

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Fundamentalisme Islam”

WACANA

Kusmana

Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis

Chaider S. Bamualim

Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas

Jajang Jahroni

Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia

Noryamin Aini

Ridda (Apostasy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses

Muhamad Ali

Agama Sebagai Faktor Konflik dan Integrasi

ANALISIS BUKU

Ismatu Ropi

Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide *Jihād* dalam Tradisi Islam

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. IV, No. 1, 2002

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Bustamin

Sekretariat

Burhanuddin

Penerbit

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 1-18 **Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis**
Kusmana
- 19-38 **Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas**
Chaider S. Bamualim
- 39-54 **Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia**
Jajang Jahroni
- 55-76 ***Ridda* (Apostasy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses**
Noryamin Aini
- 77-90 **Agama Sebagai Faktor Konflik dan Integrasi**
Muhamad Ali

Book Review

- 91-102 **Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide *Jihād* dalam Tradisi Islam**
Ismatu Ropi

Document

- 103-118 **Agama dan Tantangan Sains Modern**
Amsal Bakhtiar
- 119-132 **Humanisme Freudian dan Pandangannya tentang Agama**
Mudji Sutrisno
- 133-142 **Pemikiran Politik Ahmad Khan**
Masykur Hakim

FUNDAMENTALISME ISLAM

TEMA yang diangkat oleh redaksi *Refleksi* untuk edisi kali ini adalah *fundamentalisme Islam*. Pengusungan tema ini diilhami oleh munculnya beberapa organisasi/ gerakan Islam yang kurang lebih bernuansa radikal di Indonesia, terutama setelah tumbanganya rezim Orde Baru, ditambah dengan semaraknya berbagai aksi yang dilakukan oleh organisasi/ gerakan tersebut di atas, tentunya dengan tidak mengabaikan aspek historis dari kemunculan dan perkembangan gerakan sosial keagamaan masyarakat Islam secara umum.

Ada enam artikel yang berkaitan dengan tema ini yang masuk ke meja redaksi, lima artikel dikategorikan ke dalam rubrik wacana dan satu artikel ke dalam rubrik analisis buku. Pertama, artikel Kusmana *Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis*. Tulisan ini sesungguhnya tidak berkaitan secara langsung dengan tema edisi *Refleksi* kali ini, tapi substansi bahasannya —walau merupakan penjabaran awal atau catatan *preliminary*— memberi kepada pembaca informasi teoritis fenomena gerakan sosial di mana fundamentalisme agama itu sendiri merupakan salah satu fenomena gerakan sosial. Penulis mencoba menjelaskan hubungan gerakan sosial dan anarkisme dalam wacana gerakan sosial, demokrasi dan gerakan sosial keagamaan. Dia menggali kemungkinan model ekspresi hubungan keduanya melalui penjelasan pengertian, ruang lingkup, sejarah dan inferensi teoritis gerakan sosial dan anarkisme dari jendela demokrasi dan keagamaan.

Dua artikel berikutnya merupakan tulisan yang sebagian data atau *remarksnya* diambil dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Pusat Bahasa dan Budaya (PBB) UIN Jakarta bekerja-sama dengan Pemda DKI pada tahun 2000, di mana kedua penulis ini menjadi salah satu penelitiannya. Artikel Chaider S. Bamualim, artikel kedua edisi ini, *Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas*, berupaya menjelaskan fenomena gerakan radikal Islam atau fundamentalisme Islam sebagai upaya pencarian umat Islam, terutama kaum mudanya, akan identitas eksistensial modernnya yang bersifat resistan. Sifat resistensi ini merupakan implikasi logis dari gerakan pencarian identitas mereka ke

fundamen-fundamen agama. Sebagai ilustrasi, penulis mengambil fenomena fundamentalisme Islam Indonesia kontemporer yang diambil dari penelitian di mana ia sendiri terlibat.

Artikel yang ditulis oleh Jajang Jahroni, berjudul “*Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia*,” merupakan artikel ketiga edisi ini, memberikan gambaran sekilas tentang beberapa gerakan yang dicakup dalam penelitian. Penulis juga memberikan kerangka teoritis. Menurutnya, secara doktrinal, Islam radikal mempunyai landasan teologisnya dalam al-Qur’an. Secara historis, penulis menambahkan bahwa gerakan Islam radikal dapat ditelusuri sampai pada Ahmad bin Hanbal yang terus turun ke Ibn Taymiyya. Ide-ide mereka kemudian diadopsi oleh gerakan Wahhabiyah di Arab Saudi. Ketika menjelaskan gerakan munculnya fenomena gerakan ini di Indonesia, penulis menggunakan teori deprivasi kultural yang diakibatkan oleh arus modernisasi dan sekularisasi yang diterapkan di Indonesia. Deprivasi kultural ini melahirkan aleansi yang pada gilirannya memunculkan “*resistant identity*.”

Artikel keempat ditulis oleh Noryamin Aini dengan judul “*Ridda (Apostacy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses*.” Di tengah maraknya berbagai tuduhan murtad yang dilontarkan oleh beberapa kelompok Islam radikal terhadap sesama saudaranya yang seiman, artikel ini mempunyai tempat yang signifikan. Penulis berpendapat bahwa konsensus jumah *fuqahā’* menyatakan bahwa hukuman bagi seorang Muslim murtad adalah pidana mati. Namun analisis hermeneutik dan kritisisme gramatologis menunjukkan sejumlah kelemahan baik dalam bentuk ambiguitas atau inkonsistensi metodologis logika hukum yang dipakai para *fuqahā’* ketika mereka menafsirkan serangkaian *nass* yang menjadi dasar penetapan hukuman mati bagi orang murtad tersebut. Satu kesimpulan yang mengakhiri tulisan ini bahwa peristiwa-peristiwa hukum yang dijadikan rujukan para *fuqahā’* untuk menetapkan ketentuan hukuman bagi orang murtad sarat dengan muatan politik, dan karenanya, peristiwa-peristiwa tersebut harus dilihat dalam konteksnya secara proporsional.

