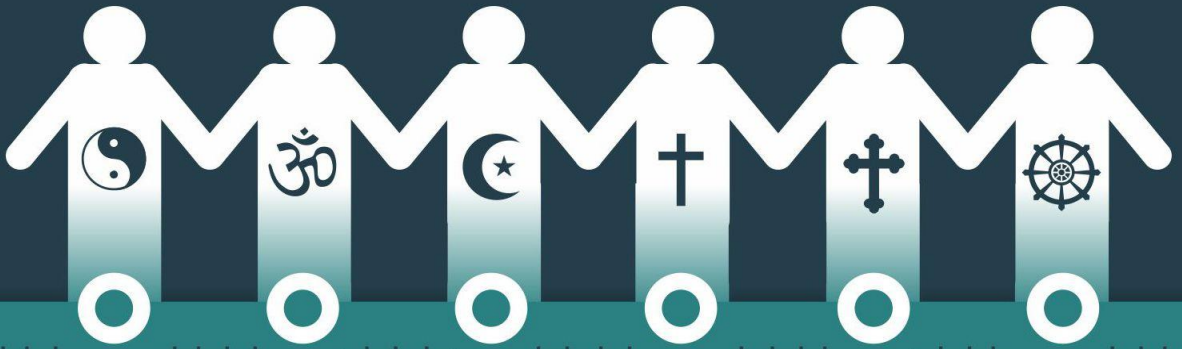


M. Yusuf Wibisono
Dody S. Truna
Mochamad Ziaulhaq



MODUL

SOSIALISASI TOLERANSI BERAGAMA

Penerbit:
Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
2020

Modul Sosialisasi Toleransi Beragama

Penulis:

M. Yusuf Wibisono
Dody S. Truna
Mochamad Ziaulhaq

ISBN: 978-623-95343-2-5

ISBN 978-623-95343-2-5



Editor:

Asep Muhyidin
M. Taufiq Rahman

Desain Sampul dan Tata Letak:

Paelani Setia

Penerbit:

Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Redaksi:

Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung 40292
Telepon : 022-7802276
Fax : 022-7802276
E-mail : s2saa@uinsgd.ac.id
Website : www.pps.uinsgd.ac.id/saas2

Cetakan pertama, November 2020

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

PRAKATA

Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Ilahi yang dengan kuasanya buku ini telah rampung diselesaikan.

Buku ini bertujuan untuk memberikan dasar-dasar pengetahuan pada masyarakat tentang isu-isu dalam toleransi dan pluralisme. Untuk tujuan tersebut pembahasan mengenai doktrin-doktrin dari agama dan pemikiran untuk toleransi dan perdamaian. Kemudian buku ini pun menggali upaya-upaya yang perlu dilakukan untuk mengaplikasikan ide-ide tersebut pada tataran kehidupan sosial di masyarakat. Demikian karena buku ini merupakan modul dari Program Studi Doktor Studi Agama-Agama untuk kegiatan Pengabdian Kepada Masyarakat.

Untuk modul ini, yang pertama-tama mesti diberikan ucapan terima kasih adalah Direktur Pascasarjana, UIN SGD Bandung, Prof. Dr. M. Ali Ramdani, ST., MT. yang telah mengizinkan dan mendukung kami untuk melakukan kegiatan pengabdian ini. Kemudian, kami pun mengucapkan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada Prof. Dr. H. Supiana, M.Ag. sebagai Direktur baru Pascasarjana atas dukungan dan saran-saran dalam penerbitan modul ini. Demikian pula, ucapan terimakasih kami sampaikan kepada pihak Prodi Magister SAA atas bantuannya menerbitkan buku ini.

Akhir sekali, semoga buku ini bermanfaat. Terimakasih.

Bandung, 20 November 2020

Para Penulis

DAFTAR ISI

PRAKATA	i
DAFTAR ISI	ii
Pendahuluan	1
Toleransi dan Pluralisme Dalam Perspektif Islam	17
<i>M. Yusuf Wibisono</i>	
Agama dan Kekerasan Sebuah Dilema	29
<i>M. Yusuf Wibisono</i>	
Islam Dan Pluralitas Agama di Indonesia	47
<i>Dody S.Truna</i>	
Definisi Agama Di Indonesia: Sebuah Dilema Agama Pribumi	65
<i>M. Yusuf Wibisono</i>	
Toleransi Beragama dan Kepedulian Sosial	82
<i>M. Yusuf Wibisono</i>	
Pendekatan Sayyed Hossein Nasr dalam Kerangka Studi Agama-Agama	88
<i>Mochamad Ziaulhaq</i>	
Penutup	109

(Modul Seri Studi Toleransi Agama)

Toleransi dan Pluralisme Dalam Perspektif Islam

Oleh: M. Yusuf Wibisono

Pendahuluan

Kesatuan konsep kemanusiaan merupakan unsur asasi dalam setiap agama, setelah konsep ketuhanan. Ketika agama-agama itu mengajarkan tentang nilai-nilai kemanusiaan, disitu pula mengindikasikan universalitasnya. Menurut Islam, nilai kemanusiaan yang dihadirkan oleh agama-agama menandakan “benang merah” bahwa antar satu agama dengan agama lain berasal dari sumber yang sama yaitu dari Sang Pencipta (QS.21:92).⁷ Kesamaan itu dari konsep Ke-Maha Tunggal- an Sang Pencipta (QS.23:52).⁸ Setiap agama mempunyai esensi yang sama yaitu mengajarkan tentang kasih sayang, perdamaian, dan keadilan (QS.42:13).⁹

Selain itu, sikap mengakui eksistensi agama lain adalah bagian dari perintah Allah (QS.109:1-6). Sikap seperti inilah yang dapat dikategorikan sebagai pluralisme. Pluralisme bukan saja mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak agama lain untuk eksis, tapi juga mengandung makna kesediaan berlaku adil kepada mereka atas dasar mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan yang hakiki (QS.60:8).¹⁰

⁷ “Sungguh, (agama Tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah” (QS.Al-Anbiya (21):92)

⁸ “Dan sungguh, (agama Tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu

⁹ ...”Aku beriman kepada Kitab yang diturunkan Allah dan Aku diperintahkan agar berlaku adil di antara kamu. Allah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami perbuatan kami dan bagi kamu perbuatan kamu. Tidak perlu ada pertengkaran antara kami dan kamu, Allah mengumpulkn antara kita dan kepada-Nya lah kita kembali” (QS. Asyura (42): 13). “

¹⁰ “Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusirmu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”. (QS. Al-Mumtahanah (60): 8)

Pluralisme pada dasarnya proses berkelanjutan dari sikap toleransi moral dan koeksistensi pasif (Wiantamiharja, 2019). Jika sikap toleransi itu adalah kebiasaan menghargai perbedaan sekedarnya dipermukaan, sementara koeksistensi pasif adalah menerima keberadaan pihak lain, namun tidak mengekang munculnya konflik. Sedangkan pluralisme adalah, spirit untuk saling melindungi dan mengabsahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan di antara sesama manusia baik sebagai pribadi maupun kelompok. Di samping itu pula, spirit pluralisme mengedepankan kerja sama demi membangun nilai-nilai kemanusiaan universal, dan memberikan kesempatan yang sama kepada pihak lain terutama hak-hak sipilnya atas nama warga bangsa, maupun warga dunia.

Pluralisme menurut Islam

Dalam Islam, pluralisme merupakan:

1. Mekanisme pengawasan dan pengimbangan (*checks and balances*).
QS.Al-Baqarah (2):51 “*Sekiranya Tuhan tidak menahan satu golongan terhadap golongan lain, niscaya bumi ini akan musnah. Tetapi Tuhan penuh karunia atas semesta alam*”

Maknanya, pada dasarnya manusia selalu dalam keadaan ingin saling menundukkan satu sama lain, yaitu sikap menguasai dan hegemoni. Oleh karena itu, Tuhan memberikan petunjuk untuk saling mengendalikan hasrat menguasai dan hegemoni dengan mekanisme pengawasan melalui para utusan-Nya. Tuhan menurunkan utusan-Nya (Nabi, atau agamawan) untuk mengatur mekanisme pengawasan agar tidak terjadi hegemoni antar sesama manusia.

Selain pengawasan, diperlukan pula pengimbangan antar sesama manusia untuk memelihara keutuhan bumi dan merupakan salah satu wujud ke-Mahamurahan Tuhan kepada umat manusia. Rekayasa Tuhan untuk saling mengimbangi segolongan manusia dengan golongan lainnya, agar terjadi

ketertiban sosial dan terhindar dari kemusnahan bumi. Alhasil, spirit pluralisme menjadi bagian terpenting untuk seluruh umat manusia sebagai modal koeksistensi damai antar mereka. Oleh karena itu, pluralisme adalah sebuah proses hukum alam (*Sunatullah*) yang tidak akan pernah berubah dan tidak mungkin diabaikan ataupun dihindari.

2. Kehendak Tuhan akan perbedaan. (a) QS.Al-Maidah (5):48.

“...Kalaupun Tuhan menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (golongan) saja, tetapi Tuhan hendak menguji kamu akan karunia (perbedaan) yang telah diberikan-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Tuhan kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan”.

(b) QS.Ibrahim (14): 4. *“Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa (budaya) kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka...”*

Pada hakikatnya agama-agama punya esensi yang sama, terutama yang terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan. Tapi dalam konteks tertentu, Tuhan pun menetapkan jalan (*syariah*) dan cara (*minhaj*) yang berbeda-beda. Perbedaan ini secara teologis dikehendaki oleh Tuhan sesuai dalam Al-Quran (5:48). Dengan perbedaan itu, Tuhan menghendaki satu sama lain saling berlomba-lomba dalam kebaikan yang pada gilirannya saling menebarkan kasih sayang. Pada akhirnya, kelak hanya Tuhan lah tempat kembali seluruh umat manusia dan sekaligus yang akan menjelaskan hakikat adanya perbedaan-perbedaan itu. Dengan begitu, bukan hanya kesatuan semata yang merupakan esensi agama-agama, tetapi perbedaan pun merupakan kenyataan yang harus diakui dan dihormati, bahkan dikembangkan untuk kebaikan bersama. Sebab, tidak mungkin Tuhan menciptakan persamaan saja tanpa perbedaan. Filosofinya, karena dengan

perbedaanlah bisa membedakan antara Sang Pencipta (Khaliq) dengan yang diciptakan (makhluk).

Seperti halnya perbedaan yang terkait dengan ritus dan simbol-simbol keagamaan, dalam Al-Quran disebutkan bahwa setiap umat telah ditetapkan oleh Tuhan dalam hal ritual-ritual keagamaan atau *mansak* (jamak: *manasik*) yang harus mereka laksanakan (QS.22:34 & 67).¹¹ Menurut Budi Munawar Rahman, setiap umat mempunyai *wijhah* (titik “orientasi”, tempat mengarahkan diri), yang disimbolkan dalam konsep tentang tempat suci, waktu suci, hari suci dan seterusnya. Konsep ini dipopulerkan dalam fenomenologi agama sebagai “Gagasan tentang Yang Suci” oleh Mircea Eliade.¹²

Al-Qur’an menegaskan bahwa, agar manusia tidak perlu mempersoalkan adanya *wijhah* untuk masing-masing golongan itu, karena yang penting ialah manusia berlomba-lomba menuju berbagai kebaikan (*fastabiq-û’l-khayr-ât*). Di manapun manusia berada, Allah nanti akan mengumpulkan semua mereka menjadi satu (*jami’an*). Jadi, disini ada argumen untuk “kesatuan” dan “keberbedaan” agama-agama sekaligus. Dan keduanya mempunyai makna yang penting dalam memecahkan masalah hubungan antaragama.¹³ Untuk itu, tidak menjadi keharusan menetapkan kesamaan dalam hal ritual keagamaan diantara agama-agama yang ada. Perbedaan-perbedaan tersebut dapat dikelola menjadi bagian dari dinamika seiring ragam corak budaya masing-masing agama

¹¹ “Dan bagi setiap umat telah Kami syariatkan penyembelihan (qurban), agar mereka menyebut nama Allah atas rezeki yang dikaruniakan Allah kepada mereka berupa hewan ternak. Maka Tuhanmu ialah Tuhan Yang Maha Esa, karena itu berserahdirilah kamu kepada-Nya. Dan sampaikanlah (Muhammad) kabar gembira kepada orang-orang yang tunduk patuh (kepada Allah)” (QS.Al-Hajj (22):34).

“Bagi setiap umat telah Kami tetapkan syariat tertentu yang (harus) mereka amalkan, maka tidak sepatasnya mereka berbantahan dengan engkau dalam urusan (syariat) ini, dan seruhlah (mereka) kepada Tuhanmu. Sungguh, engkau (Muhammad) berada di jalan yang lurus”. (QS.Al-Hajj (22): 67)

¹² Lihat Budi Munawar Rahman dalam Pengantar bukunya M.Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Quran, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban*, Jakarta, Democracy Project Yayasan Abad demokrasi, 2012.

¹³ Ibid.

dilahirkan. Hal ini seiring dengan ajaran Islam yang mempertegas bahwa Tuhan mengutus rasul dan nabinya melainkan dengan bahasa (budaya) kaumnya (QS. (14) Ibrahim: 4). Artinya, perbedaan itu bisa jadi dikarenakan pengaruh budaya lokal yang melingkupinya. Sebab prinsipnya, tidak ada satupun agama di dunia ini yang vacuum budaya.

Perbedaan atau keragaman ini bukan untuk dijadikan menilai kebenaran bersifat “klaim mutlak” yang berakibat menafikan dan menghakimi kehadiran agama atau golongan lain (Lestari & Parihala, 2020). Akan tetapi penilaian kebenaran, hakikatnya diserahkan pada Tuhan sebagai Maha Hakim (QS.2:113).¹⁴ Karena setiap golongan atau agama berhak menilai (klaim) kebenaran masing-masing ajarannya tanpa harus menafikan keberadaan agama lain yang punya klaim kebenaran yang sama.

3. Mengedepankan spirit dialog. QS. An-Nahl: 125. *“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdialoglah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalannya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk”*.

Dalam konteks relasi antar agama, Islam memerintahkan untuk membuka ruang dialog. Dialog yang dimaksud adalah mendiskusikan selain persamaan, juga perbedaannya dalam rangka mencari titik temu antar satu sama lain. Proses dialognya pun dengan cara yang masuk akal dan tetap menjunjung tinggi martabat dan kehormatan masing-masing sebagai wujud pengakuan

¹⁴ “.....dan orang Yahudi berkata, “orang Nasrani itu tidak memiliki sesuatu (pegangan),” dan orang-orang Nasrani (juga) berkata, “Orang-orang Yahudi tidak memiliki sesuatu (pegangan), “padahal mereka membaca Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak berilmu, berkata seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili mereka pada hari Kiamat, tentang apa yang mereka perselisihkan”. (QS.Al-Baqarah (2): 113)

kemajemukan (kebhinekaan). Untuk urusan-urusan duniawi, mereka dapat mencari solusinya dengan cara-cara musyawarah atau suara terbanyak (demokrasi), namun urusan pilihan keyakinan teologis, setiap manusia harus mendapatkan atmosfer kebebasan untuk memilihnya. Artinya, tidak ada unsur pemaksaan dalam hal keyakinan teologis berdasarkan suara terbanyak.

Dialog antar agama atau golongan yang berbeda dapat diarahkan pada tema-tema “kebhinekaan”, sekaligus menepis semangat pemaksaan yang cenderung tidak adil. Untuk itu seperti yang diperintahkan oleh Tuhan dalam Al-Qur’an, perlu adanya proses dialog yang konstruktif baik dari aspek metode maupun etika. Dengan begitu, proses dialog yang bermartabat seperti itu tidak memberikan ruang bagi mereka yang selalu mengedepankan pendapatnya lah yang paling benar secara mutlak, dan seakan mewakili seluruh kebenaran di jagat raya ini.

Klaim kebenaran setiap agama atau golongan dapat ditolerir sejauh tidak menafikan kehadiran “yang lain” sebagai realitas yang mesti dihormati dan diakui keberadaannya. Klaim kebenaran bukan dijadikan sebagai sarana melenyapkan keberadaan “yang lain” dari muka bumi. Menjadi persoalan pelik dalam pertemuan antar agama atau golongan ketika sudah terbersit klaim kebenaran “mutlak” hanya dipihaknya. Padahal kebenaran mutlak hanya milik Tuhan Sang Pencipta. Logikanya, jika seseorang atau golongan tertentu yang merasa menggengam kebenaran mutlak, tanpa disadari ia menjadikan dirinya sebagai “tuhan-tuhan kecil” yang naif.

Dengan dialog, klaim kebenaran “mutlak” dapat diminimalisir dan menuju pada spirit klaim kebenaran subyektif sesuai dengan keyakinannya, sembari menyerahkan sepenuhnya nanti pada “pengadilan” Tuhan sebagai Maha Hakim. Manusia tidak memiliki otoritas menghakimi sesama atas dasar pemahaman dan keyakinan subyektifnya. Oleh karena itu, dalam ikhtiar pencarian titik temu menjadi kaharusan mengedepankan dialog konstruktif dan

beretika demi merajut keberlangsungan kehidupan masa depan umat manusia. Tanpa itu, umat manusia akan terancam populasinya dan tinggal menunggu masa-masa kepunahannya di muka bumi ini. Dalam hal ini seiring pernyataan Hans Kung, *“No peace among the nations without peace the religions; No peace among religions without dialog between the religions; No dialogue between religions without investigating the foundation of the religions”* (Hans Kung).

4. Filosofi Pembebasan. QS.Al-Baqarah: 148. *“dan setiap umat mempunyai kiblat yang dia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah dalam kebaikan. Di mana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu semuanya. Sungguh Allah Mahakuasa atas segala sesuatu”*.

Makna tersirat dari ayat diatas menegaskan bahwa, prinsip pluralitas itu terefleksi dalam etos berlomba-lomba berbuat kebaikan di muka bumi. Untuk mewujudkan hal itu diperlukan filosofi pembebasan dalam berkeyakinan (beragama). Menurut Islam, setiap manusia berhak (bebas) memilih agama yang diyakini. Tidak ada tekanan dan paksaan dari luar dirinya untuk sebuah keyakinan yang dianut.¹⁵ Dengan begitu, spirit pembebasan menjadi bagian yang terpenting dalam Islam dengan memprioritaskan berbuat kebajikan secara koeksistensi damai, dan berkeadilan.

Pada dasarnya, Islam memberikan tawaran prinsip-prinsip umum untuk cara hidup secara individu, keluarga, sosial, negara termasuk dunia demi menjamin terjaganya stabilitas, perdamaian, dan keadilan. Namun, Islam tidak selalu menguraikan secara detil dan teknis, dikarenakan terdapat hal-hal yang menyangkut keadaan ruang dan waktu. Artinya, manusia diberikan kebebasan

¹⁵ “Tidak ada paksaan dalam menganut agama, sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar pada thogut dan beriman kepada Allah, maka sungguh dia telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha mendengar dan Maha Mengetahui.” (QS. Al-Baqarah (2): 256).

“menterjemahkan” prinsip-prinsip tersebut sesuai dengan perubahan yang ada di berbagai tempat. Islam mengabsahkan ruang yang luas bagi kreativitas akal manusia untuk merespon perubahan-perubahan yang berkembang. Hal ini didasarkan bahwa akal manusia merupakan anugerah Tuhan yang harus digunakan dan dikembangkan sesuai dengan kehendak-Nya.

Berdasarkan hal tersebut di atas, semakin menguatkan bahwa pesan Islam akan pluralisme sebagai filosofi pembebasan manusia dari perilaku dehumanisasi atau eksploitasi manusia atas manusia. Pesan tersebut disampaikan oleh para utusan atau nabi-Nya kepada para pengikutnya. Islam pun menegaskan setiap kaum atau golongan mempunyai nabi, dan tidak ada satu pun umat atau golongan, kecuali telah pernah hadir kepadanya seorang pemberi peringatan yang membebaskan.¹⁶ Para nabi diperintahkan Tuhan selain pemberi peringatan, juga sebagai pembawa kabar gembira.¹⁷ Dengan demikian, peran dan fungsi kenabian di sini adalah membebaskan umat manusia dari ketertindasan, ketidakadilan, dan kejahatan kemanusiaan.

Para rasul itu diutus dengan bahasa kaumnya masing-masing (QS. 14:4),¹⁸ namun semuanya dengan tujuan yang sama, yaitu—menurut istilah Cak Nur (Nurcholis Madjid) dan Fathi Osman yang dikutip Budi Munawar Rahman—mengajak umat manusia untuk “menempuh jalan kebenaran”, dengan inti pengakuan adanya Tuhan Yang Maha Esa dan kewajiban menghambakan diri (beribadat) hanya kepada-Nya (QS. 21:25)¹⁹. Selain ajaran pokok

¹⁶ “Dan sungguh, Kami telah mengutus seseorang rasul untuk setiap umat (agar menyerukan), “Sembahlah Allah, dan jauhilah Thogut, kemudian di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang tetap dalam kesesatan. Maka berjalanlah kamu di bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendustakan”. (QS.An-Nahl (16):36)

¹⁷ “Sungguh, Kami mengutus engkau dengan membawa kebenaran, sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. Dan tidak ada satupun umat melainkan di sana telah datang seorang pemberi peringatan” (QS. Fatir (35):24)

¹⁸ “Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa (budaya) kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka...” (QS.Ibrahim (14): 4)

¹⁹ “Dan Kami telah mengutus seorang rasul sebelum engkau (Muhammad), melainkan Kami wahyukan kepadanya, bahwa tidak tuhan (yang berhak disembah) selain Aku, maka

Ketuhanan Yang Maha Esa (*tawhîd*) itu, para rasul dan nabi juga menyerukan perlawanan kepada *thâghûl*, yakni kekuatan jahat dan zalim (QS. 16:36), sebagai suatu segi ajaran sosial keagamaan yang membebaskan. Kaum beriman harus percaya kepada seluruh nabi dan rasul, tanpa membeda-bedakan seorang pun dari lainnya, dengan sikap berserah diri (*islâm*) kepada Tuhan (QS. 2:136, 285, dan 3: 84).²⁰ Oleh karena itu sangat jelas, bahwa tidak ada perbedaan substansial antara satu agama dengan agama lain di hadapan Tuhan. Inilah yang oleh kaum pluralis disebut sebagai “argumen kesetaraan kaum beriman” di hadapan Tuhan (Rahman, 2010).

5. Pengakuan eksistensi “yang lain”. QS. Al-Kafirun (109): 3-6
- “...dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.”*

Dalam konteks ini, Islam mengakui keberadaan “yang lain” yang berbeda. Pengakuan ini menunjukkan sikap pluralisme dalam Islam yang sekaligus menolak sikap sektarian, parokial dan komunalistik berlebihan. Karena boleh jadi di antara agama atau golongan “yang lain” terdapat nilai-nilai

sembahlah Aku” (QS. Al-Anbiya (21):25)

²⁰ “Katakanlah, Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub dan anak cucunya, dan kepada apa yang diberikan kepada Musa, dan Isa serta kepada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka, dan kami berserah diri kepada-Nya”. (QS.Al-Baqarah (2): 136).

“Rasul (Muhammad) beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya (Al-Quran) dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semua beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata), “Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya. “Dan mereka berkata, Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami Ya Tuhan kami, dan kepada-Mu tempat (kami) kembali.” (QS.Al-Baqarah (2):285).

