



Fakultas Filsafat
Universitas Katolik Widya Mandala
Surabaya

PROSIDING

SIMPOSIUM NASIONAL VI

MEMBONGKAR REZIM FANATISME

PROSIDING SIMPOSIUM NASIONAL VI - MEMBONGKAR REZIM FANATISME

Fakultas Filsafat
Universitas Katolik Widya Mandala
Surabaya

ISBN 978-602-17055-8-2



9 786021 705582

**PROSIDING SIMPOSIUM NASIONAL VI:
Membongkar Rezim Fanatisme**

Surabaya, 5 Mei 2018



**Penerbit
Fakultas Filsafat
Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya**

**PROSIDING SIMPOSIUM NASIONAL VI:
Membongkar Rezim Fanatisme**

Surabaya, 5 Mei 2018

Hak Cipta dilindungi undang-undang.

Steering Committee:

Anastasia Jessica Adinda S., M.Phil.

Xaverius Chandra H. M, Lic. Theol.

Aloysius Widyawan Louis, Lic. Phil

Panitia Pelaksana/ Organizing Committee:

1. Ketua : Robertus Bellarminus Aditya W.N.
2. Sekretaris : Andreas Putra Krishananta
Theo Dolorosa, S.Pd
3. Bendahara : Markus Hariadi Setefen
4. Koordinator Divisi-Divisi
 - a. Acara : Yohanes Bryan Sabata
 - b. Dana Usaha dan Humas : Robertus Adi Nugroho
Thomas Rici Febrian
 - c. Perlengkapan dan Dekorasi : Vincentius Narra Bartyan
Heni Budi
 - d. Publikasi : Stefanus Eka Tommy Maryono
Lukas Sabdaningrat
 - e. Dokumentasi : Achilles Wangsit Jonanda
Vincentius Ricardo Tombokan
 - f. Konsumsi : Sebastianus Joko Purnomo
Fendi Hadi Saputro
 - g. Transportasi : Gregorius Eko
 - h. Akomodasi : Johnny Luntungan
 - i. Pendaftaran : Dibyo Iswanto, S E

Reviewer:

Dr. Agustinus Ryadi

Penyunting:

Anastasia Jessica Adinda S., M.Phil

Datu Hendrawan, M. Phil

Untara Simon, M.Hum

Iswadi Prayidno, Lic.Theol

Cetakan Pertama, 2018



Penerbit

Fakultas Filsafat

Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya

Jl. Raya Kalisari Selatan no. 1, Lantai 8, Tower B, Pakuwon City, Surabaya

Telp (031) 99005299, Fax (031)99005278

Bekerja sama dengan

PT. Kanisius

Jl. Deresan 1, Sleman, Yogyakarta



KATA PENGANTAR

Simposium Nasional VI yang diselenggarakan oleh Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya pada tanggal 5 Mei 2018 mengusung tema “Membongkar Rezim Fanatisme”. Simposium ini, yang diselenggarakan di Fakultas Filsafat, pada masa ketika insan Widya Mandala Surabaya menikmati hari terakhir rekreasi ke Bali, dapat berperan sebagai pengingat kontras semacam itu. Delapan hari kemudian (13 Mei 2018) terjadi peristiwa yang menggemparkan, tragedi bom di tiga gereja Surabaya. Nampaknya, fanatisme yang dibongkar dalam simposium mengunjukkkan gigi dalam laku fanatisme. Beda antara fanatisme dan laku fanatisme tampak kental!

Apa saja yang ditulis dalam prosiding ini? Membongkar dalam artian memafhumi (arti kata dan), melihat dari sudut pandang tertentu (pendekatan), dan mencoba untuk mengusul solusi atas permasalahan fanatisme. Tulisan-tulisan prosiding dibagi ke dalam dua bagian besar, yakni bagian *pertama*, tulisan-tulisan yang dipresentasikan pembicara dan bagian *kedua*, tulisan-tulisan yang merupakan kontribusi pada Simposium Nasional ini. Yang memukau pada tulisan-tulisan dalam prosiding ini adalah surplus akan solusi.

Pertama, **Maulida Sri Handayani** membahas fanatisme dan segregasi ruang publik berdasar data-data yang relevan. Fanatisme politik dihubungkan dengan toleransi, sentimen-sentimen, ideologi partai-partai politik menghasilkan pencederaan ruang publik yang majemuk. Maka ia mengusulkan untuk mengembalikan ruang publik majemuk. **Trias Kuncahyono** melalui tinjauan atas terminologi dan histori dari fanatisme menunjukkan bahwa fanatisme merupakan fenomena global dengan dimensi yang kompleks. Dari telaah tersebut ditemukan bahwa ekspresi fanatisme yang sempit dapat menyebabkan munculnya kekerasan dan antisosial. Pendidikan multikultur menjadi salah satu solusi yang ditawarkan guna mengatasi fanatisme. **Muhammad Al-Fayyadl** memerlukan tinjauan “sosio-filosofis” untuk membongkar fanatisme beragama. Alasannya adalah tinjauan tersebut memungkinkan suatu pelampauan atas fanatisme beragama dengan keberagamaan nilai-nilai yang “progresif”. Ia menilai bahwa mental fanatik adalah mekanisme dasar pertahanan atau ekspresi asli individu atau kelompok. **Samsul Maarif** membangun argumen akan pentingnya merespon dan mengatasi fanatisme, dan sekaligus menawarkan strategi budaya. Strategi budaya yang ditawarkan adalah penguatan kohesi sosial melalui praktik budaya luhur sehingga mencairkan gejala merajalelanya sekat-sekat sosial akibat pelembagaan agama yang kini terdorong ke arah fanatisme. **F. Budi Hardiman** mendekati fenomen fanatisme (fanatisme yang merugikan) dengan bantuan literatur filsafat dan ilmu-ilmu sosial serta menghubungkan dengan dimensi-dimensi epistemis, psikologis, sosiologis, politis, dan terapeutis. Asumsi dasarnya adalah fanatisme selalu melibatkan gaya berpikir, sikap dan nilai-nilai atau wawasan dunia. Maka ia mengusulkan supaya ada upaya-upaya untuk mengatasi faktor-faktor penyebab fanatisme, antara lain kesadaran akan keterbatasan sudut pandang, seni, sastra, dan humor.

