

Membumikan Teks Agama; Upaya Meredam Aksi Radikalisme Menuju Masyarakat Dialogis-Transformatif

Muslim Basyar

Universitas Muhammadiyah Lampung
muslimbasyar@gmail.com

ABSTRAK

Tulisan ini akan menelaah ihwal praktek keberagaman yang acapkali jadi picu pelatuk konflik sosial di negeri ini. Pembakaran dan pengeboman tempat ibadah, penistaan dan politisasi agama, serta seabrek problem lainnya adalah beberapa impak paling gamblang dari jauhnya perilaku keagamaan dalam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Tujuan yang hendak dicapai dalam tulisan ini adalah untuk menemukan formula baru dalam meretas beragam konflik sosial keagamaan tersebut, baik antar-umat seagama maupun antar-umat beragama. Metode yang digunakan adalah dengan telaah dokumen dan menganalisa beragam literatur akademik (studi pustaka). Dari hasil analisa didapatkan bahwa konflik sosial keagamaan terjadi akibat sentimen kolektif dan standar ganda, yang kerap kali memberikan predikat kafir kepada mereka yang berbeda. Maka, sudah saatnya agamawan merendahkan hati dengan tidak lagi membedakan (paham) agama; dan menjadi lebih membumi dengan mengedepankan nilai-nilai humanistik.

Kata Kunci: Konflik Sosial-Agama, Agama Post-Dogmatik, Agamawan Organik, Teologi Pembebasan.

A. Pendahuluan

Diakui atau tidak, agama yang kita anut saat ini sudah sangat jauh dari bentuk bangunan idealnya saat pertama kali diturunkan. Ia tidak bisa lagi diharapkan menjadi media bagi kesuraman peradaban yang penuh dengan sifat destruktivisme dan vandalisme komunal dari modernisme. Bahkan ironisnya, agama acap jadi picu pelatuk pertikaian, pertumpahan darah dan alat pencari kekuasaan.

Setiap agama tentunya memiliki perjalanan sejarah yang berbeda dan selalu ikut andil dalam memberikan karakteristik unik tentang gagasan, doktrin, metode dakwah hingga konflik internal dan eksternalnya. Pengaruh-pengaruh tersebut memberi definisi dan bentuk tersendiri terhadap agama-agama, sehingga memiliki pengaruh yang juga berbeda atas struktur sosial-budaya masyarakat.

Selain itu, ia juga mempunyai potensi keunggulan atau klaim tentang superioritas atas yang lainnya. Dan di sini, kita akan menemukan bahwa mayoritas agama-agama yang ada memiliki usaha aktif untuk menguasai, mempengaruhi,

dan menyebarkan misi ajarannya melalui peradaban yang berafiliasi terhadapnya.

Hal yang tak bisa dipungkiri adalah bahwa pemahaman manusia atas agama selalu saja berbeda akibat keragaman sudut pandang yang berpijak pada kondisi riil masyarakat; tempat di mana agama itu hinggap. Keragaman pandangan itu kemudian dibarengi dengan sentimen kolektif yang telah mengakar kuat dalam diri manusia hingga berujung pada konflik sosial.

Semua umat beragama tentunya memiliki pemahaman dan penafsiran tersendiri terhadap teks-teks Kitab Sucinya. Pemahaman itu tidak jarang juga ikut melahirkan perasaan paling benar dan istimewa. Ketika perasaan itu semakin menumpuk dan mengkristal, maka sentimen kolektif suatu agama itu dapat melahirkan fanatisme buta, semangat kebencian, jalan kekerasan hingga peperangan.¹

Aktualisasi pemikiran, pemahaman serta perilaku keagamaan merupakan tonggak awal untuk membangun sikap partisipatif dan inklusif bagi setiap pemeluk agama yang menyadari bahwa dirinya adalah bagian yang tak terpisahkan dari masyarakatnya yang heterogen-plural.

Maka, bagi masyarakat Indonesia yang jelas serba plural itu, membangun konsensus melalui berbagai bentuk ijtihad agar umat beragama tetap eksis di tengah kemajuan dan perkembangan sosial, politik, budaya, ekonomi, dan hal-hal yang belum terungkap pada teks-teks keagamaan yang lahir empat belas abad yang silam, jelaslah merupakan sebuah keniscayaan.

Sebab, teks-teks tersebut memang tidak berbicara tentang sebuah persoalan secara mendetail, melainkan hanya menunjukkan garis besar persoalan yang tak luput dari konteks situasional. Dengan modal akal yang diberikan Tuhan kepada manusia, selanjutnya merupakan tugas mereka untuk menjadikan teks-teks tersebut lebih membumi dan bermakna dinamis.

B. Menilai (Ulang) Praktek Keberagamaan Kita

Persoalan agama memang menjadi salah satu isu krusial yang banyak disoroti berbagai kalangan pasca-keruntuhan Orde Baru (Orba). Tengoklah bagaimana “trilogi kerukunan agama”² yang dulu diagung-agungkan Orba, yang dianggap mampu mewedahi aspirasi dan menyatukan pelbagai kelompok keagamaan yang ada, justru berubah menjadi bencana.

Pembakaran dan pengeboman tempat ibadah, penghancuran fasilitas umum, serta pembataian berdarah, yang menjadi sorotan utama dan menghiasai media setiap hari beberapa tahun silam, adalah beberapa dampak paling gamblang darinya. Tak nampak lagi wajah agama yang dianggap sebagai pengkhotbah

¹ Milad Hanna, *Menyongsong yang Lain, Membela Pluralisme* (Jakarta: JIL, 2005), h. 13. Lihat pula makalah Ulil Abshar-Abdalla yang disampaikan pada Studium Generale Universitas Paramadina (8 Februari 2003) bertajuk “Menghindari ‘Bibliolatri’: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”. Istilah ‘Bibliolatri’ ini dipinjam Ulil dari T. H. Huxley yang kira-kira bermakna “penyembahan dan bertekuk lutut di hadapan dan kepada (rezim) teks”.