“Katakanlah (Muhammad), “Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa, dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan hanya kepada-Nya kami berserah diri”. (QS.Ali Imran (3): 84.

kebenaran yang dianutnya. Seperti yang disinggung dalam Al-Quran surat Al-Baqarah (2): 62. *“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Sabi’in, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih”*.

Sikap mengakui eksistensi agama lain adalah bagian dari perintah Tuhan seperti yang dinyatakan dalam Al-Quran (109:1-6). Sikap seperti inilah yang dapat dikategorikan sebagai pluralisme. Hal ini mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak agama lain dengan berkoeksistensi damai, tapi juga mengandung makna kesediaan berlaku adil kepada mereka atas dasar mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan sejati. Karena berlaku adil tanpa pandang agama, atau golongan manapun adalah perilaku mulia yang dicintai oleh Tuhan. Hal itupun berlaku sebaliknya. Gagasan ini diperkuat oleh dalil Al-Quran, *“Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusirmu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”*. (QS. Al-Mumtahanah (60): 8)

Penutup

Prinsip dasar dalam Islam setelah *Tawhid* (monotheis), adalah etos *Rahmatan lil alamin* (menebar kasih-sayang di seluruh alam), sebagai ekspresi *amal shaleh* (kerja kemanusiaan). Menebar kasih sayang ini adalah wujud lain dari semangat pluralisme yang didalamnya terdapat spirit kemanusiaan universal, dengan menjunjung tinggi keragaman yang ada, terutama dalam konteks keindonesian.

Alhasil, pluralisme merupakan suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan (*checks and balances*). Dalam Al-Quran disebutkan, bahwa Tuhan menciptakan mekanisme pengawasan dan pengimbangan antar sesama manusia untuk memelihara keutuhan bumi dan merupakan salah satu wujud ke-Mahamurahan Tuhan kepada umat manusia. Jikalau Tuhan tidak mengimbangi segolongan manusia dengan golongan lain, pastilah bumi ini akan segera musnah. Akan tetapi Tuhan mempunyai kemurahan yang melimpah kepada seluruh Alam, agar bumi dan isinya tetap terjaga dengan baik. Jadi disinilah perlunya prinsip pluralisme menjadi bagian terpenting untuk seluruh umat manusia sebagai modal koeksistensi damai di muka bumi. Dan sesungguhnya pluralisme adalah sebuah proses hukum alam (*Sunatullah*) yang tidak akan berubah – konsekuensinya, tidak mungkin diabaikan ataupun diingkari.

Selanjutnya, tidak ada kalimat yang indah dalam hidup ini kecuali kalimat “indahnyanya kebersamaan” di republik yang kaya dengan keanekaragaman budaya dan agama. Hal ini dalam rangka mewujudkan dan mengembangkan konsep negara Indonesia yang lebih demokratis dan pluralis – bukan menghidupkan budaya feodal, parokial dan eksklusif.

Terakhir, untuk mengawal ke arah Indonesia yang lebih demokratis, dan menghargai kebhinekaan yang otentik, serta berkeadaban -- semua warga bangsa tanpa terkecuali memelihara semangat koeksistensi damai yang berkeadilan. Tanpa modal itu, dapat dipastikan republik ini akan menemukan keadaan carut-marut yang tak berkesudahan. Oleh karenanya, diperlukan keseriusan dalam mewujudkan spirit kesatuan dalam kebhinekaan atau kesepakatan dalam perbedaan dengan didukung penuh terutama oleh para tokoh agamawan, cendekiawan, dan negara (pemerintah).

Daftar Pustaka

- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (Vol. 144). Houghton Mifflin Harcourt.
- Lestari, D. T., & Parihala, Y. (2020). Merawat Damai Antar Umat Beragama Melalui Memori Kolektif dan Identitas Kultural Masyarakat Maluku. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 3(1), 43-54.
- Osman, M. F. (2012). *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Quran, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*. "edisi digital" Terj. Irfan Abubakar. Jakarta: Democracy Project.
- Rahman, M.T. and Mimbar, A.S., 2018. Konsep politik Islam kultural perspektif Nurcholish Madjid. *FIKRI: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, 3(2), pp.385-400.
- Wiantamiharja, I. S. P. (2019). Implementasi Toleransi Beragama di Pondok Pesantren (Studi Kasus di Pondok Pesantren Universal Bandung). *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 2(1), 1-15.

(Modul Seri Studi Toleransi Agama)

Agama dan Kekerasan Sebuah Dilema

Oleh: M. Yusuf Wibisono

“No peace among the nations without peace the religions; No peace among religions without dialog between the religions; No dialogue between religions without investigating the foundation of the religions”

(Hans Kung)

Pendahuluan

Dewasa ini masalah yang paling menyita energi bangsa, selain korupsi, adalah meminimalisir konflik antar agama dan kepercayaan yang belum menemukan formula yang efektif dan efisien. Secara jujur harus diakui, bahwa pemerintah dan segenap komponen bangsa telah melakukan upaya-upaya penanganan gesekan intra-antar agama, meskipun masih jauh dari ideal. Sebab seringkali upaya penyelesaian itu tidak disertai dengan pemahaman yang komprehensif tentang teologi dari masing-masing agama yang sedang bergesekan. Apalagi disadari bahwa Indonesia merupakan negara yang mempunyai banyak ragam etnis, budaya dan agama sangat rentan terhadap munculnya politik identitas (Abdillah, 2002).²¹. Hal inilah yang mewarnai proses dinamika sosial dalam rangka menuju bangsa yang berkeadaban.

²¹ Menurut Agnes Heller yang dikutip Ubed Abdillah bahwa politik identitas sebagai konsep dan gerakan politik yang fokus perhatiannya adalah perbedaan (*difference*) sebagai suatu katagori politik yang utama. Politik perbedaan menjadi suatu nama baru dari politik identitas; rasisme, biofeminisme dan perselisihan etnis menduduki tempat terlarang. Berbagai bentuk baru intoleransi, praktik-praktik kekerasan pun muncul.

Sejalan yang disampaikan Hans Kung, *without investigating the foundation of the religions*, ini yang seringkali menjadi masalah yaitu bagaimana teologi dari suatu agama mendefinisikan diri di tengah agama lain. Ternyata tidak mudah untuk diakui dan mengakui keberadaan teologi dari agama yang tumbuh di berbagai belahan dunia tidak terkecuali Indonesia. Satu sisi keinginan untuk diakui kebenaran teologi dari satu agama merupakan kaharusan mutlak, namun di sisi lain penegasian terhadap kebenaran teologi agama lainnya berlangsung terus-menerus. Dilema ini dapat dikategorikan sebagai klaim kebenaran (*truth claim*), yang menuju pada penegasian keberadaan agama lain.

Menurut kalangan ilmuan sekular, klaim kebenaran dan janji keselamatan, sering dianggap indikasi ketidakkritisian cara berfikir agama, yang dalam istilah Arthur J.D'Adamo yang dikutip Budi M.Rahman, disebut *religion's way of knowing*. Menurutnya, cara mengetahui agama model ini ternyata sebagai akar konflik teologis, sebab selalu berawal dari standar agama sendiri – Kitab Sucinya merupakan sumber kebenaran. Dalam pandangan D'Adamo standar-standar itu antara lain: (1) bersifat konsisten dan berisi kebenaran-kebenaran, tanpa kesalahan sama sekali; (2) bersifat lengkap dan final – dan karenanya tidak diperlukan kebenaran agama lain; (3) meyakini kebenaran agamanya sendiri dianggap sebagai satu-satunya jalan keselamatan, pencerahan ataupun pembebasan; dan (4) meyakini bahwa seluruh kebenaran itu diyakini orisinal berasal dari Tuhan, tanpa konstruksi manusia (Rahman, 1999:132).

Dalam konteks ini hampir semua agama-agama dunia selalu menerapkan empat hal di atas dan beranggapan itu sebagai standar kebenaran yang ideal. Dampak dari standarisasi yang demikian ini muncul klaim kebenaran pada agama yang dianut, dan agama orang lain dianggap tidak punya otoritas atas klaim itu. Cara yang disuguhkan *religion's way of knowing* itu menguatkan

agama menurut pemeluknya masing-masing adalah “agama yang paling sempurna di dunia ini”. Hal ini berlaku bagi semua agama, tidak ada pengecualian. Kalau demikian adanya, kita akan terperangah secara teologis mungkin juga filosofis, tatkala menyaksikan agama lain pun punya klaim yang sama. Bahkan kadangkala pada agama lain kesannya mampu mengemas dengan kepiawaian retorik dan penjelasan rasional mengenai dasar-dasar keagamaan mereka.

Dalam Islam diajarkan tentang penyebaran kasih-sayang antar sesama manusia (*rahmatan lil ‘alamin*) yang tak mengenal golongan. Prinsip-prinsip dasar yang dikedepankan adalah kesamaan hak kemanusiaan, keadilan, tanpa melihat warna kulit, agama, kedudukan dan kelompok tertentu. Dalam sejarah peradaban Islam zaman Rasulullah maupun di masa para sahabat, mereka mempertontonkan pola interaksi yang harmonis antar penganut agama. Meskipun pada masa itu Islam berkuasa (sosial-politik) dan memberlakukan hak dan kewajiban yang sama antara umat Islam dengan umat agama lainnya. Bahkan Rasulullah akan melindungi kelompok agama lain yang taat hukum (sosial) terhadap ketidakadilan dari kalangan umat Islam sendiri. Namun bagi mereka yang melanggar hukum (sosial) akan diberikan sanksi yang sama seperti yang diberikan kepada umat Islam (Rahman dan Mimbar, 2018).

Peradaban Islam yang penuh toleran ini belakangan bergeser dan lebih memperlihatkan wajah yang intoleran dan berstandar ganda. Boleh jadi hal ini dilatarbelakangi oleh berbagai persoalan yang berkaitan dengan persentuhan antar peradaban yang semakin kompleks. Selain itu pula, semakin beragamnya tuntutan umat Islam akan eksistensi di berbagai bidang. Belum lagi standar ganda yang turut pula dilakukan oleh umat agama lain yang menghendaki eksistensi yang sama bahkan lebih. Gesekan-gesekan yang tidak sekedar dilatarbelakangi oleh perbedaan teologis, semakin meruncing tatkala berbagai *vested-interest* ikut mewarnai konflik antar agama itu. Hampir dapat dipastikan

konflik agama yang terjadi baik di tingkat lokal maupun internasional tidak pada posisi “ruang hampa”. Maksudnya, gesekan itu akan semakin sengit ketika berbagai kepentingan hegemoni yang mengiringi kedua belah pihak, dan sekaligus mempertontonkan agama sebagai alat efektif dalam mempertebal konflik di antara mereka.

Sementara itu, semua agama mengajarkan dalam doktrinnya tentang kebaikan dan kedamaian hidup manusia. Islam mengajarkan kasih sayang (rahmat) bagi seluruh alam, Kristen mengajarkan cinta kasih, Buddha mengajarkan kesederhanaan, dan Konfusianisme mengajarkan kebijaksanaan. Boleh jadi agama-agama lokal (Indigenous Religions) pun mengajarkan tentang keharmonisan dalam setiap kehidupan yang ditandai dengan semangat mempertahankan keseimbangan alam. Asumsi dasarnya adalah, hampir semua agama selalu mengajarkan tentang hubungan yang serasi antara makhluk hidup di muka bumi ini dengan berbagai model atau cara yang mereka anggap paling tepat.

Sebagai ilustrasi, agama Islam dalam sejarahnya menyebarkan ajarannya secara damai oleh para nabinya, kecuali bila sangat terpaksa karena pembelaan diri dari tindakan ofensif, mereka melawannya dengan perang pula. Pendek kata, pedang dilawan dengan pedang. Masih dalam konteks historis, meski terjadi peperangan menghadapi orang-orang non-muslim, tetapi watak Islam sebagai agama perdamaian tidak hilang. Sehingga kesan Islam sebagai agama perdamaian yang mengajarkan kasih sayang bagi segenap alam, tidak terbantahkan. Begitu juga agama-agama besar lainnya, selalu mengedepankan pesan-pesan perdamaian ketimbang kekerasan.

Dengan begitu, pada hakikatnya di satu sisi tujuan luhur setiap manusia dan semua agama menjunjung tinggi nilai-nilai perdamaian dan komitmen terhadap anti-kekerasan, tetapi di sisi lain, mengapa kekerasan atas nama agama itu selalu terjadi dengan mengorbankan umatnya yang tidak sedikit jumlahnya?

Konflik atas nama agama selama berabad-abad merupakan tragedi sejarah kemanusiaan terburuk yang telah dan terus menerus berlangsung dalam peradaban manusia. Dan sampai kapankah konflik atas nama agama ini berakhir? Atau tidak akan pernah berakhir? Hal ini nampak paradoks, sebab satu sisi agama mengajarkan nilai-nilai luhur tentang perdamaian, tetapi di sisi lain agama juga bertanggung jawab terhadap terjadinya pertumpahan darah sesama manusia.

Pertanyaan berikutnya yang layak dikemukakan adalah, mengapa agama-agama yang mengajarkan perdamaian, kasih sayang, ketentraman dan berbagai norma-norma ideal lainnya, kemudian terkesan tampil dengan bringas, garang dan menakutkan? Dan ironisnya, stigma agama – bagi sebagian sosiolog dan antropolog—selalu dihubungkan dengan radikalisme, ekstrimisme, bahkan terorisme (Hamdani & Rahim, 2018). Lebih-lebih, agama juga dikaitkan dengan tragedi pembantaian, penghancuran gedung, bom bunuh diri, dan yang sejenisnya hingga kesan yang nampak adalah agama kerap menampilkan sosok yang menakutkan ketimbang menyejukkan (Adilan, 2018).

Pernyataan di atas, seringkali dijadikan stigmatisasi bagi mereka yang “sinis” terhadap keberadaan agama-agama di dunia, meskipun ideologi-ideologi lain selain agama seperti Darwinisme, Marxisme, dan yang sejenisnya. Mereka juga mempunyai “saham” yang tidak sedikit terhadap pembantaian jutaan manusia, contoh *Killing Field* yang terjadi di Kamboja oleh milisi Khmer Merah dan masih banyak contoh yang serupa. Tetapi, setuju atau tidak, realitas historis mencatat bahwa konflik atas nama agama seringkali mewarnai sejarah jatuh-bangunnya sebuah bangsa dan peradaban manusia.²² Contoh kasus, perang

²² Sejarawan perang Quincy Wright mencatat, antara 1484-1945 telah berlangsung sekitar 187 kali peperangan di Eropa, yang kebanyakan dimotivasi dan atas nama agama. (Lihat Yudi Latif, “Menuju Sekularisme Religius: Membaca Sejarah Dari Tengah” ; Makalah yang disampaikan dalam diskusi rutin Ulul Albab Tanggal 1 Juli 2008)

Salib (*Holy War*) yang memakan waktu kurang-lebih 2 abad lamanya hingga dampaknya mewarisi pada generasi berikutnya.

Menurut Samuel P. Huntington (2000) bahwa perbedaan tidak mesti konflik, dan konflik tidak harus berarti kekerasan. Dalam dunia kontemporer, konflik-konflik yang paling mudah menyebar dan sangat penting sekaligus paling berbahaya bukanlah konflik antarkelas sosial, antar golongan kaya dengan golongan miskin, atau antara kelompok-kelompok (kekuatan) ekonomi lainnya, tetapi konflik antara orang-orang yang memiliki entitas-entitas budaya yang berbeda-beda. Namun, selama berabad-abad, perbedaan entitas peradaban (agama) telah menimbulkan konflik yang paling keras dan paling lama, paling luas, dan paling banyak memakan korban. Dalam citranya yang negatif, agama telah memberikan kontribusi terhadap terjadinya konflik, penindasan dan kekerasan. Agama telah menjadi tirani, di mana atas nama Tuhan orang melakukan kekerasan, menindas, melakukan ketidakadilan dan pembunuhan. Alhasil, gesekan antar peradaban (agama) hampir tidak pernah surut dari bentangan sejarah manusia di muka bumi ini yang berdampak pada merenggangnya hubungan antar bangsa dan negara.

Ilustrasi menarik adalah pasca perang-dingin musuh terkuat Barat (Amerika Serikat) itu sudah tumbang, namun selanjutnya perjalanan sejarah pertikaian tidak serta merta berhenti. Seri berikutnya adalah benturan dan pertarungan terus berlangsung antar pemikiran atau peradaban (agama) yang menjadi inti sebuah peradaban. Dalam konteks ini peradaban-peradaban besar (non-Barat) akan bersinggungan dengan peradaban Barat yang *notabene* menganggap dirinya paling unggul. Boleh jadi yang akan datang, peradaban Barat setelah gesekan dengan peradaban Islam, berikutnya perseteruan diperkirakan terjadi antara China (Konghucu), Japan (Shinto) dan India (Hindu) di satu pihak dan Barat di pihak lain.

Dewasa ini pula, Islam radikal masih aktif menunjukkan ketangguhannya di hadapan Barat, dan dalam waktu yang bersamaan, permusuhannya terhadap Barat dalam nilai, budaya dan pemikiran terus berlanjut. Diperkirakan dalam tahun-tahun mendatang, benturan peradaban antar Barat dan Islam terus berlangsung, karena dua peradaban ini memiliki derita sejarah bersimbah darah. Seperti yang diungkap oleh Cak Nur (Nurcholis Madjid) (Rahman, dan Mimbar, 2018), bahwa persinggungan Islam di satu sisi dan Eropa Barat-Kristen di sisi lain -- salah satunya dikarenakan sejarah interaksi bermusuhan yang lama antara dunia Islam dengan dunia Kristen (orang-orang Eropa) tetap menyimpan dendam atas penaklukan Spanyol di barat dan negeri-negeri Balkan di timur oleh kaum Muslim, begitu juga Perang Salib yang berkepanjangan dan berakhir dengan kekalahan tentara Kristen (Rahman, 2007).

Meskipun demikian, dalam konteks ini bisa jadi tidak seluruh merepresentasikan elemen di kedua peradaban tersebut. Artinya, tidak semua Muslim di seluruh dunia mencerminkan stereotype yang sama dengan kelompok Muslim radikal/ekstrim. Masih ada sebagian warga muslim yang tidak menunjukkan sikap anti Barat, atau sebaliknya, tidak semua warga Barat anti terhadap Islam, alhasil kelompok yang terakhir ini dikategorikan sebagai kelompok moderat (Mutaqin & Ahmad, 2019). Hanya saja kelompok ini tidak dapat memberikan kontribusi yang berarti terhadap interaksi harmonis antar peradaban yang sedang bertikai. Malahan belakangan yang lebih mengeras adalah kelompok-kelompok radikal/ekstrim dari kedua belah pihak. Hal ini membuktikan bahwa tesis Huntington tentang perbenturan peradaban semakin mendapat ruang dalam wacana hubungan antar peradaban (agama) dunia.

Belakangan yang menjadi isu besar dunia internasional dikagetkan respon revolusioner Iran dan kelompok Al-Qaeda dan ISIS dengan jaringannya yang bersikap anti Barat. Sekali lagi, realitas ini makin memperjelas tesis Huntington. Secara bersamaan pihak pembesar pemerintahan USA terbakar isu

benturan antar peradaban, akibat respon atas kekerasan kaum muslim, sehingga banyak pemikir seperti Edward W. Said dan Akbar Ahmad Tariq tertarik membahas fenomena benturan para fundamentalisme Injil dan Islam. Ketika golongan kanan Amerika menyebarkan “*just war*” terkait peristiwa 11 September 2001, mereka ramai mengangap bahwa ini adalah perang “adil” khususnya untuk melawan terorisme Islam, perang sebagai aksi pembelaan jiwa, nilai kebebasan dan keadilan yang terancam teroris. Karenanya Remsulfd mengajak masyarakat Amerika ramai-ramai menyisihkan perang pemikiran dalam gagasan ide benturan antar peradaban. Pada waktu yang sama banyak negara dan yayasan mulai mengajak dialog dan kerjasama di bawah tema dialog antar peradaban sebagai ganti atas tesis benturan peradaban.

Ironisnya, Negara-negara Barat bersama pasukannya pun tak sanggup meyakinkan dunia tentang invansi militernya terhadap Iraq, Suriah dan Afganistan. Al-Qaedah dan ISIS pun hingga saat ini tak mampu mengungguli peradaban Barat seperti digembar-gemborkannya dulu. Untuk taraf menyamai dan bersanding hidup Barat sekalipun, mereka dan kelompok muslim radikal lainnya masih belum dapat membuktikannya. Ini mengindikasikan bahwa ke depan persaingan antara kedua peradaban tersebut sulit mencari titik temu untuk menyelesaikan pertikaian yang mengatasnamakan sebuah “keyakinan” atau lebih tepatnya agama. Bahkan agama dijadikan sarana legitimasi untuk melakukan kekerasan dan dehumanisasi.

Tipologi Kekerasan

Seperti yang dilukiskan Thomas Santoso (2002), bahwa manusia melakukan kekerasan karena kecenderungan bawaan (*innate*) atau sebagai konsekuensi dari kelainan genetik atau fisiologis. Untuk itu Thomas membagi tiga perspektif dalam memotret kekerasan yang dilakukan oleh manusia, antara lain:

Golongan pertama, perspektif biologi; yang berpandangan bahwa hubungan kekerasan dengan keadaan biologis manusia. Pendekatan ini ternyata menemui kegagalan dalam memperlihatkan faktor-faktor biologis sebagai penyebab kekerasan. Sejauh ini belum ada bukti ilmiah yang menyimpulkan bahwa manusia dari pembawaannya memang suka kekerasan. Sehingga perspektif ini dianggap kurang valid dalam memberikan bukti bahwa karakter kekerasan manusia ditentukan oleh tanda-tanda biologis.

Golongan kedua, perspektif fisiologi, berpandangan bahwa kekerasan sebagai tindakan yang terkait dengan struktur. Perspektif ini mendefinisikan kekerasan sebagai segala sesuatu yang menyebabkan orang terhalang untuk mengaktualisasikan potensi diri secara wajar. Kekerasan struktural menunjukkan bentuk kekerasan tidak langsung, tidak tampak, statis serta memperlihatkan stabilitas tertentu. Dengan demikian kekerasan tidak hanya dilakukan oleh aktor/kelompok aktor semata, tetapi juga oleh struktur seperti aparatur negara.

Lebih detil lagi Thomas yang mengutip Graziano menjelaskan keterlibatan struktur negara lewat pelbagai cara, strategi dan tindak kekerasan, seraya secara hipokrit mengalihkan tanggung jawab ekses perbuatan tersebut kepada rakyat. Contoh kongkrit seperti yang terjadi di Indonesia dalam penanganan kelompok-kelompok demonstran dengan tindakan represif aparat keamanan. Atau dalam penertiban PKL oleh aparat Satpol PP selalu dengan cara-cara kekerasan yang ujung-ujungnya rakyatlah yang selalu menjadi sasaran kesalahan. Begitu juga kaitannya antara agama dan kepentingan politik atau kekuasaan, bahwa kekerasan bisa terjadi karena negara memanfaatkan agama, atau bisa pula agama memanfaatkan negara.

Golongan ketiga, perspektif psikologi, berpendapat bahwa kekerasan sebagai *interconnecting* antara aktor dan struktur seperti dikemukakan Jeniffer Turpin & Lester R. Kurtz (1997). Pandangan ini menyatakan bahwa konflik

bersifat endemik bagi kehidupan masyarakat (konflik sebagai sesuatu yang ditentukan dan rekayasa). Terdapat beberapa sarana alternatif untuk menyatakan/menyampaikan konflik sosial, dan untuk menyampaikan masalah kekerasan dengan efektif diperlukan perubahan dalam organisasi sosial dan individu.