Kedua, Emmanuel Levinas digunakan oleh **Xaverius Chandra** untuk memafhumi fanatisme, yakni pengetahuan dari orang yang menutup dirinya sendiri. **Emanuel Prasetyono** mengingatkan pada bahaya pada ketertutupan pemahaman makna teks dari konteks. Karena konteks memiliki masalahnya sendiri, yakni kemapanan makna teks, ketertutupan terhadap interpretasi teks pada perkembangan konteks, manipulasi konteks. **Ramon E. Nadres** dengan kerangka gnoseologis untuk memberi isi pada toleransi religius. Pengetahuan, filsafat, dan agama saling bercerita satu kepada yang lain. Ketidak-berhentiannya dapat menjadi tindakan untuk mengurangi dampak negatif fanatisme. **Rosalia Prismarini Nurdiarti** mencoba untuk memahami bagaimana narasi radikalisme dan teror mengemuka di media massa secara masif. Ia mengusulkan bahwa media harus

Prosiding Simposium Nasional VI

menjadi agen yang edukatif. **Michael Alexander** menyatakan bahwa dominasi ruang publik merupakan motif di balik kekerasan ikonoklastik. Ia menyatakan bahwa konflik memiliki sifat politis. Kesimpulan yang mengerucut adalah derajat intoleransi yang muncul di permukaan tidak terlepas dari tingkat kepentingan yang hendak dicapai.

Terima kasih atas dukungan ibu bapak semua, terutama: Rektor UKWM Surabaya (Drs. Kuncoro Foe, G.Dip.Sc., Ph.D.), para pembicara (Trias Kuncahyono, Maulida Sri Handayani, Muhammad Al-Fayyadl, F. Budi Hardiman, Syamsul Maarif) dan moderator, perusahaan sponsor yang disebutkan nama dan tidak mau disebut, para peserta simposium, dan tak lupa panitia simposium nasional 2018.

Selamat membaca!

