

Kenapa Terjadi Kekerasan Atas Nama Agama?*

Ulil Abshar Abdalla
ulil99@yahoo.com

PERTANYAAN di atas diajukan oleh banyak kalangan akhir-akhir ini, baik dalam Islam sendiri atau di luarnya. Terutama sekali, pertanyaan ini dipantik oleh beberapa kasus terorisme yang dilakukan dengan argumen keagamaan. Tentu saja, pertanyaan ini mengandung sejumlah asumsi.

Pertama, dalam pertanyaan ini tampaknya ada semacam kekagetan, juga perasaan aneh. Bagaimana mungkin agama memantik tindakan kekerasan? Bukankah agama pada dasarnya mengajarkan hal yang sebaliknya, yaitu perdamaian? Kenapa dalam faktanya justru ada kekerasan yang dilakukan atas nama agama?

Asumsi kedua mengandaikan bahwa antara agama dan kekerasan terdapat jurang pemisah yang lebar. Keduanya diandaikan sebagai dua hal yang saling bertentangan. Kekerasan diasumsikan sebagai antitesis agama, dan juga sebaliknya. Saat keduanya berkumpul menjadi satu, seseorang tak bisa lain kecuali melihat adanya ‘oksimoron’ (bersatunya dua hal yang mustahil menjadi satu) di sana.

Asumsi ketiga adalah bahwa kontradiksi ini, jika terjadi, sudah seharusnya mesti diatasi dan dicariakan pemecahannya. Dengan kata lain, bersatunya dua hal yang saling bertentangan itu sudah seharusnya diatasi, karena jika tidak akan menimbulkan masalah dan ancaman atas kehidupan yang beradab. Agama diasumsikan sebagai pihak yang mestinya menyumbangkan sesuatu yang positif bagi kehidupan yang beradab. Sementara kekerasan adalah antitesisnya.¹

Esai pendek ini adalah upaya untuk menjawab ketiga asumsi tadi. Benarkah ketiga asumsi tersebut? Atau ketiganya salah? Atau sebagian benar, dan sebagian lainnya salah? Lalu kenapa?

Ambiguitas “Yang Suci”

Kita mulai dengan asumsi yang pertama. Saya kira bisa dimaklumi bahwa banyak orang kaget dengan kenyataan bahwa ada banyak tindakan kekerasan yang dilakukan atas nama agama. Setiap kali terjadi, misalnya, serangan atas gereja, minoritas Muslim (seperti Ahmadiyah dan Syiah) atau non-Muslim (seperti Kristen) yang terjadi beberapa tempat di Indonesia saat ini, banyak kalangan bertanya-tanya dengan perasaan heran dan

* Makalah untuk diskusi tentang *Agama, Negara dan Kekerasan* yang diadakan oleh Departemen Filsafat Universitas Indonesia pada Selasa, 4 Juni 2013.

¹ Meskipun kita masih bisa berdebat mengenai ini: apakah peradaban dan kekerasan adalah dua hal yang “*mutually exclusive*”? Bukankah dalam banyak kasus, proyek-proyek “peradaban” (*civilizing process*) justru kerap berimpit dan berkelindan dengan kekerasan?).

keget: kenapa semuanya itu terjadi? Bukankah mestinya kekerasan adalah antitesis dari agama? Kenapa keduanya bersatu?

Tentu saja, kekagetan semacam ini tak seharusnya terjadi. Jika kita telah sejarah dengan cermat, sebetulnya agama dan kekerasan adalah dua hal yang sering kali terjadi secara bersama-sama. Sejarah agama sarat dengan perang, pertikaian, fanatisme, persekusi atas kelompok yang dianggap berbeda, dan seterusnya. Sejarah agama bukanlah sejarah yang kemilau, tetapi buram, bahkan dalam beberapa kasus juga gelap. Meskipun tak bisa ditolak bahwa ada banyak yang kemilau dan cemerlang dalam sejarah agama. Yang ingin saya katakan adalah bahwa yang kemilau dan gelap, keduanya saling ada secara berbarengan dalam sejarah agama. Saya ingin mengatakan, ini berlaku untuk semua agama, bukan hanya Islam.

Pertikaian antara Sunni dan Syiah yang melibatkan pembunuhan ribuan nyawa saat ini di berbagai kawasan dunia Islam, bukanlah kejadian sekarang saja. Sejarah konflik antara kedua sekte dalam Islam itu sudah ada sejak ratusan tahun yang lalu. Bukan saja pertikaian antar Sunni-Syiah saja yang kita saksikan dalam sejarah Islam, melainkan pertikaian antara puluhan sekte di sana.

Hal serupa juga bisa kita lihat pada Kristen. Kekerasan yang muncul karena persekusi gereja atas sekte-sekte yang dianggap sesat sudah bukan rahasia lagi. Ketika terjadi *reconquista* atau penaklukan kembali semenanjung Iberia (Spanyol dan Portugis) oleh Raja Ferdinand V dan Ratu Isabela I pada 1492, ratusan ribu umat Islam dan Yahudi dipaksa dengan kekerasan untuk meninggalkan agama mereka dan memeluk Kristen. Ratusan ribu umat Islam dan Yahudi terusir dari *al-Andalus* (nama untuk egeri Spanyol saat dibawah kekuasaan Islam) karena menolak melakukan konversi atau pindah agama.

Yang menarik adalah bahwa kekerasan semacam ini mendapatkan ‘justifikasi’ dalam Kitab Suci. Apa yang kita sebut sebagai ‘kekerasan agama’ adalah gejala yang unik karena di dalamnya terdapat kaitan antara kekerasan dengan agama. Kaitan di sini bukan yang sifatnya permukaan belaka, melainkan hingga ke lapisan yang terdalam. Yakni, bahwa kaitan ini menyangkut aspek yang berkaitan dengan keyakinan. Pada kekerasan agama ada dimensi teologis dalam bentuk pembernan kekerasan itu melalui dalil-dalil keagamaan.