Sementara itu, artikel kelima “*Agama sebagai Faktor Konflik dan Integrasi*” ditulis oleh Muhamad Ali. Artikel ini mencoba menganalisis berbagai konflik yang berbau keagamaan yang akhir-akhir sedang terjadi di berbagai wilayah di Indonesia, terutama di Maluku. Dalam analisisnya,

penulis berpendapat bahwa agama memang bisa saja diumpamakan pedang bermata dua, yang satu diarahkan untuk kebaikan (perdamaian) dan yang lainnya diarahkan untuk memotivasi konflik. Namun demikian, sebenarnya agama netral saja, bahkan semua ajaran agama mengandung perdamaian bagi semua umat manusia. Satu hal yang tidak dapat dipungkiri adalah pemanfaatan agama oleh kelompok-kelompok tertentu untuk kepentingan yang berbeda. Jika kepentingan ini berbenturan, maka agama sangat mungkin untuk difungsikan sebagai bahan bakar guna menyulut konflik.

Di samping artikel-artikel tematis di atas, redaksi juga menerima beberapa artikel lepas. Pertama artikel Amsal Bakhtiar *Agama dan Tantangan Sains Modern*. Dalam tulisannya, Bakhtiar memotret tantangan dan kemungkinan peran yang dapat dimainkan agama di zaman modern ini. Sejarah mencatat selalu ada gesekan antara ilmu termasuk sains dan teknologi di dalamnya dengan cara pandang, pandangan dunia dan termasuk agama yang dianut masyarakat. Dalam setiap gesekannya selalu terjadi *sharing* baik berat sebelah atau saling mempengaruhi. Tantangan agama di zaman kemajuan sains dan teknologi adalah bagaimana agama atau agamawan merespons perubahan nilai, tradisi, dan teknik hidup yang semakin bersandar pada sains dan teknologi. Menjawab pertanyaan ini penulis yakin akan keharusan agama beradaptasi dengan situasi barunya. Sedangkan peran yang mungkin dilakukan agama di zaman modern ini adalah agama harus difungsikan sebagai *agent of values* (sumber nilai) yang memberi spirit dan moralitas universal bagi penggunaan sains dan teknologi.

Kedua, tulisan Romo Mudji Sutrisno berjudul *Humanisme Fruedian dan Pandangannya tentang Agama*. Romo Mudji menjelaskan pokok-pokok pemikiran Freud tentang *Id*, *Ego* dan *Super Ego* dan kata kunci lain yang menunjukkan humanisme Freud. Kemudian dia menganotasi beberapa karya Freud yang ada kaitannya dengan agama dan memberi catatan kritis.

Ketiga, *Profil Politik Ahmad Khan* karangan Masykur Hakim menjelaskan bahwa Ahmad Khan adalah salah satu figur intelektual Muslim India fenomenal, dikritik karena praktik agamanya yang longgar dan dipuji karena pemikirannya yang segar. Dia dianggap telah memberikan kontribusi penting dalam wacana pembaharuan pemikiran dalam Islam abad 19 di dunia Islam umumnya dan khususnya di ranah

sub-Continent. Namun demikian, selama ini, pembahasan tentangnya lebih banyak dalam pemikiran keagamaan, sosial dan pendidikan, dan masih jarang yang memotret pemikiran politiknya. Menurut penulis, secara politis, Akhmad Khan menganut pandangan yang bercampur antara pragmatisme dan idealisme. Pragmatismenya terlihat dalam sikapnya untuk mencairkan kecurigaan Inggris, penjajah, agar tidak melakukan penyerangan-penyerangan terhadap bangsa India, sedangkan idealismenya terkesan tidak realistis, seperti misalnya ia berpendapat bahwa negara harus berbasis agama dalam hal ini agama Islam, padahal mayoritas penduduk masyarakat India adalah Hindu.

Satu artikel lagi terkait dengan radikalisme agama untuk rubrik analisis buku, ditulis oleh Ismatu Ropi, dengan judul “*Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide Jihad dalam Tradisi Islam*.” Artikel ini merupakan analisis terhadap buku Reuven Firestone yang berjudul *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Sebelum mengurai buku ini, penulis menyinggung sebuah paradoks yang muncul akibat perbedaan sikap dan penafsiran terhadap doktrin keagamaan. Paradoks yang dimaksud adalah bagaimana kita menjelaskan agama yang selalu mengajarkan kebaikan dan perdamaian di satu sisi, tapi juga membenarkan peperangan? Dalam konteks ini, isi buku ini menjadi penting, karena buku ini, menurut penulis, mengungkap evolusi konsep jihad dalam Islam.

Terakhir, kritik dan saran sangat kita harapkan. Untuk edisi yang akan datang kita akan memotret fenomena “gerakan” pemikiran Islam liberal sebagai pengimbang wacana gerakan “fundamentalisme” atau “radikalisme” Islam. Selamat membaca.