Surabaya, 26 Juni 2018

Ketua Penyunting Simposium Nasional VI



DAFTAR ISI

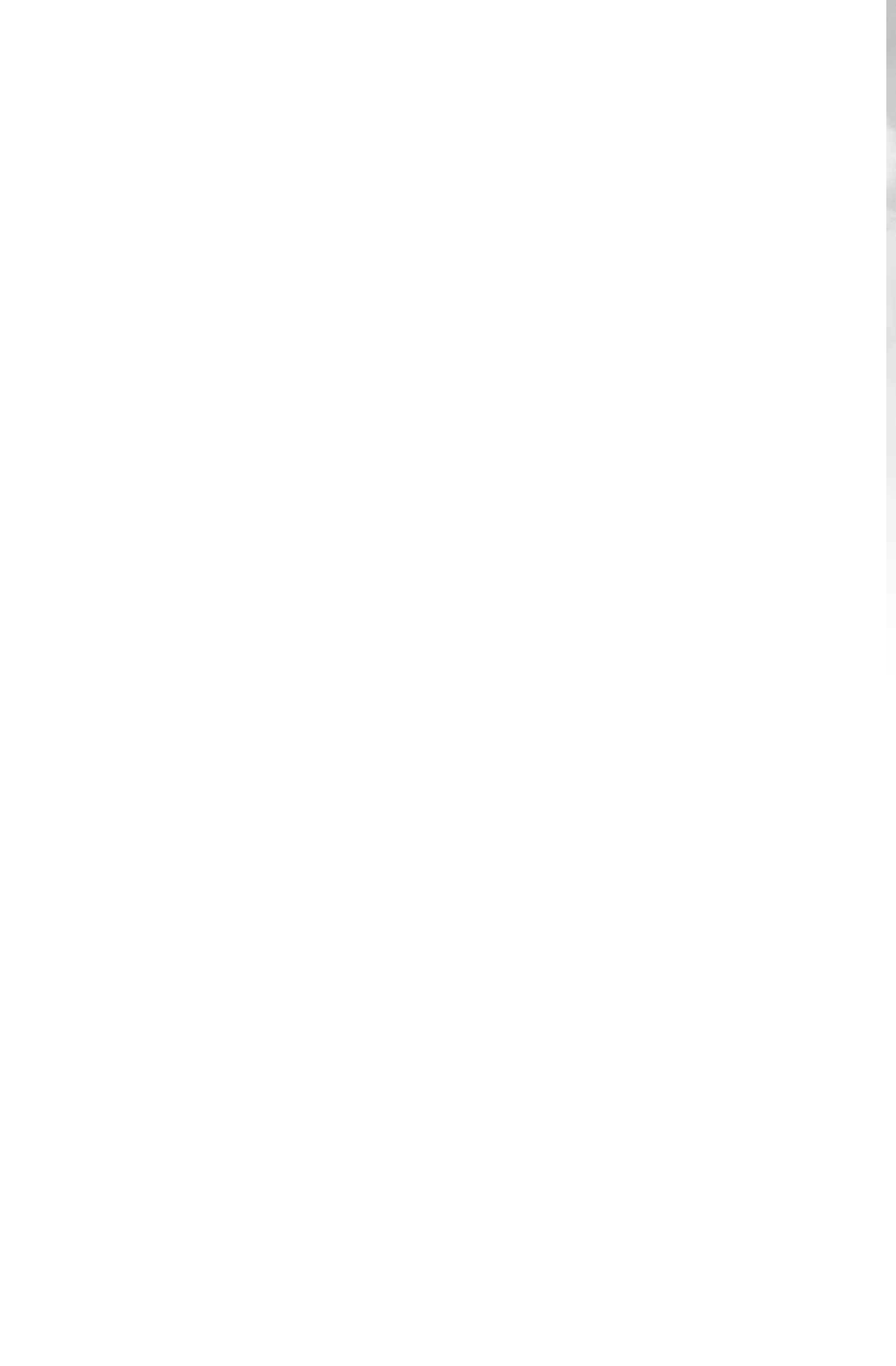
KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	iv
Bagian I : Pembicara Kunci	
FANATISME DAN SEGREGASI RUANG PUBLIK	
Maulida Sri Handayani	3
MENGIKIS FANATISME, MENANGKAL RADIKALISME	
Trias Kuncayono	13
STRUKTUR FANATISME BERAGAMA DAN PELAMPAUANNYA: TINJAUAN SOSIO-FILOSOFIS	
Muhammad Al-Fayyadl	19
MENINJAU ULANG “AGAMA” DAN “BUDAYA”: MENGUSUNG STRATEGI BUDAYA DALAM MERESPON GERAKAN FANATISME AGAMA DI INDONESIA	
Samsul Maarif	29
FANATISME – DARI CARA BERPIKIR SAMPAI CARA BERKUASA	
F. Budi Hardiman	37
Bagian II: Kontributor	
MEMAHAMI FANATISME DENGAN PEMIKIRAN EMMANUEL LEVINAS TENTANG SUBJEKTIVITAS	
Xaverius Chandra	45
FANATISME: SEBUAH SIKAP "BUNUH DIRI TEKS" Suatu Refleksi Kritis atas Fanatisme dalam Tinjauan Hermeneutika-Eksistensial atas Teks dan Konteks	
Emanuel Prasetyono	53
AN UNFINISHED STORY MODEL FOR RELIGIOUS TRUTH A Possible Gnoseological Framework for Religious Tolerance	
Ramon E. Nadres	57
NARASI RADIKALISME DAN TEROR DALAM BINGKAI MEDIA (MENELUSURI JEJAK FANATISME)	
Rosalia Prismarini Nurdiarti	71
PERTAUTAN INTOLERANSI DAN PRAKTIK DOMINASI: Analisa Konflik atas Kasus Ikonoklasme di Klenteng Kwan Sing Bio – Tuban	
Michael Alexander	79



A background image showing bright sunlight rays breaking through a layer of white, fluffy clouds. The rays are concentrated in the upper center and fan out towards the top corners of the frame.

BAGIAN I:

PEMBICARA KUNCI



FANATISME DAN SEGREGASI RUANG PUBLIK

Maulida Sri Handayani*

Seorang ibu berjalan di area Car Free Day, Jakarta bersama dua anak laki-lakinya. Mengenakan baju putih dengan tulisan #DiaSibukKerja, wanita ini dihampiri dan diintimidasi beberapa pria yang mengenakan kaos hitam dengan tulisan #2019GantiPresiden. Di tengah rongrongan intimidatif, putra dari wanita tersebut menangis. Sang ibu menenangkan anaknya sambil berseru kepada rombongan pria itu, "Masya Allah, ibu-ibu kalian perlakukan seperti ini, muslim apa kalian?!"

Potongan peristiwa di atas direkam dan dipublikasikan oleh akun Youtube Jacartanicus. Video tersebut viral, diperbincangkan di kanal-kanal percakapan online dan media sosial, juga diberitakan oleh media-media massa. Dalam percakapan warganet, suara kecaman menggema. Istilah "persekusi" muncul. Ada komentar yang menganggap hal yang dilakukan rombongan berpakaian hitam dengan tagar #2019GantiPresiden itu tak patut, bahkan keliru.

Di antara beragamnya pendapat, ada yang mengetengahkan isu ihwal tak patutnya tagar dan tema politik dibiakkan di sebuah ruang publik bernama Car Free Day. Namun, kita bisa bertanya kembali, benarkah masalahnya ada pada ekspresi politik yang diketengahkan di ruang publik seperti Car Free Day?