Dalam hal ini, masalah kekerasan merupakan salah satu masalah pokok dari kehidupan masyarakat modern. Apalagi kekerasan yang diciptakan aktor struktur kekuasaan. Ilustrasi yang paling sesuai dengan perspektif ini adalah kekerasan diciptakan oleh penguasa/aktor negara yang mempunyai *powerfull* untuk selanjutnya merekalah yang membuat solusinya sekaligus menciptakan figur “*problem solver*” untuk dijadikan “Ratu Adil” (Susan, 2009).²³ Kekerasan yang jenis ini lebih mengedepankan pendekatan interdisipliner dan merupakan cara yang paling menjanjikan untuk memahami kekerasan secara holistik. Dan biasanya, aktor-aktor kekerasan jenis ini dilakukan oleh para ahli yang menguasai dunia intelijen, baik dari pihak penguasa negara, atau lebih luasnya dari pihak ekstern, seperti keterlibatan negara-negara luar dalam memporak-porandakan negara-negara berkembang.

Kekerasan: Doktrin Agama atau Distribusi Otoritas?

Kaitanya dengan hal ikhwal di atas, pertanyaan yang muncul kemudian, ‘mengapa kekerasan politik-agama bisa terjadi?’ Seperti yang dinyatakan Thomas bahwa kekerasan politik dimulai dari diri aktor. Dia menyatakan bahwa individu/kelompok tertentu yang melakukan kekerasan seringkali disebabkan

²³ Menarik untuk dicermati tentang akar kekerasan yang ditimbulkan negara yang disebut dengan *state of nature* (organisasi negara) yang bisa mengarahkan dan menentukan tindakan apa saja yang paling tepat untuk kepentingan mereka. Dalam hal ini termasuk kapan kekerasan bisa dimanfaatkan untuk mencapai kepentingan. Menurut Rule yang dikutip Novri, akar kekerasan merupakan produk dari kalkulasi rasional—yang dapat dilakukan oleh negara. Bahkan Max Weber menyatakan negara adalah lembaga yang paling memiliki wewenang menggunakan kekerasan. Di sini kekerasan pada gilirannya dipandang ikut pula menciptakan tatanan politik.

situasi yang tidak menguntungkan pada dirinya. Situasi yang dimaksud seperti terjadinya ketidakadilan, ketertindasan yang terus-menerus, sehingga memunculkan kemarahan-kemarahan dalam rangka memberikan respons pada sumber penyebab kemarahan tersebut.

Lebih-lebih bagi mereka yang mempunyai legitimasi melalui doktrin-doktrin teologi/agama untuk melakukan perlawanan dari ketertindasan, maka kekerasan yang ditempuhnya merupakan bagian dari interpretasi ketaatan beragama (Wibisono, 2015). Hal ini sejalan dengan pendapat Ali Shariati tentang agama sejati (Islam) adalah yang senantiasa melakukan perlawanan dari ketertindasan baik secara fisik maupun mental (Rahman, 2016). Sebab menurutnya (Shariati), bahwa perlawanan-perlawanan itu merupakan keharusan religius yang diperintahkan oleh Tuhan, apabila umat selalu dalam keadaan tertindas. Artinya, pendekatan konflik sewaktu-waktu dapat dilakukan tergantung sebab-musabab yang mendapat dukungan legitimasi teologis. Max Weber dalam *The Sociology of Religion*, mengatakan bahwa pengorbanan manusia dengan harapan-harapan keduniawian didorong oleh magisme atau religiusme. Dengan kata lain, pengorbanan yang dilakukan oleh manusia yang mengandung unsur “kekerasan” itu diperintah oleh agama atau magis.

Di samping itu pula, kadangkala kekerasan politik-agama dalam kerusuhan dipengaruhi secara bersamaan oleh tekanan struktur sosial yang menghimpit mereka dalam kehidupan sehari-hari akibat perlakuan yang tidak adil, ketidakjujuran, kesenjangan sosial dan ekonomi. Apalagi keadaan yang demikian itu tidak jarang ditunggangi dengan motivasi kepentingan pribadi dari sebagian mereka yang mempunyai kepentingan politik kekuasaan. Ditambah lagi perasaan bahwa kelompok agamanya yang merasa dipinggirkan oleh kelompok agama lain juga menimbulkan radikalisme agama.

Jika dilihat dari doktrin agama yang mengajarkan tentang nilai-nilai kemanusiaan, semestinya tidak menimbulkan kekerasan. Akan tetapi realitas,

kerapkali agama menunjukkan fenomena kekerasan apabila bersentuhan dengan aspek lain, misal kepentingan kelompok/madzhab atau lebih luas lagi demi ambisi politik kekuasaan. Seringkali dalam konteks ini agama selalu disalahgunakan dan disalahartikan baik dari aspek eksternal maupun internal. Dari aspek eksternal, agama profetik (kenabian) seperti Yahudi, Kristen dan Islam cenderung melakukan kekerasan segera setelah identitas mereka terancam. Dari aspek internal, agama profetik tendensi melakukan kekerasan karena merasa yakin tindakannya berdasar legitimasi Tuhan. Oleh karena itu, pemahaman agama atau bagaimana agama diinterpretasi merupakan salah satu alasan yang mendasari kekerasan politik-agama.

Dalam memainkan “bandul” pendulum kekuasaan, agama telah dimanipulasi oleh para penguasa untuk kepentingan politik sebagai upaya untuk membebaskan dirinya dari kewajiban moral jika merasa eksistensinya terancam. Sehingga radikalisme dan kekerasan telah dibingkai “agama” sebagai ekspresi keinginan untuk menetralsir dosa. Kekerasan dilegitimasi oleh negara untuk mempertahankan kekuasaan. Dalam sejarah peradaban Islam misalnya, terbunuhnya ketiga *khulafa al rasyidin* (Umar, Ustman dan Ali) oleh lawan politiknya dari kalangan internal umat Islam, merupakan bukti kuat bahwa agama selalu dijadikan kedok pembenaran melakukan kekerasan antar sesama demi kekuasaan (politik). Pemikir muslim, seperti Abid al-Jabiry (1994), melihat peristiwa itu sebagai awal sakralisasi kekerasan guna mendapatkan otoritas politik. Kekerasan dan ambisi politik ibarat dua sisi mata uang logam yang tak bisa dipisahkan. Akibat dari tragedi ini pun, melahirkan Ilmu Kalam (teologi Islam) sebagai perwujudan transformasi dari paradigma politik ke paradigma teologi.

Pada periode berikutnya, merebaknya kekerasan pada masa dinasti Umayyah, Abbasyiah dan yang lainnya dalam rangka mempertahankan posisi politik kekuasaan mereka yang pada gilirannya memunculkan kelompok-

kelompok Islam radikal yang memakan banyak korban jiwa manusia. Seperti halnya peristiwa pembantaian Saidina Husain, cucu Nabi Muhammad SAW di padang Karbala oleh kalangan internal umat Islam sendiri yang berbeda kepentingan politik demi mempertahankan kekuasaannya. Dengan demikian, munculnya kelompok-kelompok Islam radikal lebih dominan disebabkan oleh kepentingan kekuasaan kelompok/individu tertentu dengan menggunakan bahasa agama sebagai alat legitimasi. Ironisnya, sebagian para penganut agama itu sendiri tidak menyadari bahwa peristiwa kekerasan yang “seakan-akan” atas nama agama itu ternyata demi kepentingan untuk merebut atau mempertahankan kekuasaan politik baik individu maupun kelompok.

Idiom kekerasan dalam agama sering disebut juga dengan radikalisme agama. Secara etimologis, radikalisme berasal dari kata *radix*, yang berarti akar. Seseorang yang bersikap radikal itu adalah orang yang menghendaki perubahan terhadap situasi *status quo* dengan membongkar sampai ke akar-akarnya. Menurut kamus Indonesia Populer menjelaskan bahwa, “orang radikal adalah seseorang yang menyukai perubahan-perubahan cepat dan mendasar dalam hukum dan metode-metode pemerintahan” (*a radical is a person who favors rapid and sweeping changes in laws and methods of government*). Dengan demikian radikalisme dapat dimaknakan sebagai suatu sikap atau keadaan yang mendambakan perubahan terhadap *status quo* dengan jalan menghancurkannya secara totalitas, dan menggantinya dengan sesuatu yang baru, yang sama sekali berbeda. Biasanya cara yang digunakan bersifat revolusioner, artinya menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekerasan (*violence*) dan aksi-aksi yang ekstrem (Amin Rais, 1999).

Secara sosiologis, setiap perilaku radikal kerap kali dikaitkan dengan pola perubahan sosial dalam bentuk yang lebih ekstrem dan sarat dengan konflik, termasuk radikalisme dalam agama yang disertai dengan perilaku-prilaku kekerasan. Selain itu pula, kekerasan yang mengatasnamakan agama – seperti

yang dikemukakan sebelumnya -- tidak serta-merta perintah agama atau bagian dari doktrin yang mengharuskan pendekatan konflik *an-sich* dalam setiap penyelesaian masalah. Namun, realitas tidak sedikit membuktikan bahwa konflik-konflik sosial lebih dikarenakan persoalan *sharing* otoritas yang tidak merata alias tidak adil (*fair*). Perihal ini sependapat dengan sang teoritis konflik modern Ralf Dahrendorf yang dikutip George Ritzer & Douglas JG (2005), menyatakan munculnya konflik sosial sistematis di semua asosiasi disebabkan terjadi perbedaan pendistribusian otoritas. Arti kata, otoritas atau kekuasaan lah selama ini yang menjadikan penentu utama konflik individu atau kelompok yang belakangan ini marak diberbagai belahan dunia, tidak terkecuali di Indonesia.

Sekedar ilustrasi dari teori tersebut diatas, seperti proses perjalanan kepemimpinan Soeharto (rezim Orba), banyak yang dapat dipetik untuk dijadikan proses pembelajaran yang berharga bagi warga-bangsa Indonesia. Paling menarik untuk direview adalah model distribusi otoritas yang dilakukan rezim Orba, yaitu perpaduan yang tidak seimbang antara model fungsionalisme (keseimbangan) dengan konflik—meski tidak disadarinya. Jika dilihat dari perspektif Dahrendorf, yang dilakukan rezim Orba atau rezim siapapun merupakan perwujudan yang mesti terjadi. Sebab, dalihnya bahwa otoritas dalam setiap asosiasi selalu bersifat dikotomi, yaitu satu sisi kelompok yang memegang posisi otoritas (superordinat) dan kelompok yang dikendalikan (subordinat) di sisi lain.

Dua kelompok tersebut, dalam situasi apapun selalu berhadapan dan saling bertentangan untuk memperjuangkan "kepentingan" masing-masing. Bagi kelompok superordinat, fungsi konflik -- meminjam istilah Lewis Coser -- kepentingannya untuk mempertahankan *status quo*, sedangkan kelompok subordinat kepentingannya perubahan. Hal ini seperti yang dilakukan rezim Orba terhadap kelompok-kelompok Islam "fundamentalis" di era 1980 an

dengan jargonnya kelompok “subversif” bagi yang menentang kebijakan penguasa, sehingga tidak sedikit mereka yang di penjara dan dibunuh dengan alasan mengganggu stabilitas nasional. Namun kenyataan ini tidak mengurangi semangat perlawanan kelompok-kelompok Islam tersebut, justru semakin menambah semangat militansi mereka, hingga seringkali terjadi bentrokan fisik di antara kedua pihak, seperti kasus Tanjung Priok, Lampung dan kasus-kasus lain yang serupa.

Jadi kalau menurut teori konflik modern ini, siapapun dan apapun bentuk kepemimpinannya selalu dibayang-bayangi oleh makna otoritas/kekuasaan. Sebab setuju atau tidak, makna otoritas selalu melekat pada status dan posisi yang merupakan dua entitas yang tidak dapat dilepaskan satu sama lain. Maksudnya, mereka yang menduduki posisi otoritas tertentu, maka secara otomatis mengendalikan bawahan dan memposisikan sebagai superordinat yang berkuasa atas subordinat (yang dikuasai). Dari perspektif sosiologis, mereka yang berkuasa karena produk espektasi dari orang-orang yang di sekitar mereka, dan bukan karena karakteristik psikologis mereka sendiri, tetapi memang karena posisi lah yang menciptakan seseorang mempunyai otoritas penuh. Alhasil, karena otoritas adalah absah, maka berbagai *punishment* dapat dijatuhkan pada pihak yang menentang, termasuk di dalamnya legitimasi praktek-praktek kekerasan. Hal ini berlaku bagi siapapun yang memposisikan sebagai pemegang otoritas atau kuasa, berikutnya hanya tergantung pada perbedaan kadar sanksi yang diberikan pada lawan posisinya.

Dengan demikian, dua kutub (superordinat dan subordinat) yang berhadapan (konflik), sudah dapat dipastikan mempunyai kepentingan yang berbeda satu sama lain. Superordinat kepentingannya mempertahankan kemapanan *status-quo*, sedangkan subordinat melakukan perlawanan untuk kepentingan perubahan. Demikian juga yang menyangkut perilaku radikalisme

agama yang dilakukan oleh kelompok tertentu seperti, bom bunuh diri, pengeboman gedung-gedung dan yang sejenisnya, adalah sebuah ekspresi perlawanan dari subordinat (kelompok tertindas) yang menghendaki perubahan terhadap superordinat (penguasa) yang selalu mendominasi otoritas tanpa batas. Contoh kongkrit adalah, kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Al qaidah (Osama bin Laden) terhadap berbagai fasilitas-fasilitas Amerika Serikat dan “konco-konconya” seperti pengeboman WTC dan gedung-gedung mereka lainnya. Sekali lagi, perilaku kelompok al qaidah, Ji dsb., merupakan perwujudan perlawanan dari ketidakadilan yang dilakukan oleh negara-negara yang merasa dirinya superordinat (Adidaya), terutama peran standar-gandanya yang menyangkut konflik Timur Tengah (Israel). Perlu dicatat pula dalam sejarah kejahatan kemanusiaan adalah kekerasan yang diprakarsai Israel juga tak luput dari libido politiknya untuk menguasai wilayah Palestina.

Belakangan, berapa sosiolog berupaya keras menjelaskan relasi-relasi yang terjadi antara agama dengan kekerasan sebagai sebuah deviasi/penyimpangan, baik produk dari ideologi politik, atau watak dasar dari suatu bentuk agama yang senantiasa berubah-ubah karena multi interpretasi. Bahkan sebagian peneliti Barat lainnya beranggapan bahwa kekerasan agama mendapat legitimasi dari doktrin agama itu sendiri atau merupakan perintah suci dari Tuhan. Namun hasil penelitian ini pun masih perlu dikaji ulang tingkat objektivitasnya, terutama yang kaitannya dengan motivasi dan integritas kepakaran para peneliti tersebut.

Kajian intensif perlu dilakukan sebab sebagian besar para ilmuwan yang objektif dan mumpuni tidak sependapat bila agama atau Tuhan memerintah pemeluknya berbuat kekerasan. Menurut pendapat ini, bahwa agama sejatinya tidak mengandung unsur kekerasan justru lebih banyak mengajarkan perdamaian dan hidup lebih baik. Kekerasan atau anarkhisme adalah masalah oknum-oknum yang merekayasa agama untuk kepentingan sendiri atau

kelompok. Analisis ini mengatakan bahwa aspek politik dan ideologi yang telah mendistorsi agama. Padahal sejatinya agama itu menempati posisi yang suci dan merupakan entitas di luar domain manusia yang sarat dengan kelemahan.

Daftar Pustaka

- Adilan, D. I. (2018). SIKAP WARGA PESANTREN TENTANG FENOMENA RADIKALISME AGAMA. *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial*, 1(2), 211-231.
- Amin Rais, *Cakrawala Islam*, (Bandung: Mizan, 1999)
- Budi Munawar Rahman, “*Ensiklopedia Nurcholis Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*”, Yayasan Pesantren Indonesia, Al-Zaytun, Indramayu, 2007
- George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Kencana, 2005)
- Hamdani, Z., & Rahim, R. A. A. (2018). KEMAMPUAN FATWA SEBAGAI ALAT MENANGANI EKSTREMISM AGAMA: SATU PENILAIAN. *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial*, 1(2), 193-210.
- Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2001)
- Max Weber, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002)
- Mutaqin, Z., & Ahmad, R. (2019). Moderatisme Hukum sebagai Fondasi Masyarakat Islam. *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial*, 2(2), 272-310.

- Novri Susan, “*Sosiologi Konflik: Isu-isu Konflik Kontemporer*”, Jakarta, Kencana, 2009.
- Rahman, M. Taufiq. "Islam As An Ideal Modern Social System: A Study of Ali Shariati's Thought." *JISPO: Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 6, no. 1 (2016): 42-51.
- Rahman, M. Taufiq. "Pluralisme Politik." *WAWASAN: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 34, no. 1 (2010): 1-13.
- Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerjemah M. Sadat Ismail, (Yogyakarta: Qalam, 2000)
- Thomas Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002)
- Ubed Abdillah.S, “*Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*”, (Magelang, Indonesiatara, 2002)
- Yudi Latif, “*Menuju Sekularisme Religius: Membaca Sejarah Dari Tengah*” ; Makalah yang disampaikan dalam diskusi rutin Ulul Albab Tanggal 1 Juli 2008.

Islam Dan Pluralitas Agama di Indonesia

Oleh: Dody S.Truna

Agama dan Kehidupan manusia

Bahwa agama merupakan salah satu bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia hampir dapat diterima secara umum. Barangkali di sana sini ditemukan orang atau sekelompok masyarakat yang tidak menganut agama apapun, namun secara keseluruhan sejarah kebudayaan manusia memberikan kesaksian yang amat mengesankan tentang kapasitas keagamaan manusia, sehingga di manapun ditemukan bukti adanya bekas-bekas suatu kebudayaan di situ diperoleh bukti-bukti yang menunjukkan adanya agama. Oleh karena itu, di samping sering dibicarakan tentang manusia sebagai *hayawan natiq* atau 'homo sapiens', artinya "makhluk yang berpikir", ada juga alasan yang kuat untuk berbicara tentang manusia sebagai 'homo religiosus', yaitu "makhluk (yang cenderung) beragama (Cunningham et al., 1991: 1).

Secara gasir besar bukti-bukti di atas dapat dikelompokkan pada dua macam: (1) bukti fisik, dan (2) bukti non-fisik. Bukti fisik dapat disebutkan umpamanya bekas-bekas rumah-rumah ibadat, barang atau peralatan upacara ritual, kuburan dan batu nisan, dan sebagainya. Sedangkan bukti non-fisik bisa dalam bentuk sikap dan perilaku, etika, tata nilai, hukum-hukum dan norma sosial, yang merupakan bentuk ekspresi kebudayaan suatu kelompok masyarakat. Bentuk ekspresi tersebut seringkali didasarkan pada kepercayaan atau agama yang mereka anut. Candi Borobudur di Jawa Tengah merupakan bukti sejarah kejayaan agama Budha pada jamannya. Candi Prambanan, juga di Jawa Tengah, bukan sekedar bangunan monumental, tapi pusat kegiatan ritual

bagi umat Hindu. Demikian pula Piramida dan Sphinx di Mesir adalah kuburan raja-raja Mesir. Kuburan tersebut dibuat sedemikian megah dan rumit yang menunjukkan adanya keyakinan atau kepercayaan tentang kehidupan setelah mati. Semuanya itu adalah bukti-bukti fisik dari ekspresi pengalaman keagamaan manusia pada jamannya.

Cara bersalaman dengan merapatkan kedua belah tangan dan menariknya ke dada adalah salah satu bentuk penghormatan antar sesama manusia dalam adat Sunda dan Jawa. Cara seperti ini adalah juga bentuk penghormatan atau penyembahan kepada dewa, orang suci, atau pribadi yang berkedudukan mulia dalam kebudayaan Hindu. Dewi (Devi), Sri (Shri) dan Indra adalah di antara nama-nama atau gelar dalam sistem keagamaan Hindu yang kini sudah menjadi nama-nama biasa yang dipakai orang-orang Indonesia. Demikian pula dengan tabu-tabu dan 'pamali' untuk melakukan perbuatan-perbuatan tertentu dalam masyarakat Indonesia seringkali dikaitkan dengan kepercayaan mereka kepada yang gaib. Itu semua adalah bukti-bukti non-fisik yang mengungkapkan pengalaman keagamaan manusia.

Seperti dikemukakan di atas, bahwa manusia mengungkapkan kapasitas keagamaannya dalam kegiatan sosial dan kebudayaannya. Aktivitas seperti itu terus berlangsung dari masa ke masa, sampai sekarang, dan mungkin akan terus berlangsung pada waktu-waktu yang akan datang. Orang-orang muslim melakukan shalat dan berzikir di mesjid, membaca al-Qur'an, memuji Tuhannya serta memohon ampunan dari-Nya (Wibisono, 2016). Mereka bangun malam untuk mendekati Tuhannya ketika orang-orang lain tidur pulas. Orang-orang Katolik menghadiri Misa Suci dan ikut dalam Sakramen Ekaristi. Orang-orang Protestan asyik mendengar khotbah pendeta di gereja dan bernyanyi lagu gerejani serta berdoa dengan khushuk. Orang-orang Hindu dengan setia dan penuh pengabdian membuat sajian bunga-bunga dan dupa pada tiap pagi dan

sore hari. Dan, orang Budha bersimpuh di hadapan sang Budha dan berkontemplasi di tengah kesunyian.

Aktivitas-aktivitas tersebut di atas dilakukan tidak hanya oleh orang-orang kampung di tempat-tempat terpencil yang jauh dari modernitas, sehingga orang-orang tersebut sering dianggap tradisional, kolot, atau terbelakang, tetapi juga oleh orang-orang berpendidikan tinggi yang dianggap modern di kota-kota besar. Meskipun mereka sudah berhubungan dengan teknologi canggih, mereka tetap tidak melepaskan diri dari aktivitas keagamaan sebagai pemenuhan kebutuhan hidupnya. Inilah salah satu bukti bahwa keberagamaan atau ketakberagamaan (religiusitas dan irreligiusitas) seseorang tidak disebabkan oleh tradisionalisme atau modernitas. Dari kelompok manapun akan dijumpai orang-orang yang dengan serius menjalankan aktivitas keagamaannya. Kadang-kadang ada seseorang atau sekelompok manusia yang tidak menganut sesuatu agama (formal), masih melakukan semacam kegiatan ritual tertentu untuk berkomunikasi dengan "sesuatu yang lain" atau '*supreme being; ultimate reality*'. Dengan demikian, untuk bertuhan, ada juga manusia yang tidak menganggap perlu menganut atau berafiliasi dengan salah satu agama secara formal. Aliran-aliran kepercayaan, yang jumlahnya tidak terhitung itu, bisa menjadi bukti adanya dorongan kuat pada seseorang atau sekelompok orang untuk bertuhan, sementara mereka tidak mau masuk ke salah satu agama yang ada. Kepercayaan seperti ini kadang-kadang hanya dianut oleh seorang atau sekelompok kecil orang-orang di suatu tempat.