Ciputat, 20 April, 2002

Tim Redaksi

AGAMA SEBAGAI FAKTOR KONFLIK DAN INTEGRASI

Muhamad Ali

DALAM negara sekuler sekalipun, agama menempati posisi yang penting, jika tidak sangat menentukan, tidak hanya dalam kehidupan individu, tapi lebih dari itu kehidupan sosial. Apalagi di negara yang mayoritas masyarakatnya menganut agama. Maka tidak heran sejarah manusia lebih berwujud sejarah agama. Tokoh-tokoh agama, lembaga-lembaga agama, perilaku-perilaku agama, dan simbol-simbol agama, mengisi perjalanan interaksi komunitas manusia di berbagai pelosok dunia, termasuk di Indonesia yang dikenal bukan sebagai negara agama dan negara sekuler, tapi bermayoritas penduduk Muslim.

Hanya saja, kita sering tercengang, mengapa agama yang katanya identik dengan kebaikan dan kedamaian, sering justru berlumuran darah dan air mata. Sehingga ada paradoks di sini. Atau, kita boleh menyebutnya 'dualisme wajah agama'. Agama, pada satu pihak, melahirkan integrasi sosial, tapi di pihak lain, justru menyemangati disintegrasi, konflik, dan kekerasan. Pertanyaan kemudian adalah pada titik apa agama menjadi faktor konflik dan sebaliknya pada suasana apa ia menjadi faktor integrasi. Bagaimana pula mengeliminir wajah konflik agama di masa depan?

Agama dan Konflik

Kasus Maluku bisa menjadi ilustrasi hubungan agama dan konflik. Awalnya, konflik Ambon/Maluku dipicu keributan kecil. Orang Ambon yang pengemudi kendaraan umum tidak membayar uang *palakan* ke preman Makassar di akhir bulan Ramadhan, 19 Januari 1999. Dendam pribumi Ambon meluas ke BBM (Bugis, Buton, Makassar). Karena kebetulan kedua pihak beragama lain — Kristen dan Islam, simbol-simbol agama seperti masjid dan gereja ikut dimainkan, dan pada hari selanjutnya konflik etnis itu berubah menjadi konflik agama Kristen-Islam. Jihad dan evangelisme tiba-tiba naik ke permukaan wacana.

Mengapa idiom etnis berubah menjadi idiom agama? Migrasi BBM ke Ambon membawa transformasi struktural di Ambon. Ketimpangan sosial ekonomi menyebabkan kecemburuan sosial pribumi terhadap pendatang/BBM. Pluralitas agama di Ambon menggantikan monolitas masa sebelumnya. Batasan-batasan keagamaan tercipta secara sosial dan agak masif, meski ada *pela-gandong* (tali suci pemeluk Islam dan Kristen) yang mampu mencegah konflik.¹

Jadi, dalam kasus Ambon, kepentingan kekuasaan, ekonomi, dan identitas etnis, merupakan pemicu, sementara agama menjadi alat efektif memenuhi kepentingan-kepentingan profan itu. Penjelasan semacam ini datang dari kalangan konstruktifis. Menurut Andreas Hasenclever dan Volker Rittberger (2000),² ada tiga pendapat mengenai konflik bernuansa agama: kalangan primordialis, instrumentalis, dan konstruktifis.

Kalangan primordialis melihat perbedaan tradisi agama sebagai *independent variable* yang paling penting dalam menjelaskan konflik dan kekerasan. Samuel Huntington adalah yang paling dikenal menyuarakan bahwa perbedaan agama dan peradaban merupakan akar dari konflik lokal dan global. Ditandai perjuangan meraih kekuasaan antar-komunitas dengan pemahaman tentang *the sacred* yang tidak bisa dipertemukan. Pada akhirnya, komunitas-komunitas ini terpecah belah, atau salah satu kelompok meraih dominasi dan menekan kelompok lain.

Kalangan instrumentalis menolak anggapan bahwa perbedaan agama menjadi sebab-sebab konflik politik. Gerakan kekerasan merupakan akibat ketimpangan ekonomis, sosial, dan politik antar-komunitas. Bukan karena perbedaan dogmatik tertentu, tapi karena kepentingan kekuasaan dan ma-

terial. Radikalisasi agama terjadi pada saat-saat kemerosotan ekonomi, disintegrasi sosial, atau ketidakpastian negara. Orang-orang miskin, tertindas, atau terpinggirkan cenderung mencari tatanan politik alternatif yang memuaskan mereka. Dalam konteks ini, komunitas agama berjalan sebagai pengungsi solidaritas, sumber penguatan kultural dan wadah perlindungan. Elit politik pencari kekuasaan memanfaatkan kondisi demikian dengan cara mengeksploitasi 'yang sakral demi pemenuhan nafsu mereka.

Ted Robert Gurr mengatakan, asal muasal dan dinamika konflik etno-politik sangat kompleks. Teori-teori yang menitikberatkan peran krusial hanya satu faktor seperti rasa permusuhan historis dan perbedaan agama harus dihindari. Faktor-faktor itu menjadi signifikan karena dimanfaatkan pemimpin-pemimpin etno-politik yang sedang memobilisasi dukungan dari orang-orang kurang beruntung dan terancam.³

Lebih dari itu, menurut Anthony D. Smith, ada unsur-unsur budaya, etnis, dan agama yang mengambang yang dapat dimanfaatkan pemimpin pencari kepentingan sendiri dengan tujuan membentuk identitas kelompok dan memobilisasi anggota-anggotanya kepada aksi bersama.⁴ Bahan-bahan baku seperti mitos lama, bahasa yang sama, tradisi agama yang sama, mendapat makna baru dari 'entrepreneur politik'. Proses-proses konflik tidak mengikuti logika Huntington 'benturan antar-peradaban', tapi digerakkan oleh *naricissism* perbedaan-perbedaan kecil. "*Ethnic conflict does not require great differences, small will do*", kata Daniel P. Moynihan.⁵

Kalangan konstruktifis sependapat dengan kalangan instrumentalis dalam dua hal: kekuasaan/ kepentingan dan peran pemimpin dalam memanipulasi simbol dan memobilisasi aksi. Tapi kalangan ini melihat agama sebagai *intervening variable*, yaitu faktor penyebab yang menjembatani konflik yang ada dan pilihan perilaku konflik. Dampak agama dalam perilaku konflik sangat ambigu: bisa membuat kekerasan menjadi semakin mungkin, ketika pemahaman kitab suci membenarkan kekerasan, dan bisa membuat konflik kurang mungkin, ketika pemahaman kitab suci tidak membenarkan kekerasan.