Apa yang sesungguhnya sedang terjadi di balik gambar bergerak berisi adegan persekusi dan respons balik berupa seruan "Muslim apa kalian?!" di sebuah ruang tempat warga bersantai, berolahraga, menikmati kota? Bukankah isi kaos masing-masing pihak menyiratkan kontras dua pilihan politik, tetapi mengapa seruan terkait identitas agama mengemuka? Saya akan mengupas pertanyaan-pertanyaan tersebut melalui suguhan data-data yang relevan.

A. Fanatisme Politik

Secara sederhana, dapat dikatakan bahwa insiden yang terjadi di ajang Car Free Day Jakarta pada 29 April 2018 merupakan bentuk fanatisme politik. Orang-orang beratribut pendukung perubahan rezim (kaos bertagar #2019GantiPresiden) mempersekusi orang dengan atribut pendukung Presiden Jokowi (kaos bertagar #DiaSibukKerja). Gejala fanatisme politik ini telah mengemuka sejak Pemilu Presiden 2014 lalu antara kubu pemilih Jokowi dengan kubu pemilih Prabowo. Namun, pada masa tersebut, yang lebih menonjol adalah perang urat saraf secara online.

A.1 Politik di Tengah Jurnalisme Partisan dan Algoritma Media Sosial

Penggunaan ranah online sebagai palagan politik mulai populer sejak masa Pilkada DKI Jakarta 2012. Studi Ross Tapsell (2015), misalnya, menunjukkan pentingnya kemunculan JASMEV (Jokowi-Ahok Social Media Volunteers), kelompok sukarelawan yang berkampanye untuk Jokowi-Ahok di media sosial. Selain kemahiran

* Editor Tirto.id

branding sehingga menjadi kesayangan media jurnalistik, Jokowi-Ahok juga populer di media sosial karena para *influencer* dan *buzzer* tersebut.

Pemilu Presiden 2014 menandai friksi yang ketat antara pendukung Jokowi dan Prabowo. Fanatisme politik itu diperparah dengan media yang menyajikan konten sesuai kepentingan dan keberpihakan partai. Ada yang mengemas isi siaran demi kepentingan Jokowi, yang lain menjadi corong Prabowo. Januari 2014, kelompok masyarakat sipil yang terikat dalam aliansi Frekuensi Milik Publik meminta Komisi Penyiaran Indonesia (KPI) untuk menghukum stasiun-stasiun televisi tersebut.¹

Akhirnya pada Juni 2014, KPI menegur MetroTV dan TVOne karena “dianggap melakukan pelanggaran atas perlindungan kepentingan publik dan netralitas isi program siaran jurnalistik terkait penayangan pemberitaan pasangan calon Presiden dan Wakil Presiden.”² Namun demikian, sebulan setelah teguran dari KPI, TVOne menyiarkan pengumuman kemenangan Prabowo versi hitung cepat lembaga survei yang digandeng stasiun televisi tersebut. Dari preseden ini, kubu Prabowo menggugat hasil Pilpres ke Mahkamah Konstitusi dengan dugaan bahwa dalam pemilu ada kecurangan yang terstruktur, masif, sistematis, meski kemudian kalah. Opini masyarakat terbelah, masing-masing yakin jagoannya yang memenangi pilpres. Bahan, ketika Prabowo kalah, masih ada pendukung yang meyakini bahwa kekalahan terjadi karena kecurangan.

Terkait penyiaran hasil hitung cepat, KPI kembali meminta stasiun televisi untuk menghentikan siaran quick count karena, menurut KPI siaran itu “mengakibatkan munculnya persepsi masyarakat tentang hasil pemilihan presiden yang berpotensi menimbulkan situasi yang tidak kondusif. Padahal quick count yang berasal dari lembaga-lembaga survei saat ini menghasilkan perbedaan hasil yang signifikan disebabkan oleh sejumlah hal yang perlu diuji keabsahannya. Di sisi lain, lembaga penyiaran mempunyai kewajiban untuk menyiarkan data yang akurat di tengah masyarakat, agar tidak terjadi penyesatan informasi.”³

Di luar bias pemberitaan media konvensional (jurnalisme), penggunaan media sosial untuk medium kampanye sekaligus wahana percakapan politik pun semakin kuat. Fanatisme tampak dari olok-olok antar-pendukung yang berlangsung hingga sekarang, termasuk di masa Pemilu Gubernur DKI Jakarta 2017. Sebagian olok-olok itu melanjutkan gaya risak Pilpres 2014 seperti pemakaian istilah pasukan nasi bungkus (*panasbung*) vs pasukan nasi kotak (*panastak*), hingga sebutan *cebong* vs *kampret*.

Friksi antar-fanatik semakin tajam tatkala Basuki Tjahaja Purnama dikriminalkan lewat kasus penodaan agama yang memicu seri demonstrasi Aksi Bela Islam pada perempat terakhir tahun 2016. Menurut studi Merlyna Lim (2017)⁴, baik kubu pro-Ahok maupun anti-Ahok dalam Pilkada 2017 berkontribusi dalam politik pasca-kebenaran. Lim menunjukkan bagaimana penggunaan-penggunaan istilah peyoratif digunakan untuk menyerang kubu seberang. Anti-Ahok misalnya menyebut pendukung Ahok dengan sebutan kafir, maksiat, haram, munafik, pengkhianat, bodoh, babi, dan kecebong. Di sisi lain, lanjut Lim, pendukung Ahok juga memakai sebutan buruk bagi lawannya dengan membingkai mereka sebagai anti-nasionalis dan pengkhianat; muslim radikal (Wahabi sesat, preman berjubah), anti-ilmu pengetahuan (bani koplak, kaum onta, kaum bumi datar, kaum sumbu pendek, massa ngamukan).