Beberapa contoh berikut ini mungkin bisa membantu. Saya ambil kasus Islam sebagai contoh. Sebuah ayat sering dikutip oleh banyak kalangan untuk membenarkan sikap “keras” terhadap mereka yang bukan Muslim. Misalnya QS 48:29 yang dalam teks Arabnya berbunyi: *wa-l-ladzīna ma 'ahū ashiddā'u 'ala-l-kuffar ruhamā'u bainahum*. Ayat ini menjelaskan dua ciri utama pengikut Nabi Muhammad -- yakni bersikap lemah lembut (*ruhamā*) terhadap sesama Muslim, dan bersikap keras (*ashiddā*) terhadap orang-orang yang dikategorikan sebagai kafir. Ada dua sifat di sini: *rahmah* (kelelah-lembutan) dan *shiddah* (kekerasan).

Seorang penafsir Quran dari abad ke-14 Ibn Kathir (w. 1373 M) yang sangat populer menjelaskan makna ayat ini dengan cara yang sangat menarik. Kata dia: Sifat seorang beriman adalah keras dan kejam ('*anīf*) terhadap orang-orang kafir, kasih sayang dan baik (*barr*) terhadap orang-orang yang terpilih (*al-akhyār*; maksudnya adalah orang-orang beriman); marah dan berwajah cemberut kepada orang-orang kafir, serta tertawa dan berseri-seri (*bashūsh*) terhadap saudara seiman.

Sementara itu justifikasi kekerasan dengan memakai sejumlah ayat yang berkenaan dengan jihad atau *qitāl* (perang melawan kaum kafir) sudah sering kita dengar

dan jumpai. Sebuah contoh menarik: QS 9:29 seringkali dikutip oleh kalangan yang kerap disebut sebagai “*the jihadist*”, kaum pelaku jihad di kalangan Islam, untuk membenarkan tindakan terorisme. Menurut keterangan yang kita jumpai dalam tafsir klasik karya al-Tabari (w. W. 923 M), inilah ayat pertama yang berkenaan dengan perintah kepada Nabi Muhammad untuk memerangi orang-orang Kristen, setelah kekuatan orang-orang Arab yang menentang Islam ditaklukkan. Sejak ayat ini, dimulailah ekspedisi perang melawan kekuasaan Romawi dalam sejarah Islam.

Isi ayat itu sendiri sangat menarik. Secara garis besar, ia berisi perintah untuk memerangi (*qātilu*) mereka yang tak beriman kepada Allah, hari akhir, tak mengharamkan apa yang diharamkan Tuhan dan rasul-Nya, serta mereka yang tak memeluk agama yang benar (*dīn al-haqq*), yakni orang-orang *Ahl al-Kitāb* (Kristen dan Yahudi), hingga mereka masuk Islam; atau, jika menolak, mereka harus membayar upeti (*jizya*) dalam keadaan terhina (*sāghirūn*). Dalam ayat ini terkandung suatu elemen menarik: yaitu anjuran, bahkan perintah, untuk memperlakukan Ahlul Kitab secara kurang terhormat, bahkan memperhinakan. Meskipun sudah membayar upeti, tetapi mereka tak boleh diperlakukan sama dan sederajat dengan orang Islam. Alasannya: mereka adalah kelas yang lebih rendah. Kata al-Tabari dalam tafsirnya, “*fa la yajuz i‘zāz ahl al-dhimma wa lā raf‘uhum ‘ala al-Muslimīn, bal hum adzillā, shaghara, ashqiyā*”, karena itu tak diperbolehkan menempatkan *ahl al-dhimma* (orang Kristen dan Yahudi yang membayar upeti) secara terhormat, dan mengangkat mereka ke derajat yang lebih tinggi daripada orang Islam; sebab mereka adalah orang-orang yang hina, rendah, dan celaka.

Ayat-ayat semacam itu jelas “rentan” menjadi “senjata” yang akan dipakai untuk menjustifikasi kekerasan dan sikap **triumfalistik** (merasa benar sendiri dan unggul) terhadap mereka yang berada di luar lingkungan orang-orang beriman.

Yang mencemaskan adalah jika keterangan-keterangan para penafsir klasik seperti itu dipakai sebagai justifikasi atas “hermeneutika kekerasan” yang diperagakan oleh sebagian kelompok pro-kekerasan atas nama agama, dengan mengabaikan konteks spesifik di mana tafsir semacam itu muncul dan diproduksi. Sebagaimana sudah saya tunjukkan, dua penafsir klasik Islam, yakni al-Tabari dan Ibn Kathir, memberikan penjelasan yang rentan terhadap penyalah-gunaan terhadap dua ayat di atas.

Kasus serupa bisa kita jumpai dalam agama-agama lain, seperti Kristen dan Yahudi. Seorang pastor Episkopalian yang liberal, John Shelby Spong, menulis buku yang menarik, *The Sins of Scripture: Exposing the Bible’s Texts of Hate to Reveal the God of Love* (2006). Dengan berani, Spong menyebut “dosa-dosa Kitab Suci”, dalam hal ini adalah Bible. Apa yang ia sebut sebagai “dosa Kitab Suci” di sini adalah ayat-ayat dalam Bible yang mengandung tendensi kebencian yang tentu saja berlawanan dengan ajaran utama Yesus Kristus, “Kasihilah musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu.” (Matius 5:44)²

Sejarah kekerasan agama sudah lama menjadi bidang penelitian yang menarik di kalangan para sarjana dari berbagai disiplin. Mark Juergensmeyer menulis buku yang

² Saya tahu, posisi Spong dianggap terlalu liberal dan “radikal” oleh banyak kalangan Kristen. Gagasan-gagasan Spong banyak menimbulkan kemarahan di kalangan Kristen, terutama kaum evangelis di Amerika. Tetapi, sekurang-kurangnya buku Spong di atas bermanfaat untuk menunjukkan kepada kita tentang sejumlah ayat dalam Bible yang ia sebut sebagai “*the terrible texts*”, teks-teks yang menakutkan dan rentan untuk dipakai sebagai justifikasi atas kebencian.

sudah klasik, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (2000). Sementara itu, R. Scott Appleby menulis *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (2000).

