya dalam catatan hariannya yang kebetulan populer itu: pluralisme, toleransi, eksklusivisme, dialog agama, dan masalah-masalah apologisme.

Ahmad Wahib, sang calon jurnalis itu, justru menjadi seorang jurnalis yang bekerja untuk dirinya sendiri melalui catatan-catatan hariannya, yang saat ini telah dibukukan itu, dan kita dapat membaca tulisan-tulisannya di saat ia telah meninggal, di mana seorang penyair Sapardi Djoko Damono mengabadikan insiden saat dirinya mengalami kecelakaan itu dalam sebuah sajak yang berjudul Peristiwa Pagi Tadi, Kepada GM: Pagi tadi seorang sopir oplet bercerita kepada pesuruh kantor tentang lelaki yang terlanggar motor waktu menyebrang. Siang tadi seorang pesuruh kantor bercerita kepada tukang warung tentang sahabatmu yang terlanggar motor waktu menyebrang membentur aspal, lalu beramai-ramai diangkat ke tepi jalan. Sore tadi tukang warung bercerita tentang aku yang terlanggar motor waktu menyebrang membentur aspal, lalu diangkat beramai-ramai ke tepi jalan dan menunggu setengah jam sebelum dijemput ambulans dan meninggal sesampai di rumah sakit. Malam ini kau ingin sekali bercerita padaku tentang peristiwa itu.[2]

Apa yang ditulis Ahmad Wahib dalam catatan hariannya itu merupakan sekian aspirasi karena rasa tak puas yang muncul dari ruang kegelisahannya untuk menyikapi apa saja yang ia pikirkan, ia rasakan dan ia saksikan, yang tentu saja membentangkan keberpihakan dan perbedaan yang sifatnya personal dan individual, di mana tulisan-tulisannya merupakan sejumlah fragment dan pecahan, bukan sebuah ikhtiar pemikiran yang sistematis atau menghendaki menjelma sistem yang

konstruktif ala para filsuf metafisika. Sejumlah tulisan, fragment dan ekspresi seseorang yang mempercayai dan menghidupi kebebasan berpikir.

Begitu pula, subjek yang ditulis dan dibahas Ahmad Wahib bisa apa saja, tanpa merasa dibatasi oleh kategori-kategori akademik yang sistematis. Catatan hariannya itu, yang bak otobiografi-nya Giacomo Cassanova di abad ke-18, memang acapkali ditaburi dengan detil tentang diri sendiri, yang karena keterusterangan dan kejujurannya itulah banyak pihak yang tidak suka dan merasa disudutkan.

Demikian, sebagai sejumlah fragment dan pecahan, cara terbaik membaca tulisan-tulisan Ahmad Wahib, adalah dengan menghindari klaim sistematis itu sendiri. Dengan kata lain, membaca tulisan-tulisan Ahmad Wahib, adalah memahami seseorang yang ingin berkomentar tentang apa saja yang ingin dikomentari dan dikritiknya, seseorang yang begitu bergairah dan bersemangat untuk bersentuhan dengan arena pemikiran itu sendiri.

Pada kasus Ahmad Wahib, seperti telah dikumandangkan Czeslaw Milosz itu, setiap orang pada dasarnya berhak mengekspresikan apa yang dipikirkannya sebagai sebuah aspirasi, tanpa mesti dibebani embel-embel keserjanaan. Ahmad Wahib, jika demikian, memang seorang amatiran yang bersemangat dan bergairah, ketika pandangannya tentang agama begitu berani menentang dan menantang kanonisasi dan otorisasi yang buta yang menurutnya rentan jatuh pada dogmatisme dan kejumudan. Dan karena itu, posisinya secara sengaja atau tak sengaja, melawan mereka yang eksklusif dalam memaknai agama, dan menolak secara terang-terangan siapa pun yang anti-intelektual.

Dalam catatan hariannya itu, Ahmad Wahib menulis: "Walaupun kita

mengatakan diri kita sebagai penganut Islam, belum tentu pikiran kita berjalan sesuai dengan Islam. Terus terang saya kurang setuju dengan orang-orang yang berkata bahwa sumber dari Islam itu tiga: Qur'an, Sunnah dan akal. Saya pikir hanya dua, yaitu al Qur'an dan Sunnah. Bila akal dimasukkan dalam deretan itu, menjadi tidak proporsional. Akal di sini bukan sebagai sumber, tetapi sebagai alat untuk mengenali sumber tadi." [3]