Kemungkinan elite atau entrepreneur politik memilih cara-cara kekerasan untuk meraih tujuan-tujuannya tergantung pada mobilisasi kelompok dan dukungan lingkungan yang lebih luas. Dalam hal ini, empat faktor menentukan pilihan kekerasan atau tidak. Tingkat mobilisasi tergantung

pada sifat konflik. Jika berbentuk konflik kepentingan (seperti merebut jabatan politik) kemungkinan kekerasan lebih kecil ketimbang ketika berbentuk konflik nilai (seperti ideologi). Tingkat mobilisasi juga tergantung pada sikap berkorban anggota-anggota kelompok. Semakin mereka berani mengorbankan waktu, tenaga, bahkan nyawa mereka, semakin besar kemungkinan konflik menggunakan kekerasan. Tingkat mobilisasi juga tergantung pada hubungan antara pihak yang berkonflik. Jika tidak ada saling percaya maka kekerasan semakin mungkin terjadi.

Tingkat dukungan lingkungan tergantung pada pembenaran publik terhadap penggunaan kekerasan. Ini karena keberlangsungan konflik juga ditentukan sikap orang-orang yang tidak langsung terlibat. Jika publik dan media massa membenarkan —atau mempertontonkan— kekerasan, maka semakin besar kemungkinan kekerasan dilakukan kelompok-kelompok kecil agama.

Agama bisa memicu konflik juga karena penegasan identitas. Charles Taylor dalam *'Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition'* (1994) mengatakan, masing-masing kelompok budaya dan agama menuntut (dan berhak mendapatkan) pengakuan dan penghargaan.⁶ Namun bahayanya, mereka yang memiliki identitas tertentu sering menolak mengakui dan menghargai *the Other*. Kurangnya toleransi seperti ini berdampak serius, khususnya bagi perdamaian dan keadilan. Sebabnya adalah kekakuan identitas komunal yang mempercayai dirinya sebagai otentik dan superior, atau kekakuan identitas universalis yang berusaha untuk mempengaruhi yang lain dengan cara memaksa.

Dari perspektif lain, konflik bernuansa agama dapat dilihat sebagai ambivalensi keberagamaan, seperti diurai R Scot Appleby. dalam bukunya *The Ambivalence of the Sacred, Religion, Violence, and Reconciliation* (2000).⁷ Sejalan dengan itu, Erich Fromm dalam *Psychoanalysis and Religion*, mengajukan dua tipe keberagamaan: otoritarian dan humanistik. Pada tipe pertama, otoritas agama mengalahkan rasionalitas, *code of law* mengalahkan nilai kemanusiaan (jadi, *legalistic ethics*), identitas kelompok/ komunalisme mengalahkan persamaan manusia. Tipe kedua memiliki ciri-ciri: *being* daripada *having* dan *humanistic ethics*.⁸

Dari sudut pandang yang mirip dengan di atas, konflik bernuansa agama bisa terjadi akibat ekstremisme agama. Menurut Yusuf Qardhawi (1981), ada beberapa indikator *religious extremism*.⁹ Pertama, fanatisme

dan intoleransi, sebagai akibat dari prasangka (*prejudice*), kekakuan (*rigidity*), dan kepicikan pandangan (*lack of insight*). Ini kemudian menggiring mereka untuk memaksa orang lain, baik dalam bentuk terorisme intelektual seperti fitnah dan tuduhan penganut bid'ah (mengada-ada), kafir, fasik (penyimpang), murtad, dan sebagainya, yang lebih *terrifying* daripada terorisme fisik. Kedua, berlebih-lebihan atau melampaui batas. Misalnya, ada saja kelompok agama yang cenderung mengambil garis keras (*hard-line*) yang hobi berdemonstrasi dengan makian, hasutan dan bahkan ancaman bom. Para penganjur agama kelompok ini mendoktrinasi orang awam dan memanipulasi solidaritas kelompok akibat kedangkalan pemahaman agama. Ketiga, membebani orang lain tanpa mempertimbangkan situasi dan kondisi. Dan keempat, keras dalam memperlakukan diri sendiri dan orang lain sehingga misalnya, asas praduga tak bersalah tidak pernah dihiraukan. Semua ciri ekstremisme agama yang tiranik dan tidak egaliter ini jelas membahayakan hak-hak orang lain. Ekstrimisme juga melahirkan bahaya dan ketidakamanan, serta mencabut rasa aman dan perlindungan. Sebuah ungkapan mengatakan, *every extravagance is somehow bound to be associated with a lost right*.

Konflik juga bisa dipicu agama jika agama terlalu didekati secara dogmatis, tekstual-formalistik, ritualistik, dan simbolik. Ketika simbolisme kebaktian lebih menyita pikiran dan perasaan umat beragama ketimbang makna, substansi, serta maksud setiap tindakan ritual. Di sini agama berhenti pada tataran *belief*, ritual, ataupun sekedar *intellectual*.