² Konsep “trilogi kerukunan umat beragama” yang diusung Orba setidaknya mencakup tiga hal pokok: hubungan antarumat seagama, hubungan antarumat beragama, dan hubungan umat beragama dengan pemerintah.

pesan-pesan keselamatan yang diyakini bisa mengantarkan umatnya kepada kebahagiaan yang hakiki.

Fenomena di atas ditengarai terjadi akibat, selain faktor sosial-politik-ekonomi, masih kukuhnya *truth claim* yang terjemakan kepada monopoli kebenaran agama yang diusung agamawan. Ujung-ujungnya, nyaris tak ada ruang untuk negosiasi, dialog, dan diskusi karena argumen yang diangkat selalu *undebatable*.

Pada aras ini, munculnya berbagai doktrin keagamaan yang rigid, seperti jihad dan perang suci untuk mengenyahkan kelompok yang berbeda paham, adalah konsekuensi logis dari kenyataan di atas. Sehingga, segala tindakan yang dilakukan atas nama agama kemudian dianggap *legitimate*.

Keberlangsungan agama-agama dunia, khususnya Islam-Nasrani-Yahudi, memang tak lepas dari pertikaian sengit antarketiganya. Meletusnya perang suci yang dikumandangkan umat Nasrani atas Islam (baca: Perang Salib) dan tidak pernah selesainya kaum Yahudi menggempur sebagian daerah Timur Tengah, misalnya, merupakan bukti nyata bahwa sejarah munculnya agama selalu diawali dengan kekerasan. Itulah sisi keberingasan agama yang acap ditasbihkan pemeluknya.

Realitas bangsa Indonesia yang sangat pluralis, baik pluralitas agama, suku, maupun golongan, dalam sejarahnya dapatlah dikatakan menjadi titik rawan yang sewaktu-waktu dapat meletupkan benturan kekerasan akibat dipicu sentimen kolektif. Dan ini telah menjadi realitas paling bugil yang kerap membuncah di kehidupan kita.

Sebenarnya kita pun tak bisa menampik akan tesis yang menyatakan bahwa inti dari ajaran dalam semua agama tak lain adalah kebenaran, keadilan, dan perdamaian. Karena itu, konsep yang mengajak membangun kehidupan berbangsa dan bernegara secara benar dan bertanggung jawab, akan diuji oleh tiga pilar utama dalam agama tersebut.³

Secara sosiologis-kultural, bangsa Indonesia masih dalam krisis multikulturalisme dan pluralisme agama. Ini terlihat dari absennya kreatifitas bangsa dalam meracik jalan keluar yang cerdas untuk membangun sebuah rajutan baru atas kedua unsur itu. Karena diakui atau tidak, rajutan atau sintesis tersebut, setidaknya mampu mengantarkan masing-masing kelompok pada posisi saling tercerahkan dengan wujud saling menghormati.

Di lain pihak, apa yang pernah dinyatakan René Girard, ilmuwan kenamaan asal Prancis, tentang agama, memanglah patut untuk kembali diapresiasi. Bahwa agama merupakan istilah lain bagi kegelapan terselubung yang menaungi manusia dalam usahanya untuk membela diri dengan tindakan-tindakan preventif dan kuratif melawan kekerasannya.⁴

³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 126. Keseluruhan isi buku ini mengurai dengan gamblang ihwal posisi mukmin dan kafir, yang di dalamnya juga memuat pembahasan tentang nilai-nilai kebenaran, keadilan, dan perdamaian.

⁴ Sindhunata, *Kambing Hitam: Teori Rene Girard* (Jakarta: Gramedia, 2006), h. 206. Rene Girard lahir di Avignon, Prancis, tepat pada hari Natal 1923. Sejak usia sepuluh tahun, Girard sudah acuh kepada urusan agama. Di masa mudanya, ia malah aktif sebagai pemikir yang kekiri-

Menurut Girard, ritual agama memang seperti “menipu”, karena ia menyembunyikan kenyataan yang sesungguhnya. Ini tak lain adalah dimaksudkan untuk memulihkan masyarakat dalam ketentraman. Sehingga, semua ritual religius karenanya merupakan hasil buatan manusia dari beragam konflik dan kekerasan yang pernah mereka hadapi.

Di sinilah ramalan Girard yang menegaskan bahwa akan datang saat di mana agama tak lagi mampu meredam kekerasan, telah benar-benar menuai titik terang. Dan tanpa disadari, konstruksi kultural masyarakat saat ini sebenarnya berawal dari kekerasan yang dibangun untuk meredam kekerasan itu sendiri. Pada gilirannya, kekerasan telah didesain sedemikian rupa untuk mempertahankan dan menjamin keutuhan tatanan sosial.

Dengan meluruskan telunjuk pada peristiwa berdarah 11 September dan teror bom yang merajalela sesudahnya, sebenarnya merupakan bukti nyata bahwa agama belum (tidak!) lagi mampu menjalankan fungsinya sebagai *the economic violence* (lembaga pengelola kekerasan). Ia tak lagi bisa menangani krisis korban yang terjadi akibat tipisnya tapal batas antara kenyataan yang suci dan kenyataan yang jahat. Dan, kelengahan itu terbukti ketika terorisme menggunakan dalih kesucian untuk kejahatan.