Pertumbuhan agama-agama atau kepercayaan "baru" di dunia modern dapat dilihat pada beberapa kasus di negara-negara maju seperti Amerika Serikat dan Jepang. Gerakan-gerakan keagamaan yang dipimpin David Koresh dan Applewhite telah membawa para pengikut masing-masing untuk melakukan bunuh diri massal sehingga menewaskan puluhan orang pengikut kedua gerakan tersebut. Tindakan ini dilakukan secara sukarela dengan penuh keyakinan akan

adanya hari yang lebih baik di "planet sana", sehingga melalui bunuh diri manusia akan dapat menuju planet tersebut. Di Jepang lahir gerakan keagamaan Aum Sinri Kyu yang dipimpin oleh Asahara. Kelompok ini telah melakukan tindakan-tindakan agresif terhadap masyarakat Jepang yang didorong oleh keyakinan atau "agama" mereka. Di Indonesia sendiri tidak sedikit orang-orang "modern" yang menganut aliran-aliran kepercayaan tertentu.

Secara umum dapat digambarkan bahwa kehidupan beragama pada masyarakat modern pada beberapa dekade terakhir ini muncul dalam bentuknya yang khas. Melihat kesemarakan kehidupan beragama pada masa sekarang, tampaknya bahwa pernyataan-pernyataan para sarjana barat seperti Auguste Comte, Sigmund Freud, dan Friedrich Nietzsche tentang akan terpinggirkannya agama dalam kehidupan masyarakat tidak ada tanda-tanda akan terbukti. Bahkan Naisbitt dan Aburdene meramalkan bahwa masa depan adalah masa *the revival of spiritualism* atau masa kebangkitan spiritualisme. Kebangkitan spiritualisme ini bisa mengambil berbagai bentuk, yang secara formal, di antaranya adalah kebangkitan agama.

Ragam Ekspresi Pengalaman Keagamaan Manusia

Sepanjang hidupnya, manusia mengalami peristiwa-peristiwa yang beraneka ragam. Kadang-kadang ia bertemu dengan kegembiraan karena keinginan atau harapannya tercapai. Tidak jarang pula ia bersedih karena malapetaka yang menimpanya, apakah karena penyakit, kematian, kerugian harta benda, kecelakaan, dan sebagainya. Bagi orang beragama (bertuhan), ketika bertemu dengan kegembiraan ia akan bersyukur memuji tuhan dan bersyukur atas kenikmatan yang diperolehnya, dan ketika ditimpa malapetaka ia akan mohon ampun dan perlindungan dari malapetaka yang menimpanya.

Untuk mengekspresikan kegembiraannya, mereka melakukan korban-korban, baik dalam bentuk sesajen atau penyembelihan hewan tertentu, serta

berbagai bentuk upacara ritual. Ketika ditimpa malapetaka, mereka mengadu pada tuhannya itu agar segera terlepas dari malapetaka. Untuk permohonannya itu mereka juga melakukan upacara ritual dan korban-korban. Dalam keseharian terdapat pula berbagai jenis upacara ritual dan korban-korban, terutama pada hari-hari tertentu yang dipandang sakral.

Fenomena di atas dapat disaksikan pada beberapa kelompok masyarakat yang hingga kini masih dapat ditemukan di berbagai daerah, khususnya di daerah pinggiran, daerah pantai, atau pedalaman. Fenomena serupa dilakukan pada masa-masa lampau oleh masyarakat yang masih tergolong bersahaja (primitif) seperti pada suku-suku terasing di daerah pedalaman. Pada masa kini, hal seperti itu dilakukan juga oleh manusia beragama. Sebagian mungkin dalam bentuk yang berbeda meski substansinya sama. Seperti dikemukakan pada bagian pertama tulisan ini, bekas-bekas aktivitas keagamaan masyarakat masa lampau masih dapat ditemukan di beberapa tempat atau di museum-museum sekarang ini.

Aktivitas keagamaan tersebut merupakan akumulasi dari pengalaman hidup manusia yang selalu berhubungan dengan alam. Hubungan dengan alam memberikan pengalaman pada manusia tentang adanya berbagai jenis dan berbagai tingkat kekuatan dan kekuasaan alam. Kekuatan tersebut ada yang bisa diatasi oleh manusia dan ada pula yang tidak bisa diatasi. Salah satu teori menjelaskan bahwa tatkala ia dapat mengatasi kekuatan dan kekuasaan alam maka selesailah persoalan karena tidak ada lagi semacam ketergantungan padanya. Akan tetapi ia tidak selalu dapat mengatasi kekuatan tersebut dan terkadang menyerah pada kekuasaan alam. Dalam keadaan demikian timbullah ketergantungan manusia tersebut pada alam dan berharap belas kasih dan terhindar dari murkanya dalam bentuk malapetaka. Gejala-gejala alam bersifat dinamis. Akan tetapi tentu ia tidak bergerak dengan sendirinya. Hal ini menimbulkan pemikiran adanya sesuatu di balik alam semesta ini dan

menggerakkan alam tersebut tetapi tidak terlihat. Hal ini melahirkan konsep tentang yang gaib.

Pada kasus lain manusia juga mengalami pertemuan-pertemuan dengan sesuatu yang dalam kehidupan sehari-hari tidak ada. Pertemuan tersebut terjadi di antaranya melalui mimpi. Dalam mimpi seseorang bertemu dengan orang yang sudah mati. Hal ini menimbulkan anggapan adanya roh yang berada di sekeliling manusia yang bisa berhubungan dengan manusia, membantu manusia atau menimpakan malapetaka. Roh tersebut harus dibujuk agar tidak menimbulkan malapetaka bahkan dapat memberi keberuntungan pada manusia. Untuk kebutuhan tersebut dilakukan pula upacara-upacara ritual dan korban.

Dua contoh di atas hanyalah dua teori dari sejumlah teori tentang tumbuhnya agama dan kepercayaan. Agama dan kepercayaan yang cocok dengan teori ini adalah agama-agama lokal hasil pemikiran manusia. Masih terdapat teori lain tentang asal usul agama dan pengalaman keagamaan manusia. Termasuk teori wahyu yang diabstraksikan dari kasus pada agama-agama langit. Tentang teori wahyu hal ini tidak asing bagi para pemeluk agama besar bahwa ada Tuhan yang mengatur alam semesta ini yang mewahyukan firmanNya kepada manusia pilihan (nabi).

Beraneka ragamnya pengalaman keagamaan manusia telah melahirkan berbagai pola berpikir terhadap agama dan cara manusia mengekspresikan pengalaman keagamaannya tersebut. Karena pengalaman yang berbeda, maka pemikiran keagamaannya bisa berbeda, dan karena pemikiran keagamaannya berbeda-beda, maka perilaku beragamanya pun bisa bermacam-macam. Inilah sebabnya mengapa di dunia ini terdapat begitu banyak agama dan kepercayaan, termasuk juga di Indonesia.

Pengalaman keagamaan terekspresikan dalam berbagai bentuk atau dimensi. Joachim Wach membagi ragam ekspresi tersebut ke dalam tiga macam, yaitu ekspresi dalam bentuk pemikiran, ekspresi dalam bentuk

perbuatan, dan ekspresi dalam bentuk persekutuan. Pengalaman beragama seseorang akan membentuk pemikiran-pemikiran, konsep-konsep, doktrin, mitos, dan sebagainya dalam pikiran setiap pemeluk agama. Pemikiran-pemikiran keagamaan tersebut akan berdampak pada perilaku beragama seseorang atau sekelompok orang. Kita melihat adanya bermacam ragam cara beribadah kepada tuhan, hal itu dilatarbelakangi oleh beragamnya pemikiran atau konsep tentang tuhan tersebut. Demikian halnya persekutuan atau kelompok-kelompok pemeluk agama, hal itu tercipta oleh adanya kesamaan praktek ritual dan kesejalaran pemikiran dalam agama.

Berbeda dengan Wach, Harsja W. Bachtiar membagi manifestasi pengalaman beragama ke dalam lima tipe fenomena. Yang pertama adalah fenomena ritual yang diungkapkan dalam praktek-praktek keagamaan, seperti korban, upacara penguburan, upacara tahunan, dan sebagainya. Fenomena tipe kedua tercermin dalam ide-ide keagamaan dalam bidang kosmologi, mitos, dan legenda. Fenomena tipe ketiga adalah dalam sosok pribadi-pribadi spesial tokoh agama seperti dukun, shaman, pendeta, wali. Mereka adalah individu-individu yang diyakini memiliki pengetahuan dan hubungan yang khusus dengan yang suci. Fenomena tipe keempat tercermin dalam kolektivitas umat, baik dalam bentuk kultus, sekte, kelompok-kelompok, harakah, jamaah, sampai pada gerakan-gerakan yang besar. Fenomena tipe kelima tercermin pada adanya tempat-tempat suci dan keramat seperti mesjid, gereja, kuil, candi, dan kuburan, dan sebagainya.

Terlepas dari setuju atau tidak setuju terhadap pendapat-pendapat di atas, dalam kenyataannya kita dapat menyaksikan beragam bentuk ekspresi keagamaan dalam berbagai aspek kehidupan manusia yang didasarkan pada beragamnya pengalaman keagamaan manusia. Tipe-tipe manifestasi keberagaman manusia seperti yang diungkapkan oleh Harsja di atas juga dapat kita saksikan. Adanya berbagai cara beribadah, berbagai jenis kepercayaan,

bermacam tempat beribadah, kedudukan para tokoh agama atau orang suci, dan adanya bermacam kelompok atau gerakan-gerakan keagamaan. Semuanya didasarkan pada keyakinan terhadap adanya tuhan yang harus disembahnya.

Di Indonesia terdapat berbagai macam agama. Bukan hanya lima atau enam agama, akan tetapi ada puluhan bahkan mungkin ratusan agama. Agama-agama tersebut ada yang datang dari luar nusantara yang melalui para penyebar agama, ada pula yang tumbuh dari lingkungan masyarakat sendiri yang disebut dengan aliran-aliran kepercayaan atau kebatinan. Mereka mempunyai sistem kepercayaan dan cara beribadah tersendiri, mendirikan kelompok, membangun tempat ibadahnya, dan ada pemimpinnya. Agama-agama tersebut dilindungi eksistensinya, bahkan sekarang pengakuan tersebut semakin tampak dengan dalih menghormati hak asasi beragama bagi setiap orang.

Islam dan Pluralitas Agama di Indonesia

Dari uraian di atas, dapat dipahami jika terdapat bermacam ragam agama di Indonesia. Dari semua agama yang ada, agama Islam mempunyai jumlah pemeluk mayoritas yang mencapai lebih dari 80 persen dari seluruh penduduk Indonesia, diikuti oleh agama-agama besar lainnya yaitu Katolik, Protestan, Budha, dan Hindu. Sedangkan aliran kepercayaan, bentuk lain dari agama, tidak ada data yang jelas kecuali yang bersifat perkiraan-perkiraan saja. Hal ini karena kepemelukan aliran kepercayaan banyak yang sifatnya individual dan tidak dinyatakan secara resmi dan terbuka.

Dengan demikian, jelas bahwa Indonesia adalah sebuah negara dengan pluralitas agama yang dipeluk penduduknya. Pluralitas agama ini telah mengalami sejarah panjang dengan berbagai peristiwa dan persoalan yang dihadapinya. Hubungan antar kelompok agama yang ada di Indonesia telah mengalami pasang surut yang pada gilirannya melahirkan kesadaran terhadap masing-masing pemeluk tentang keharusan untuk menciptakan toleransi dan

kerukunan antar pemeluk dengan batasan-batasan toleransi yang jelas. Dalam kenyataannya, tidak mungkin penduduk yang berbeda agama tersebut dipersatukan dalam hal keyakinannya. Kalaupun ada upaya ke arah itu dapat dipastikan akan gagal, karena masalah keyakinan beragama adalah sesuatu yang tidak dapat ditawar-tawar dan dikompromikan.

Upaya untuk memelihara toleransi dan menciptakan kerukunan hidup beragama telah berulang kali dilakukan dalam berbagai bentuk dan kegiatan. Upaya tersebut pada umumnya mencakup tiga aspek kerukunan yang dikenal dengan tri kerukunan, yaitu: (1) Kerukunan intern umat beragama, suatu upaya untuk mendialogkan aspek-aspek keagamaan dalam satu agama untuk kepentingan agama tersebut dan kepentingan bangsa secara keseluruhan. Dalam kelompok Islam pertemuan dilakukan antara ormas-ormas Islam seperti MUI, Persis, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, PUI, dan ormas Islam lainnya. Dalam kelompok Kristen umpamanya antar gereja dan tokoh-tokohnya. Demikian pula dalam kelompok agama lainnya. (2) Kerukunan antar umat beragama, yaitu suatu upaya yang dilakukan antar kelompok agama yang berbeda (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan aliran lainnya). (3) Kerukunan antara umat beragama dengan pemerintah.

Pada umumnya kegiatan pertemuan tokoh-tokoh intern pemeluk satu agama tertentu membicarakan masalah-masalah intern agama mereka. Pada kasus umat Islam, umpamanya, pembicaraan berkisar antara penyikapan terhadap perkembangan teknologi dalam kaitannya dengan hukum Islam, masalah zakat, penyikapan terhadap perkembangan politik, haji, penentuan kalender Islam, dan aspek-aspek keislaman lainnya. Tujuan dari pertemuan-pertemuan tersebut pada umumnya adalah mencari kemaslahatan bagi umat Islam khususnya dan kepentingan bangsa secara umum. Demikian halnya pada kasus agama-agama non-Islam pembicaraan berkisar pada urusan-urusan intern agama mereka dan penyikapan terhadap urusan sosial kemasyarakatan lainnya.

Sedangkan kegiatan pertemuan antar pemeluk agama yang berbeda berkisar pada pertemuan-pertemuan antar tokoh agama dan cendekiawan. Dalam pertemuan tersebut topik pembicaraan umumnya menyangkut aspek-aspek sosial kemasyarakatan yang dapat dilakukan bersama, tanpa kendala perbedaan keyakinan, untuk kemaslahatan bangsa secara keseluruhan. Perdebatan dalam bidang-bidang teologis pada umumnya dihindarkan. Kalaupun ada pembicaraan tentang hal ini, sifatnya hanya informatif dan tidak dimaksudkan untuk saling beradu argumentasi secara apologetis. Hal itu, sekali lagi, menunjukkan bahwa aspek teologis bukanlah topik yang terbuka untuk dikompromikan.

Adapun kegiatan pertemuan antara umat beragama dengan pemerintah berkisar antara sikap bersama dalam menghadapi kepentingan bangsa, atau permintaan masukan-masukan dari pihak pemerintah kepada umat beragama untuk menentukan kebijakan-kebijakan negara atau pemerintahan. Hal ini biasanya sekitar program-program yang berpengaruh langsung atau tidak langsung terhadap aspek keberagamaan masyarakat Indonesia. Contoh dalam hal ini umpamanya mengenai pemasyarakatan program keluarga berencana, program pendidikan untuk masyarakat seperti wajar (wajib belajar), pembangunan di bidang agama, dan sebagainya.

Pada aspek-aspek tertentu upaya-upaya tersebut telah memberikan hasil, dengan diterbitkannya sejumlah peraturan yang dapat dijadikan pedoman oleh seluruh umat beragama seperti UU Perkawinan, UUSPN, UU Zakat, Pedoman penyiaran Agama, Pedoman Kerukunan Hidup Intern dan Antar Umat Beragama. Di samping itu diperolehnya saling pengertian antara pihak-pihak yang berdialog dan sikap bersama dalam mengantisipasi perkembangan dunia.

Dalam upaya menciptakan kerukunan antar umat beragama ada juga beberapa hasil yang dicapai, sehingga cita-cita harmoni sosial pada masyarakat pluralitas pemeluk agama dapat terwujud, paling tidak untuk sementara waktu. Dari beberapa studi yang telah dilakukan, upaya-upaya kerukunan yang dapat

diciptakan ternyata hanya pada aspek-aspek yang bersifat sosial kemasyarakatan dan tidak menyentuh aspek teologis maupun peribadatan. Hal ini jelas karena sistem teologi Islam (aqidah), demikian pula seharusnya sistem teologi agama-agama lain, tidak mengenal kompromi dengan sistem teologi dari agama atau kepercayaan yang berbeda dengannya.

Karena ada aspek keagamaan yang tidak dapat dikompromikan, yang justru merupakan aspek yang paling mendasar, kemungkinan-kemungkinan terjadinya konflik antar pemeluk agama tetap tidak dapat dihilangkan. Konflik sewaktu-waktu tetap dapat muncul dalam suatu kelompok masyarakat yang terdiri atas berbagai pemeluk agama atau berbagai aliran/faham keagamaan dalam satu agama. Masyarakat pluralitas agama seperti ini amat potensial terhadap konflik. Hal ini karena masing-masing pemeluk agama merasa yakin bahwa agamanya atau fahamnya adalah yang paling benar, dan karenanya harus disebarluaskan. Seluruh agama memiliki dimensi dakwah, konsekuensi dari keyakinan akan suatu kebenaran adalah mengajak orang lain mengikuti kebenaran tersebut. Sebuah kebenaran tidak boleh disembunyikan atau didiamkan. Ia segera harus disampaikan kepada orang lain. Itulah semangat agama, semangat untuk mengajak kepada kebenaran.

Sering kali ada penyangkalan jika konflik antar umat beragama disebabkan oleh adanya perbedaan agama atau keyakinan antar kelompok yang bertikai. Alasan yang sering dimunculkan adalah bahwa agama hanya mengandung unsur-unsur kebaikan universal, tidak mungkin ia mengundang pertikaian. Oleh karena itu, bukan agama yang menjadi penyebab timbulnya konflik atau pertikaian-pertikaian itu. Pasti adanya penyebab lain di luar agama, terutama yang bersifat *vested interest*. Penyangkalan seperti ini sebenarnya merupakan penyangkalan terhadap adanya perbedaan konsep tentang kebenaran agama, dan pada gilirannya, hanya akan mengabaikan unsur-unsur penting

dalam upaya menciptakan harmoni sosial di tengah-tengah masyarakat dengan pluralitas agama anggota-anggotanya.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami jika upaya-upaya kerukunan hidup beragama tidak sepenuhnya dapat meredam konflik antar umat beragama maupun intern umat beragama yang berbeda faham dan pemikiran. Setiap ada peluang, terlebih jika dibarengi dengan terjadinya krisis-krisis sosial, maka konflik tersebut muncul ke permukaan sehingga menimbulkan krisis multi-dimensional. Oleh karena itu, diperlukan upaya lain sebagai alternatif dari upaya di atas yang dalam kenyataannya tidak efektif dalam menciptakan harmoni sosial di negara pluralitas agama yang dipeluk penduduknya.

Pluralisme *vis a vis* Keharusan Mengikuti Satu Ajaran

Semua pemeluk agama akan menyatakan bahwa agamanya adalah yang paling benar. Oleh karena itu, ia harus disebarkan agar orang lain dapat mengikuti kebenaran agamanya. Setiap agama harus diyakini oleh pemeluknya sebagai satu sistem yang utuh (sempurna). Kesempurnaan tersebut mengandung arti dan konsekuensi bahwa ia tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk melengkapinya. Keberagamaan menjadi sempurna apabila si pemeluk mentaati doktrin agamanya secara utuh dan menjadikannya sebagai satu-satunya pedoman dalam hidup.

Oleh karena itu, tidak bisa dibenarkan pemahaman sebagian orang tentang paham pluralisme dan toleransi dengan membenarkan semua agama meskipun semua agama tersebut memiliki dimensi-dimensi kebaikan. Nilai kebaikan dalam ukuran manusia itu bersifat relatif, ia berkaitan erat dengan nilai-nilai lain yang dianut manusia atau sekelompok masyarakat tertentu, meskipun mungkin ada juga yang bersifat universal. Demikian halnya kebenaran teologis, ia bersifat subyektif dan normatif, dalam arti hanya pemeluk agama yang bersangkutan yang meyakini kebenaran tersebut dan ia didasarkan

pada doktrin-doktrin agama yang bersumber dari kitab suci sebagai firman Tuhan dan sabda para nabi-Nya.

Berkaitan dengan keyakinan terhadap satu-satunya kebenaran, yaitu agama yang dipeluk dan diyakini seorang pemeluk agama, maka *truth claim* (klaim kebenaran) dari masing-masing pemeluk terhadap agamanya adalah sesuatu yang niscaya dan dapat dimengerti. Bagaimana mungkin seseorang menganut dan meyakini satu agama tertentu tanpa adanya *truth claim* terhadap agama yang dipeluknya itu? (Tobroni dan Syamsul Arifin, 1994).²⁴ Oleh karena itu klaim kebenaran tersebut tentu sah. Bahkan, seorang pemeluk harus setegas-tegasnya mengklaim agamanya sebagai satu-satunya kebenaran. Sebuah *truth claim* tidak selalu mengakibatkan adanya sikap pelecehan terhadap pengakuan akan *truth claim* dari pemeluk agama-agama lain. Pelecehan adalah persoalan lain dan tidak serta merta karena adanya *truth claim* agama seseorang. Ia lebih merupakan persoalan etis.

Memang terdapat sikap tertentu dari agama terhadap pluralisme, yaitu sikap etis. Dalam kerangka sikap etis inilah terdapat pengakuan terhadap eksistensi agama lain. Dalam Islam, penyikapan terhadap eksistensi agama lain tersebut dikemas dalam kerangka sikap etis yang harus dikembangkan. Beberapa ayat al-Qur'an yang menyatakan sikap seperti ini dapat disebutkan umpamanya Surat 49 ayat 13, 30: 22, dan 5: 48.²⁵ Akan tetapi bukan berarti

²⁴ Tobroni dan Syamsul Arifin, umpamanya, menulis bahwa persoalan yang seringkali muncul dan yang mengakibatkan dialog agama-agama mengalami hambatan, sepenuhnya bukan persoalan teologis. Hambatan demikian lebih banyak berkaitan dengan kebenaran sempit, seperti adanya klaim kebenaran (*truth claim*) dari masing-masing agama.... Persoalan sering muncul manakala interpretasi mengarah pada adanya *truth claim*, yang mengakibatkan pada sikap pelecehan kebenaran agama-agama lain. Keadaan demikian menjadi semakin problematik, manakala ditunggangi oleh kepentingan lain.

²⁵ Surat 49:13: Hai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Surat 30: 22: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan

bahwa di sana ada membenaran terhadap agama-agama yang lain selain Islam, bahkan para pemeluk agama lain tersebut harus diajak ke dalam kalimah yang sama (*kalimatun sawaa*)²⁶ yaitu pengakuan dan penyembahan hanya kepada Allah dan tidak membuat sekutu bagi-Nya. Jika umat Islam mengartikan bahwa yang dimaksud *kalimatun sawaa*’ adalah Tauhidullah, maka ajakan untuk berpegang kepada “*kalimatun sawaa*” tersebut berarti ajakan untuk memeluk Islam secara utuh (*kaffah*).

Umat Islam meyakini bahwa Islam adalah agama yang sempurna (al-Maidah: 3). Agama adalah seperangkat sistem bertuhan dengan berbagai konsekuensinya. Dengan demikian Islam adalah suatu sistem bertuhan yang sempurna. Konsekuensi dari kesempurnaan sistem agama Islam adalah bahwa ia tidak lagi memerlukan sistem lain sebagai pelengkap sistem agama Islam yang telah ada. Barangkali pengertian *kaffah* dalam surat al-Baqarah (2): 208 adalah dalam konteks bahwa cukup satu sistem (Islam) saja yang dianut karena ia telah memiliki kesempurnaan-kesempurnaan dalam berbagai aspeknya. Artinya, sistem bertuhan yang lain (selain Islam) itu termasuk pada “*khutuwat*

bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.

Surat 5: 48: Dan kami telah turunkan kepadamu Al-Qur’an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

²⁶ Surat 3: 64: Katakanlah: “Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)”.

as-syaithan”, dan orang yang mengikuti atau melaksanakannya termasuk pada *tattabi’u khutuwat asy-syaithan*.