Dalam pandangan agama, pertentangan kekuatan baik dan jahat selalu hadir dalam diri manusia. Kebanyakan manusia lebih memperturutkan nafsu yang menggiringnya terhadap keburukan (*ammārah bi al-sū*). Sikap dan perilaku keras, vandalistik, dan destruktif yang masih sering terjadi menunjukkan bahwa kekuatan nafsu sering-kali mengalami kemenangan. Faktor-faktor eksternal juga memberikan sumbangannya terhadap sikap tidak toleran. Struktur kekuasaan yang tiran, otoriter, dan diktator sangat gampang membawa sikap tidak toleran pada tingkat masyarakat akar rumput.

Kesalehan semu yang berwujud militanisme, ekstremisme, dan fanatisme akan menggiring orang bersikap tidak toleran. Ketaatan bersemangat pada dasar-dasar ajaran atau dogma tertentu (*claim of ultimate truth*), sambil tidak peduli dan menolak kebenaran lain adalah wujud fundamentalisme yang membawa militanisme, ekstremisme, dan fanatisme,

yang pada gilirannya mudah membawa *ultimate sacrifice* yang sering tidak peduli terhadap eksistensi orang lain.

Fanatisme (*ta'assubiyah*) adalah rasa solidaritas yang terlalu kuat sehingga meningkat menjadi keterikatan berlebihan terhadap dogma, individu, ataupun kelompok. Fanatik itu sendiri awalnya berarti antusias keagamaan, seseorang yang menjadi termiliki (*become possessed*). Fanatisme kemudian secara luas diartikan sebagai pandangan bahwa hanya ada satu nilai inheren, segala sesuatu dan semua orang harus mengabdikan kepada nilai yang satu itu.¹⁰

Fanatisme merupakan kondisi yang tidak normal (*ifrāt*) di mana sikap-sikap menyalahkan '*the other*' begitu kuat sehingga hanya diri sendirilah yang benar atau paling benar, dan karena itu paling berhak eksis. Menurut Jamaluddin al-Afghani (w.1897), fanatisme terkait dengan permusuhan, ketidakadilan, dan kepicikan pandangan (*narrow-mindedness*). Fanatisme semacam inilah yang dikecam Nabi Muhammad saw., ketika beliau berkata; "Siapa pun yang mengajak fanatisme tidak termasuk golonganku."¹¹

Sementara fanatisme agama (*religious bigotry*) disebabkan faktor kebodohan (*jahl*) tentang ajaran agama itu sendiri. Semakin tidak mengerti ajaran agama, semakin fanatik dia terhadap agamanya. Secara psikologis, fanatisme disebabkan keakuan (*selfishness*) dan kesombongan diri (*self-pride*). Pada tingkat kelompok, *sectarian pride* dan *mutual exclusiveness* merupakan dua sikap yang mudah membawa fanatisme dan sikap tidak toleran.

Kekerasan dan sikap tidak toleran juga terjadi ketika ada perasaan terancam. Kelompok yang paling keras dan tidak toleran adalah kelompok yang merasa paling terancam, baik riil maupun bayangan, dan memiliki kepercayaan lebih besar terhadap kekerasan sebagai *problem solving*, apalagi ketika pilihan-pilihan selain kekerasan sama sekali tertutup. Pada situasi semacam ini, kekerasan dianggap alat absah untuk mempertahankan diri atau kelompok.

Selain itu, konflik yang tidak toleran juga diakibatkan oleh manipulasi elite terhadap ajakan-ajakan komunal demi kepentingan mereka sendiri. Sangatlah mudah bagi elite untuk menggerakkan kelompoknya kepada permusuhan. Mereka sengaja memperkuat *ingroup solidarity* dengan *out-group enmity*.

Tidak heran jika fundamentalisme cenderung terkait dengan eksklusivisme. Seperti kata Hefner (1997), kepatuhan terhadap prinsip membawa

dua kemungkinan paradoksal: unitarianisme eksklusif dan pluralisme. Yang pertama cenderung tidak toleran, sementara yang kedua cenderung toleran. Yang menarik, kata Hefner, sejak 1980-an di Indonesia, kesalehan (*piety*) kelihatan meningkat ketika Islam politik kurang berpengaruh. Hefner secara implisit ingin mengatakan bahwa kesalehan yang lebih dalam akan lebih dimungkinkan oleh corak keberagaman yang substantif.¹²

Dari sudut pandang lain, konflik bernuansa agama di Indonesia seringkali melibatkan berperan atau tidak berperannya negara. Negara beserta lembaga-lembaga agama arus utama juga sering-kali diskriminatif dalam menyikapi pluralisme agama. Politik pluralisme yang diskriminatif secara sistematis mengistimewakan kelompok-kelompok ataupun lembaga-lembaga kepentingan (*interest groups*) yang sudah kuat, sementara menginjak-injak kelompok-kelompok lain yang dianggap tidak resmi. Bukan hanya di Indonesia, diskriminasi juga terjadi di banyak negara-negara Barat dan Timur Tengah di mana kebijakan demokratis tidak terwujud. Di Irlandia Utara, gereja-gereja utama menentukan mana gereja yang masuk kategori agama dan mana yang tidak. Di Perancis, perempuan Muslim dilarang memakai jilbab dan berdoa di sekolah. Di Iran, Bahaisme juga tidak diakui dan Islam Sunni diperlakukan tidak seperti Islam Syiah.¹³

Diskriminasi terjadi karena pemimpin-pemimpin agama yang berpolitik —sekalipun tidak formalistik— cenderung memperbesar pengaruh politik agamanya sendiri ketimbang agama-agama lain, seperti tercermin dalam pernyataan-pernyataan publik, pengisian jabatan-jabatan di departemen, universitas, dan partai politik. Dalam peradilan, serikat-serikat buruh, dan BUMN-BUMN, juga masih terjadi diskriminasi hukum, profesi dan kepegawaian karena perbedaan agama.