Appleby dengan baik sekali menunjukkan watak yang ambigu dari apa yang disebut sebagai “yang suci” (*the sacred*). Berdasarkan telaah yang sangat terkenal dari Rudolf Otto, dia ingin mengungkap elemen-elemen yang intrinsik dalam setiap agama, yaitu adanya misteri (*mysterium*), rasa gentar dan ngeri (*tremendum*), serta ketakjuban (*fascinans*). Dalam misteri yang suci memang terkandung dua hal sekaligus: yakni rasa takjub, dan ketakutan sekaligus. Tindakan kekerasan terkait dengan salah satu dimensi dari yang suci ini, yaitu rasa takut dan gentar.

Keterkaitan yang lekat antara agama dan kekerasan juga bisa kita tinjau dari arah lain, yaitu hubungan antara komunitas agama dengan komunitas-komunitas lain di luarnya. Setiap agama cenderung untuk membuat semacam garis demarkasi antara “kami” yang seiman dan “mereka” yang tak seiman. Dalam Islam dikenal pembedaan antara “*mu'min*” (yang beriman) dan “*kāfir*” (tak beriman; secara literal, orang yang menutup diri atau tertutup; tentu saja masudnya adalah tertutup dari sumber-sumber petunjuk ilahiah).

Dalam ayat yang sudah saya kutip di atas, yakni 48:29, tergambar dengan cukup baik bagaimana sikap yang harus ditunjukkan oleh “kami” terhadap “mereka”. Terhadap mereka yang sesama “kami”, sikap yang dianjurkan adalah kasih-sayang dan menampakkan wajah berseri-seri. Sementara terhadap mereka yang bukan “kami”, sikap yang layak adalah keras dan berwajah cemberut, seperti dijelaskan oleh Ibn Kathir.

Ayat yang lain menyebutkan hal yang kurang lebih serupa -- QS 5:51. Ayat ini juga kerap dikutip sebagai pbenaran atas sikap permusuhan terhadap orang-orang yang masuk dalam kategori Ahlul Kitab. Ayat ini, secara garis besar, mengatakan bahwa orang-orang beriman jangan menjadikan orang-orang Yahudi dan Kristen sebagai teman (*auliyā*’).

Saya tak akan terlalu jauh menyebut ayat-ayat ini sebagai “*the terrible texts*” seperti kata Spong mengenai sejumlah ayat bermalah dalam Bible yang potensial memantik sikap kebencian; saya hanya ingin menyebutnya sebagai “ayat yang problematis”, sebab ia memang rentan dipakai sebagai justifikasi atas sikap-sikap intoleran, dan lebih jauh lagi juga kekerasan.

Masalah pokok dalam kekerasan agama memang terkait dengan hubungan antara “kami” dan “mereka” itu. Ada tiga jenis sikap dalam hubungan antara dua kutub itu, sebagaimana pernah diulas dengan cukup baik oleh Diana L. Eck dalam *Encountering God* (1993; dikutip dari Appleby 2000). Yakni *eksklusif*, *toleran*, dan *pluralis*. Kaum eksklusif adalah pembangun enklaf (*enclave builder*), yakni kawasan yang tertutup seperti sebuah ghetto. Mereka adalah orang-orang yang percaya bahwa hanya ada satu jalan saja untuk memahami Kenyataan dan menafsirkan Yang Suci. Dalam Islam, sikap seperti ini biasa ditunjang dengan sebuah ayat yang terkenal: QS 3:19 – *inna al-dīnā 'inda-l-Lāhi al-Islām* (Sesungguhnya agama menurut Tuhan hanyalah Islam). Dalam Kristen, sikap ini juga mendapat dukungan dari ayat yang terkenal dalam Injil Yohanes: “Akulah jalan, dan kebenaran, dan hidup.” (Yohanes 14:6) Dengan kata lain, kaum eksklusivis berpandangan tentang adanya jalan penyelamatan tunggal (*single salvation*).

Sikap kedua adalah inklusif – pandangan yang menerima adanya banyak tradisi, komunitas, dan kebenaran, meskipun pada akhirnya tetap beranggapan bahwa hanya ada

satu kebenaran yang mengatasi mereka semuanya. Kebenaran-kebenaran lain sifatnya adalah inferior atau “*deficient*” (cacat). Kita jumpai sikap semacam ini di sebagian kalangan Islam. Misalnya, ada anggapan bahwa Kitab Suci agama lain (dalam hal ini Kristen dan Yahudi) mengalami distorsi atau penyimpangan dan korupsi (*tahrif*; QS 2:75, 4:46, 5:13, 5:41). Quran, dalam anggapan mereka, datang untuk mengoreksi distorsi semacam itu.

Sikap ketiga adalah pluralis -- sikap yang memandang bahwa kebenaran bukanlah milik satu tradisi atau komunitas. Semua agama adalah “jalan-jalan lurus” menuju kepada penyelamatan. Abdulkarim Soroush, pemikir terkemuka Iran, menunjukkan sikap semacam ini dari sudut pandang Islam. Dalam bukunya “*al-Shirāthāt al-Mustaqīma*” (Jalan-Jalan Yang Lurus [1998]), Soroush, seorang cendekiawan Muslim yang berlatar tradisi Syiah dan sangat akrab dengan filsafat gnostisme Islam (*‘irfān*), mencoba menunjukkan berdasarkan argumen keislaman bahwa apa yang disebut “Jalan Lurus” (*al-shirāth al-mustaqīm*) tidaklah satu, melainkan banyak dan berbagai-bagai. Jalan keselamatan tidaklah tunggal, tetapi jamak. Bukan *Salvation*, tetapi *Salvations* dalam bentuk plural (Bdk. S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* [1995]).