Dapat dikatakan bahwa (seharusnya) para pemeluk agama-agama yang lainpun meyakini bahwa agama yang dipeluknya itu adalah agama yang paling sempurna sehingga tidak perlu ditambah dengan unsur-unsur dari sistem bertuhan yang lainnya. Adalah janggal jika ada seseorang yang menganut dan meyakini satu agama, sementara ia mengetahui bahwa agamanya itu merupakan suatu sistem bertuhan yang kurang sempurna sehingga memerlukan sistem yang lain sebagai pelengkap. Termasuk di dalamnya aliran-aliran kepercayaan. Sebagai sebuah keyakinan, aliran kepercayaan adalah juga sebuah sistem bertuhan. Maka (seharusnya) ia juga menganut agama atau kepercayaannya itu secara “*kaffah*” dan tidak menggunakan sistem yang lain sebagai pelengkap atau tambahan. Percampuran sejumlah unsur agama oleh seorang penganut adalah sebuah pengakuan terhadap ketidaksempurnaan agama yang dianutnya tersebut.

Dalam kenyataannya, inilah yang kita saksikan dulu maupun sekarang dalam tradisi keagamaan dan upacara-upacara adat pada sebagian masyarakat beragama di Indonesia. Di sana ada percampuran-percampuran sejumlah unsur agama-agama dalam praktek-praktek keagamaan mereka. Unsur-unsur animisme-dinamisme dalam adat istiadat peninggalan nenek moyang ditambah unsur-unsur Hinduisme dan Buddhisme dan kemudian dibumbui do’a-do’a yang diambil dari ayat al-Qur’an atau hadist-hadits. Hal seperti ini dapat kita saksikan dalam peristiwa-peristiwa upacara adat kehamilan, kelahiran, khitanan, perkawinan, sampai kematian pada beberapa kelompok masyarakat di Indonesia. Lalu, agama mana yang dapat mengklaim, menegaskan, mengakui, dan menerima praktek-praktek seperti ini? Bukankah setiap agama itu (seharusnya) mengklaim bahwa agamanya telah sempurna sehingga tidak perlu lagi ada tambahan-tambahan dari unsur agama yang lain?

Oleh karena itu, Islam tegas-tegas menolak praktek seperti ini, karena di dalamnya ada unsur-unsur syirik, khurafat, dan tahayul. Praktek tersebut secara tidak disadari (atau mungkin disadari) merupakan pengakuan terhadap ketidaksempurnaan agama Islam, dan hal ini jelas tertolak. Orang yang konsisten dalam beragama akan mengambil hanya satu saja dari agama yang ada, yaitu yang paling diyakini kebenarannya dan melaksanakan ajaran agama yang diyakininya tersebut secara utuh dan menyeluruh.

Pendek kata, masalah syirik (mempersekutukan Allah dengan yang lain), bukan semata-mata masalah doktrin agama Islam. Secara akal sehat perbuatan syirik tertolak karena hal itu menunjukkan inkonsistensi seseorang dalam beragama. Ia merasa tidak yakin akan sistem yang satu sehingga perlu ditambah atau dilengkapi dengan unsur-unsur dari sistem agama atau kepercayaan yang lain. Orang yang tidak yakin terhadap apa yang dianutnya maka ia akan berada dalam kebimbangan dan waswas. Secara psikologis orang yang selalu bimbang dan was-was berarti mempunyai masalah kelainan jiwa yang termasuk pada penyakit psikoneurosis.

Implikasi Bagi Para Da'i²⁷

Pluralitas agama adalah suatu kenyataan sosiologis yang tidak dapat diingkari. Ia merupakan kehendak Allah sebagai sarana ujian bagi umat yang

²⁷Catatan: Dalam kepentingan strategis, orang Kristen yang baik adalah orang yang konsisten terhadap kekristenannya, dalam pengertian bahwa posisi orang tersebut jelas, sehingga orang Islam atau orang lain yang non-Kristen dapat menentukan sikap secara jelas pula terhadap mereka. Berbeda dengan orang musyrik dan munafiq, yang mengaku Muslim tapi dalam kenyataannya mereka menggerogoti Islam dari dalam, kadang-kadang sulit menghadapinya karena ia merupakan musuh dalam selimut. Pada masa-masa perjuangan Islam di jaman Rasulullah, beliau (juga para penerusnya) lebih kesulitan menghadapi orang-orang musyrik dan munafik ketimbang orang-orang Yahudi dan Nasrani.

konsisten terhadap agama yang dipeluknya dan terhadap karunia yang diberikan-Nya. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya manusia ini dijadikan-Nya satu umat (saja) (QS 5: 48). Sebaliknya, kenyataan pluralitas agama itu harus disikapi sedemikian rupa sejalan dengan maksud Tuhan menciptakan realitas tersebut.

Dalam menyikapi ide tentang pluralisme agama, seorang Muslim, dan juga setiap pemeluk agama lainnya, dituntut untuk bersikap bijaksana. Penyikapan terhadap konsep pluralisme tidak harus mengorbankan sendi-sendi keyakinan agama yang dianut seseorang dengan cara membenarkan semua agama yang ada. Sikap bijaksana yang dimaksud adalah berpegang teguh pada keyakinan terhadap agama sendiri, serta memahami orang lain bahwa mereka pun memiliki sikap yang sama terhadap agama yang dipeluknya.

Dalam konteks dakwah Islamiyah, seorang muslim dituntut untuk memahami mengapa orang lain menganut agama yang tidak sama dengan agamanya. Jika ia memandang bahwa jalan yang diambil mereka itu adalah jalan yang sesat, maka kesesatan mereka itu harus diberitahukan kepada mereka *sampai mereka mengerti*. Itulah salah satu pertanda dari tindakan dakwah yang bijaksana sebagai realisasi dari seruan dakwah “*ud’û ilâ sabilirabbika bilhikmah....*”

Dari landasan teologis (aqidah Islam) inilah dibangun kebudayaan Islam, kebudayaan yang benar-benar didasari oleh ajaran Qur’an dan sunnah Rasul-Nya. Sunnah adalah tradisi Nabi, dengan sunnah itu Rasulullah telah membangun alternatif kebudayaan dan peradaban Islam yang terbebas dari unsur-unsur yang dipandang tidak Islami. Rasulullah pun mengadopsi sebagian dari tradisi Arab jaman Jahiliyyah jika telah nyata-nyata tidak bertentangan dengan prinsip tauhid dan kemudian dijadikan tradisi Islam yang kemudian berkembang menjadi kebudayaan Islam. Kebudayaan semacam inilah, yaitu

yang dibangun oleh Rasulullah dan para shahabatnya yang shalih, yang harus dikembangkan oleh umat Islam.

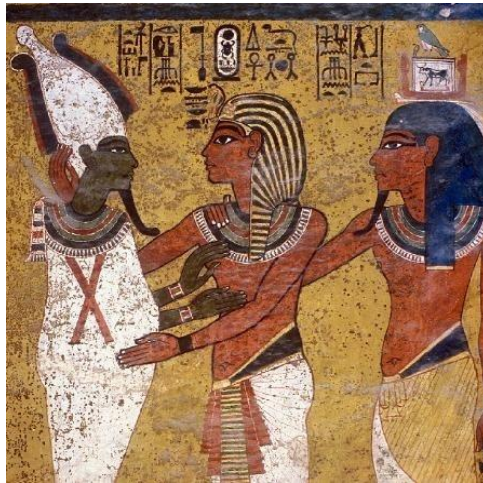
Daftar Pustaka

- Cunningham, L. (1991). *The sacred quest: An invitation to the study of religion*. Macmillan.
- Hasbullah, H. (2010). ISLAM DAN PLURALITAS AGAMA DI INDONESIA (Analisis Sosiologi Agama tentang Potensi Konflik dan Integrasi Sosial). *Toleransi*, 2(1), 31-44.
- Rahman, M. Taufiq. "Pengantar filsafat sosial." LEKKAS, (2018).
- Syamsul, A. (1994). *Tobroni. Islam Pluralisme Budaya dan Politik, Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*.
- Thoha, A. M. (2005). *Tren pluralisme agama: tinjauan kritis*. Gema Insani.
- Wibisono, M. Y. (2015). Agama, kekerasan dan pluralisme dalam Islam. *Kalam*, 9(2), 187-214.
- Wibisono, Y. M. (2016). Pluralisme Agama dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Islam. *Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, 1, 12-24.

(Modul Seri Studi Toleransi Agama)

Definisi Agama Di Indonesia: Sebuah Dilema Agama Pribumi

Oleh: M. Yusuf Wibisono



To what extent can (indigenous group) reinstitute traditional religious values in a world gone mad with development, electronics, almost instantaneous transportation facilities, and intellectually grounded in a rejection of spiritual and mysterious events?...

(Vine Deloria, Jr)

Pendahuluan

Secara konseptual, istilah agama-agama di Indonesia dapat dikatakan selalu mendapat ruang atau domain dari warga bangsa. Istilah di sini bukan hanya sekedar definisi terminologinya, namun wacana publik yang mengatakan secara serempak bahwa agama adalah yang diakui oleh negara berdasarkan Undang-undang yang berlaku. Dalam falsafah negara, Pancasila sila pertama; “Ketuhanan Yang Maha Esa”, mengilhami negara agar melindungi agama-

agama “resmi” dan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat Indonesia. Fakta lainnya menunjukkan bukan hanya satu agama yang diakui oleh negara namun ada beberapa (5 lima) agama yang menjadi “primadona” (Wibisono, Ghozali, & Nurhasanah, 2020).

Menarik untuk ditelaah bahwa ada beberapa fakta yang sulit dihindari tentang bagaimana eksistensi agama-agama di Indonesia? Dan bagaimana bentuk interrelasi antar internal dan eksternal agama? Belum lagi bagaimana relasi antara agama dan negara yang sekaligus bagaimana masyarakat pada umumnya menyikapi relasi-relasi itu sebagai fakta sosial? Secara historis, persoalan ini berlangsung semenjak rezim Orla, Orba bahkan sampai hari ini. Bisa dikatakan untuk mencari jawaban dari pertanyaan-pertanyaan itu tidak mudah. Buktinya, sampai hari ini persoalan itu masih menjadi bahan pembahasan yang selalu aktual, baik dikarenakan ada pihak-pihak yang merasa “dipinggirkan” ataupun dinegasikan eksistensinya. Untuk itu, alangkah baiknya bila mencari solusi tidak pernah berhenti dikarenakan tantangan demi tantangan selalu mengiringi para pencari titik temu di antara seluruh agama yang berada di republik ini.

Secara faktual, keberadaan agama-agama itu bukan sekedar sebagai pencetus masalah (disintegrasi), namun ia juga dapat menjadi perekat (semen) sosial. Hal ini dapat diilustrasikan agama ibarat “dewa Janus” yang dipersonifikasikan dewa Yunani yang mempunyai dua wajah; tampan dan buruk rupa. Maksudnya, selain menjadi perekat sosial, agama pun bisa menjadi pencetus pemecah-belah umat manusia. Dengan begitu nampak wajar, bila manusia beragama itu cenderung untuk mengidentifikasi diri *in-group* dan *out-group* dalam konteks interaksi sosialnya (Wibisono, 2013).

Kaitannya dengan ini, *coexistence* (hidup berdampingan) agama-agama yang ada di Indonesia, baik yang “resmi” maupun yang tidak, seperti agama lokal/pribumi (*Indigenous religions*) seringkali menjadi pembahasan yang

menarik. Tulisan berikut ini akan membahas bagaimana agama didefinisikan dalam konteks isu-isu kontemporer yang marak di republik ini? Yang dikaitkan dengan bagaimana keberadaan agama lokal/pribumi (*Indigenous religions*) di Indonesia? Dan Sejauh mana negara ikut berperan dalam konstelasi kehidupan beragama?

‘Definisi’ Agama Sebuah Masalah

Pembahasan agama disini tidak ditekankan pada definisi terminologinya, tapi melihat posisi agama pada pemahaman kontekstual keindonesiaan. Artinya, (1) bagaimana sesungguhnya agama-agama yang ada di republik ini diposisikan oleh para pemeluknya dalam kehidupan mereka, dan (2) termasuk pemaknaan agama secara uniform. Yang kedua ini dapat diartikan dengan istilah agama “resmi” atau yang diakui negara yang menjadi wacana publik berdasarkan Undang-undang yang berlaku. Uniknya, hampir mayoritas warga masyarakat mengakui hanya ada 5 (lima) – belakangan ada 6 (enam) yaitu Konghucu -- agama saja yang layak hidup dan mendapat pengakuan dan perlindungan dari negara.²⁸ Proses sosialisasi realitas agama resmi ini memang berlangsung terus-menerus semenjak diundang-undangkan, sehingga masyarakat menganggapnya sebagai “*taken for granted*” atau diterima apa adanya tanpa kritisisme.

Dampak yang terjadi dari hal tersebut adalah manifestasi penguatan dan kristalisasi dari agama resmi itu yang merasa menjadi “tuan rumah” di negara ini. Para pemeluk agama resmi itu beranggapan bahwa agama mereka lah yang berhak dan layak untuk disebut agama, di luar dari mereka bukan agama – tapi aliran kepercayaan/kebatinan. Realitas ini berjalan cukup lama yang pada

²⁸ Penetapan Presiden Nomor 1 tahun 1965, yang telah diundangkan oleh Undang-Undang Nomor 5 tahun 1969. Dalam penjelasannya disebutkan bahwa agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghuchu adalah agama-agama yang dipeluk oleh penduduk di Indonesia. Selebihnya bukan dinamakan agama tetapi aliran kepercayaan atau kebatinan yang bagian dari warisan budaya nenek moyang.

gilirannya menciptakan stereotype,²⁹ pada masing-masing pemeluk agama yang ada di Indonesia. Lebih-lebih penciptaan stereotype ini ditujukan pada agama lokal/pribumi yang dianggap tidak ada basis aturan perundang-undangnya. Para penganut agama lokal ini diperlakukan sebagai masyarakat kedua (*second society*) dalam pergaulan negara-bangsa. Mereka dianggap sebagai bagian dari warisan budaya yang harus tetap dilestarikan meski status sosialnya sebagai warga marginal dan minoritas dalam konteks legalitas administratif (Budiman, 2009).³⁰

Menyangkut definisi agama yang demikian itu, diawali oleh bias dari agama-agama besar (agama Abrahamik) seperti Islam dan Kristen yang secara historis menjadi mayoritas di Indonesia. Bias yang nampak dari agama-agama besar itu adalah persyaratan bagi seluruh agama di Indonesia harus ada keyakinan kepada “Tuhan Yang Maha Esa”. Ini terkesan bahwa bagi agama yang tidak mempunyai standar doktrin Tuhan Yang Maha Esa -- seakan tidak dapat pengakuan dari negara maupun masyarakat.³¹ Apalagi kalau definisi agama dikaitkan dengan persyaratan adanya konsep Tuhan Yang Maha Esa, Nabi dan Kitab Suci, maka yang terjadi seperti agama Hindu dan Budha sulit memenuhi syarat ini. Meskipun kedua agama itu termasuk bagian dari agama yang disebutkan dalam aturan perundang-undangan. Hal ini dikarenakan aspek sosiologis menjadi bahan pertimbangannya, karena dianggap penganut kedua agama ini termasuk cukup banyak. Dalam hal ini bukan hanya pertimbangan

²⁹ Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia yang disusun oleh Kementerian Pendidikan Nasional, mendefinisikan stereotype adalah konsepsi sifat satu golongan berdasarkan prasangka subyektif dan tidak tepat.

³⁰ Jennifer Jackson Preece mendefinisikan minoritas adalah kelompok yang tidak memiliki karakteristik peradaban menurut ukuran tertentu, serta tidak memiliki hak-hak penuh dalam masyarakat politis karena identitas agama, ras, bahasa, dan etnisnya berbeda dengan identitas publik.

³¹ Lihat UUD 1945 pasal 29 ayat 1, yang menyatakan “Negara berdasarkan pada Ketuhanan Yang Maha Esa”

aspek akademik semata yang dijadikan sumber definisi agama, namun sosio-politik juga menjadi aspek dominan yang mempengaruhinya.

Persoalan kemudian adalah, kenapa agama lokal/pribumi tidak dapat dimasukkan pada katagori agama yang direstui negara melalui undang-undang? (Pat & Luyster, 1991)³² Bila merujuk pada UUD 1945 pasal 29 ayat 2 UUD 1945 bahwa: “*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu*” – mestinya agama apapun dapat mendapat perlakuan sama, termasuk agama lokal/pribumi. Kenapa yang masuk katagori agama menurut negara dan masyarakat *mainstream* hanya 6 (enam) saja? Persoalannya, hal itu berimplikasi pada marginalisasi agama/kepercayaan yang di luar 6 agama itu, terutama agama pribumi yang secara geneologi merekalah yang terlebih dahulu berada di bumi Nusantara ini.

Memang disadari bahwa agama lokal/pribumi secara kuantitatif mengalami penurunan jumlah pemeluknya. Namun semestinya, keberadaan mereka bukan hanya diukur dari aspek kuantitatif semata. Secara kualitatif, mereka pun bagian dari anak-bangsa yang harus diperlakukan sama oleh negara, dan mempunyai hak dan kewajiban sama seperti agama-agama *mainstream* itu. Yang dimaksud perlakuan sama adalah, membiarkan mereka mengembangkan dan melestarikan ajarannya tanpa memaksa harus sama dengan lainnya. Mereka juga berhak mengklaim sebagai agama yang harus mendapatkan perlindungan hukum dan disejajarkan dengan agama-agama besar itu. Secara simplistik dapat dikatakan bahwa negara dan masyarakat *mainstream* tidak akan dirugikan baik sosial, politik, budaya dengan kehadiran mereka sebagai bagian dari “definisi agama”.

Secara sosio-politik, negara memperlakukan pemeluk agama lokal/pribumi cenderung *stereotyping*. Salah satu contoh sederhana, ketika

³² Tentang penjelasan agama lokal/pribumi atau dikenal dengan *Indigenous Religions*.

seorang penganut agama lokal/pribumi membuat Kartu Tanda Penduduk (KTP) tidak diperkenankan mencantumkan agama pribumi yang mereka anut. Mereka harus mencantumkan agama di KTP dengan menempel pada salah satu agama yang sudah diakui negara (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghuchu). Ini menunjukkan bahwa negara masih memperlakukan mereka sebagai warga negara “kelas dua”, bila dibandingkan dengan pemeluk agama resmi tersebut. Dengan begitu, mereka tidak dapat menentukan identitas agamanya sendiri di wilayah publik. Belum lagi contoh-contoh lainnya yang semakin menguatkan bahwa negara “menomorduakan” pemeluk agama lokal/pribumi di republik ini.³³

Sekilas mengingatkan kembali tentang peran agama terhadap segenap penganutnya, bahwa semua agama tidak terkecuali agama lokal/pribumi, selalu mengikat individu dalam suatu soliditas yang sangat kuat. Kekuatan agama dapat menggerakkan motivasi pemeluknya melakukan aktivitas irrasional ataupun perilaku menyakiti diri sendiri, maupun aspek fungsional lain yang menguntungkan. Salah satu contoh yang marak terjadi, agama menjadi komoditas politik yang kental bagi para penganutnya. Organisasi atau partai yang berbasis agama tertentu di beberapa negara, termasuk Indonesia, merupakan bukti bahwa keterlibatan agama masih cukup kuat. Bahkan dalam rangka meminggirkan keberadaan agama lain pun, simbol-simbol keagamaan masih dijadikan alat politisasi agama.

Sejarah mencatat, seorang fisuf Agustinus mengungkapkan suatu konsep “Kerajaan Tuhan”, dan Thomas Aquinas (1225-1274) mengungkapkan bahwa kepatuhan terhadap Tuhan merupakan kaharusan bagi manusia yang lemah dan suka menuruti nafsunya, berbuat jahat, saling membunuh dan berbuat kekerasan di muka bumi. Untuk menghindari terjadinya hal itu, Tuhan membuat dua

³³ Contoh lainnya, tidak ada hari besar nasional yang dirayakan untuk memperingati ritual agama lokal/pribumi – seperti yang dimiliki oleh 6 agama resmi.

kerajaan pemerintahan: yang Ruhaniyah; yang dengan Ruh Kudus di bawah Kristus buat orang Kristen dan orang alim. Sementara yang Sekular; yang menahan mereka yang bukan Kristen dan jahat sehingga mereka mesti mempertahankan damai secara lahir, termasuk terhadap kemauan mereka (Deliar, 1997:64).

Dari konsep kedua filsuf tersebut, ternyata banyak mempengaruhi perilaku penganut agama – terutama agama Kristiani-- selama abad pertengahan. Mulai dari situ pula, agama memegang kendali aturan-aturan kehidupan, agama pun mengambil peran kuasa, dari aspek kolektif sampai pada aspek personal. Normativitas agama menjadi satu-satunya pedoman yang tak ada tandingannya di segala aspek. Dampak yang dirasakan selama abad itu -- membelenggu kreativitas dan kebebasan manusia yang disebabkan doktrin-doktrin religi yang sangat ketat dan tidak memberikan ruang sedikitpun untuk kritisisme. Konsekuensi yang terjadi adalah politisasi agama, dan penggunaan agama sebagai legalitas kekuasaan dalam berbangsa dan bernegara. Hal ini terjadi pada negara-negara yang hanya mengedepankan salah satu agama sebagai pijakan legalitas kenegaraan seperti Saudi Arabia, Iran, Vatikan dan yang sejenisnya. Pada negara-negara yang multi-agama seperti Indonesia, biasanya keperpihakan negara hanya pada agama-agama tertentu. Peristiwa-peristiwa ini merupakan fenomena biasa terjadi di beberapa negara, kendatipun banyak perlawanan dari agama-agama yang merasa dipinggirkan. Gilirannya, konfrontasi antar pemeluk agama tidak dapat dihindari. Praksisnya, kekerasan demi kekerasan atas nama agama terjadi, dan lagi-lagi agama yang minoritas lah yang harus mengalah demi menghindari kepunahan.

Keberadaan Agama Lokal/Pribumi di Indonesia

Berkaitan dengan agama lokal/pribumi, sebagian besar masyarakat Indonesia tertuju pada “pembacaan” nama kepercayaan komunitas tertentu yang

tersebar di seluruh Nusantara. Semisal, Kaharingan di Kalimantan, Kejawen di Jawa, Buhun dan Sunda Wiwitan di Jawa Barat, Sakai di Riau dan masih banyak lagi yang lainnya. Menarik untuk ditelaah seperti keberadaan Suku Sakai di Riau dengan seperangkat agama/kepercayaannya – relevansinya dengan sistem sosio-politik di Indonesia.³⁴ Pada saat ini, mereka sebagian besar hidup di wilayah pemukiman masyarakat Melayu yang sudah di daerah perkotaan. Interaksi sosial antar orang Sakai dengan sebagian masyarakat Melayu seringkali diwarnai konotasi merendahkan posisi Sakai, dengan anggapan bahwa mereka jauh dari kemajuan. Salah satu yang dianggap merendahkan orang Sakai

³⁴ Dalam buku hasil penelitian Parsudi Suparlan, “*Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia*”, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1995 menjelaskan bahwa Suku Sakai adalah komunitas asli yang hidup di daratan Riau. Mereka selama ini sering dicirikan sebagai kelompok terasing yang hidup berpindah-pindah di hutan. Sedikitnya ada dua pendapat yang menjelaskan asal-muasal keberadaan suku ini.