Agama dan Integrasi

Sebagai faktor integrasi, tampilan agama memang tidak selalu kelihatan dan kurang menarik dibahas media massa sehingga ada kesan setiap kasus yang melibatkan agama selalu berwujud kekerasan. Wajah integratif, damai dan moderat agama kurang diungkap dan kurang didikan meskipun sebenarnya semua agama sarat dengan doktrin-doktrin perdamaian, integrasi sosial.

Pertemuan Malino I tanggal 19-20 Desember 2001 untuk Poso dan Pertemuan “Malino II” tanggal 11-12 Februari 2002 untuk Ambon, di

mana dua kubu Muslim dan Kristen menyatakan tekad untuk memperbaiki hubungan horizontal demi perdamaian permanen, memperlihatkan bahwa agama bisa menjadi faktor integrasi. Secara nasional, NU dan Muhammadiyah, dan kemudian diikuti organisasi-organisasi agama KWI, PGI, tokoh Hindu, Buddha, dan Khonghucu, bersatu menyatakan keprihatinan atas situasi bangsa yang berada di ambang kerusakan dan berusaha mencegah radikalisme serta konflik sosial politik yang melibatkan unsur agama.

Integrasi akibat faktor agama bisa dijelaskan dari banyak sudut pandang. Pertama, moderasi agama lebih memungkinkan kedamaian dan persahabatan ketimbang konflik. Islam mengajarkan, “Tuhan menginginkan kemudahan bagi manusia, bukan kesulitan” (al-Qur’an, II: 185). *Rahmat* dan *salām*, bukan laknat dan perang. Yesus menekankan kasih dan damai, dan Buddha menekankan anti kekerasan (*ahimsa*). Esensinya, semua agama mengajarkan moderasi dan keseimbangan (*balance*).

Itu yang saya sebut dengan paradigma humanis. Dalam paradigma humanis, agama menjadi pengalaman hidup pribadi (*experience*) yang kemudian berdampak sosial yang dalam dan luas (*consequence*) dalam berbagai dimensi kehidupan. Ini bisa terjadi jika agama lebih didekati secara substantif. Jika agama harus masuk ke dalam ruang publik, maka yang masuk adalah nilai-nilai etika universal seperti kejujuran, ketulusan, kerja keras, dan sebagainya. Apabila agama didekati secara kualitatif (*quality of both devotion to God and righteous living*), maka ini akan berdampak pada integritas kepribadian, bukan *split of personality*.¹⁴

Umat beragama seharusnya merasa lelah, setelah begitu lama memendam rasa permusuhan dan siap siaga menunjukkan militansi untuk berkonflik ketika ada pemicu. Oleh karena itu, upaya sinergis untuk memberdayakan agama sebagai faktor integrasi harus menjadi perhatian semua tokoh dan umat beragama.

Cara terbaik mencegah konflik bernuansa agama adalah internalisasi dan sosialisasi *spirit of moderation* dalam segala aspek kehidupan. Kelebihan (*ifrāt, excessiveness*) adalah faktor utama perilaku tidak toleran. Internalisasi nilai-nilai pertengahan seperti keadilan (*‘adl*), moderasi (*wasath*), dan keseimbangan (*mizān*) sangat penting dalam mencegah sikap-sikap tidak toleran.

Secara spiritual, toleransi dan non-kekerasan lahir dari sikap menghargai diri (*self-esteem*) yang tinggi. Kuncinya adalah bagaimana semua pihak

memersepsi dirinya dan orang lain. Misalnya, apakah saya melihat diri saya dan kelompok saya cukup hormat dan mencintai satu sama lain, atau sebaliknya apakah saya melihat diri saya dan kelompok saya cenderung keras dan agresif? Jika yang terjadi adalah yang terakhir ini, maka sebuah perubahan spiritual dan metafisik mutlak diperlukan.

Di samping itu, untuk bersikap toleran kita perlu bersikap inklusif, jika tidak pluralis. Pola pikir eksklusif bahwa hanya ada satu kebenaran nilai dan semua nilai yang lain sesat sangat mudah membawa fanatisme dan intoleransi. Karena itu, wajar kalau pluralisme dapat membantu memasyarakatkan toleransi politik. Jika terhadap agama lain saja seseorang bisa bersikap toleran, apalagi terhadap individu dan kelompok politik lainnya. Orang beragama yang pluralis dan inklusif cenderung mudah hidup berdampingan (*coexistence*) dengan kelompok mana pun. Ini karena hubungan-hubungan antar kelompok yang berbeda akan berdasarkan lebih pada pertimbangan rasional ketimbang emosional primordial.

Lebih dari itu, sikap tidak toleran dapat dicegah dengan menciptakan iklim sosial politik yang tenang dan normal melalui keteladanan pemimpin. Pengalaman kasus-kasus kekerasan dan ketidaktoleranan selama ini mengajarkan bahwa kehiruk-pikukan dimulai oleh pemimpin. Pemimpin yang rusuh gampang membawa kerusuhan massa. Sebaliknya, ucapan-ucapan dan komentar-komentar pemimpin yang menyejukkan terbukti efektif mencegah suasana riuh di tingkat masyarakat akar rumput. Himbauan-himbau moral elite politik dan tokoh agama terhadap kelompoknya untuk menahan diri dari tindak kekerasan dan tidak toleran akan sangat efektif karena bagaimanapun masyarakat kita masih paternalistik dan cenderung patuh terhadap pemimpinnya.