Kegagalan agama dalam menjalankan fungsi *economy of violence*-nya di era globalisasi ini, menurut Girard, juga diakibatkan oleh krisis diferensiasi. Kultur, komunitas, dan keteraturan pun terancam punah akibat miskinnya diferensiasi itu dalam interaksi antarmanusia. Masyarakat akhirnya merendahkan diri dan kehilangan harkat kemanusiaan akibat hancurnya nilai-nilai kebanggaan bersama (*the common ground*). Mereka makin terbenam dalam kesamaan yang mengandung rivalitas saling menghancurkan.⁵

Sejarah keberagamaan manusia selama berabad-abad telah menunjukkan bahwa struktur-struktur internal dari agama-agama yang ada, baik institusi ajaran, kegiatan misi maupun kepemimpinan, telah melahirkan berbagai potensi konflik di antara agama-agama itu sendiri. Tidak bisa dipungkiri lagi bahwa konflik-konflik antaragama itu selalu dipicu oleh perbedaan doktrinal yang dipelihara sebagai keyakinan yang absolut.

Dalam wilayah teologi, misalnya, standar yang menimbulkan masalah klaim kebenaran adalah standar bahwa agama kita merupakan agama yang paling

kirian secara intelektual dan politik. Ia belajar sejarah abad pertengahan dan menulis disertasi berjudul *Private Life in Avignon in the Second Half of the Fifteenth Century* (1947).

Setelah menyelesaikan doktoralnya yang kedua di Indiana University, ia bekerja di beberapa universitas dan kemudian menjadi guru besar sastra di John Hopkins University, Baltimore, pada tahun 1961-1968. Tahun 1966, bersama Rolan Bathes, Jacques Derrida, dan Jacques Lacan, Girard mengorganisir simposium bertema “*The Languages of Criticism and the Sciences of Man*”. Simposium ini dipandang sangat berarti untuk memperkenalkan pemikiran filosofis baru kepada dunia akademis Amerika. Pada kesempatan ini, Girard berkontak dengan Derrida dan memperoleh beberapa ide, yang kelak digunakan untuk mengembangkan teori “kambing-hitam”-nya.

Tahun 1980 sampai 1985, Girard menjadi guru besar bahasa, sastra, dan kebudayaan Prancis di Stanford University, California. Di sini Girard menemukan suatu tempat yang terhormat untuk mengembangkan diri dan profesinya, sekaligus mendapatkan lawan-lawan intelektual yang keras menyerang pendiriannya. Pada periode ini ia menerbitkan pelbagai tulisan meliputi bidang etnologi, antropologi, psikologi, mitologi, teologi, dan kritik sastra.

⁵ *Ibid*, h. 208-212.

sejati (baca: kebenaran mutlak). Sedangkan agama yang lain, walaupun juga berasal dari Tuhan, dianggap telah dirusak dan dipalsukan oleh pemeluknya.

Standar ganda ini acap dipakai untuk menghakimi agama lain dalam derajat keabsahan teologis. Di sinilah kita akan menyaksikan munculnya perang antar-klaim kebenaran agama hingga menghunuskan fatwa pentakfiran serta mengeluarkan agama lain dari partisipasi bersama di jalan Tuhan. Dan, dalam kajian sosiologis agama, klaim-klaim kebenaran ini bisa mengalami pengerasan sedemikian rupa sehingga fenomena yang terjadi adalah satu agama akan menjadi ancaman bagi agama yang lain.

Hal yang paling disayangkan adalah bahwa banyak dari umat beragama yang selalu memberikan predikat kafir, sesat, dan *musyrik* bagi mereka yang memiliki perbedaan paham. Padahal, istilah-istilah tersebut memiliki konotasi historis yang hendaknya digunakan secara hati-hati. Karena dalam terminologi Alquran, istilah-istilah itu hanya patut diberikan pada mereka yang menolak kebenaran dari mana pun dan dalam bentuk apa pun.

Sebelum memahaminya sebagai suatu kebenaran yang nyata, agama mungkin dipahami sebagai sekadar suatu kumpulan tafsir hasil pergumulan beratus-ratus tahun sekian banyak ulama, santo, atau agamawan yang disucikan.⁶ Jika konstataasi ini bisa diterima, kita sesungguhnya tak bisa menolak untuk menangkap kenyataan bahwa agama berkemungkinan besar merupakan produk budaya atau anak peradaban yang berkembang bersama kedewasaan peradaban manusia atau tempat di mana ia hinggap.

Namun, kenyataan yang tampak saat ini, sebagian (besar?) agamawan acapkali selalu menutupi kenyataan historis agama tersebut, baik sosiologis maupun politis, yang dilakukan demi menjaga sakralitas sebuah simbol religius. Dan ketika ada usaha untuk melakukan pembongkaran terhadapnya, yang sering dilakukan para intelektual muda Islam, kerap mengundang polemik panjang hingga mengeluarkan fatwa pentakfiran, yaitu memberikan predikat kafir kepada seseorang atau kelompok tertentu. Padahal, tanpa kita sadari, yang dipertikaikan itu sejatinya tak lebih dari kulit (produk kultural) agama.

Masalah perbedaan tersebut, dapatlah dikatakan bersumber dari sikap kita yang selalu memahami agama secara parsial. Akibatnya, standar ganda dalam memandang yang lain (*the other*) dan klaim kebenaran (*truth claim*) yang selama ini dipeluk sebagian agamawan itu tak bisa dielakkan.