Berdasarkan ketiga sikap ini, Appleby, mengutip ulasan dari David Little (dalam artikelnya “Religious Militancy” di kumpulan yang dedit Chester A. Crocker dan Fen Hampson, *Managing Global Chaos* [1996]), mengemukakan tiga model hubungan antara komunitas-komunitas agama. Pertama adalah *violence intolerance*, yakni intoleransi yang berbau kekerasan. Kedua adalah *civic intolerance*, yakni intoleransi yang menggunakan kekerasan yang sah seperti melalui undang-undang. Contoh yang baik adalah SKB dua menteri plus Kejagung tentang Ahmadiyah yang terbit pada 2008.³ Ketiga *civic tolerance*, yakni toleransi yang ditempuh melalui paksaan UU atau peraturan yang lain. Dalam hal ini, sikap toleransi tidaklah terbit karena yang bersangkutan bersikap toleran, tetapi semata-mata karena UU memaksa dia untuk bersikap demikian. Keempat adalah *non-violent tolerance*, yakni sikap toleran yang militan yang lahir karena seseorang memang mempunyai posisi “ideologis” yang pro-toleransi. Saya ingin menyebut toleransi yang terakhir ini sebagai “*committed tolerance*”.

Yang sering kita hadapi saat ini, berkaitan dengan fenomena kekerasan atas nama agama, lebih banyak beroperasi pada dua model yang pertama, yakni intoleransi yang berbau kekerasan dan yang bersifat sifik.

Dengan penjelasan yang panjang lebar ini, saya berharap bahwa asumsi pertama dalam pertanyaan di atas sudah terjawab. Secara ringkas dapat saya katakan, bahwa hubungan antara agama dan kekerasan bukanlah sesuatu yang aneh. Ada kaitan yang erat antara keduanya, apalagi melihat fakta bahwa dalam teks-teks suci agama terdapat beberapa ayat atau penegasan yang rentan dipakai sebagai dalil pemberian.

Keterangan ini juga sudah sekaligus menjawab asumsi kedua – asumsi bahwa ada jurang pemisah antara agama dan kekerasan. Sebagaimana ditunjukkan oleh Appleby, ada wajah yang ambigu dalam agama: di satu pihak mengandung potensi untuk

³ Salah satu butir penting dalam SKB ini ialah larangan bagi anggota Ahmadiyah untuk menyebarkan ajaran mereka kepada khalayak ramai. Ini tertuang dalam butir kedua dari keseluruhan enam butir yang terkait dengan langkah-langkah pemerintah untuk menangani kasus Ahmadiyah. Sudah tentu, butir ini bertentangan dengan salah satu hak sipil yang dijamin dalam konstitusi, yakni kebebasan untuk memeluk agama dan keyakinan sesuai dengan apapun yang diyakini oleh yang bersangkutan, serta mengutarakan pendapat di muka umum. Kegiatan dakwah dan penyebaran keyakinan adalah bagian dari hak kebebasan berpendapat tersebut.

perdamaian dan rekonsiliasi, tetapi di pihak lain juga rentan memicu tindakan kekerasan. Dengan mengecualikan beberapa model keyakinan dan gama yang berorientasi pasifis-militan seperti kelompok Quaker dalam Kristen, beberapa kelompok tarekat dalam Islam, serta agama Jainisme di India, sebagian besar agama-agama dunia mengandung wajah janus yang ambigu semacam ini, termasuk Islam.

Proyek bernegara yang gagal

Sebelum beranjak lebih jauh untuk menjawab asumsi yang ketiga, ada satu hal yang perlu saya klarifikasi terlebih dahulu. Apakah kekerasan yang memakai baju agama memang benar-benar hanya disebabkan oleh faktor interpretasi keagamaan (teologi) ataukah ada faktor ekstra-agama yang berperan?

Saya sama sekali tak percaya bahwa tindakan manusia bersifat sederhana sehingga penjelasannya bisa disusutkan hanya pada satu faktor saja. Tak ada tindakan manusia yang sederhana. Aksi manusia dalam ruang sosial selalu berwatak kompleks, rumit. Sudah tentu ada banyak faktor yang menyebabkan kekerasan yang memakai baju agama. Faktor teologi bukanlah satu-satunya sebab.

Jika kita lihat kasus Islam saat ini, sekurang-kurangnya ada satu faktor lain yang layak disebut, yaitu kegagalan proyek bernegara (*state project*) di banyak dunia Islam. Apa yang saya sebut dengan proyek bernegara di sini adalah proses negeri-negeri Muslim melakukan transisi dari proyek negara pra-modern ke “negara modern”. Negara pra-modern dalam pengalaman sejarah Islam adalah negara-negara kekhalifahan yang tak mengenal batas-batas nasionalitas seperti dicontohkan dalam banyak kasus. Kasus yang terakhir adalah kekhalifahan Usmani yang berakhir pada 1923. Setelah hancurnya kekhalifahan Usmani, negeri-negeri Muslim berada dalam situasi “limbo” (ketidakpastian). Para tokoh Muslim modern umumnya mencanangkan proyek bernegara baru yang disebut dengan “negara nasional” (*nation state*). Sudah tentu, contoh paradigmatis yang dijadikan model oleh negeri-negeri Muslim dalam proyek ini adalah negeri-negeri Barat.

Ada utopia atau impian politik yang hendak dicapai dengan proyek ini, yakni terciptanya negara yang sejahtera, adil, serta perlakukan yang non-diskrimintif terhadap kelompok manapun. Negara nasional yang diimpikan oleh tokoh-tokoh Muslim yang merintisnya dulu adalah sebagai antitesa terhadap negara kolonial yang dianggap merendahkan martabat umat Islam. Dengan proyek negara baru itu, pemimpin negeri-negeri Muslim ingin mencapai utopia-politik – yakni negeri yang beradab dan sederajat dengan negeri-negeri kolonial yang pernah menjajah dunia Islam dahulu.