Metode lain adalah membuka pilihan-pilihan penyelesaian kompromistik, bagaimanapun bentuknya, ketimbang konfrontatif. Bagaimanapun situasinya, penyelesaian perbedaan pendapat tanpa kekerasan (*non-violent conflict resolution*) harus terus diupayakan, karena jika tidak, kekerasan akan dianggap oleh mereka yang merasa terancam dan terdesak sebagai satu-satunya cara penyelesaian masalah.

Apalagi, kekecewaan yang berlebihan dapat menyebabkan pihak-pihak yang merasa dikalahkan bertindak keras dan tidak toleran. Karenanya, untuk mencegah kekecewaan semacam ini, pihak-pihak yang 'menang' tidak bisa tidak kecuali menjaga sedemikian rupa sehingga pihak yang 'kalah'

tidak merasa dikalahkan. Ini misalnya dapat dicapai melalui konsesi-konsesi, apa pun bentuk konsesinya. Di sisi lain, pihak yang kalah harus berbesar hati untuk menerima kekalahan. Tidak perlu ada frustrasi dan agresivisme. Ibarat permainan sepak bola, permainan politik harus disertai dengan sikap-sikap sportif baik ketika permainan berlangsung maupun ketika usai. Ini hanya bisa terjadi apabila semua pemain mematuhi *the rule of games* dan wasit memainkan peranannya.

Politik sektarianisme, komunalisme, dan personalisme sudah seharusnya dikikis. Partai-partai politik bisa jadi bersifat keagamaan atau berbasis massa kelompok keagamaan. Namun demikian, daya lekat terhadap individu pemimpin dan atau organisasi harus dibatasi dan dikelola sedemikian rupa sehingga tidak eksekutif dan rejeksionis. Dengan kata lain, harus ada dalam hati setiap orang suatu ruang toleran terhadap kelompok lain.

Upaya persuasi dan penyadaran (*conscientization*) harus disertai pelemagaan non-kekerasan (*institutionalization of non-violence*) baik formal maupun informal. Dalam sistem pendidikan kita misalnya, prinsip-prinsip anti-kekerasan perlu diintegrasikan dalam kebijakan, program, kurikulum, dan lingkungan pendidikan. Di lingkungan keluarga, toleransi antar-anggota keluarga harus dibudayakan. Hal yang sama harus dilakukan para birokrat, polisi, pengusaha, agamawan, politisi, media masa, LSM, dan masyarakat luas. Pendidikan budaya toleran dan anti-kekerasan sedini mungkin yang semacam inilah yang dapat menjamin harmoni aktif yang lebih langgeng.

Berkaitan dengan tindakan preventif, pendidikan anti-kekerasan sangat penting. Pertemuan Malino barulah tahap *peace keeping* dan *peacemaking*, belum mencapai tahap *peace building*. Artinya, pertemuan dan dialog baru langkah menghentikan konflik, tapi belum cukup menjamin kehidupan damai yang lebih permanen. Selain penghentian konflik, penegakan hukum, dan rehabilitasi sosio-ekonomi, diperlukan upaya pembangunan perdamaian (*peace building*) melalui pendidikan perdamaian (*peace education*) untuk mencegah munculnya kembali konflik etnis dan agama di Maluku dan daerah-daerah lainnya.

Penutup: Pendidikan Perdamaian dan Multikultural

Melihat dua sisi agama seperti diuraikan di atas, pendekatan strategis untuk mewujudkan sisi integratif agama harus dilakukan. Karenanya,

hemat saya, suatu pedagogi perdamaian dan multikultural transformatif sangat dibutuhkan. Menurut Jan M. Harris (1999), ada tiga arah pedagogi perdamaian. *Pertama*, pencegahan kekerasan yang menitikberatkan strategi-strategi penciptaan perdamaian (*peace keeping*) dalam menjaga keamanan dan ketenangan. *Kedua*, program-program resolusi konflik dengan teknik-teknik penciptaan perdamaian untuk mengelola konflik. Dan *ketiga*, membangun kesadaran cinta perdamaian.¹⁵ Aktivitas-aktivitas pedagogis semacam ini akan mengalihkan masyarakat dari pola pikir kekerasan kepada pola pikir anti-kekerasan.

Pendidikan perdamaian menggunakan pendekatan partisipatoris, kreatif, dan kritis. Ia juga harus bersifat demokratis, yang dapat membangun komitmen yang mandiri, partisipatoris, dan terbuka, untuk suatu transformasi mental, karena demokrasi memungkinkan semua sudut pandang didengar dalam rangka mencari kebenaran.

Pendidikan perdamaian juga harus dilakukan dalam kerangka pendidikan pluralis-multikultural yang tidak artifisial. Pendekatan pluralis-multikultural terhadap pendidikan menekankan bahwa semua budaya memiliki pandangan penting tentang kebenaran. Penghargaan terhadap pluralisme dan multikulturalisme memungkinkan terciptanya kesadaran hidup berdampingan, sementara keragaman budaya dan keyakinan membentuk paradigma dialektif dan inklusif. Titik berat pendidikan selanjutnya terletak pada pemahaman nilai-nilai bersama (*common values*) dan upaya kolaboratif mengatasi masalah-masalah bersama seperti kejahatan, kemiskinan, dan keterbelakangan. Sementara tujuannya adalah untuk menanamkan simpati, apresiasi, dan empati terhadap penganut agama dan budaya yang berbeda.¹⁶

Walhasil, wajah ganda agama agaknya bakal terus mengisi sejarah umat manusia ke depan. Selain masalah-masalah internal agama itu sendiri, masalah-masalah eksternal seperti ekonomi, politik, dan budaya masih akan merupakan masalah besar yang bersinggungan dengan masalah internal agama. Paradoks keagamaan merupakan fenomena agama itu sendiri sepanjang sejarah. Tugas besar dan permanen semua tokoh dan umat beragama, dengan demikian, adalah mengupayakan sejarah integrasi dan perdamaian menjadi sejarah mereka, ketimbang sejarah konflik, dengan berbagai metode yang mungkin, termasuk melalui pendidikan semacam pendidikan pluralis-multikultural.