Wajar saja, jika usaha-usaha untuk menumbuhkembangkan pemahaman agama yang tepat, yang di dalamnya menuntut kita untuk menerima perbedaan (toleransi), akan selalu “membentur tembok”. Demikian halnya dengan usaha membuka lebar ruang dialog yang dianggap mampu menjadi media dalam

⁶ Yf La Kahija, “Refleksi di Tapal Batas Agama”, *KOMPAS*, 3 Februari 2006. Lihat pula Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003). Secara umum, buku ini mencoba menunjukkan jalan kearifan memahami Tuhan sekaligus menyelami pikiran-pikiran sufi tentang insan kamil, perjumpaan agama-agama, dan juga tentang perempuan. Di sini Kautsar setidaknya menegaskan bahwa agama mesti mengajarkan pentingnya mengamini keimanan dengan kedamaian dan meninggalkan klaim kebenaran. Karena pemahaman manusia atas (teks) agama, tak akan pernah mencapai titik kesempurnaan.

mempertemukan puspa ragam persepsi dalam memahami agama akan mampat dan tersumbat rapat.

Sebagai satu-satunya kitab yang disucikan umat Islam, Alquran sebenarnya memiliki misi utama yang salah satunya berupaya menegakkan prinsip persamaan (egalitarianisme) dan mengikis habis segala bentuk fanatisme golongan maupun kelompok. Dengan prinsip persamaan itu, sesama anggota masyarakat diharapkan mampu melakukan kerjasama sekalipun banyak perbedaan yang mengitarinya, khususnya dalam konstruksi pemahaman agama.

Perbedaan yang ada bukanlah dimaksudkan untuk menunjukkan superioritas satu golongan atas golongan yang lain. Melainkan untuk saling mengenal dan menegakkan prinsip persatuan dan persaudaraan, tanpa konflik dan tindak kekerasan.

Dalam proses keberagamaan, sebenarnya klaim kebenaran sangatlah mutlak diperlukan. Sebab, ia akan menjadi sebuah kekuatan simbolik agama dalam memperkokoh iman para pemeluknya dan sebagai kekuatan yang akan menjaga tradisi (*tsurats*) klasik agama agar tidak hilang di tengah kuatnya arus liberalisasi dan modernisasi.

Namun, jika klaim kebenaran itu tidak dibarengi dengan sikap menerima paham dan pemikiran lain yang berbeda, maka itu akan merusak wajah agama itu sendiri. Agama tidak lagi akan dipandang sebagai *sanctuary*, tempat berlindung, yang dapat menyebar kasih sayang dengan sesama, tapi berubah menjadi tempat dipeliharanya keberingasan dan kekasaran.

Selain klaim kebenaran secara berlebihan dalam beragama, melakukan pendekatan secara harfiah-literalis dalam memahami teks-teks kitab suci pun sebenarnya telah membuka celah bagi penyalahgunaan makna yang dikandungnya. Ini terlihat jelas dari sebagian agamawan kita yang acap menjadikannya sebagai sarana justifikasi teologis bagi praktek pengafiran (*takfir*) atas siapa saja yang memiliki tafsir keagamaan yang berbeda. Inilah yang merupakan salah satu tanda-tanda penyelewengan manusia atas ajaran agama yang menyebabkan konflik dan bencana kemanusiaan terbesar dalam sejarah keberagamaan kita.

Kemudian, tanda-tanda yang lainnya adalah kepatuhan dan taklid buta para pemeluk agama kepada pemimpin agama yang berkonsekuensi pada peringkusan kebebasan intelektual serta absennya integritas individu menjadi sekadar pengabdian total pada otoritas pemimpin karismatik.⁷

Agama dan keyakinan keagamaan, secara umum, pada hakikatnya masuk dalam kategori keimanan. Sebagai sebuah sistem keimanan, agama kerap

⁷ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana* (Bandung: Mizan, 2003). Menurut Kimball, untuk melihat tanda-tanda penyelewengan manusia atas agama yang menyebabkan bencana kemanusiaan, *truth claim* secara berlebihan yang diteriakkan pemeluk agama harus ditempatkan sebagai penyebab utama dan jadi titik awal kajian ihwal pengingkaran manusia atas kesucian agama. Setidaknya ada lima tanda penyelewengan manusia atas agama. Pertama, melakukan pendekatan harfiah-literalis dalam memahami Kitab Suci. Kedua, kepatuhan dan taklid buta kepada pemimpin agama. Ketiga, kerinduan total akan zaman ideal yang benar-benar tanpa cacat, seperti yang dikabarkan Kitab Suci, kendati berbeda dengan kondisi zaman yang tengah dilalui. Keempat, melestarikan praktek 'tujuan menghalalkan segala cara' demi memunculkan identitas kelompok. Kelima, meneriakkan seruan perang suci sebagai tugas mulia.

dipersepsikan menjadi sakral, metafisik, abadi, samawi, dan mutlak. Dan seluruh keyakinan dan praktek keagamaan yang dipersepsikan itu dianggap tidak lagi bisa dievaluasi secara kritis. Apalagi, menyodorkan pertanyaan dari mana keyakinan itu berasal.

Sebenarnya, untuk membuktikan kebenaran suatu keyakinan, tidaklah harus dengan menyatakan bahwa keyakinan yang ada di luar kita adalah salah dan sesat, sehingga harus diluruskan dengan memaksa mereka untuk ikut dengan keyakinan kita. Karena pola pandang dominatif seperti ini bukan saja gagal dalam mengemban misi agama, tapi juga telah menyimpang dari tujuan luhurnya untuk mewujudkan tatanan kehidupan yang damai dan harmonis.

Maka, sejatinya kita dapat menumbuhkan sikap beragama yang senantiasa mendorong untuk mencari kebenaran dari mana pun asalnya dan dalam konteks apa pun, dengan tidak melakukan pengenggaman (monopoli) kebenaran agama yang akan membuat kita mengalami krisis identitas.