Sikap fanatik kedua kubu tersebut membuat ketidaknyamanan pada orang-orang yang tidak berada di sisi ekstrem. Lim mencatat ada pengguna media sosial yang mengkritik Ahok bukan karena ras dan agamanya, tetapi kebijakannya yang pro-elit dan jauh dari prinsip-prinsip keadilan. Para pengkritik itu di antaranya adalah aktivis-aktivis yang selama ini bekerja dengan kaum miskin Jakarta, terutama korban penggusuran. Para pengkritik itu tak luput juga dari sebutan “Ahok haters” atau “pembenci Ahok”. “Beberapa aktivis [yang adalah keturunan] Tionghoa ini dituduh oleh keturunan Tionghoa lain sebagai orang-orang yang mengkhianati akarnya,” tulis Lim.

¹ <http://www.remotivi.or.id/meja-redaksi/164/KPI-Janji-Menghukum-Stasiun-TV-Pengabdi-Parpol-pada-Januari-2014>

² <http://www.hukumonline.com/berita/baca/tt53983caa8449b/kpi-tegur-metro-tv-dan-tvone-soal-netralitas-tayangan-capres>

³ <http://www.kpi.go.id/index.php/id/siaran-pers/32200-kpi-hentikan-siaran-quick-count-real-count-dan-klaim-kemenangan-capres>

⁴ Merlyna Lim, (2017), “Freedom to hate: social media, algorithmic enclaves, and the rise of tribal nationalism in Indonesia,” *Critical Asian Studies*, DOI: 10.1080/14672715.2017.1341188, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14672715.2017.1341188>. [Versi ringkasannya dapat diakses: <http://theconversation.com/beyond-fake-news-social-media-and-market-driven-political-campaigns-78346>]

Banyak juga pemilih Ahok dan Anies yang tidak berada pada kutub ekstrem tersebut. Ada yang memilih Ahok karena pencapaiannya, tapi tak setuju beberapa kebijakannya. Ada pula yang memilih Ahok karena menganggapnya yang terbaik di antara dua pilihan buruk. Di sisi lain, menurut Lim, ada pemilih Anies yang tadinya memilih Jokowi lalu tak mau memilih Ahok karena melihat kebijakan Ahok yang pro-elit. Lim juga mewawancarai secara pribadi beberapa orang yang tak anti-Tionghoa atau anti-Kristen, tapi memilih kandidat muslim karena ingin menjadi muslim yang taat. Tentu mereka tak bisa dikategorikan begitu saja sebagai muslim radikal.

Pengkutuban dua kubu fanatik itu tak lepas dari kondisi yang memungkinkannya: internet, khususnya media sosial. Di internet, ada kanal-kanal yang menyuarakan suara kedua pihak. Untuk kubu pro-Ahok, misalnya, ada *seword.com* dan *gerilyapolitik.com*, sedangkan di sisi seberangnya terdapat beberapa situs seperti *posmetro.info* dan *saracennews.com*. Beberapa anggota kelompok bernama Saracen belakangan ditangkap polisi dengan dugaan menyebarkan konten SARA pesanan.⁵ Lim mencatat bahwa beberapa situsweb islamis dipakai untuk membuat konten palsu dan disinformasi. Di sisi lain, kelompok-kelompok pro-Ahok membikin situsweb-situsweb yang nama domainnya mirip dengan situsweb-situsweb islamis tersebut. Contoh: di sisi anti-Ahok ada *arrahmah.co.id*, maka pada pro-Ahok ada *arrahmahnews.com*, dan masih banyak lagi. Kedua kubu, menurut penelitian Lim, melakukan fabrikasi kabar palsu dan disinformasi.

Bagaimana gelombang produksi dan konsumsi hoaks semakin membesar? Selain Lim, banyak studi sudah menunjukkan efek buruk algoritma media sosial dan mesin pencari terhadap demokrasi. Algoritma di internet, pada Google dan Facebook, yang disaring dengan membaca kecenderungan setiap pengguna (lewat sejarah pencarian pengguna tersebut), berperan besar dalam menentukan sikap jumud seseorang. Jika Anda seorang pro-Ahok, senang membaca konten dari sekian teman Facebook yang juga pro-Ahok, Anda akan disodori postingan dari orang-orang tersebut saat membuka Facebook Anda. Sebaliknya, jika Anda seorang anti-Ahok, senang membaca unggahan dari teman yang hobi mengabarkan disinformasi tentang Ahok, Anda akan terus-terusan diberi umpan unggahan dari orang-orang tersebut. Begitu seterusnya, sehingga Anda seakan hidup dalam gelembung. Informasi yang Anda santap nyaris senada karena itulah yang akan terus disajikan oleh Facebook dan Google dari saringan algoritmanya—yang muncul berdasarkan preferensi pencarian dan santapan Anda. Fenomena ini disebut Eli Pariser sebagai gelembung filter, yakni semesta informasi Anda yang unik dan personal.⁶

Dalam studi Lim terkait Pilkada DKI 2017, fenomena gelembung filter ini turut membentuk yang disebutnya sebagai “kantong-kantong algoritmik”, yang menurut Lim, dibentuk ketika sebuah kelompok, dengan bantuan interaksi terus-menerusnya dengan algoritma-algoritma, berupaya menciptakan identitas bersama secara online untuk mempertahankan keyakinan mereka.