Apa yang dikatakan Wahib itu telah menunjukkan dengan jelas tentang kepercayaan dan pandangan Wahib sendiri tentang agama, yang dalam hal ini Islam, sebagai agama yang sejalan dengan pemikiran dan akrab dengan rasionalitas, atau akal manusia. Tetapi akal baginya lebih merupakan sebuah instrument, bukan resource, ketika ia memandang bahwa jika segala sesuatu yang merupakan produk akal asal tidak bertentangan dengan al Qur'an dan Sunnah diklaim sebagai Islam, hanya akan mengaburkan dan menyulitkan diferensiasi mana yang berasal dari Tuhan dan mana yang berasal dari produk manusia, saat ia meneruskan pendapatnya itu dan berkata: "Dan bila akal dipakai sebagai sumber, maka segala sesuatu yang merupakan produk akal yang tidak bertentangan dengan al Qur'an dan Hadits, lalu bernama Islam, akibatnya membuat rumah=Islam, sembahyang=Islam, naik sepeda=Islam, ini menunjukkan kurang diferensiasi." [4]

Dalam catatan-catatan hariannya itu, teranglah bahwa Ahmad Wahib bukanlah seorang yang overdosis dengan rasionalisme, juga sebaliknya, bukan seorang anti-rasionalis yang mengutuk kepercayaan berlebihan kepada rasionalisme. Ia mengakui secara jujur batas-batas rasio, namun karena batas-batas rasio yang tak pernah jelas itulah, pemikiran justru menjadi bebas. Kebebasan berpikir yang dipahami Wahib itu juga termasuk dalam masalah

akidah, yang menurutnya sama terbukanya untuk dikritisi sebagaimana persoalan-persoalan lainnya, semisal masalah syari'ah atau pun mu'amalah.

Dengan sikap yang demikian itulah, menurutnya, kita akan mengetahui beda antara pseudo-akidah dan akidah yang sebenarnya: "Saya sungguh-sungguh tidak mendewakan kekuatan berpikir manusia sehingga seolah-olah absolut. Kekuatan berpikir manusia itu memang ada batasnya, sekali lagi ada batasnya! Tapi siapa yang tahu batasnya itu? Otak atau pikiran sendiri tidak bisa menentukan sebelumnya. Batas kekuatan itu akan diketahui manakala otak kita sudah sampai disana dan percobaan-percobaan untuk menembusnya selalu gagal. Karena itu manakala keterbatasan kekuatan berpikir, maka jelas statement ini tidak berarti dan mungkin salah besar. Otak itu akan melampaui batas kekuatannya. Kalau sudah terang begitu, apa gunanya mempersoalkan batas, kalau diluar batas itu sudah diluar kemampuannya? Hal ini sudah dengan sendirinya, tak perlu dipersoalkan. Berikanlah otak itu kebebasan untuk bekerja atau berpikir, itulah tanda bahwa ia masih dalam batas kemampuannya. Dalam batas-batas kemampuannya dia bebas. Jadi dalam, tiap-tiap bekerja dan berpikir, otak itu bebas." [5]

Dengan wawasan dan pandangan yang dipercayainya itulah Ahmad Wahib menolak sikap-sikap apologetik sebagian kaum muslim, yang menurutnya membuat beberapa kaum muslim bersikap eksklusif dan hipokrit, di mana cirinya adalah defensif, normatif, dan cenderung romantis, dan prototopanya adalah Amir Ali dan Mohammad Abduh, yang dalam pandangan Wahib, merupakan orang-orang yang mewariskan dan menularkan sikap-sikap apologetik, sembari mengatakan bahwa cara pandang mereka yang seperti itu

acapkali apriori dan anti-kritik, yang tak jarang emoh kebebasan berpikir, dan karena itu, obat untuk melawannya adalah kebebasan berpikir itu sendiri. Sebabnya adalah karena Wahib merasa khawatir, dan memang seringkali terbukti, semangat ideologis yang berlebihan dan anti-kritik itu merupakan cikal-bakal sejumlah praktek kekerasan atas nama agama. Dan celakanya, yang juga sangat ia sesalkan, hal itu justru terjadi di HMI, almamater yang dicintainya dan menjadi tumpuan harapannya.

"Kalau suatu golongan atau umumnya ummat Islam lemah, dalam suatu peristiwa atau hal tertentu, maka dengan cepat orang-orang terpelajar muslim dan saya pun dulu begitu juga, berkata bahwa yang salah adalah orang Islam-nya, bukan Islam-nya. Orang takut untuk mempertimbangkan kemungkinan adanya kritik terhadap Islam. Kemungkinan adanya kritik sudah ditutup karena Islam sudah apriori dianggap betul dan kebal terhadap kemungkinan kelemahan. Apakah tidak mungkin Islam itu sendiri mengandung kelemahan? Saya sendiri sampai sekarang masih bertanya-tanya. Saya tidak bisa mengelak dari pikiran. Di mana saya berada, ke mana saya menuju, di situ dan ke sana pikiran itu ada dan bertanya. Bekerjanya pikiran itu telah melekat pada adanya manusia. Tak ada kerja pikir berarti tak ada manusia. Karena itu tak ada jalan lain kecuali menggunakan daya pikir itu semaksimal mungkin. Dan titik akhir dari usaha dan menilai usaha adalah kematian." [6]

Untuk melawan eksklusivisme yang ia resahkan itu, Wahib menganjurkan keterbukaan, semangat inklusivisme dan toleransi. Begitu pula, Wahib menolak konsep kebajikan dan kejahatan sebagai sifat yang secara eksklusif melekat pada kelompok tertentu, yang pada saat bersamaan, ia pun menentang

pembelaan ideologis yang dilakukan sebagian kaum muslim untuk menutup-nutupi kesalahan kelompoknya. Sebab, ketidakjujuran atau pun kemunafikan dan sikap apologetik sebagian kaum muslim itu justru adalah ciri yang paling kuat apa yang disebut kaum munafiqun, yang justru bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri.