Dalam negara demokrasi, segala bentuk ekspresi keagamaan memiliki hak untuk berkembang. Maka, yang perlu dilakukan saat ini adalah bagaimana terciptanya upaya terencana untuk menggiring inklusivisme agama ke arah realitas pengalaman baru yang menempatkan agama sebagai kekuatan moral dalam membendung tindak kekerasan. Dan hal itu bisa diawali dengan membuka wacana keberagamaan yang memberi ruang kebebasan individu untuk memilih dan mengembangkan keyakinan pribadinya.

C. Menuju Agama ‘Post-Dogmatik’; Menjadi Agamawan Organik

Sampai pada noktah ini, secara (tak) langsung, corak keberagamaan Indonesia tengah menghadapi gugatan dengan kehadiran fenomena radikalisme. Di mana mereka menilai bahwa pemahaman keagamaan *mainstream* yang dianut mayoritas umat beragama bukan lagi pemahaman yang benar, karena berbeda dengan Islam yang dicontohkan *shalaf al-shalih* (baca: Islam ideal).

Gugatan ini muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide atau gagasan, tetapi telah berwujud menjadi gerakan. Munculnya ormas-ormas Islam yang lengkap dengan massanya, seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam dan sebagainya, menjadi tanda bahwa tantangan itu telah benar-benar bermain pada level praksis.

Mereka telah menghadirkan alternatif nyata warna keberagamaan yang lain. Keberagamaan yang mereka sebut otentik, islami, dan kaffah yang harus diberlakukan di seluruh dunia, karena keislaman semacam itu bersifat universal dan cocok untuk semua tempat dan zaman (*shalih likulli zaman wal makan*).

Melongok fenomena tersebut, mencari makna baru tentang keberislaman yang lebih rasional merupakan sebuah keniscayaan yang tak dapat ditampik. Sebab, Alquran sebagai Kitab Suci umat Islam, tidaklah memuat gagasan yang “serba ada” atau merupakan sebuah “impian surga” yang sudah sempurna. Melainkan, ia harus tetap ditafsirkan kembali agar dapat menduduki posisi strategis dalam masyarakat yang sangat jauh berbeda dengan kondisi ril saat pertama kali diturunkan.

Dalam realitas keberagamaan, kita sebenarnya akan selalu bergerak di antara dua kutub, yaitu tuntutan ortopraksis (keberagamaan yang transformatif)

dan kepentingan ortodoksia (keberagamaan yang kaku). Tuntutan ortopraksis menantang setiap agama untuk mewujudkan perbuatan yang benar. Sementara kepentingan ortodoksia mencoba mempertahankan iman yang benar.⁸ Maka, antara dua kutub tersebut mestinya tidak perlu diperlawankan lagi, karena keduanya memiliki sifat yang komplementer. Sebab itu, diskursus tentang agama post-dogmatik sejatinya akan cocok jika ditempatkan dalam konteks perpaduan yang harmonis antara keduanya.

Nalar sehat siapa pun tentu akan mengiyakan bahwa proses keberagamaan kita yang saat ini sedang mengalami insignifikansi internal dan irrelevansi eksternal merupakan dampak dari dogma dan doktrin agama yang disakralkan (baca: sebagai kebenaran mutlak). Sehingga ia tidak lagi mampu memberi rasa sejuk dan damai yang menyentuh rasa keadilan, tapi telah menjadi barang asing yang tak layak digubris. Padahal, apa yang sebenarnya dipesankan Kitab Suci agama saat pertama kali ia diturunkan adalah bagaimana semua agama dapat mewujudkan dirinya dalam perbuatan dan tindakan nyata di tengah masyarakat, khususnya kalangan menengah bawah.

Di sinilah gagasan agama post-dogmatik menjadi sebuah pemikiran yang harus terus ditelaah. Karena, ia berpijak pada altar praksis dan memiliki kecenderungan untuk menjadikan agama sebagai fasilitator yang mampu memberikan kesempatan kepada pemeluknya untuk lebih mengasah kepekaan terhadap fenomena sosial dan sekaligus memberi ruang bagi agama untuk lebih membumi.

Tentu saja, agama yang membumi di sini bukanlah agama yang hanya mampu adaptif dengan segala yang ada dalam masyarakat. Tetapi, bagaimana ia dapat terlibat secara aktif untuk menyelami segala lini kehidupan masyarakat bawah dengan memiliki wajah yang pluralistik, sikap yang toleran-inklusif; serta tidak menjadikan simbol dan dogma agama sebagai sesuatu yang sudah final dan absolut, sehingga tak boleh disentuh dan tak layak didialogkan dengan kenyataan sosial.

Dengan demikian, agama post-dogmatik bukanlah agama yang mengerangkeng pemeluknya untuk hanya melekat pada aras dogma, teks tertulis, dan ritual formal agama dengan mengesampingkan isu-isu penting yang hadir dalam kehidupan sehari-hari. Akan tetapi, agama yang dapat memberikan ruang kebebasan kepada pemeluknya untuk juga mengimani fakta-fakta sosial sebagai sebuah metode untuk membebaskan agama dari lilitan dogma yang kaku. Melakukan gerakan perubahan dalam praktek keberagamaan dengan menerima aspek progresif dari ajaran dan realitas yang dihadapi.⁹

Kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap ajaran dasar agama, tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. Sehingga, agama tidak hanya berbicara ihwal kesalehan ritual yang bersifat

⁸ Aloys Budi Purnomo, "Agama 'Post'-Dogmatik, Agama yang Membumi", *KOMPAS*, 31 Mei 2002. Lihat pula tulisan Rumadi, "Tuhan, Agama, dan Kita", *KOMPAS*, 19 Oktober 2001. Kendati Rumadi memberi gagasan tentang pentingnya membangun "masyarakat post-agama", namun apa yang didedahnya memiliki makna yang sepadan dengan gagasan "agama post-dogmatik".