Bagi saya, keberadaan kantong-kantong algoritmik ini tak lain merupakan segregasi masyarakat dalam dunia digital. Gejala ini memungkinkan persaingan politik menjadi tidak sehat karena tidak menyertakan percakapan—atau pertengkaran—yang rasional dan cukup antara kedua belah pihak. Buruknya kualitas aliran informasi ini bisa jadi adalah salah satu sebab buruknya indeks demokrasi di masa-masa diadakannya pemilihan umum.

5 <https://tirtoid.id/grup-saracen-sindikat-penyebarkan-konten-sara-pesanan-cveG>

6 https://www.ted.com/talks/eli_pariser_beware_online_filter_bubbles/transcript



Tabel 1: Skor Toleransi dan Inklusi dalam Social Progress Index – Grafik Tirto.id

A.2 Buruknya Toleransi di Masa Pemilu

Berdasarkan data yang dikeluarkan Social Progress Index dari Social Progress Imperative⁷ di atas, dapat dilihat toleransi dan inklusi di Indonesia memburuk di masa-masa Pemilu. Skornya rendah pada 2014, bertepatan dengan Pemilu Legislatif dan Presiden 2014. Skor itu membaik pada 2015, lalu melorot lagi pada 2016, pada masa persiapan Pilkada 2017. Hoaks, disinformasi, serta ujaran kebencian yang memenuhi lanskap politik Indonesia pada 2016 ditengarai menjadi faktor penyebab rendahnya skor tersebut.



Tabel 2: Kota dengan Skor Toleransi Terendah menurut Setara Institute – Grafik Tirto.id

Riset dari Setara Institute memperlihatkan bahwa Jakarta menjadi kota paling tidak toleran pada 2017, padahal pada 2015 ibukota tak ada dalam daftar 10 kota paling tidak toleran. Badan Pusat Statistik (BPS) juga menyatakan bahwa Indeks Demokrasi Indonesia (IDI) DKI Jakarta pada 2016 berada pada angka 70,85, turun dari skor pada 2015, yakni 85,32.⁸ Itu artinya, kontestasi elektoral telah meluber ke luar bilik pemilihan umum, mewujudkan menjadi sikap intoleran. “Ada pengaruh Pilkada DKI,” kata Dewan Ahli BPS Musdah Mulia (14/9/2017). “Demo-demo anti Ahok itu berpengaruh. Masyarakat DKI jadi takut bersuara. Terutama pendukung Ahok,” kata Musdah seperti dikutip *Tirto.id*.⁹ Data-data di atas menunjukkan ada kaitan antara toleransi—khususnya dalam beragama—dengan proses politik elektoral. Namun, meski ada gejala bahwa pengejawantahan keterkaitan antara keduanya semakin eksemplaris belakangan ini, ada baiknya dipahami bahwa ideologi (partai) politik di Indonesia tidak pernah lepas dari (sentimen) agama.

⁷ <https://www.socialprogressindex.com/>

⁸ <https://jakarta.bps.go.id/pressrelease/2017/09/14/249/indeks-demokrasi-indonesia--idi--provinsi-dki-jakarta-2016-mencapai-angka-70-85.html>

⁹ <https://tirto.id/pilkada-pengaruh-turunnya-indeks-demokrasi-dki-jakarta-2016-cwAJ>

B. Fanatisme Politik dan Rupa-Rupa Sentimen

Bagaimana proses politik elektoral bisa berimpitan dengan intoleransi? Mengapa sentimen Islam menguat ketika ada pemilu, termasuk ada disinformasi tentang Jokowi yang disebut sebagai keturunan Tionghoa dan beragama Kristen, dan Ahok dikriminalisasi dengan pasal penodaan agama?