Secara teoritis, konflik bernuansa agama bukanlah perkara sederhana untuk dijelaskan. Namun indikator-indikator kasus-kasus kekerasan bernuansa agama memberikan gambaran bahwa memang agama bisa terkait dengan konflik sejauh faktor-faktor lain menarik atau mengambil manfaat dari bahasa agama yang otoritarian dan tidak toleran. Agama dapat menjadi alat pemicu konflik karena simbol-simbol agama mudah dipahami komunitas agama dan ketika masalah-masalah struktural dan kultural yang melingkari belum kunjung teratasi.

Catatan Kaki

1. Diskusi lebih lanjut mengenai konflik Maluku, lihat misalnya Parsudi Suparlan, "Ethnic and Religious Conflict in Indonesia", dalam *Kultur*, vol. 1, no. 2, 2001, hal. 41-57; Tri Ratnawati, "In Search of Harmony in Moluccas: A Political History Approach", dalam *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, 2002), hal. 3-17.
2. Andreas Masenclever and Volker Rittberger, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict", dalam *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, no.3, 2000, hal. 641-74.
3. Ted Robert Gurr, *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century* (Washington D.C: United States Institute of Peace Press, 2000), hal. 3-13, dalam Hasenclever dan Rittberger, *op.cit.*, hal. 646.
4. Anthony Smith, 'The Ethnic Sources of Nationalism', *Survival*, 35, no.1, 1993, hal. 53, dalam *op.cit.*
5. Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), hal. 15, dalam *op.cit.*
6. Lihat Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), dalam Cecelia Lynch, 'Dogma, Praxis, and Religious Perspectives on Multiculturalism', *Millennium: Journal of International Studies*, vol.29, no. 3, 2000, hal. 741-59.
7. Seperti dikutip Eko Wijayanto, "Menumbuhkan Keberagaman yang Humanistik", *Kompas*, 3 Juli 2001.
8. *Ibid.*
9. Yusuf Al-Qardawi, 'Extremism', dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998), hal. 196-204.
10. Sidney Axinn, "Moral Judgments and Values", dalam *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*, vol.2 (Academic Press, 1999), hal. 517-28.
11. Seperti dikutip Sati al-Husri, *Ma Hiya al-Qaumiyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 1985), hal. 47.
12. Robert W. Hefner, "Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia", in Hefner and Patricia Horvatic, *Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), hal. 30.
13. Muhamad Ali, "Politik Pluralisme Yang Demokratis", *Kompas*, 12 Februari 2002.
14. Muhamad Ali, "Paradigma Beragama Yang Humanis", *Kompas*, 18 Januari 2002.

15. Ian M. Harris, "Peace Education: Colleges and Universities", dalam *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict* (Academic Press, 1999), hal. 679-89.
16. Muhamad Ali, "Pendidikan Pluralis-Multikultural", *Kompas*, 26 April 2002.

Daftar Pustaka

- Ali, Muhamad. "Paradigma Beragama Yang Humanis", *Kompas*, 18 Januari 2002.
- Ali, Muhamad. "Politik Pluralisme Yang Demokratis", *Kompas*, 12 Februari 2002.
- Ali, Muhamad. "Pendidikan Pluralis-Multikultural", *Kompas*, 26 April 2002.
- Axinn, Sidney. "Moral Judgments and Values", dalam *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*, vol.2, Academic Press, 1999.
- Gurr, Ted Robert. *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century*, Washington D.C: United States Institute of Peace Press, 2000.
- Gutman, Amy (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Harris, Ian M. "Peace Education: Colleges and Universities", dalam *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*, Academic Press, 1999.
- Hefner, Robert W. "Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia", in Hefner and Patricia Horvatic, *Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- al-Husri, Sati. *Ma Hiya al-Qawmiyyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 1985.
- Lynch, Cecelia. 'Dogma, Praxis, and Religious Perspectives on Multiculturalism', *Millenium: Journal of International Studies*, vol.29, no.3, 2000.
- Masenclever, Andreas and Rittberger, Volker. "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict", dalam *Millenium: Journal of International Studies*, vol, 29, no.3, 2000.
- Moynihan, Daniel Patrick. *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

- Al-Qardawi, Yusuf. 'Extremism', dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Ratnawati, Tri. "In Search of Harmony in Moluccas: A Political History Approach", dalam *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, 2002.
- Smith, Anthony. 'The Ethnic Sources of Nationalism', *Survival*, 35, no.1, 1993.
- Suparlan, Parsudi. "Ethnic and Religious Conflict in Indonesia", dalam *Kultur*, vol. I, no. 2, 2001.
- Wijayanto, Eko. "Menumbuhkan Keberagaman yang Humanistik", *Kompas*, 3 Juli 2001.

Muhamad Ali adalah dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Alumnus M.Sc Edinburgh University, Inggris.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004