⁹ Aloys Budi Purnomo, *Ibid*.

individualistik, tapi juga berbicara tentang kesalehan sosial yang bernuansa sosiologis.

Bertolak dari obsesi inilah, agama post-dogmatik dituntut membuka mata atas segala bentuk kemiskinan, penindasan, dan ketidakadilan yang semakin mewajah di masyarakat. Sebab itu, tanpa mengesampingkan peran kritis-profetik-kreatif agama terhadap masyarakat, segala unsur keberagamaan kita perlu memiliki *religious literacy*, kepekaan, kesadaran, dan pengetahuan tentang keadaan masyarakat.

Dengan demikian, agama akan hadir dalam tataran signifikansi internal dan relevansi eksternalnya. Dan tentunya, itu semua akan terwujud jika diawali dari para tokoh agama (baca: agamawan); yaitu dengan mereposisi peran agamawan dari sekadar sebagai penjaga kebenaran teologis, dogmatis, dan aspek-aspek ritual agama; menjadi penggerak yang sanggup memprovokasi pengikutnya untuk lebih peka pada urusan sosial.

Beragama secara ritual barangkali dapatlah dikatakan berhasil dan selesai, karena setiap pemeluk agama telah menerapkannya secara sempurna. Ini terlihat jelas dari animo masyarakat yang semakin besar untuk mendirikan tempat-tempat peribadatan seiring dengan meningkat pula animo mereka untuk mengunjungi tempat-tempat suci di Timur Tengah dan dataran Mediterania.

Namun, beragama dalam arti bagian dari realitas sosial masih menyisakan sejuta problematika yang mesti dijawab dan dicarikan solusinya secara serius. Ini dibuktikan dengan masih berlangsungnya eksploitasi, ketidakadilan, kezaliman politik, dan imperialisme budaya hingga menyebabkan kemiskinan, kefakiran, dan kebodohan yang merupakan realitas empirik yang memilukan.

Di tengah carut-marut itu, agama malah berada dalam rumpun yang berbeda. Suatu rumpun yang sangat jauh dari problem kemanusiaan. Akibatnya, ia tak mampu memberikan jalan keluar bagi kemelut dan krisis tersebut. Alih-alih ingin menjadikannya sebagai alat pembebasan, yang muncul justru klaim kebenaran yang berakhir pada pembelaan atas (paham) agama yang merasa paling superior. Akhirnya agama hanya menjadi dogma-dogma eksklusif yang menutup rapat ruang dialog.¹⁰

Pada aras ini, pemikiran akan upaya mereposisi peran agamawan dari konotasi tradisionalnya menjadi agamawan organik itu jelaslah merupakan gagasan yang tak dapat ditampik. Sebab, agamawan tradisional hanya melakukan fungsinya sekadar sebagai produsen fatwa, tapi mengabaikan fungsinya untuk memberangus beragam kemungkaran sosial.

Agamawan organik sejatinya adalah orang yang tak hanya pandai berkhotbah dan mengajak jemaahnya untuk bersabar dalam setiap permasalahan; menyuarakan keadilan bagi mereka yang (di)miskin(kan) dan (di)marjinal(kan) dari “awang-awang”; dan melulu berkulat pada persoalan teologis-metafisik yang sebenarnya tak dapat membawa mereka turun dari menara gading ilmu agama.

Agamawan organik adalah siapa pun yang bisa mengartikulasikan keadaan dan mampu menemukan *religious voice* (suara-suara agama) yang sejatinya dapat

¹⁰ Zuhairi Misrawi, “Islam Emansipatoris; Dari Tafsir Menuju Pembebasan”, pengantar dalam buku *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M-Ford Foundation, 2004), h. xix.

memperkuat artikulasi itu sebagai *counter hegemony* terhadap agama yang telah dipakai sebagai pembenaran simbolik. Mampu memberikan kesadaran kepada mereka yang tergilas agar membangun kekuatan untuk melakukan gerakan perlawanan atas setiap praktek ketidakadilan serta menggugat ideologi hegemonik.¹¹

Sejalan dengan kerangka pikir tersebut, upaya mentransformasikan pesan dasar agama ke dalam kondisi kehidupan saat ini, jelaslah merupakan sebuah keniscayaan. Sebab, jika pesan-pesan agama tersebut tidak dibawa dalam kehidupan umat, maka ia akan selalu berada di wilayah abu-abu yang sejatinya tak dapat memberikan alternatif apa pun atas persoalan struktural manusia.

Hal paling esensial yang mesti segera diperhatikan adalah bagaimana agamawan itu dapat melintasi sekat-sekat teologis dengan tidak memandang perbedaan agama, budaya, dan ideologi sebagai penghalang untuk melakukan gerakan revolusioner-emansipatoris terhadap mereka yang tergilas. Bersedia melazimkan diri untuk masuk ke dalam segala lini kehidupan rakyat bawah dan memahami penyebab sistemik atas problem struktural mereka serta dapat memberikan solusi atasnya.

Selain itu, agamawan juga harus dapat melepaskan diri dari kungkungan politik penguasa yang hanya akan menjauhkannya dari rakyat bawah dan menguras fungsi kritis mereka. Dengan demikian, mereka akan selalu menjadi sebuah komunitas yang mengapung bebas di atas struktur, yang berwatak pluralistik dan akomodatif atas kepentingan rakyat.

Dengan mereposisi peran agamawan dari konotasi tradisionalnya menjadi agamawan organik itu, mereka pun diharapkan mampu membawa umat manusia menuju peradaban yang lebih baik dan mencerahkan. Sehingga, misi suci agama saat pertama kali ia diturunkan, yang mengajak untuk menegakkan keadilan dan perdamaian, mampu mewujudkan secara konkret.