Sebagaimana kita lihat sendiri, tak seluruhnya utopia ini bisa dicapai. Dalam banyak kasus, proyek bernegara baru itu menimbulkan frustrasi di sebagian kalangan aktivis Muslim. Proyek bernegara baru itu justru mengulang proyek bernegara di era kolonial – negara yang represif dan otoriter. Kesejahteraan serta keadilan yang dijanjikan oleh para pemimpin negeri-negeri Muslim itu juga tak kunjung datang. Sementara itu, monopoli akses atas sumber-sumber ekonomi dan politik makin terkonsentrasi di kalangan elit tertentu. Kronisme adalah penyakit politik yang nyaris umum di semua negeri Muslim. Ini tentu menimbulkan frustrasi dan alienasi politik yang luas di kalangan umat, dan tentu saja juga kekecewaan.

Munculnya “teologi kekerasan” yang memicu kekerasan atas nama agama di negeri-negeri Muslim tak bisa dilekang dari fakta politik semacam itu. Seorang pemikir Muslim yang terkenal Yusuf Qardawi pernah mengutarakan sebuah gagasan yang sangat populer, yaitu mengenai gagalnya proyek-proyek sekuler yang diimpor ke negeri Muslim dan dipraktekkan melalui proyek bernegara yang baru tersebut. Apa yang disebut dengan proyek-proyek impor itu tiada lain adalah ideologi sekuler seperti kapitalisme, sosialisme, nasionalisme, sekularisme, dll. Bagi Qardawi, proyek-proyek semacam itu gagal karena tak berakar dalam kultur negeri Muslim. Satu-satunya jalan keluar dari kemelut kegagalan ini adalah dengan kembali ke “solusi Islam” (*al-hall al-Islāmi*) yang kemudian berubah menjadi sebuah slogan banyak kalangan aktivis Muslim di seluruh dunia “Islam is The Solution” (Baca buku Yusuf Qardawi yang terkenal *al-Hulūl al-Mustaurada* [Solusi-Solusi Imporan] [1993]).

Salah satu dampak dari usaha mencari solusi alternatif terhadap ideologi-ideologi sekuler yang pernah dicobakan di negeri-negeri Muslim ini adalah adanya tendensi ke arah kekerasan berdasarkan argumen keagamaan.

Selain faktor kegagalan proyek bernegara, ada hal lain yang sudah sering diulas oleh para peminat kajian tentang kekerasan dalam Islam, yakni faktor geopolitik global. Hegemoni Barat selalu menjadi isu yang kerap disebut sebagai faktor pemantin tindakan kekerasan ini, terutama kehadiran dan invasi koalisi pasukan Barat ke sejumlah tanah Muslim seperti Saudi Arabia, Irak, dan Afghanistan. Dukungan Barat yang nyaris tanpa cadangan terhadap Israel juga kerap disebut sebagai faktor pemicu.

Dengan kata lain, ada faktor domestik dan non-domestik yang berperan menjadi pemicu kekerasan-kekerasan atas nama agama ini.

Terhadap faktor-faktor ini, bisa juga ditambahkan faktor domestik lain yang mencirikan beberapa negeri Muslim yang mengalami transisi demokrasi seperti Indonesia dan Mesir. Selama transisi ini, tampaknya ada kecenderungan kelompok-kelompok intoleran dan pro-kekerasan mendapatkan kesempatan (“*structure of opportunity*” dalam istilah yang kerap dipakai oleh teoritis gerakan sosial). Mereka memanfaatkan kebebasan serta kelemahan pemerintahan sipil selama era transisi untuk melakukan tindakan kekerasan. Kasus penyerangan terhadap minoritas Kristen yang meningkat baik di Indonesia maupun Mesir selama periode transisi demokrasi tampaknya merupakan contoh kasus yang baik.

Jika saya ditanya mana di antara seluruh faktor itu yang dominan? Saya cenderung mengatakan bahwa faktor teologi dan penafsiran lebih menonjol ketimbang yang lain-lainnya. Kekerasan agama sudah ada sejak ratusan yang lampau dalam sejarah Islam. Bahkan pada masa proyek bernegara pra-modern, yakni periode kekhilafahan. Yang konstan dalam peristiwa-peristiwa kekerasan ini bukan konteksnya. Konteks sosial-politik bisa berubah-ubah. Melainkan adanya tafsiran keagamaan yang cenderung menjustifikasi kekerasan. Tafsiran klasik tetap bertahan dalam literatur yang makin mudah diakses oleh umat Islam saat ini, berkait kapitalisme penerbitan dan revolusi dalam dunia digital. Termasuk tafsiran klasik yang dengan mudah disalah-gunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan.

Tak salah jika dikatakan bahwa salah satu masalah besar dalam mengatasi kekerasan agama ini adalah bagaimana memenangkan gagasan dalam perang tafsir (*war of hermeneutics*).

What is to be done -- next?

Pertanyaan terakhir yang menyangkut asumsi ketiga adalah bagaimana cara menyelesaikan masalah kekerasan agama ini. Jawaban saya atas pertanyaan ini sama sekali tak orisinal. Saya hanya ingin mengulang saja apa yang sudah disampaikan oleh banyak ahli dan sarjana lain, terutama mereka yang banyak mengkaji masalah kekerasan agama di negeri-negeri Muslim ini. Sekurang-kurangnya ada dua solusi yang harus dipikirkan dengan sungguh-sungguh. Pertama solusi yang bersifat *intelektual*, dan kedua adalah yang bersifat *kelembagaan*.

Solusi intelektual bkenaan dengan upaya mempromosikan corak keberagamaan yang berlandaskan pada sikap-sikap *toleran*, syukur-syukur *pluralis* – dalam pengertian yang diberikan oleh Prof. Eck di atas. Corak keagamaan yang eksklusif harus terus-menerus “diperangi” pada tingkat ide. Di sini saya ingin mengutip beberapa upaya yang sudah dilakukan oleh sarjana Muslim untuk menawarkan hermeneutika Islam yang lebih terbuka dan konsisten dengan nilai-nilai baru seperti penghormatan atas hak asasi manusia, kesetaraan jender, penghormatan atas minoritas, dll.