Pendapat *pertama*, mengatakan bahwa Suku Sakai merupakan percampuran antara orang-orang Wedoid dengan orang-orang Melayu Tua. Catatan sejarah menuliskan, pada zaman dahulu penduduk asli yang menghuni Nusantara adalah orang-orang Wedoid dan Austroloid, kelompok ras yang memiliki postur tubuh kekar dan berkulit hitam. Mereka bertahan hidup dengan berburu dan berpindah-pindah. Sampai suatu masa, kira-kira 2.500-1500 tahun sebelum Masehi, datanglah kelompok ras baru yang disebut dengan orang-orang Melayu Tua atau Proto-Melayu. Gelombang migrasi pertama ini kemudian disusul dengan gelombang migrasi yang kedua, yang terjadi sekitar 400-300 tahun sebelum Masehi. Kelompok ini lazim disebut sebagai orang-orang Melayu Muda atau Deutro-Melayu. Akibat penguasaan teknologi bertahan hidup yang lebih baik, orang-orang Melayu Muda ini berhasil mendesak kelompok Melayu Tua untuk menyingkir ke wilayah pedalaman. Di pedalaman, orang Melayu Tua yang tersisihkan ini bertemu dengan orang-orang dari ras Wedoid dan Austroloid. Hasil kawin campur antara keduanya inilah yang kemudian melahirkan nenek moyang orang-orang Sakai (Suparlan, 1995:39-40).

Sedangkan pendapat *kedua*, mengatakan bahwa orang-orang Sakai berasal dari Pagaruyung dan Batusangkar. Menurut versi ini, orang Sakai dulunya adalah penduduk negeri Pagaruyung yang melakukan migrasi ke kawasan rimba belantara di sebelah timur negeri tersebut. Saat itu negeri Pagaruyung sangat padat penduduknya. Untuk mengurangi kepadatan penduduk tersebut, sang raja yang berkuasa mengutus sekitar 190 orang kepercayaannya untuk menjajaki kemungkinan kawasan hutan di sebelah timur Pagaruyung itu sebagai tempat pemukiman baru. Setelah menyisir kawasan hutan, rombongan tersebut akhirnya sampai di tepi Sungai Mandau. Oleh sebab Sungai Mandau dianggap dapat menjadi sumber kehidupannya, maka mereka menginginkan bahwa tempat tersebut layak dijadikan sebagai pemukiman baru. Keturunan mereka inilah yang kemudian disebut sebagai orang Sakai. Bagi orang Sakai sendiri, pendapat yang kedua ini dianggap yang lebih benar, karena mereka meyakini bahwa leluhur mereka memang berasal dari Negeri Pagarruyung. Sedangkan sebutan Sakai sendiri berasal dari gabungan huruf dari kata-kata S-ungai, K-ampung, A-nak, I-kan. Hal tersebut mencerminkan pola-pola kehidupan mereka di kampung, di tepi-tepi hutan, di hulu-hulu anak sungai, yang banyak ikannya dan yang cukup airnya untuk minum dan mandi (Suparlan, 1995:39-40).

adalah karena agama/kepercayaannya masih animisme, meskipun tidak sedikit yang sudah masuk Islam. Bagi orang Sakai yang sudah masuk agama Islam pun, mereka tetap mempraktekkan agama nenek moyangnya yang sarat dengan unsur-unsur animisme, kekuatan magi dan tentang makhluk halus. Inti dari agama warisan nenek moyang orang Sakai adalah kepercayaan terhadap keberadaan “Antu” atau makhluk gaib yang berada di sekitar mereka. Menurut mereka Antu juga memiliki kehidupan layaknya manusia yang satu sama lain saling berinteraksi kendati hidup di alam yang berbeda. Pusat dari keberadaan Antu ini menurut orang Sakai berada di tengah-tengah rimba belantara yang belum pernah dijamah manusia (Parsudi, 1995: 197).

Dalam penjelasan berikutnya tulisan ini bukan mempersoalkan ajaran dan kepercayaan orang Sakai, akan tetapi hendak mendiskusikan mengenai keberadaan agama lokal yang masih belum diakui secara hukum dan sosio-politik. Persoalan perbedaan perlakuan antara agama resmi dan agama lokal memang dimulai dari bacaan definisi agama oleh negara dan masyarakat pada umumnya. Definisi agama yang “direstui” negara, adalah yang sistem kepercayaan yang disusun berdasarkan kitab suci, memuat ajaran yang jelas, mempunyai nabi dan kitab suci. Agama sebagaimana didefinisikan oleh negara dan wacana umum itu harus memuat unsur: 1) memiliki kitab suci, 2) memiliki nabi, dan 3) percaya akan Tuhan Yang Maha Esa. Jika definisi agama jenis ini yang dijadikan tolak ukur, maka keberadaan agama-agama lokal tidak mempunyai “ruang” untuk mengekspresikan kepercayaannya secara legal-formal. Hal ini terkesan wujud perlakuan yang diskriminatif terhadap agama-agama lokal semisal agama suku Sakai dan yang sejenisnya. Perlakuan diskriminasi itu semakin diperjelas dengan munculnya berbagai produk hukum, seperti UU No. 1/PNPS Tahun 1965 yang mengatakan bahwa agama yang diakui negara adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu (belakangan Konghucu diakui sebagai agama tersendiri ketika Gus Dur merevisi

undang-undang tersebut).³⁵ Dari sini nampak tidak satupun dari produk hukum yang mem-*back-up* keberadaan agama lokal sebagai bagian dari agama yang diakui di republik ini. Logika sederhananya, agar dapat *survival* di negara ini, mereka terkesan “dipaksa” bergabung (konversi) dengan agama-agama yang telah diakui negara.

Kasus konversi agama pada penganut agama-agama lokal – selain dari kesadaran sendiri -- biasanya untuk mempermudah masalah administratif seperti membuat KTP, Akte Kelahiran Surat Nikah dan yang sejenisnya. Bahkan konversi pun dilakukan dalam rangka untuk menghindari konflik dengan agama-agama resmi yang pada gilirannya mereka lah yang selalu menjadi korban ketidakadilan. Alasan yang paling sering disematkan terhadap agama lokal atau kepercayaan, adalah melanggar pasal UU tentang penodaan agama (resmi).³⁶ Hal ini adalah realitas yang ironis, karena hak untuk menjalankan agama (semua agama, termasuk agama lokal) termasuk yang dilindungi Konstitusi negara melalui Pasal 28 (e) ayat 1 dan 2 UUD 1945 (amandemen),³⁷ lebih dikuatkan lagi dengan pasal 29 ayat 1 dan 2. Apalagi UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM memberikan landasan normatif bagi tiap-tiap orang untuk bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu (Pasal 22 ayat 1). Tentang adanya jaminan negara bagi

³⁵ Surat Edaran (SE) Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/B.A.01.2/4683/95 tanggal 18 Nopember 1978 yang substansi pokoknya antara lain menyatakan bahwa agama yang diakui oleh pemerintah adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Akibatnya, penganut Konghucu tidak diakui dan terpaksa konversi ke agama lain. Namun, ketika KH Abdurrahman Wahid menjadi presiden, Konghucu kembali diakui sebagai agama.

³⁶ Isi dari Pasal 1 UU No 1/PNPS/1965 tersebut adalah "*setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan agama itu, penafsiran, dan kegiatan*".

³⁷ UUD 1945 Pasal 28 E: (1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali. (2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.

setiap orang untuk secara bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu (Pasal 22 ayat 2). Bahkan deklarasi PBB tentang Hak-hak Masyarakat Adat secara khusus dijelaskan pada Pasal 12 ayat 1; memberikan pengakuan atas hak-hak masyarakat lokal untuk mewujudkan, mempraktikkan, mengembangkan dan mengajarkan tradisi, kebiasaan dan upacara spiritual atau kepercayaan mereka.

Aturan perundang-undangan tersebut di atas secara eksplisit menjelaskan keberadaan semua agama, tidak terkecuali agama lokal diakui secara hukum yang semestinya para penganutnya merasa bebas menjalankan agamanya. Namun yang terjadi adalah sikap ambiguitas negara/pemerintah dalam menangani permasalahan agama-agama lokal yang implikasinya sangat merugikan mereka dalam menjalani kehidupannya di negeri sendiri. Mereka seringkali dianggap sebagai kelompok minoritas, bila dibandingkan dengan penganut agama-agama resmi. Klaim minoritas terhadap suatu kelompok tertentu menjadi terbukti, bila tidak ada kesempatan yang sama untuk mendapatkan hak-hak hidup pada ras, suku, golongan, agama dan kepercayaan yang berbeda (Hikmat, 2009:102).

Persoalan akan berkembang dan menjadi rumit tatkala berbicara mengenai kelompok-kelompok minoritas seperti komunitas Sakai, Kaharingan, Sunda Wiwitan dan yang sejenisnya. Secara hukum nasional dan internasional, mereka ini memiliki kepercayaan-kepercayaan yang hingga tingkat tertentu dapat saja disebut “agama”, seperti halnya agama-agama Abrahamik. Namun dengan adanya alasan-alasan hegemoni mayoritas, mereka pun tidak mendapatkan jaminan kebebasan beragama, karena tak mengikuti satu dari “agama-agama resmi”. Penegasian agama/kepercayaan lokal oleh negara melalui undang-undang, membawa dampak yang rumit bagi kelangsungan hidup mereka. Pada saat bersamaan, agama-agama resmi berupaya untuk mengarahkan sasaran misi/dakwahnya kepada mereka (penganut agama lokal) yang dianggap

“tidak beragama”. Hal ini untuk memberikan kesan bahwa dakwah atau kerja misi kepada kelompok yang belum memeluk agama, tidak melanggar undang-undang. Dalam kompetisi misi/dakwah yang dilakukan agama-agama resmi, ataupun istilah pembinaan yang dilakukan pemerintah justru dapat mengganggu ketertiban komunitas mereka. Realitas yang seringkali menimpa mereka adalah semakin terkikisnya kepercayaan asli mereka meskipun secara perlahan-lahan dikarenakan konversi. Apalagi kalau diantara mereka (satu komunitas) melakukan konversi agama yang berbeda.

Oleh karenanya, upaya intervensi negara atau masyarakat mayoritas terhadap keyakinan agama lokal merupakan ikhtiar penyeragaman dalam rangka mengedepankan kohesi sosial. Dasar argumen yang dikedepankan negara atas perlakuan terhadap mereka, adalah untuk menjaga stabilitas politik dan *social order* (ketertiban masyarakat). Selama ini ada dua cara yang dilakukan negara terhadap agama lokal; asimilasi atau pemisahan. Asimilasi merupakan upaya penggabungan kelompok kecil kedalam kelompok besar, yang berdasarkan tekanan atau paksaan agar terjadi kesesuaian di antara mereka. Sedangkan pemisahan merupakan upaya menjauhkan mereka dari masyarakat mayoritas agar tidak terjadi disintegrasi sosial. Dua cara ini dirasakan tidak memberikan pilihan lain yang saling menguntungkan. Sebab hanya kelompok minoritas yang menjadi obyek penyesuaian atas nama kohesi sosial.

Menurut pandangan Jennifer Preece yang dikutip Dina, bahwa isu minoritas mendialogkan antara kebebasan dan kepemilikan. Kebebasan membutuhkan otonomi, melestarikan keberagaman dan menawarkan berbagai nilai, keyakinan serta identitas. Sedangkan kepemilikan membutuhkan koordinasi, melestarikan kohesi sosial serta memaksa pilihan pada kelestarian identitas yang umum dan nilai-nilai keyakinan bersama. Secara sosio-politik identitas (Abdillah, 2002), keberagaman akan memperlemah dan mendistorsi kepemilikan kolektif. Oleh karenanya Preece mengatakan, sejarah menunjukkan

homogenitas yang diterima sebagai dasar ideal organisasi politik membuat individu anggota-anggota kelompok minoritas menjadi tidak nyaman (Hikmat, 2009: 102-103).

Dalam kasus suku Sakai misalnya, ada kesan pemarginalan ketika Sultan Siak mempunyai proyek Melayunisasi, yang dibarengi dengan islamisasi orang-orang Sakai. Persoalannya bukan sekedar islamisasi, tetapi ada proses “regulasi” komoditas hutan orang-orang Sakai dibeli dengan harga murah oleh pemerintah daerah. Pada masa Orde Baru, marginalisasi orang-orang Sakai dalam bentuk yang berbeda, yaitu negara mengeksploitasi tanah (wilayah) Sakai untuk keperluan proyek pembangunan tanpa melibatkan masyarakat Sakai. Saat itu pula, pemerintah Orde Baru menggolongkan orang Melayu menjadi; Melayu pedalaman (tinggal di hulu-hulu sungai), dan Melayu pesisir (tinggal di sekitar pantai). Sementara masyarakat Sakai termasuk ke dalam kelompok Melayu pedalaman, meskipun beberapa intelektual Melayu tidak memasukkan suku Sakai sebagai Melayu, sebab asumsi unsur kemelayuan adalah keislaman. Dengan kata lain, Melayu itu identik dengan Islam. Sedangkan agama asli suku Sakai bukan Islam, jadi mereka tidak dapat dikategorikan orang Melayu (Thung Ju Lan dkk.: 2005).

Dari contoh masyarakat Sakai di atas, menyodorkan pada kita tentang bacaan yang tidak seimbang perlakuan pemerintah dan masyarakat umum terhadap agama lokal yang dianggap minoritas. Makna minoritas di sini bukan sekedar kuantitatif dari sisi jumlah, akan tetapi lebih pada stereotyping keterbelakangan yang dilekatkan pada mereka. Ini semakin menunjukkan bahwa sebetulnya yang dilakukan pemerintah/negara merupakan pengistimewaan yang diberikan kepada agama-agama resmi saja. Persisnya, pengistimewaan ini dengan serta merta pendiskriminasi pada agama-agama tertentu yang tidak termasuk agama *mainstream*. Nampaknya sampai hari ini masih belum ada langkah-langkah serius pemerintah untuk memperlakukan agama-agama

lokal/pribumi seperti yang dikehendaki oleh konstitusi. Mereka seyogyanya diperlakukan sama dalam berbagai hal dengan agama resmi lainnya, dan sekaligus memperkecil perbedaan diantara agama-agama yang ada, serta menjunjung tinggi nilai-nilai universalitas.

Penutup

Sudah menjadi kemestian bahwa para tokoh agama dan akademisi, baik individu maupun kelompok, memikul tanggung jawab yang besar untuk turut menjaga ketertiban dan keberlangsungan kehidupan agama-agama di Indonesia. Para tokoh tersebut, paling tidak, harus memiliki perhatian khusus yang berkaitan dengan pola interaksi antar pemeluk agama dalam rangka mewujudkan kehidupan yang harmonis antar anak bangsa. Untuk itu, ada beberapa langkah strategis yang mesti dilakukan oleh seluruh komponen bangsa, antara lain: *Pertama*, Negara yang didukung seluruh warga-bangsa menjamin kebebasan beribadah dan berekspresi bagi pemeluk agama sesuai dengan keyakinannya. Hal ini diwujudkan adanya pengakuan terhadap berbagai bentuk keyakinan (6 agama) "agama resmi", dan juga berbagai macam agama lokal/pribumi yang memiliki warisan budayanya masing-masing. Yang lebih penting lagi adalah, tidak adanya diskriminasi terhadap beberapa agama yang secara kuantitatif minoritas.

Kedua, menjamin dan sekaligus melindungi kehidupan bersama yang harmonis antarpemeluk agama (apapun bentuk "agama" itu didefinisikan) dengan menciptakan ruang-ruang bersama yang memungkinkan interaksi yang sehat dan dialog yang produktif antar mereka. Kebijakan ini harus diorientasikan pada upaya penciptaan *common space* bagi publik yang memungkinkan adanya interaksi dan pertukaran sosial antarkelompok yang berbeda secara ideologis dan paham yang memungkinkan munculnya sikap toleran. Dalam konteks ini,

negara berperan menjaga keseimbangan kekuatan antarkelompok untuk menjamin ketenteraman dan ketertiban sosial (*social order*).

Ketiga, lembaga-lembaga keagamaan (LSM-agama) yang ada, memerankan dirinya dalam meredam potensi konflik antar agama dengan melakukan pembinaan intensif yang melibatkan pemeluk agama. Dengan begitu, dibutuhkan kajian yang serius tentang peta konflik agama dan sumber-sumber resolusi konflik yang dapat dimobilisasi untuk penataan sosial. *Keempat*, memelihara dan pemanfaatan potensi agama-agama dalam mendorong proses pembangunan sumber daya manusia. Untuk itu dibutuhkan kedewasaan intelektual dan pemahaman yang komprehensif tentang potensi dan kekayaan lokal, khususnya dalam bentuk keyakinan lokal, yang dapat menjadi sumber bagi integrasi dan harmoni sosial. *Kelima*, seluruh agama yang ada di Indonesia harus mampu membantu para penganutnya untuk keluar dari problem kemanusiaan, seperti kemiskinan, kebodohan, ketertindasan dan yang sejenisnya. Salah satu syarat mutlak agar agama dapat menjadi sumber pemecahan masalah, setidaknya sebagai daya moral, adalah terjaganya otoritas moral umat beragama, khususnya pemimpinnya.

Kelima unsur di atas tersebut, merupakan ikhtiar untuk sebuah kepedulian akan harkat kemanusiaan universal dengan mengedepankan egaliterian eksistensi agama-agama yang ada. Klaim kebenaran terhadap agama secara mutlak dapat mengakibatkan penegasian eksistensi agama lainnya yang dibarengi dengan menutup kebenaran dari luar dirinya. Naifnya, sikap-sikap yang demikian ini menyuburkan konflik sosial yang disertai dengan legalitas kekerasan atas nama kebenaran agama. Apapun jenis agama atau kepercayaan yang masih mempertahankan nilai-nilai kemanusiaan universal, layak untuk dilindungi dan diberikan hak yang sama untuk hidup di muka bumi ini. Bukan hanya agama-agama lokal/pribumi yang diberikan hak hidup, namun semua bentuk agama atau kepercayaan apapun yang mengedepankan universalitas juga

layak diperlakukan sama. Jika hal ini dapat dilakukan, niscaya kehidupan yang diharapkan oleh semua manusia akan terwujud, yakni kehidupan yang selalu memperkecil konflik dan mengedepankan kebersamaan, meski terkesan hanya ilusi ataupun utopis.

Daftar Pustaka

- Budiman, T. (2009). *Pendidikan Agama Islam Dalam Prespektif Multikulturalisme*. Jakarta: Balitbang Agama.
- Hikmat Budiman (Editor), "*Hak Minoritas: Ethnos, Demos, dan Batas-Batas Multikultural*", Jakarta, Interseksi Foundation, 2009.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia yang disusun oleh Kementerian Pendidikan Nasional.
- Luyster, R. W. (1983). Foundation for a scientific phenomenology of religion. *Journal of religious studies*, 10(2), 32-44.
- Mary Pat & Robert Luyster, "*Living Religions*", London, Prentice Hall, 1991.
- Noer, D. (1978). *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942*. Oxford University Press.
- Parsudi Suparlan, "*Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia*", Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Rahman, M. Taufiq. "Glosari Teori Sosial." (2011).
- Ubed Abdillah, "*Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*", Magelang, Indonesiatara, 2002.

Wibisono, M. Y. (2013). Keberagaman Masyarakat Pesisir: Studi Perilaku Keberagaman Masyarakat Pesisir Patimbun Kecamatan Pusakanegara Kabupaten Subang Jawa Barat. *UIN Sunan Gunung Djati*.

Wibisono, M.Y., Ghozali, A.M. and Nurhasanah, S., 2020. Keberadaan agama lokal di Indonesia dalam perspektif moderasi. *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*.

(Modul Seri Studi Toleransi Agama)

Toleransi Beragama dan Kepedulian Sosial

Oleh: M. Yusuf Wibisono



**DOKTRIN AGAMA
(KITAB SUCI):**

- Kebenaran bersifat absolut
- Sebagai pedoman hidup
- Paradigma Keyakinan

AJARAN TENTANG TOLERANSI :

- (ISLAM) "Menebar kasih sayang di muka bumi " (QS.Al-Anbiya: 107)
- (KRISTEN/KATOLIK) "Cinta kasih terhadap sesama" (Alkitab) Markus 12: 28-34
- (BUDHA) "Kehendak baik pada semua makhluk" (Dhammapada Syair, 5 & 201)
- (KONGHUCHU) "Kebajikan dan cinta kasih" (Lima sifat mulia *Whu Chang*)



Penjelasan:

- Hakikatnya agama-agama punya esensi yang sama tentang nilai-nilai kemanusiaan. Selain itu, Tuhan pun menetapkan jalan (*syariah*) dan cara (*minhaj*) yang berbeda-beda. Dengan perbedaan itu, Tuhan menghendaki satu sama lain saling berlomba-lomba dalam kebaikan sekaligus saling menebarkan kasih sayang.
- Klaim kebenaran setiap agama atau golongan dapat ditolerir sejauh tidak menafikan kehadiran "yang lain" sebagai realitas yang mesti dihormati dan diakui keberadaannya. Klaim kebenaran bukan dijadikan sebagai sarana melenyapkan keberadaan "yang lain" dari muka bumi.



Problem Toleransi

- Kesenjangan sosial, budaya, ekonomi politik, pendidikan dsb.
- Perbedaan Interpretasi (penafsiran) teks Kitab Suci
- Klaim kebenaran: berebut klaim konsep "keselamatan" → (Takfir)
- Lemahnya lembaga-lembaga yang berkompeten dalam mengelola negara dan masyarakat.

Simpulan

- Menebar kasih sayang antar sesama adalah wujud lain dari semangat toleransi sejati (pluralisme) yang didalamnya terdapat spirit kemanusiaan universal, dengan menjunjung tinggi keragaman yang ada, terutama dalam konteks keindonesian.
- Keberagaman yang otentik mewujud pada sikap-sikap kepedulian sosial (filantropi) tanpa membedakan kelompok/golongan atau keyakinan (agama)
- Beragama identik dengan menghadirkan Tuhan (Omni Present) diberbagai ruang dan waktu

(Modul Seri Studi Toleransi Agama)

Pendekatan Sayyed Hossein Nasr dalam Kerangka Studi Agama-Agama

Oleh: Mochamad Ziaulhaq

Pandangan Tradisionalis Terhadap Studi Agama-Agama

Warisan intelektual dan spiritual dari aliran Perennial kembali pada tiga tokoh penting sebagai para pemberi inspirasi dan penafsir pada abad kedua puluh. Mereka adalah orang-orang telah mempengaruhi Nasr; Rene Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, dan Frithjof Schoun. Mereka membedakan diri dari para filsuf perennial dengan berbicara tentang *sophia perennis* atau *religio perennis*, sehingga filsafat mereka menjadi filsafat agama yang jelas. Mereka juga menyebut diri mereka sebagai kaum Tradisionalis;³⁸ yang melihat arah yang salah dari filsafat modern dan postmodern. Jika Guénon dan Coomaraswamy dapat dianggap sebagai pelopor *sophia perennis* dan *philosophia perennis* pada abad kedua puluh, maka dapat dikatakan bahwa Frithjof Schoun cenderung lebih tertarik pada *religio perennis* ketimbang pada *Sophia perennis* atau pada tradisi. Dari tiga pelopor aliran perennialis ini, Nasr mengakui utang intelektual dan spiritual lebih langsung kepada Schoun daripada

³⁸ Dari kata ‘tradisi’ “...yang terkait secara etimologis dengan transmisi dan dalam lingkup artinya mengandung gagasan tentang transmisi pengetahuan, praktik, teknik, hukum, bentuk dan banyak elemen lainnya baik yang bersifat lisan dan tertulis. Tradisi adalah seperti kehadiran yang hidup yang meninggalkan jejaknya, tetapi tidak tereduksi pada jejak itu.” (Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 1988: 67)

kepada Guénon dan Coomaraswamy. Namun, ia lebih memilih istilah *sophia perennis* atau *philosophia perennis* ketimbang *religio perennis*.