D. Dialog Agama dengan Kemiskinan; Mengafirmasi Teologi Pembebasan

Dalam agama apa pun, setiap ajaran tentunya selalu menjanjikan keselamatan duniawi dan ukhrawi. Yaitu bagaimana para pemeluknya dapat menjalankan apa yang dianjurkan itu dengan sebaik mungkin agar dapat mencapai derajat ketakwaan-kesalehan.

Namun, dalam satu tarikan napas yang sama, selain terus menerus meningkatkan proses keberagamaan dalam aspek kerohanian yang hanya berorientasi pada kesalehan ritual-individual, penyelarasannya dengan fenomena yang (sedang) terjadi saat ini pun menjadi sebuah keniscayaan. Dengan kata lain, harus ada keseimbangan antara kesalehan ritual yang bersifat individual dan kesalehan sosial yang bernuansa sosiologis-kemanusiaan.

Pada awalnya, beragama merupakan proses penyerahan diri secara total kepada Tuhan, yang hanya dapat dibuktikan melalui aksi-aksi kesalehan publik dalam kehidupan bersama. Ibarat mata uang, agama memiliki dua sisi yang tak terpisahkan: sisi privat dan publik, atau vertikal dan horizontal.

¹¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 194-195.

Jika sisi privatnya adalah ketundukan kepada Tuhan (*habl minallah*) dalam lambang kesalehan pribadi, maka sisi publiknya (*habl minannas*) merupakan sebuah komitmen untuk mengasihi dan membebaskan sesama, terutama yang lemah dan lapar, dari praktek eksploitasi dan hegemoni.¹²

Dalam perkembangan dunia kapitalisme mutakhir, bagaimana pun kita mesti mempertimbangkan bahwa dialektika pemikiran berlangsung secara global. Pemikiran yang berada di satu dimensi mesti berpengaruh pada dimensi yang lain, hingga pada gilirannya meluas ke level regional dan global. Berkaitan dengan pemikiran keagamaan itu, diskursus ihwal teori kritis dalam memahami agama tak bisa dielakkan untuk turut andil dalam memberi pengaruh di dalamnya.

Tak pelak lagi, bahwa teori kritis merupakan salah satu metode yang harus digunakan untuk melakukan pendongkrakan atas beragam patologi sosial yang sedang menimpa *mustadh'afun*. Sebab, teori kritis berisikan ihwal teori ketergantungan, teologi pembebasan, pendidikan yang memanusiakan, dan gerakan feminisme.

Dalam lingkup wilayah Asia, teologi pembebasan setidaknya memiliki corak praksis dan teoritis-praktis. Menurut Pieris, seperti dikutip Francis Wahono Nitiprawiro, berteologi dalam konteks Asia harus dimulai dengan praksis kemiskinan sukarela, baik kemiskinan karena terpaksa oleh situasi yang mempermiskinkan maupun kemiskinan yang dipraktekkan oleh para pengikut Budhisme. Begitu pula praksis kemiskinan sukarela yang dikatakan Gutierrez merupakan usaha memerangi riba dan ketamakan.

Sedangkan corak teoritis-praktis mengusulkan digantinya pemahaman akan Tuhan sebagai penjamin *status quo*, pemeliharaan hukum dan ketertiban dunia, dengan pemahaman akan Tuhan sebagai yang mengidentifikasi diri-Nya dengan wanita-wanita tertindas, petani-petani yang tak bertanah, para pengangguran, rakyat kelaparan, dan yang remuk redam.¹³

Sejatinya salah satu misi suci agama saat pertama kali ia diturunkan ialah menganjurkan para pemeluknya membantu orang miskin dan memberi makan orang yang kelaparan serta membebaskan sesama dari praktek ketidakadilan dan ketimpangan sosial. Karena masalah kemiskinan, menjadi fakir-miskin, menjadi orang yang telantar, tinggal di kolong jembatan, dan menjadi pengungsi akibat tempat tinggalnya digusur sebenarnya bukanlah merupakan sebuah pilihan dan sejatinya tak pernah dikehendaki semua orang.¹⁴

Minimnya hasil pendapatan rakyat yang mengakibatkan mereka menjadi miskin itu sebenarnya bukan fenomena yang berdiri sendiri dalam menjadikan mereka tak berdaya. Mereka sebenarnya sekarat akibat tak memiliki akses yang memadai terhadap sumber daya utama kehidupan, seperti air dan tanah yang kian

¹² Q.S. Al-Maun ayat 1-3: "Tahukah kamu orang yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak memberi makan orang miskin".

¹³ Francis Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya* (Yogyakarta, LKiS, 2000), h. 142. Lihat juga Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme* (Bandung: Mizan, 2000), h. 123-150; dan Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M-Ford Foundation, 2004), h. 8.

¹⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam dan ...* h. 126.

hari kian dikuasai mega-korporasi industri raksasa yang menjadikan orang-orang miskin tersebut tidak mendapatkan hak-haknya sebagai manusia, hingga tak mampu memenuhi kebutuhan hidup yang paling mendasar sekalipun (*basic need*).¹⁵

Inilah sebenarnya akar permasalahan yang harus segera dicarikan solusi penyelesaiannya dengan membangun dan memberdayakan lembaga sosial-budaya-keagamaan yang ada. Sebab, kecenderungan yang hari ini terjadi, lembaga-lembaga itu lebih mementingkan kepentingan pribadi dan golongan mereka sendiri.

Kemiskinan, meski dapat diperluas makna dan cakupannya, sangatlah lazim mengacu pada kondisi kekurangan suplai material yang bersifat objektif dan dengan kekurangan yang bersifat subjektif (abstrak, rohaniyah). Dan kedua problem kemanusiaan universal yang amat mendasar itu sebenarnya tengah menimpa bangsa kita saat ini, di sini.