Sejumlah sarjana Muslim dari berbagai negara telah terlibat dalam proyek besar yang kerap disebut dengan *reformasi Islam* ini – Abdullahi Ahmed An Na’im, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdul Karim Soroush, Muhsin Kadivar, Muhammad Mujtahed Sabestari, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrour, Muhammed Arkoun, Muhammad Abed al-Jabiri, Turki al-Hamid, Hisham Ja’it, Ahmad al-Baghdadi, Ebtehal al-Khathib, Ebrahim Moosa, Abdulaziz Sachedina, Amina Wadud, dll. Sejumlah pemikir dan cendekiawan Muslim dari Indonesia juga terlibat dalam proyek yang sama – Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Nurcholish Madjid, Munawir Sjadzali, Mukti Ali, Harun Nasution, Ibrahim Hossein, Muhammad Zainun Kamal, Musdah Mulia, Masdar F. Masudi, M Dawam Rahardjo, Husein Muhammad, Amin Abdullah, dll.

Solusi kedua adalah yang bersifat kelembagaan. Apa yang disebut “lembaga” di sini tiada lain ialah negara. Salah satu istilah yang populer di Mesir sepanjang Musim Semi Arab (Arab Spring) akhir-akhir ini adalah “negara sipil” (*al-daula al-madaniyya*). Negara sipil di sini adalah negara yang dilandaskan pada paham kesetaraan antara seluruh warga negara (*citizenship*) tanpa memandang perbedaan agama dan keyakinan. Istilah yang kerap dipakai adalah “*al-muwāthana*” atau rasa kesebangsaan. Lembaga negara sipil diperlawankan dengan negara agama (*al-daula al-dīniyya*) yang dianggap bermasalah karena rentan terhadap berbagai bentuk diskriminasi, apalagi dalam masyarakat yang majemuk.

Konsep negara sipil semacam ini sudah diterima secara relatif aklamasi oleh seluruh penduduk Indonesia, termasuk kalangan Muslim. Tak ada lagi soal bagi umat Islam dengan negara sipil yang bernama Negara Pancasila. Meskipun ada beberapa kelompok kecil dalam umat Islam yang masih mengejar utopia-politik negara agama (alias negara Islam), sebagaimana besar kalangan Islam tidaklah berpandangan seperti itu.

Yang menjadi soal di Indonesia saat ini bukanlah gagasan negara sipil itu sendiri, melainkan penguatan lembaga negara tersebut dalam mengatasi kekerasan-kekerasan atas nama agama. Tendensi keagamaan yang keras akan terus muncul, apalagi di tengah-tengah keterbukaan dan kemerdekaan politik seperti saat ini. Satu-satunya “*deterrence*” atau pengendalian atas menyebarluasnya tafsiran semacam itu adalah negara sipil yang konsisten dengan cita-cita konstitusi di mana di dalamnya terdapatjaminan bagi

kebebasan keyakinan (Lihat pasal 28E ayat 1 dan 2, pasal 28I ayat 1, dan pasal 29 ayat 2).

Di sini, ada pokok soal yang layak diselidiki lebih mendalam. Banyak pihak yang mengeluh karena watak negara sipil di Indonesia yang lembek dan tak mampu bertindak tegas terhadap kekerasan atas nama agama. Yang menjadi pertanyaan di sini adalah: kenapa demikian? Kenapa watak negara sipil di Indonesia pasca-reformasi cenderung lembek?

Saya tak berani memberikan jawaban yang final terhadap pertanyaan ini. Akan tetapi, saya melihat dua kecenderungan yang berkembang di masyarakat dalam menerangkan gejala ini. Yang pertama adalah penjelasan *personalistik*, dan kedua penjelasan *struktural*.

Penjelasan personalistik menerangkan gejala kelembekan negara ini pada karakter personal pemimpin negara (dalam hal ini tentu adalah Presiden Susilo Yudhoyono). Presiden SBY, dalam penjelasan ini, dipandang sebagai tokoh yang lamban, lembek dan penakut dalam menghadapi kelompok-kelompok intoleran yang melakukan aksi-aksi kekerasan atas nama agama. Andai saja Presiden mempunyai karakter yang kuat dan berani, maka kekerasan-kekerasan agama akan hilang, atau sekurang-kurangnya menurun secara drastis. Solusi yang diajukan oleh penjelasan semacam ini adalah ide tentang Pemimpin Kuat (*strong leader*). Sebagian kalangan masyarakat, karena frustrasi melihat lembeknya negara sipil saat ini, bahkan sudah kembali merindukan “negara kuat” *ala* Orde Baru di bawah kepemimpinan tokoh kuat-*cum*-otoriter Presiden Suharto dahulu.

Ada beberapa kritik atas penjelasan semacam ini.

Pertama: belum ada contoh perbandingan. Jika kita beranggapan bahwa Presiden sekarang lemah, dengan indikasi kegagalan mengatasi kasus-kasus kekerasan agama, maka pertanyaannya adalah: siapakah presiden pasca-reformasi yang bisa menjadi bahan perbandingan? Sebagaimana kita lihat, semua presiden pasca-reformasi berhadapan dengan kasus-kasus kekerasan agama, dan, dalam analisa saya, tak ada satupun yang memperlihatkan penanganan yang cukup berhasil. Saya pernah menulis bahwa salah satu contoh keberhasilan cemerlang dalam penanganan soal seperti ini adalah kasus di Amerika Serikat di bawah era Presiden Eisenhower.⁴ Dengan fakta seperti ini, jangan-jangan masalahnya bukan pada karakter personal presiden, tetapi ada di tempat lain.