Posisi Nasr dalam menangani studi agama-agama posisi tradisional. Dalam pengertian teknisnya Nasr, mendefinisikan tradisi sebagai “*Kebenaran dan prinsip-prinsip asal-usul ilahiah diungkapkan atau disingkapkan kepada umat manusia dan, pada dalam kenyataannya, seluruh sektor kosmik melalui berbagai tokoh digambarkan sebagai para utusan, nabi, avataras, Logos atau agensi-agensi transmisi lainnya... dan tentu saja meliputi Pengetahuan Tertinggi bersama dengan sarana untuk mewujudkannya.*”

Untuk memahami Nasr sebagai seorang tradisional kita perlu melihat metafisika yang mendasari semua ajaran aliran tradisional atau *philosophia perennis*. Menurut *philosophia perennis*, realitas tidak ditentukan oleh dunia psikofisik di mana manusia berfungsi, demikian juga kesadaran tidak terbatas pada kehidupan yang dijalani pada tingkat sehari-hari. Kehidupan manusia berlangsung dan memiliki makna dalam sebuah semesta yang hierarkis, memiliki banyak tingkat eksistensi, dan keadaan kesadaran dari Prinsip Agung yang mengarah menuju manusia duniawi dan suasana terestrial mereka.

Lalu, bagaimana seseorang memahami alam semesta ini? Dalam gagasan aliran tradisional, Nasr mengatakan, “*Agama tidak hanya kunci untuk memahami alam semesta ini, tetapi juga sarana utama manusia agar mampu melakukan perjalanan melalui tahapan-tahapan keberadaan yang lebih rendah menuju ke Kehadiran Ilahiah (the Divice Present), perjalanan ini tidak lain dari kehidupan manusia itu sendiri sebagaimana yang dipahami secara tradisional.*” (Nasr, 1993: 56)

Kaum tradisional menolak untuk mereduksi keberadaan agama hanya pada wilayah *terrestrial* dan temporal. Agama bagi mereka tidak hanya iman dan praktik dari kolektivitas manusia tertentu yang menerima pesan keagamaan tertentu. Agama juga tidak hanya iman dari mereka yang memiliki keyakinan

keagamaan. Ia adalah realitas yang berkaitan dengan Asal-Usul Ilahiah, suatu kenyataan yang *arketipenya* ditemukan dalam Intelek Ilahiah (*Divine Intellect*). Menurut Nasr, “*Ia (Agama) memiliki pola dasar dalam Intelek Ilahiah, dan memiliki tingkat-tingkat makna dan realitas, sesuatu yang menyerupai kosmos itu sendiri.*” (Nasr, 1993: 56).

Perbedaan radikal antara kaum tradisionalis dan banyak aliran pemikiran studi agama justru berasal dari perbedaan besar pandangan mereka menyangkut sifat realitas. Menurut Nasr, “*Kaum tradisionalis menolak untuk menerima kesahihan dari potongan realitas yang diyakini dunia Barat, yang awalnya berasal dari rasionalisme dan empirisisme pasca-abad pertengahan yang menjadi lazim di Eropa, dan menjadi latar belakang bagi sebagian besar studi agama, terutama di kalangan akademik.*” (Nasr, 1993: 57)

Nasr tegas berpegang teguh pada fakta bahwa perspektif kaum tradisionalis adalah sama sebagaimana pandangan dunia yang di dalamnya agama-agama itu sendiri lahir dan dibesarkan selama berabad-abad hingga munculnya dunia modern. Aliran tradisional percaya adanya sebuah Tradisi Primordial (*Primordial Tradition*) sebagai warisan spiritual (*primal spiritual*) dan intelektual asli (*intellectual heritage*) yang diterima manusia melalui pewahyuan ketika Langit dan bumi masih ‘bersatu’. Tradisi Primordial ini tercermin dalam semua tradisi yang muncul kemudian. Mengenai tradisi-tradisi yang muncul kemudian tersebut dijelaskan Nasr, “*tidak hanya kelanjutan historis dan horisontalnya. Setiap tradisi ditandai oleh keturunan vertikal yang segar dari Asal-Usul tersebut, sebuah anugerah pewahyuan dalam setiap agama yang terhampar di pusat tradisi, yang berkaitan dengan kejeniusan spiritual, vitalitas yang segar, keunikan, dan rahmatnya sehingga menciptakan ritual-ritual dan praktik-praktiknya menjadi operatif...*” (Nasr, 1993: 57)

Dengan demikian, agama dalam aliran *philosophia perennis* memiliki “*cukup keluasan untuk melingkupi jenis agama yang primal dan historis, yang*

Semitik dan Indian, yang mitis dan abstrak. Tradisi ... mencakup wilayah bentuk-bentuk dan jenis-jenis yang berbeda dari Manifestasi Ilahiah.” (Nasr, 1993: 58).

Nasr menunjukkan bahwa doktrin tradisi dari pemahaman di atas memungkinkan pengembangan teologi perbandingan agama (*theology of comparative religion*), pada kenyataannya dapat disebut metafisika perbandingan agama (*metaphysics of comparative religion*) yang mampu melakukan keadilan teologis pada ajaran-ajaran agama masing-masing sambil memungkinkan peneliti agama secara obyektif tertarik pada keberadaan agama selain agamanya sendiri, dan pada saat yang sama pada sifat religius itu sendiri (Nasr, 1993: 58).

Berdasarkan keutamaan pengetahuan, *philosophia perennis* membuat perbedaan antara mereka yang tahu dan mereka yang tidak tahu, sebagaimana ayat Alquran, “*Apakah Sama orang-orang yang mengetahui dan orang-orang yang tidak mengetahui?*” (QS. 39: 9).

Aliran tradisional tersebut melihat sebuah kesatuan yang mendasari keragaman bentuk dan praktik keagamaan, kesatuan yang berada dalam “kebenaran sejati” di jantung agama-agama, yakni *philosophia perennis* itu sendiri. Tetapi kesatuan ini tidak dapat ditemukan dalam bentuk-bentuk eksternal. Semua agama tidak hanya mengatakan hal yang sama, terlepas dari kemiripan prinsip dan praktik yang sama. Aliran tradisional menentang gagasan bahwa semua agama adalah sama. Sebaliknya, kaum tradisional menghormati setiap detail dari setiap tradisi ortodoks yang berasal dari Surga, sehingga mereka harus diperlakukan dengan hormat sebagaimana terhadap setiap manifestasi dari yang Sakral. Sebab, pola dasar keunikan dan realitas masing-masing agama bersumber dari Intelek Ilahiah tersebut.

Tentunya, pemahaman ini menghapus pandangan bahwa setiap agama hanyalah sebuah pinjaman historis dari agama sebelumnya. Kesatuan yang

dibicarakan kaum tradisional adalah kesatuan transenden agama-agama. Bagi Nasr, keberagaman agama pada dasarnya adalah suatu persoalan metafisik atau lebih khusus masalah teosofi, tanpa mengabaikan dimensi-dimensi epistemologis dan moralnya. Maka ke mana pun Nasr melakukan perjalanan, apa pun yang ia pelajari, ia selalu dalam pengejaran atas pengetahuan. Sebagaimana yang diakui dalam bukunya *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr's life and thought*, “Seluruh hidup saya merupakan suatu pencarian akan yang sakral.” (Nasr, 2010).

Nasr mengurai pencariannya, bahwa:

“Jika saya ditanya, apa ciri utama kehidupan intelektual saya, saya akan mengatakan dengan pasti; pencarian pengetahuan... hidup saya merupakan suatu pencarian panjang atas pengetahuan yang semakin besar, dan doa utama saya, dalam bahasa doa tradisional Islam, *rabbizidni ilman*, yakni ‘Ya Tuhan, tingkatkan pengetahuan saya.’ Pencarian pengetahuan yang membebaskan dan melepaskan kita dari belenggu dan keterbatasan keberadaan duniawi masih mendominasi kehidupan intelektual saya dan menjadi pusat semua usaha saya. Selama bertahun-tahun hati kita mencari Cawan Suci (the Holy Grail) dari diri kita, ‘Apa yang ia miliki pada dirinya sendiri, ia cari dari orang asing’ (Hafiz).” (Hahn, Rendall & Stone, 2001: 85).

Melintasi Batas-Batas Keagamaan

Nasr memiliki pengalaman langsung dengan agama lain, sebagaimana yang ia katakan, “*Berandil pada kesadaran saya tentang hidup di sebuah dunia dengan banyak agama... pengalaman saya sendiri sebagai seorang Muslim yang belajar di Barat telah menghadapkan saya pada masalah hidup di sebuah dunia multi-agama.*” (Chittick, 2007: 3).

Pengalaman ini diurai Nasr dengan kata-kata puitis,
*Yang-Satu tidak bisa ada dalam yang banyak tapi muncul,
Dalam penciptaan seperti halnya dalam bentuk-bentuk sakral ini,
Yang, beragam dalam penampakan mereka,
Mengejawantahkan satu Cahaya ruhani, kekal.*

*Aku menatap pada wajah-Mu dalam ketunggalan,
Betapa bingung saya melihat banyak Wajah-Mu sekarang ini*
(Nasr, 1996: 9)

Dengan kutipan ini, Nasr memulai bukunya *Religion and the Order of Nature* (1996), suatu kompilasi Ceramah Cadbury tahun 1994 di Universitas Birmingham. Nasr berbagi dengan kita bahwa ia percaya hanya ada satu pengalaman baru yang sangat penting dihadapi manusia sekarang ini. Pengalaman itu bukanlah menemukan benua atau planet baru, melainkan perjalanan dari satu semesta keagamaan ke semesta yang lain; penemuan melintasi batas-batas keagamaan (*crossing religious frontier*). Sebagaimana Nasr katakan,

“Persoalan melintasi batas-batas agama tanpa kehilangan orientasi dan kesadaran penuh akan realitas yang-sakral, yang tidak dapat direduksi pada kategori lain, mungkin merupakan tugas religious dan teologis yang paling menakutkan sekarang ini, serta satu-satunya tantangan baru yang sangat penting dalam dunia wacana keagamaan manusia kontemporer.”
(Nasr, 1996: 11).

Selama berabad-abad, manusia hidup di dunia dengan keyakinan bahwa agama mereka yang paling benar. Pengalaman dan pengetahuan tentang Allah sebagai Yang-Mutlak secara langsung tercermin dalam cara melihat agama mereka sendiri.³⁹ Menghidupkan agama di dunia seperti ini, Nasr menunjukkan masalah yang dihadapi oleh manusia, bahwa:

“Sekarang ini salah satu masalah utama bagi manusia, di sebuah dunia di mana batas-batas tradisional, batas-batas bersifat fisik dan keagamaan dihapus, adalah bagaimana mempelajari agama-agama lain secara simpatik tanpa kehilangan rasa kemutlakan dalam agama sendiri yang merupakan suatu *sine qua non* dari kehidupan keagamaan, sekaligus mencerminkan kenyataan bahwa agama memang datang dari Yang-Mutlak.” (Nasr, 1993: 61).

³⁹ Ketika Nasr menggunakan kata Absolut, ia menggunakannya secara metafisik dan teologis terlepas dari semua kritik positivistik terhadap istilah-istilah itu.

Aliran tradisional tersebut menekankan bahwa studi agama harus dilakukan secara religius, dan hal ini berarti ia menentang semua perelatifan sekaligus menentang konsepsi kebenaran yang melihat manifestasi Kebenaran tertentu sebagai Kebenaran itu sendiri. Aliran ini menurut Nasr menekankan prinsip bahwa hanya “*Yang-Mutlak adalah mutlak. Semua hal yang lain adalah relatif.*” (Nasr, 1993: 61). Pernyataan ini seperti bertentangan, namun secara metafisik bermakna sama. Konsep ‘relatif mutlak’ digambarkan Nasr seperti,

“Dalam sistem tata surya, matahari kita adalah (satu-satunya) matahari, sedangkan dilihat dalam perspektif ruang galaksi, ia adalah salah satu di antara banyak matahari. Kesadaran tentang matahari-matahari lain dimungkinkan bukan sebagai sesuatu yang abnormal bagi keadaan alamiah manusia, sebagaimana kesadaran ‘eksistensial’ akan beberapa semesta keagamaan, dan tidak membuat matahari kita berhenti menjadi matahari kita, pusat sistem tata surya kita, pemberi hidup bagi dunia kita, dan simbol langsung dari Intelek Ilahiah, bagi kita yang dihidupkan oleh panasnya dan diterangi oleh cahayanya. Dengan cara yang sama, dalam setiap semesta keagamaan ada logos, nabi, kitab suci, *avatar*... Alquran atau tubuh Kristus, adalah ‘mutlak’ bagi semesta keagamaan yang diadakan oleh pewayhuan yang bersangkutan. Namun hanya Yang-Mutlak tetaplah mutlak. Manifestasi-manifestasi dari Yang-Mutlak adalah ‘relatif-mutlak’.” (Nasr, 1993: 61-62).

Bagi Nasr, tidak ada agama yang bisa hidup tanpa citarasa akan Yang-Mutlak. Mengapa kemutlakan agama penting dalam konteks keberagaman agama? Nasr menjelaskan, pada dasarnya kemutlakan agama merupakan konsekuensi keniscayaan dari kemutlakan Asal-Usulnya. Pengertian bahwa seorang Kristen atau Muslim yang baik, sebagaimana orang-orang beriman, mereka merasa melangkah di jalan yang benar, dan ketika mati mereka berada di Tangan Tuhan, didasarkan pada kepastian keagamaan dalam dirinya yang muncul dari pengertian pada Yang-Mutlak dalam agama, dan pada akhirnya bersumber dari kemutlakan Allah (Nasr, 1993: 62).

Lalu, apa yang terjadi ketika kemutlakan dalam agama ini dihilangkan? Nasr menjelaskan, dalam kasus seperti itu memiliki tiga kemungkinan yang bersumber dari kesalahpahaman, yaitu:

1. Semua agama adalah relatif: Menolak kemutlakan dan setiap ajaran-ajaran agama adalah relatif. Hal ini mengandaikan dua posisi berikut:
 - a. Historisisme: ekses dari hal ini mereduksi “*Apa yang pada dirinya sendiri memiliki arti penting dari sudut pandang keagamaan menjadi yang tidak-penting*” (Nasr, 1988: 285). Nasr melihat pemikiran ini sebagai “*metafisik absurd*”, namun beberapa pihak terus mempraktikkan metode reduksionis dan historis ini.
 - b. Posisi kedua adalah menerima bahwa masalah iman pribadi dan komitmen pribadi adalah inti agama, namun agama tidak memiliki muatan intelektual dan muatan etis yang bersifat permanen dan abadi. Nasr melihat posisi ini sebagai kesalahan, “*Kesalahan mengabaikan realitas unik dari setiap manifestasi Logos, setiap wahyu dengan tradisi, baik historis dan metahistoris yang bersumber dari pembukaan Surga.*” (Nasr, 1988: 286).

Menurut Nasr, akibat yang mungkin muncul dari kedua posisi di atas adalah kehancuran agama atau pemiskinan agama.

2. Hanya agama seseorang yang mutlak dan penolakan terhadap agama lain: Ini adalah sikap dan keyakinan banyak orang pada umumnya.

Sebagai contoh, seorang Muslim atau Kristen yang saleh tidak akan keberatan dan bahkan lebih suka disebut ‘kafir’ oleh agama lain daripada dipahami memiliki keyakinan yang sama. Tentu saja tidak berarti bahwa Nasr memilih intoleransi ketimbang toleransi; ini hanyalah fakta tentang mayoritas orang-orang beriman pada umumnya yang setia melaksanakan kewajiban-kewajiban agama mereka.

Dalam pandangan ini, memiliki iman secara eksklusif lebih baik dibanding tidak memiliki iman sama sekali. Kemungkinan ini terlepas dari eksklusivitas agama yang tidak dapat diremehkan dalam sebuah dunia dengan penolakan terhadap yang transenden dan selalu merelativisasi. Sebagaimana ditegaskan Nasr, *“Lebih baik untuk berpegang teguh pada bentuk Kebenaran tertentu sambil menyangkal atau mengabaikan bentuk-bentuk Kebenaran lain, ketimbang menyangkal Kebenaran tersebut sama sekali.”* (Chittick, 2007: 10).

3. Semua agama adalah benar: Kemungkinan ini menegaskan bahwa semua agama yang datang dari Surga adalah benar.

Hal ini berimplikasi bahwa semua klaim agama adalah benar. Namun untuk mengetahui kebenaran hal ini, diperlukan prinsip kearifan. Jika semua agama wahyu, tradisi-tradisi sejarah yang telah menghasilkan peradaban, seni sakral, teologi, dan orang-orang kudus yang telah mewujudkan fenomena kesucian adalah benar, maka Nasr membuat kita sadar bahwa kita dihadapkan pada dua pertanyaan penting.

Jika semua benar, *“... maka apakah dengan demikian tidak ada kepalsuan? Karena jika secara keagamaan semuanya benar, maka tidak ada kepalsuan dan pada kenyataannya tidak ada kebenaran ... pertanyaan ini dengan demikian adalah salah satu kebenaran.”*

Pertanyaan kedua yang Nasr kemukakan adalah pertanyaan tentang otoritas, *“... siapa yang memiliki otoritas membuat pernyataan-pernyataan tentang kebenaran dari berbagai agama?”* (Chittick, 2007: 11).

Dua pertanyaan mendasar ini, terutama yang kedua, sangat penting untuk dijawab apabila seseorang hendak bergerak ke luar agama tertentu. Pendekatan untuk mempelajari pandangan ini menurut Nasr, *“melihat*

semua agama dalam kebenaran yang sama, bukan dari tatanan transenden sebagaimana ditegaskan tradisi, tetapi dari jenis lahiriah dan sentimental yang tidak bisa tidak akan mereduksi agama pada denominator paling umum mereka” (Nasr, 1988: 287). Lalu, Nasr menunjukkan bagaimana tradisi mempelajari agama, menurutnya:

“Tradisi mempelajari agama dari sudut pandang *scientia sacra* yang membedakan antara Yang-Prinsip dan manifestasi, Esensi dan bentuk, Substansi dan kecelakaan, yang batini dan yang jasmani. Hal ini menempatkan kemutlakan pada tingkat Yang-Mutlak... Kesatuan agama dapat ditemukan pertama-tama dan terutama dalam Yang-Absolut yang meliputi Kebenaran, Realitas, asal-usul semua wahyu dan kebenaran. Ketika para sufi menyatakan bahwa doktrin Persatuan adalah unik (*al-tawhid wahid*), mereka menegaskan prinsip fundamental namun ini sering terlupakan. Hanya pada tingkat Yang-Mutlaklah ajaran-ajaran agama adalah sama.” (Nasr, 1988: 292-293).

Nasr yakin, ketika seseorang memperhatikan kebenaran agama itu sendiri, maka kita telah benar-benar masuk ke dalam sebuah studi yang serius tentang agama masing-masing. Ia menegaskan bahwa,

“Masalah penting yang dimunculkan oleh studi agama adalah bagaimana melestarikan kebenaran keagamaan, ortodoksi tradisional, struktur teologis dogmatis dari agama seseorang, dan mendapatkan pengetahuan tentang tradisi-tradisi lain serta menerima mereka sebagai cara dan jalan yang sah secara spiritual menuju Allah” (Nasr, 1999: 127).

Pengetahuan Prinsipial dan Keberagaman Bentuk Sakral⁴⁰

“Sesungguhnya, bagi setiap bangsa telah dikirim seorang nabi. *Alquran*; Saya bermeditasi pada agama, membuat upaya besar untuk memahami mereka, dan saya menyadari bahwa mereka adalah Prinsip yang unik dengan berbagai percabangan. *Hallaj*; Mereka menyembah aku sebagai Yang-Satu dan banyak, karena mereka melihat bahwa semua ada dalam diriku. *Bhagavad Gita*.”

⁴⁰ Judul Bab 9 dalam buku *Knowledge and the Sacred*, Seyyed Hossein Nasr. Keseluruhan bagian ini diambil dari bab ini dan untuk bacaan yang lebih jauh, lihat *Knowledge and the Sacred* hal. 280-308.

Dengan kutipan di awal bab Sembilan bukunya *Knowledge and the Sacred*, Nasr mempersiapkan kita untuk perjalanan dari yang banyak ke Yang-Satu. Tidak ada keraguan bahwa persiapan ini diperlukan bagi manusia modern yang berada dalam sebuah momen sejarah, di mana ia terikat untuk menemui “berbagai dunia bentuk-bentuk dan makna sakral yang lain.” Hal ini terjadi tepat “pada momen ketika pengetahuan sakral dan kecerdasan yang terinteriorisasi, yang akan mampu menembus ke dalam makna batini dari bentuk-bentuk asing, telah menjadi begitu tidak dapat diakses.”

Hal ini merupakan minat Nasr yang menyadari bahwa, “Keberagaman bentuk-bentuk sakral telah digunakan sebagai alasan untuk menolak segala bentuk sakral, serta *scientia sacra* yang terletak di belakang dan di luar bentuk-bentuk ini.” Namun, jika sebuah kecerdasan telah berada di bawah terang Intelek dan “diberkati dengan ‘parfum yang sakral’, maka ia dapat melihat dalam keberagaman bentuk-bentuk sakral ini bukan kontradiksi yang merelatifkan, namun suatu konfirmasi atas universalitas Kebenaran dan daya kreatif yang tak terbatas dari Yang-Nyata, yang membentangkan berbagai kemungkinan-Nya yang tiada habis-habisnya dalam dunia-dunia makna yang, meskipun berbeda, semuanya mencerminkan Kebenaran yang unik.”

Peran Tradisi dan Makna Sakral

Untuk alasan inilah Nasr menunjukkan bahwa pembaharuan tradisi di zaman modern dan upaya untuk mensakralisasi kembali pengetahuan dari awal, berkenaan dengan keberagaman tradisi dan kesatuan batini mereka. Dalam rangka melihat yang-mutlak dalam setiap agama sambil mengetahui bahwa hanya ada satu Yang-Mutlak (*Absolute*), Nasr yakin hanya “kunci” tradisi yang mampu,

“Membuka pintu pemahaman dunia bentuk dan makna sakral yang lain tanpa merusak keabsolutan agama; untuk metafisika tradisional saja

dapat melihat masing-masing agama sebagai sebuah agama dan agama pada dirinya sendiri (the religion), “mutlak” dalam alam semestinya sendiri, sambil menegaskan kembali bahwa pada akhirnya hanya Yang-Mutlak adalah mutlak.”