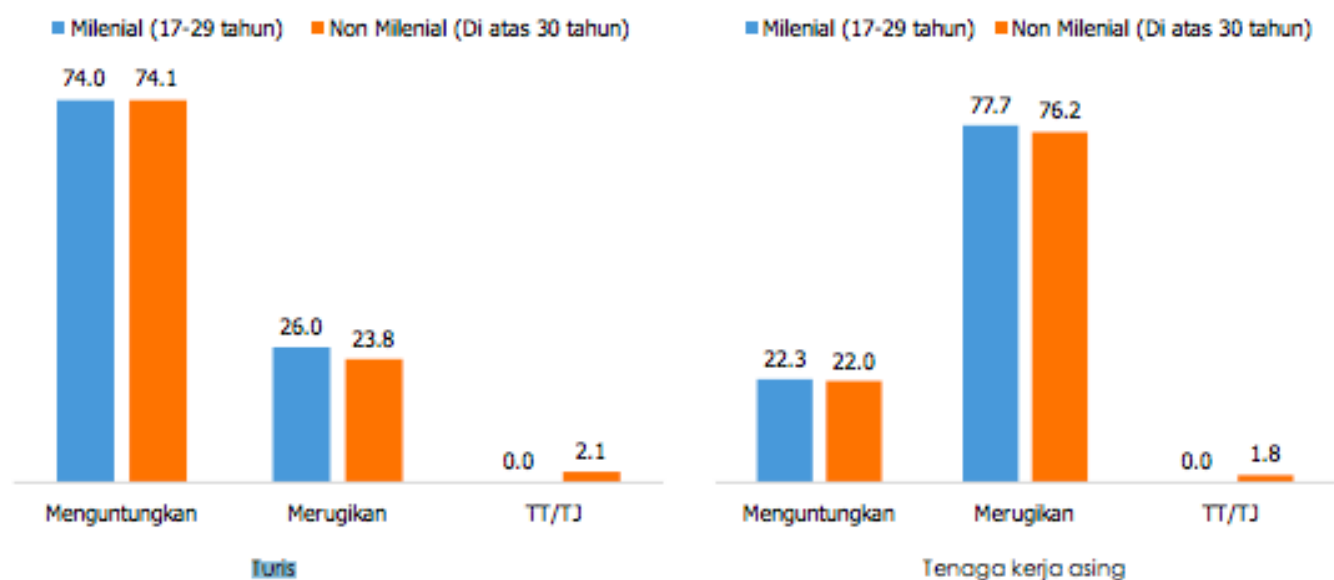
Pada dasarnya, politik elektoral, seinstrumental apa pun, tidak bisa dianggap sebagai sesuatu yang murni ada dalam kerangka rasio instrumental—i.e. untuk memilih wakil atau pemimpin negara. Ada faktor semangat yang bersifat non-rasional, atau dengan kata lain: sentimen. Maka, fanatisme politik akan selalu berimpitan dengan sentimen, entah sentimen kebangsaan, rasial, maupun religius. Soal ini akan semakin relevan jika kita melihat etimologi kata fanatik yang bermula dari konteks religius (fanum = kuil). Ada pentingnya untuk memahami dinamika antara politik dan sentimen, bukan untuk membenarkannya, melainkan untuk dipahami agar komunitas politik Indonesia bisa menentukan langkah pemulihan dengan cara yang benar.

B.1 Sentimen Kebangsaan dan Rasial

Soal impitan antara politik dengan sentimen kebangsaan sekaligus rasial, misalnya, bisa dilihat survei CSIS yang memperlihatkan bahwa orang milenial Indonesia menganggap tenaga kerja asing merugikan.

Keputusan presiden untuk menjalin kerjasama dengan Tiongkok terkait infrastruktur, misalnya, menjadi soal yang dikritik. Terlebih ketika ada proyek infrastruktur yang melibatkan tenaga kerja asal negara tersebut. Bahkan, disinformasi dan hoaks pun diproduksi terkait hal ini. Meski pemerintah telah menunjukkan data bahwa pertumbuhan TKA asal Tiongkok relatif wajar, beredar spekulasi bahwa banyak TKA ilegal di luar jumlah yang terekam oleh pemerintah.

Selain sentimen kebangsaan seperti yang mengemuka dalam isu TKA, dapat dilihat pula sentimen rasial yang melingkupi pilihan politik. Sekali lagi, soal ini tampak jelas dalam Pilkada DKI 2017, di mana sebagian pemilih tidak menghendaki Ahok memimpin DKI karena etnisitas atau rasnya. Bahkan, TKA asal Tiongkok juga menjadi persoalan, bukan sekadar karena TKA secara umum dapat mengganggu pasar tenaga kerja WNI, melainkan ada faktor sentimen anti-Cina atau anti-Tionghoa sejak era kolonial.¹⁰ Sentimen kebangsaan dan rasial menjadi berimpitan dengan fanatisme politik ketika (pemerintahan) Jokowi dilihat sebagai sistem yang menyambut dan mewadahi kepentingan (elit ekonomi) Tionghoa dan sekaligus negara Tiongkok.



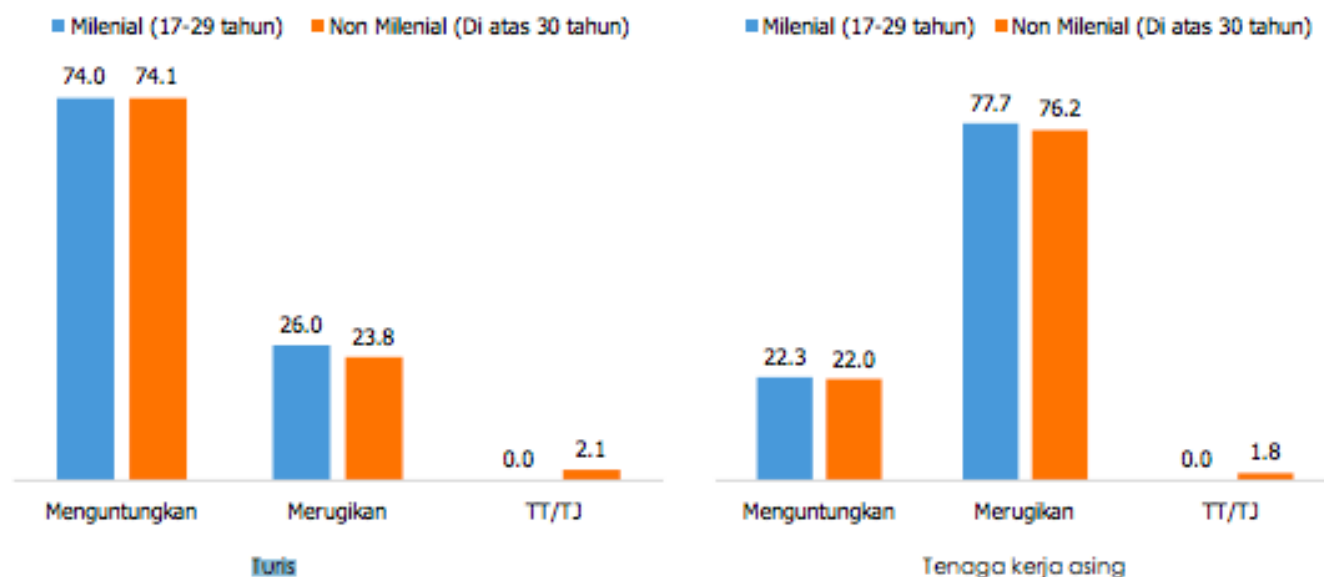
Tabel 3: Pengaruh Turis dan TKA terhadap Perekonomian Nasional, Survei CSIS, Periode 23-30 Agustus 2017