Ahmad Wahib, seperti halnya Soren Kierkegaard, menjadikan agama sebagai pergulatan, aspirasi dan penghayatan individual, meskipun kedua orang tersebut dipisahkan konteks jaman dan tempat. Sekurang-kurangnya, Wahib dan Kierkegaard juga masih berkuat dalam isu yang sama ketika membincang agama atau pun teologi: persoalan modernitas dan sekularisasi. Hanya saja, mereka memang dikontraskan oleh perbedaan sikap masing-masing, ketika Kierkegaard melakukan negasi, Wahib dengan berani bersikap afirmatif kepada modernitas dan sekularisasi. Demikian pula, entah Wahib atau Kierkegaard, sama-sama menempatkan dirinya antara yang sosial dan yang individual ketika membincang persoalan-persoalan iman dan diskursus keagamaan.

Meskipun demikian, dalam satu sisi, dapatlah dipahami bahwa pandangannya tentang agama dalam keterkaitannya dengan isu-isu sosial memang tak dapat dilepaskan dari keinginannya untuk juga berbicara tentang kemajuan dan peradaban, yang sedikit-banyaknya, terkait dengan masalah keagamaan, terutama Islam. Akan tetapi, porsi terbesar Wahib ketika membincang agama atau pun persoalan iman, masihlah tetap dalam sikapnya yang menjadikan agama sebagai arena pergulatan dan penghayatan individual.

Dan karena itu wajar, ketika ia memandang agama sebagai sesuatu yang dapat dipahami dan dipikirkan secara individual, dengan serta-merta Wahib menolak pandangan sebagian kaum

muslim yang mempercayai bahwa doktrin dan ajaran agama sebagai sesuatu yang tertutup untuk dikoreksi dan diperdebatkan: “Dalam ijtihad tentang masalah-masalah individual, seperti akidah, syariah, dan beberapa masalah akhlak, sebenarnya masing-masing pribadi punya hak untuk ikut serta dan setiap pribadi harus menggunakan haknya. Ijtihad dalam masalah ini tidak bisa sepenuhnya diserahkan pada suatu lembaga tarjih walau sangat kompeten sekalipun untuk kemudian menghasilkan keputusan yang berlaku umum. Hati nurani manusia, tegasnya setiap manusia, harus ikut berbicara tentang apa yang baik bagi dirinya dan pada akhirnya hati nuraninya yang berhak menentukan.”[7]

Ahmad Wahib dan Soren Kierkegaard

Rasionalisme ala Wahib itu seakan-akan hendak menyiratkan bahwa agama semestinya tidak menjadi penghalang bagi setiap orang untuk mengaktualisasikan potensi nalar yang dimilikinya. Namun sebaliknya, akan membuat orang menjadi akrab dan terbiasa dengan dunia dan keseharian, tidak menutup diri bagi perubahan dan gelanggang pemikiran. Dengan kepercayaannya itulah, Wahib bahkan melihat sekularisasi bukan sebagai ancaman, tetapi sebagai material yang mestinya membuat ummat Islam melakukan rethinking sejauh menyangkut pemahaman ummat Islam selama ini tentang agama mereka. Demikianlah, meski Ahmad Wahib dan Soren Kierkegaard berbeda dari sisi waktu dan konteks jaman, namun mereka sama-sama figur dan prototipe yang mengakrabi isu-isu keagamaan sebagai penghayatan dan pergulatan yang sifatnya individual dan personal.

Baik Kierkegaard atau pun Wahib, telah mencandra dan mengakrabi isu-isu

keagamaan dalam penolakan mereka terhadap otorisasi, ketika mereka menjadikan diskursus keagamaan sebagai penghayatan dan pergulatan yang sifatnya sangat pribadi dalam rangka memenuhi kebebasan subjektif dan individual itu sendiri.

Daftar Pustaka:

- [1] Czeslaw Milosz, *The Captive Mind*. Terj. YOI 1987, hal. 87
- [2] Sapardi Djoko Damono, *Perahu Kertas*. PN Balai Pustaka 1983, hal. 34
- [3] Ahmad Wahib, *PPI, LP3ES dan Freedom Institute*, Jakarta 2003, hal. 19-20
- [4] PPI, *ibid*, hal. 20
- [5] PPI, *ibid*, hal. 24-25
- [6] PPI, *ibid*, hal. 25-26 [7] PPI, *ibid*, hal. 90