Lebih lanjut dalam menjelaskan tentang bagaimana tradisi dapat membantu dalam studi agama-agama, Nasr mengatakan, “*Tradisi mempelajari agama dari sudut pandang scientia sacra yang membedakan antara Yang-Prinsip dan manifestasi, Essence dan bentuk, Substansi dan kebetulan, yang batini dan yang lahir. Ia menempatkan kemutlakan pada tingkat Yang-Mutlak, menyatakan dengan tegas bahwa hanya Yang-Mutlak adalah mutlak.*” (Nasr, 1988: 292). Dalam Yang-Absolut inilah kesatuan agama dapat ditemukan “*yang pada saat yang sama Kebenaran dan Realitas dan asal-usul semua wahyu dan segala kebenaran.*”⁴¹

Nasr menyoroiti fakta bahwa pada tingkat Yang-Mutlak ajaran agama adalah sama, ia membandingkannya dengan banyak bahasa yang berbicara Kebenaran tetapi berbeda dalam sintaksnya. Ia menegaskan,

“Hanya pada tingkat Yang-Mutlak ajaran-ajaran agama yang sama. Di bawah tingkat itu ‘ada korespondensi dari tatanan yang paling mendalam tetapi bukan identitas’. Agama-agama yang berbeda itu seperti begitu banyak bahasa yang berbicara Kebenaran yang unik saat ia memanifestasikan dirinya dalam dunia-dunia yang berbeda sesuai kemungkinan arketif batininya, tetapi sintaks dari bahasa-bahasa ini tidak sama” (1988: 293).

Nasr menjelaskan bahwa, “*Tiap-tiap agama bersumber dari Kebenaran, segala sesuatu dalam agama tersebut yang disingkapkan oleh Logos adalah sakral dan harus dihormati dan dihargai sambil dijelaskan ketimbang dibuang dan direduksi menjadi tak penting atas nama sejenis universalitas abstrak.*” (Nasr, 1988: 293).

⁴¹ Nasr, 1988: 293. Ketika kaum Sufi menyatakan bahwa doktrin tentang Kesatuan adalah unik (*al-tawhīd wāhid*), mereka menegaskan prinsip fundamental namun sering terlupakan ini. (Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 293).

Di sini Nasr menegaskan bahwa metode tradisional sangat tepat bagi perjalanan manusia modern dalam mempelajari agama-agama. Nasr mengatakan,

“Metode tradisional dalam mempelajari agama-agama, sambil menegaskan secara kategoris ‘kesatuan transenden agama-agama’ dan kenyataan bahwa ‘semua jalan menuju puncak yang sama’, sangat menghargai setiap langkah di masing-masing jalan, setiap petunjuk jalan yang membuat perjalanan itu mungkin dan tanpanya tak satu pun puncak dapat dicapai.” (Nasr, 1988: 293).

Namun, ia tidak hanya mencapai puncak itu, melainkan sebagaimana yang dikemukakan Nasr, “*Ia berusaha untuk menembus ke dalam makna ritual, simbol, citra, dan doktrin yang membentuk semesta agama tertentu, tetapi tidak mencoba untuk menyingkirkan unsur-unsur ini atau mereduksi mereka pada apa pun yang selain apa adanya mereka di dalam ‘semesta makna yang khas yang diciptakan oleh Allah melalui pewahyuan khusus dari Logos’*”. Nasr mengingatkan, perspektif tradisional ini “*dengan tegas menentang setiap bentuk reduksionisme atau penyatuan sentimental....*” (Nasr, 1988: 293).

Sebab, berbagai perbedaan dan keunikan masing-masing tradisi dikehendaki oleh Allah dan sama sekali tidak bisa disingkirkan hanya dengan akal manusia. Seperti disebutkan sebelumnya, Nasr menunjukkan sebuah konsep kunci dalam memahami pentingnya keberagaman agama. Ia menyebutnya yang “relatif-mutlak – *relatively absolute*”, meskipun hal itu mungkin tampak bertentangan, namun ia sangat penting begitu dipahami. Hanya Yang-Mutlak adalah mutlak, karena:

“Setiap manifestasi dari Yang-Mutlak dalam bentuk pewahyuan menciptakan sebuah dunia bentuk-bentuk dan makna sakral di mana penentuan-penentuan, hipostasis-hipostasis, Persona-Persona Ilahiah, *Divine Person*, atau Logos, muncul dalam dunia tertentu itu sebagai mutlak tanpa menjadi Yang-Mutlak itu sendiri. Dalam dunia itu, realitas yang “relatif mutlak” itu, apakah ia adalah Logos itu sendiri atau penentuan tertentu dari Keilahian yang Agung, adalah mutlak tanpa menjadi Yang-Mutlak pada dirinya sendiri.” (Nasr, 1988: 294).

Nasr memberikan contoh agama Kristen. Ia berkata, “*Jika seorang Kristen melihat Allah sebagai Trinitas atau Kristus sebagai Logos dan berpegang pada keyakinan ini secara mutlak, hal ini dapat dimengerti dari sudut pandang agama, sementara secara metafisik semua ini dilihat sebagai yang relative-mutlak; karena hanya Allah dalam Ketakterbatasannya dan Keesaannya berada di atas semua relativitas.*” Lalu Nasr menekankan tentang yang ‘relatif mutlak’ di setiap agama, bahwa “*berbagai agama itu sendiri harus menekankan elemen-elemen bijak dan universalis mereka sebanyak mungkin.*” (*Reply to Sallie King, 2001: 225*).

Selain apa yang dikemukakan di atas, Nasr juga menguraikan konsep tentang yang “relatif mutlak” yang memungkinkan studi tradisional agama. Ia berkata,

“Konsep tentang yang ‘relatif mutlak’ memungkinkan studi tradisional beragam agama untuk melihat manifestasi Logos di setiap semesta agama... Konsep kunci ini juga mampu membedakan dalam setiap semesta agama cara di mana realitas Logos tercermin dalam pendiri, atau kitab suci, atau kesesuaian *feminine* dari Tindakan Ilahiah, atau realitas theophanis lain dari sebuah agama.” (Nasr, 1988: 294).

Metode tradisional tersebut berbeda dari metode perbandingan yang menempatkan para nabi atau para pendiri, kitab suci, dan lainnya secara berdampingan sebagai cara untuk mempelajari agama-agama yang berbeda. Nasr menawarkan metode tradisional yang menyadari tingkat berbeda yang di atasnya unsur “relative-mutlak” dapat ditemukan di setiap dunia bentuk-bentuk suci. Sekali lagi dengan menjadikan agama Kristen sebagai contoh, ia memberi tahu kita pemahaman tentang Kristus dan Bunda Maria ketika metode tradisional yang digunakan untuk mempelajari dua tokoh besar ini. Ia berkata,

“Ia (metode tradisional) melihat Kristus tidak hanya dalam perbandingannya dengan Nabi Islam, tetapi juga dengan Alquran; Alquran dan Kristus sebagai Firman Tuhan dalam Islam dan Kristen. Ia melihat kesamaan peran yang dimainkan oleh Perawan Maria sebagai

dasar asal Firman itu lahir, serta jiwa Nabi yang menerima dan mengungkapkan Firman Tuhan sebagai Alquran.”⁴²

Metode tradisional tersebut memiliki kapasitas untuk “*melihat kehadiran sang Perawan tidak hanya dalam agama Kristen tetapi juga Islam sebagai manifestasi dari realitas watak yang ‘relatif-mutlak’ dalam dua agama bersaudari itu ... dalam semesta spiritual yang sangat berbeda.*” (Nasr, 1988: 297). Ia mampu memahami arti-penting kesamaan tersebut tanpa menyangkal makna aktual yang diberikan setiap agama padanya. Nasr yakin bahwa hanya pengetahuan prinsipil atau perspektif tradisional dari studi agama-agama-lah yang dapat memungkinkan perbandingan ini dibuat secara mendalam dan secara spiritual bermanfaat, sekaligus mampu memperlihatkan hubungan yang ada antara jenis keagamaan primordial dan pola dasar (*archetypal*) di dalam semesta keagamaan yang berbeda (Nasr, 1988: 298).

Dia menegaskan bahwa pengetahuan prinsipil atau sakralitas agama melihat makna dari setiap bentuk suci dalam konteks semesta spiritual, tanpa menyangkal pentingnya bentuk-bentuk tersebut pada tingkat mereka sendiri, atau tetap terikat pada dunia bentuk-bentuk itu sendiri. Berkenaan dengan hal-hal yang dianggap berharga bagi para pengikut agama seperti ritual, simbol, formulasi doktrin, ajaran etis, dan aspek-aspek lain dari sebuah agama, ia (pengetahuan prinsipil) melihat itu semua sebagai bagian dari totalitas pengetahuan sakralitas agama yang di dalamnya signifikansi mereka dapat sepenuhnya dipahami. Kembali ke karunia kecerdasan yang diberikan kepada manusia, Nasr menunjukkan lagi kemampuan kecerdasan manusia, “*Di jantung setiap semesta agama bersemayam Logos yang juga merupakan akar kecerdasan, kecerdasan manusia mampu menembus ke dalam bentuk-bentuk ini*

⁴² Nasr, 1988: 297. Catatan kaki Nasr berbunyi, “Perbandingan morfologis dan metafisik yang mendalam tersebut dapat ditemukan di semua tulisan tradisional tentang perbandingan agama tetapi kebanyakan dalam karya F.Schuon, khususnya karyanya, *Transcendent Unity of Religions; Dimensions of Islam; and Formes et substance dans les religions*” (1988: 308).

dan memahami bahasa mereka serta makna bawaan masing-masing dan setiap suku kata dan suara dari bahasa tersebut.” (Nasr, 1988: 298).

Tidak satu pun dari simbol, ritus, atau praktik sakral atas nama kebenaran universal abstrak yang ditolak, dan ia juga tidak membuat hubungan yang sederhana satu di antara berbagai elemen semesta agama yang berbeda. Nasr tidak berhenti di sini, tapi memberi kita pandangan sekilas tentang apa yang ada di luar segala bentuk. Ia berkata, “... *Di luar semua bentuk ini berdiri satu Esensi tak berbentuk dan unsur-unsur utama dari agamanya sendiri ditemukan pula di setiap agama, terlepas dari perbedaan formal ini.*” (Nasr, 1988: 298).

Pada titik ini, kita menemukan pusat perhatian metode tradisional dalam mempelajari agama,

“...bentuk-bentuk sebagaimana mereka mengungkapkan *Essence*, atau dengan berbagai kebetulan yang mencerminkan Substansi tersebut. Ia tidak meniadakan arti penting bentuk-bentuk pada tingkat realitas mereka sendiri, tetapi menganggap relativitas mereka hanya dalam terang Esensi yang bersinar melalui bentuk-bentuk, dan yang dapat dicapai hanya melalui penerimaan dan kehidupan bentuk-bentuk itu.”

Nasr mengungkapkan keyakinannya bahwa sejauh tradisi dipelihara dengan cara yang integral maka ia membawa ciri bagi totalitas. Hal ini membawa seseorang pada kebenaran besar yang berkenaan dengan aspek-aspek Sifat Ilahiah (*The Divine Nature*) dan sifat kemanusiaan dari penerima pewahyuan itu (*the nature of the recipient of revelation the human being*). Menurut Nasr, kebenaran-kebenaran besar itu adalah apa yang sering diyakini pada masing-masing agama; tentang hal ini ia berkata,

“Tidak ada agama tanpa rasa kehilangan kesempurnaan yang terkait dengan Asal-Usul (*Origin*) dan Pusat (*Center*) dan tidak ada agama tanpa sarana untuk mendapatkan kembali kesempurnaan itu. Tidak ada agama tanpa doa dalam bentuk apa pun yang mungkin dibayangkan, tentu saja termasuk doa kontemplatif, dan tidak ada agama di mana doa tidak dianggap sebagai sarana untuk membentuk kembali manusia. Tidak ada agama di mana realitas terbatas pada pengalaman temporal dan

spasial dari dunia ini tanpa ada Dunia Lain yang menjadi tujuan perjalanan manusia.” (Nasr, 1988: 29).

Meskipun ada sejumlah elemen mendasar dari agama yang menampakkan diri mereka dalam satu atau lain cara pada tiap-tiap agama, “*Namun, orang tidak bisa mengabaikan dalam cara apa pun perbedaan mendasar yang membedakan keluarga-keluarga agama seperti agama Ibrahim, India, Iran, atau Shamanik dari satu sama lain.*” Meskipun berada dalam dunia-dunia ini dengan perbedaan khas dan masing-masing dunia memiliki jenius spiritualnya sendiri, Nasr yakin bahwa “*Perspektif kebijaksanaan mampu melihat adanya unsur-unsur dasar tertentu dan menerapkan kunci-kunci konseptual yang berkenaan dengan realitas keagamaan itu sendiri.*” Sebagai contoh, Nasr menawarkan tiga cara dasar menuju Tuhan atau hubungan antara manusia dan Tuhan. Mereka adalah: (Nasr, 1988: 298):

“...ada yang didasarkan pada rasa takut, pada rasa cinta, dan ada pengetahuan, yang dalam kehidupan spiritual praktis sesuai dengan tiga stasiun mistis yang terkenal, yakni kontraksi, ekspansi, dan serikat...Elemen-elemen ini dapat ditemukan di semua tradisi besar umat manusia, meskipun mereka menampakkan diri dalam setiap kasus sesuai dengan jeniusitas dari tradisi yang bersangkutan, dan bahkan kadang muncul sesuai dengan ciri-ciri dari penyingkapan sejarah tradisi itu.”

Nasr menjelaskan hal di atas dengan menimbang tiga cara ini secara konkret dalam agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Ia berkata,

“Dalam agama Yahudi perspektif ketakutan yang ditemukan dalam Pentateuch diikuti oleh perspektif cinta yang ditemukan dalam Kidung Agung dan Mazmur, hanya beberapa abad kemudian, oleh perspektif gnosis dari kaum Kabbalah. Dalam agama Kristen sikap asketis para Bapa Gurun (*Desert Fathers*) yang didasarkan pada perspektif rasa takut dengan cepat diikuti oleh spiritualitas cinta; hanya menjelang akhir Abad Pertengahan ia diikuti oleh perkembangan riil dari dimensi kebijaksanaan agama Kristen yang perkembangannya terpotong oleh pemberontakan terhadap Kekristenan pada masa Renaissans. Dalam Islam, siklus yang sama terlihat tetapi dalam tatanan yang lebih cepat, spiritualitas yang didasarkan pada pengetahuan muncul sebelumnya dalam tradisi itu.” (Nasr, 1988: 298).

Terlepas dari perbedaan-perbedaan dalam cara penampakan sikap-sikap dasar ini dan jenis kehidupan keagamaan dan spiritual di setiap tradisi. Ketiga unsur rasa takut, rasa cinta, dan pengetahuan itu jelas ada di setiap agama. Setiap agama menempatkan “penekanan yang lebih besar pada salah satu unsur: agama Yahudi pada rasa takut; agama Kristen pada rasa cinta; agama Islam pada pengetahuan.”⁴³

Nasr memberi kita contoh lain tentang penerapan konsep metafisik sebagai kunci untuk memahami fenomena keagamaan yang beragam. Ia menyebutkan “unsur-unsur kebenaran dan kehadiran yang mencirikan semua agama; *elemen truth and presence which characterize all religion.*” Ia berkata,

“Setiap agama integral harus memiliki kedua elemen. Ia harus memiliki suatu kebenaran menyampaikan dan menyimpan, dan kehadiran yang menarik, mengubah, dan melayani sebagai sarana bagi pembebasan dan penyelamatan ... komponen-komponen dasar agama ini tidak ditemukan dengan cara yang sama dalam setiap tradisi. Sebagai misal, dalam keluarga Kristen Ibrahimi, dalam pengertian tertentu, menekankan kehadiran dan kebenaran Islam, sedangkan kebenaran tentu saja sangat diperlukan bagi agama Kristen sebagaimana kehadiran bagi Islam. Dalam tradisi Islam Sunni menempatkan aksen yang lebih besar pada kebenaran dan Syiah pada kehadiran.”⁴⁴

Semua elemen yang khas dari masing-masing agama ini, menurut Nasr, “*Pengetahuan Principal menarik kunci-kunci ini dari ‘harta-karun tak terlihat’ dari Intelek dan menerapkan mereka ke dunia-dunia yang*

⁴³ Elemen-elemen ini juga absen dari Hinduisme, di mana mereka ditandai dengan jelas sebagai *karma*, *bhakti*, dan *Jnani yoga*, atau Buddhisme. Mereka terlihat dalam kombinasi dan hubungan yang berbeda dalam aliran Theravada, Vajrayana, dan Mahayana, terlepas dari perspektif non-teistik dari Buddhisme.

⁴⁴ Nasr menyebut Hinduisme and Buddhisme juga, “Dua elemen yang sama tersebut dapat ditemukan dalam Hinduisme dan Buddhisme, di mana sekali lagi aliran-aliran tertentu menegaskan salah satu, dan aliran-aliran lain bagian yang lain, dari komponen-komponen fundamental dari apa yang menyusun realitas keagamaan.”

berbeda dari bentuk sakral sedemikian rupa sehingga membuat dunia ini dapat dimengerti tanpa merusak genius khusus mereka atau membuat mereka tampak sebagai fakta buram untuk dipelajari, baik sebagai fenomena atau pengaruh sejarah.” (Nasr, 1988: 300).

Sehingga Nasr sangat yakin bahwa hanya jenis pengetahuan ini yang dapat memperhitungkan keberagaman menakjubkan dari bentuk-bentuk dan makna sakral tanpa menjadi tersesat di hutan multiplisitas ini atau mereduksi multiplisitas ini pada sesuatu selain yang sakral, sehingga menghancurkan makna aslinya.

Hanya pengetahuan *principial* atau sakral yang dapat menggabungkan perspektif yang terhubung dengan realitas metahistoris sambil tetap memelihara seseorang berpusat pada *unflodment* waktu dan sejarah. Tentang persoalan menghormati sejarah dalam studi agama-agama, Nasr mengatakan,

“Hanya jenis pengetahuan agama ini yang dapat tetap menghormati semua hal yang ditemukan secara historis—namun tentu saja tidak sebagaimana ditafsirkan dari sudut pandang historis—tanpa mereduksi apa yang pada dasarnya berasal dari Yang-Abadi dan merupakan panggilan dari Yang-Abadi menjadi apa yang temporal dan berubah.” (Nasr, 1988: 300).

Untuk terlibat dalam studi agama-agama secara mendalam, seseorang perlu masuk ke kedalaman keberadaan diri sendiri serta menembus ke kedalaman orang lain. Nasr menjelaskan hal ini dengan memberikan sebuah struktur realitas yang terdiri dari tiga prinsip teofani: kosmos, manusia, dan pewayhuan dalam pengertian agama dan juga tradisi. Menjadi jelas bahwa karena manifestasi mengandaikan eksternalisasi, penetrasi ke dalam makna bentuk-bentuk eksternal dalam ketiga kasus tersebut pada dasarnya merupakan fungsi esoteris (Nasr, 1988: 282) Pertemuan agama satu sama lain sebagaimana

yang ia tegaskan, yakni “*Untuk bergerak dari bentuk ke esensi, eksterior ke interior, symbol ke realitas yang disimbolkan, apakah menyangkut kosmos, manusia, atau pewahyuan, pada dirinya sendiri merupakan kegiatan esoteris dan bergantung pada pengetahuan esoteris.*”

Penutup

Pengetahuan esoteris dan eksperiensial dari *philosophia perennis* ini memberi kita pemahaman yang benar tentang hubungan antara agama-agama dunia, sehingga memungkinkan manusia masuk ke dalam makna batini dari sebuah bentuk melalui pengetahuan batin dan esoteris. Dipengaruhi oleh Schoun, Nasr setuju bahwa dalam wilayah “atmosfer” manusia terdapat konflik tetapi rekonsiliasi dimungkinkan dalam “Stratosfer Ilahiah.” Namun, ia mengakui bahwa,

“Tidak semua orang beriman atau sarjana yang mempelajari agama lain adalah kaum esoteris atau orang suci atau orang bijak, tapi karena manusia membutuhkan stratosfer untuk mempertahankan atmosfer, sangat penting sekarang ini untuk mempertimbangkan pandangan dari Stratosfer Ilahiah dalam persoalan dialog keagamaan atau konfrontasi.”

Dalam bagian Pengetahuan dan Yang-Sakral atau *scientia sacra* ini Nasr menawarkan jalan untuk menembus ke dalam berbagai dunia kebergaman yang telah dikeluarkan oleh Yang-Satu. Sebagaimana seseorang dapat membaca melalui keyakinannya tentang Metode Tradisional, sekali lagi bagian ini *scientia sacra* dapat menyimpulkan bahwa, “*Hanya scientia sacra dari agama, dan bukan ilmu agama sebagaimana biasanya dipahami, yang dapat menyediakan bagi manusia kontemporer keindahan luar biasa dan kekayaan dunia bentuk-bentuk dan makna sakral lainnya tanpa merusak watak sakral dari dunia seseorang.*”

Kontribusi Nasr bagi dialog membawa para pengikut semua agama ke Pusat dan ia menegaskan bahwa dalam perjalanan bersama-sama ini dapat memberikan dialog yang bermakna di antara agama-agama, yang menunjukkan kesatuan batini dan keanekaragaman formal mereka, sekaligus “*berkontribusi terhadap kekayaan kehidupan spiritual manusia modern dan yang diberikan sebagai kompensasi bagi lingkungan yang secara spiritual kering di mana ia tinggal.*”

Daftar Pustaka

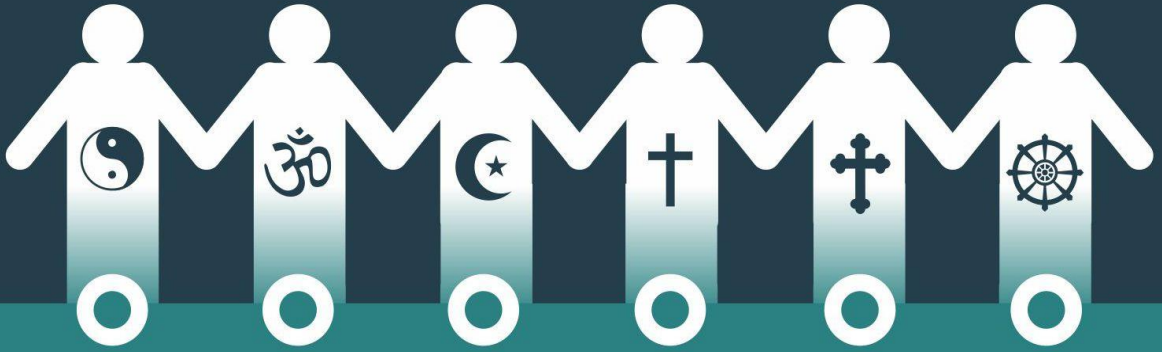
Chittick, W. C. (2007). *Sufism: A beginner's guide*. Simon and Schuster.

Nasr, H., & Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature* (No. 167). Oxford University Press on Demand.

Nasr, S. H. (1988). *Knowledge and the Sacred*. Suny Press.

Nasr, S. H. (1993). *The need for a sacred science*. SUNY Press.

Nasr, S. H. (2010). *Islam in the modern world: Challenged by the west, threatened by fundamentalism, keeping faith with tradition*. New York: HarperOne.



Buku ini bertujuan untuk memberikan dasar-dasar pengetahuan pada masyarakat tentang isu-isu dalam toleransi dan pluralisme. Untuk tujuan tersebut pembahasan mengenai doktrin-doktrin dari agama dan pemikiran untuk toleransi dan perdamaian. Kemudian buku ini pun menggali upaya-upaya yang perlu dilakukan untuk mengaplikasikan ide-ide tersebut pada tataran kehidupan sosial di masyarakat. Demikian karena buku ini merupakan modul dari Program Studi Doktor Studi Agama-Agama untuk kegiatan Pengabdian Kepada Masyarakat.



Prodi S2 Studi Agama-Agama

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati
Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung
40292

ISBN 978-623-95343-2-5