Kedua: perubahan-perubahan sosial yang terjadi setelah era-reformasi, terutama di lingkungan masyarakat Islam, harus dipertimbangkan dengan sungguh-sungguh. Salah satu dinamika sosial penting dalam masyarakat Islam akhir-akhir ini adalah munculnya konservatisme keagamaan yang sudah sering saya sebut dalam banyak tulisan dan ulasan saya di berbagai media massa. Apa yang sebut dengan konservatisme di sini adalah sikap-sikap keagamaan yang tertutup, eksklusif, intoleran, bahkan keras terhadap mereka yang berbeda-beda. Ini semua dimungkinkan karena dua faktor yang terjadi secara serentak. Yang pertama adalah perubahan global di dunia Islam yang ditandai dengan maraknya diskursus mengenai “Islam politik”. Ide ini masuk dan memikat banyak aktivis Muslim, terutama di kampus-kampus sekuler. Kedua, keterbukaan politik pasca-reformasi yang memungkinkan persebaran ide-ide Islam politik berlangsung dengan cepat.

⁴ Baca artikel saya “Eisenhower dan Sembilan Murid Hitam” di link ini: <http://jaringnews.com/politik-peristiwa/opini/7742/ulil-abshar-abdalla-eisenhower-dan-sembilan-murid-hitam> (diakses pada 3 Juni 2013).

Konteks sosial semacam ini membuat siapapun yang berkuasa sebagai presiden di negeri ini akan berada dalam situasi ambigu. Masalah yang kita hadapi bukan sesederhana soal karakter presiden, tetapi juga situasi sosial-politik yang membuat semua orang berada dalam keadaan limbung. Negara saat ini tidak lagi berada pada posisi kuat untuk melakukan tindakan pemberangus terhadap ide-ide yang mengarah kepada militansi keagamaan yang bisa berujung pada kekerasan. Sebab, jika hal itu dilakukan, maka mambang (*spectre*) otoritarianisme Orba akan membayang kembali.

Ketiga, tidak benar bahwa negara lembek dalam semua kasus kekerasan agama. Sekurang-kurangnya dalam kasus terorisme, negara melakukan tindakan yang tegas dan tepat, baik tindakan yang bersifat keamanan maupun non-keamanan. Tindakan keamanan adalah penangkapan, bahkan dalam situasi yang memaksa juga penembakan, serta pemerjaraan semua orang yang terkait dengan jaringan terorisme. Sudah ratusan tersangka kegiatan terorisme ditangkap, diadili, dan dipenjarakan, termasuk tokoh yang dianggap sebagai “spiritual leader” dari jaringan ini, yakni Abu Bakar Baashir.

Negara terlihat lembek hanya dalam satu kasus kekerasan agama, yakni kasus-kasus yang tak berkaitan dengan terorisme, melainkan dengan kegiatan “*civil vigilante*” atau “*premanisme sipil*” yang memakai isu agama sebagai selubungnya. Kegiatan-kegiatan kelompok inilah yang kerap mengakibatkan penyerangan atas kaum minoritas, baik Muslim atau non-Muslim.

Sekarang mari kita lihat penjelasan kedua.

Menurut penjelasan ini, faktor penjelasnya bersifat struktural, yakni perubahan-perubahan pada struktur kelembagaan negara yang terjadi secara besar-besaran setelah reformasi. Perubahan besar pertama pada tingkat kelembagaan ini adalah proses demiliterisasi atas kekuasaan. Peran militer dalam politik sipil nyaris hilang atau berkurang secara drastis setelah doktrin dwi-fungsi yang mencirikan kekuasaan pra-reformasi tumbang. Perubahan kelembagaan kedua adalah proses otonomi daerah. Sejumlah UU tentang otonomi daerah disahkan – misalnya: UU No. 22/1999, UU No. 25/1999, UU No. 32/2004, UU No. 33/2004, dan UU No. 12/2008. Karena otonomi daerah ini, sejumlah kebijakan yang intoleran diambil oleh masing-masing kepala daerah tanpa bisa dicampur-tangani lebih jauh oleh pemerintah pusat.

Perubahan kelembagaan ketiga yang penting adalah munculnya partai politik sebagai aktor penting dalam era pasca-reformasi, suatu keadaan yang tak pernah terjadi pada masa sebelumnya. Bagaimana kaitan antara menguatnya partai dengan kekerasan-kekerasan atas nama agama ini?

Hubungan antara keduanya memang tidak bersifat langsung, tetapi jelas tak bisa dipungkiri. Penjelasannya adalah sebagai berikut. Situasi yang tercipta setelah munculnya partai politik yang kuat sekarang ini adalah kompetisi politik antar-partai untuk memperebutkan simpati dan dukungan seluas mungkin dari masyarakat. Ada banyak cara yang tersedia bagi partai untuk memenangkan kompetisi ini. Cara yang paling lazim dan mudah adalah dengan membeli suara masyarakat melalui praktik yang dikenal dengan “*money politics*”. Cara yang lain adalah dengan mengikuti aspirasi masyarakat. Dalam demokrasi yang terbuka, kedudukan konstituen adalah seperti konsumen dalam pasar bebas. Dalam situasi seperti itu, konsumen dianggap raja. Keinginan konsumen mendikte kebijakan produsen, sebab produsen tak mau rugi. Dalam demokrasi terbuka, hal serupa juga terjadi: aspirasi konstituen bisa mendikte para politisi dan partai politik yang berjuang keras untuk memenangkan suara.

Tentu saja tak ada yang salah dalam keadaaan yang demikian. Apa salahnya partai politik berebut suara konstituen? Tak salah! Yang salah adalah jika partai politik tergoda untuk mengikuti aspirasi masyarakat dalam bidang keagamaan yang bersifat eksklusif. Kasus serupa kita lihat, misalnya, di daratan Eropa di mana sejumlah partai-partai kanan yang “keras” mencoba menjual sentimen nasionalisme sempit dan kebencian kepada kaum imigran (termasuk *Islamofobia* [ketakutan pada Islam]) untuk menarik suara konstituen yang sebagian memang merasa terancam dengan naiknya jumlah kaum imigran.