Perihal kemelaratan objektif yang membuat masyarakat bawah kelaparan, kekurangan sandang dan papan sebenarnya dapatlah diletakkan sebagai persoalan yang berasal dari hegemoni sistem kapitalisme yang sayangnya tak pernah terpikirkan oleh mereka. Ditambah lagi dengan kemelaratan subjektif yang menghinggapi para birokrat (juga kaum cendekiawan dan agamawan?), yang berakhir pada pengabaian tugas dan kewajiban mereka hingga melakukan korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN) serta menyingkirkan dan menindas orang lain demi melulu mencapai tujuan yang mereka inginkan.¹⁶

E. Penutup

Sampai titik ini, yang perlu diperhatikan pemerintah dan lembaga sosial adalah bagaimana dapat mengubah kondisi objektif masyarakat bawah dengan tidak memandang masalah kemiskinan sebagai sesuatu yang terbatas pada persoalan individual tapi memosisikannya sebagai persoalan struktural.

Selain itu, kaum cerdik cendekia dari agama apa pun harus pula segera mengubah peran mereka dari sekadar produsen fatwa menjadi agamawan yang dapat melintasi sekat-sekat teologis dan lebih *concern* terhadap persoalan umat. Agamawan yang tidak hanya pandai berkhotbah dan mengajak jamaahnya untuk bersabar dalam menghadapi pelbagai persoalan, tapi juga mampu memberikan solusi bagaimana dapat keluar dari lilitan persoalan tersebut.

Kemudian, perlu juga mengaitkan upaya penanggulangan kemiskinan dengan mendudukkan martabat manusia pada tempatnya sebagai makhluk sosial

¹⁵ Noreena Hertz, *Perampok Negara; Kuasa Kapitalisme Global dan Matinya Demokrasi* (Jakarta: Alenia, 2005), h. 30. Dalam hal ini perlu juga untuk menyimak buku Jalaluddin Rahmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi atau Revolusi?* (Bandung: Rosdakarya, 1999), h. 54. Hal paling menarik yang didedah Kang Jalal—sapaan Jalaluddin Rahmat—dalam buku ini ialah ihwal “lingkaran setan kemiskinan”. Yakni kondisi kemiskinan yang saling jalin kelindan dan turun temurun, yang diakibatkan oleh derasnya gelombang kapitalisme global. Pada gilirannya, berakhir pada struktur perekonomian yang eksploitatif dan meringkus pemikiran kritis rakyat.

¹⁶ Masdar F. Mas’udi, “Kemelaratan, Musuh Utama Agama-agama”, *KOMPAS*, 14 November 2003. Makalah ini sebelumnya juga pernah dipresentasikan dalam “Dialog Agama Mengatasi Kemiskinan” oleh majlis jemaat GKI, Bandung, 12 Juli 2003. Lihat pula Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 106.

yang memiliki hak asasi dan kebutuhan dasar; dengan cara melakukan pengembangan legitimasi keagamaan dalam kerangka kemasyarakatan. Dan, kesediaan melakukan perubahan mendasar dalam pemikiran keagamaan untuk menampung kebutuhan dan meningkatkan martabat manusia dalam kerangka kemasyarakatan yang diperlukan itu.

Dengan demikian, kita tidak akan memandang masalah kemiskinan sebagai masalah mikro, tetapi merupakan persoalan skala besar yang harus diatasi melalui visi kemasyarakatan dan bukan hanya dengan pelayanan sosial karitatif: memberikan pelayanan secara individual atas mereka yang menderita.¹⁷

Akhirnya, yang juga tak kalah penting, bagaimana memberikan kesadaran kepada masyarakat bawah (baca: orang-orang miskin dan dimiskinkan) untuk melakukan gerakan perlawanan terhadap kemiskinan itu sendiri. Karena terkadang, mereka selalu menyerah dan menerima keadaan itu apa adanya, di mana perilaku ini hanya akan melestarikan kemiskinan itu sendiri. Padahal, kesadaran akan kemiskinan itulah yang akan membuat orang melawan dan melakukan gerakan revolusioner-emansipatoris. *Wallahu a'lam*.

¹⁷ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 96-98. Lihat juga Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 240; dan Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 117.

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar, "Menghindari 'Bibliolatri': Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" (makalah, 2003).
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003.
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam yang Memihak*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Azhari Noer, Kautsar, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis kaum Sufi*, Jakarta: Serambi, 2003.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Pembebasan*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Esack, Farid, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme*, Bandung: Mizan, 2000.
- Hanna, Milad, *Menyongsong yang Lain, Membela Pluralisme*, Jakarta: ter-JIL, 2005.
- Hertz, Noreena, *Perampok Negara; Kuasa Kapitalisme Global dan Matinya Demokrasi*, Jakarta: Alenia, 2005.
- Kahija, Yf La, "Refleksi di Tapal Batas Agama", *KOMPAS*, 3 Februari 2006.
- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*, Bandung: Mizan, 2003.
- Mas'udi, Masdar F., "Kemelaratan, Musuh Utama Agama-agama", *KOMPAS*, 14 November 2003.
- Nitiprawiro, Francis Wahono, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Purnomo, Aloys Budi, "Agama 'Post'-Dogmatik, Agama yang Membumi", *KOMPAS*, 31 Mei 2002.
- Rahmat, Jalaluddin, *Rekayasa Sosial: Reformasi atau Revolusi?*, Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Rumadi, "Tuhan, Agama, dan Kita", *KOMPAS*, 19 Oktober 2001.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Sindhunata, *Kambing Hitam: Teori Rene Girard*, Jakarta: Gramedia, 2006.
- Syari'ati, Ali, *Tugas Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Rajawali Pers, 1994.
- Verdiansyah, Very, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M-Ford Foundation, 2004.