Dinamika semacam ini sudah terjadi di banyak tempat di Indonesia. Sejumlah kebijakan yang cenderung diskriminatif dikeluarkan oleh kepala daerah, gubernur maupun bupati, baik dengan alasan “menjaga keamanan dan ketertiban umum” atau menyenangkan hati kaum mayoritas. Akibatnya sudah bisa kita tebak: kaum minoritas menjadi korban dari semacam “populisme politik.”

Kerumitan situasi terjadi karena populisme politik terjadi serentak ketika gejala lain juga meruyak dalam masyarakat, yakni konservatisme keagamaan yang sudah saya singgung di atas. Iklim sosial yang konservatif memberikan semacam ruang yang kondusif bagi praktek politik yang pro terhadap kebijakan-kebijakan atau platform politik yang intoleran.

Situasi lain yang tercipta dari keadaan yang tak ideal ini adalah munculnya semacam “ketakutan politik” di kalangan para politisi atau aktor-aktor di dalam negara, bahkan juga aparat keamanan, untuk melawan aspirasi keagamaan yang konservatif tersebut. Sikap politik yang kritis terhadap aspirasi semacam itu dikhawatirkan bisa menimbulkan “*political backlash*”, atau situasi bumerang secara politik.

TAMPAKNYA kita memang berhadapan dengan situasi telur dan ayam dalam keadaan seperti ini. Kekerasan politik terjadi karena maraknya konservatisme agama. Konservatisme ini pada gilirannya menciptakan situasi tekanan pada aktor-aktor politik yang sedang terlibat dalam kompetisi demokrasi yang ketat untuk tunduk kepadanya. Ketundukan itu menciptakan kebijakan politik yang pro-intoleransi. Kebijakan ini pada gilirannya makin memperkuat arus konservatisme keagamaan. Begitu seterusnya *ad infinitum*.

Adakah jalan keluar dari lingkaran setan ayam-telur ini?

Ada. Hanya saja jalan keluar itu bukanlah jalan keluar yang cepat. Apa yang saya sebut sebagai jalan keluar itu adalah “proses berkeadaban”, *civilizing process* – istilah yang pernah dikenalkan oleh Norbert Elias. Proses ini membutuhkan pembahasan yang panjang dan rumit, dan bukan merupakan lingkup tulisan ini. Mungkin saya perlu menulis makalah terpisah mengenai isu yang sangat penting ini. Hanya saja, secara ringkas bisa dikemukakan beberapa hal berkaitan dengan proses berkeadaban ini.

Kata kunci dalam proses ini adalah terciptanya semacam “*habitus*” atau ruang sosial di mana sejumlah praktek, tindakan, norma, etika, etiket, sikap, bahkan juga harapan dan tekanan sosial tertentu berlaku di sana. Habitus adalah hasil akhir dari berbagai proses yang berlangsung secara simultan di masyarakat. Proses pertama tentu saja adalah pendidikan yang berorientasi pada penciptaan kepekaan pada perbedaan dan toleransi. Proses kedua adalah menguatnya prilaku dan sikap-sikap sosial yang sensitif terhadap hak-hak kaum minoritas. Sikap-sikap sosial yang toleran menciptakan semacam ruang sosial yang kondusif bagi terpukulnya sikap-sikap individual yang toleran pula.

Terciptanya habitus semacam ini lebih banyak ditentukan oleh proses-proses yang berlangsung di masyarakat sipil, ketimbang proses politik pada level negara. Tentu saja peran negara penting, tetapi proses sosial jauh lebih menentukan dalam penciptaan habitus yang berkeadaban yang dicirikan dengan sikap-sikap toleran.

Peran masyarakat wacana (*communities of discourse*) seperti pernah dikenalkan oleh Robert Wuthnow (*Communities of Discourse: Ideology and Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism* [1989]) tentu sangat penting dalam kelahiran habitus toleran ini. Apa yang disebut dengan masyarakat wacana di sini adalah ruang di mana masyarakat bertukar ide, gagasan, dan pengalaman mengenai pentingnya nilai-nilai toleransi. Dalam komunitas wacana, kedudukan kaum pencetus ide jelas sangat vital. Di sinilah kita sekali lagi kembali berbicara mengenai pentingnya kaum cendekiawan Muslim dalam mengolah dan memperkenalkan gagasan-gagasan yang reformis. Sebagaimana pengalaman di negeri-negeri Eropa, salah satu faktor penting persebaran wacana reformasi Protestan, Pencerahan dan sosialisme (tiga kasus yang dikaji oleh Wuthnow di atas) ialah munculnya sejumlah pemikir dan pengagas yang memperkenalkan gagasan-gagasan baru kepada masyarakat pada zaman itu.

Memang tak semua gagasan bisa tersebar dengan cepat di masyarakat, serta bisa bertahan lama, bahkan memantik perubahan-perubahan radikal dan penting. Robert Wuthnow menyebut hal ini sebagai “problem artikulasi”. Problem ini dirumuskan secara sederhana oleh Wuthnow sebagai berikut: Jika suatu gagasan tak terkait dengan keadaan di sekitarnya, tak mengartikulasikan keprihatinan yang mencengkeram masyarakat pada suatu waktu, maka gagasan itu akan dianggap publik sebagai irrelevant, tak realistik, abstrak, bahkan artifisial. Tetapi sebaliknya, jika gagasan itu terlalu lekat dengan konteks di sekitarnya, ia akan berwatak sempit, parokial, dan terikat secara spasio-temporal, dan karenanya gagal menginspirasikan perubahan. Wacana atau gagasan yang sukses, kata Wuthnow, adalah yang bisa menjaga keseimbangan antara kedua titik kutub itu.

Apakah ada wacana-wacana keagamaan dalam masyarakat Islam saat ini yang sukses menjaga titik keseimbangan Wuthnowian itu dan berhasil menciptakan habitus yang sama sekali baru – habitus yang toleran?

Time will tell.[]

Jakarta, 3 Juni 2013