¹⁰ Pemerintah kolonial Belanda membagi warga ke dalam tiga strata: Eropa, Timur Asing (termasuk keturunan Cina, India, Arab), serta pribumi. Untuk versi ringkas penjelasan tentang hal ini, lihat: <https://tirto.id/asal-usul-dan-politik-kata-pribumi-cyxT>

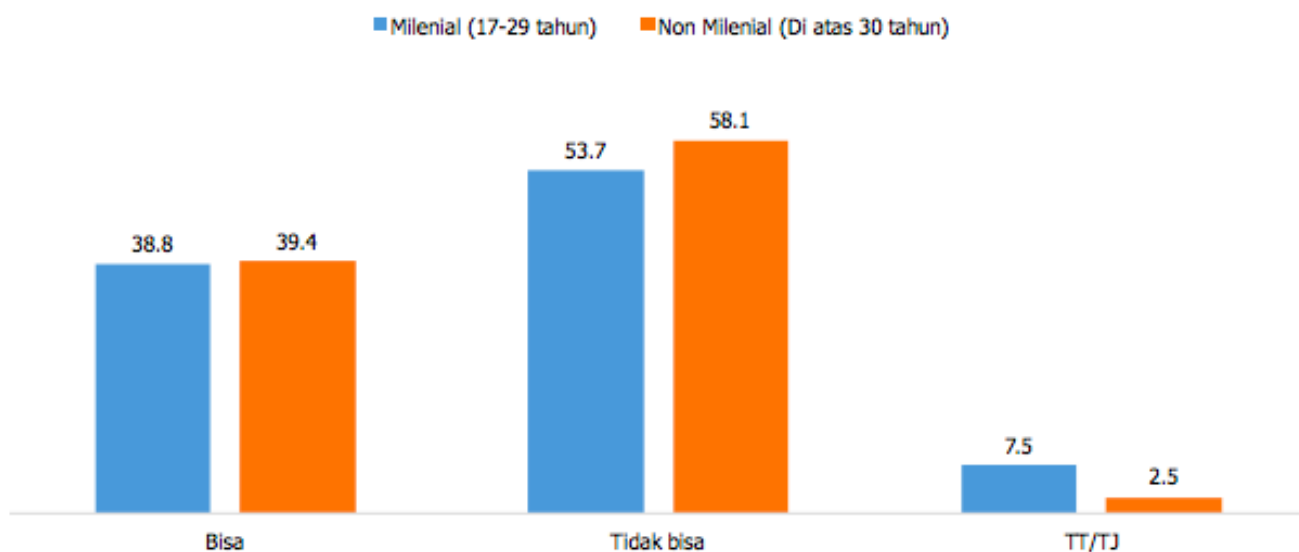
B.1 Sentimen Agama, Islamisme, dan Ideologi Partai Politik Indonesia

Di atas telah disampaikan bagaimana politik berimpitan dengan sentimen kebangsaan dan rasial. Satu lagi sentimen yang paling kuat menentukan spektrum politik negara ini adalah agama, khususnya—tentu saja—Islam.

Berbicara tentang Islam dan islamisme bisa jadi merupakan hal yang tabu bagi kelompok dan komunitas minoritas. Namun, membicarakannya secara terbuka adalah hal yang penting. Selain supaya memahami dan bisa mencari jalan keluar, membahas ideologi (politik) Islam penting supaya jurang prasangka tak semakin lebar. Menurut survei CSIS¹¹, misalnya, lebih dari 50 persen responden tidak bisa menerima pemimpin berbeda agama. Namun, menurut saya, angka itu tak bisa serta-merta menunjukkan bahwa muslim Indonesia (secara umum) radikal, apalagi membenci non-muslim. Bagaimanapun, ada kelompok muslim yang menginterpretasikan isi kitab suci secara harfiah, bahwa kaum muslim tidak diperbolehkan dipimpin oleh non-muslim. Apalagi dalam survei yang sama tersurat bahwa mayoritas responden tidak ingin Pancasila digantikan oleh ideologi lain.

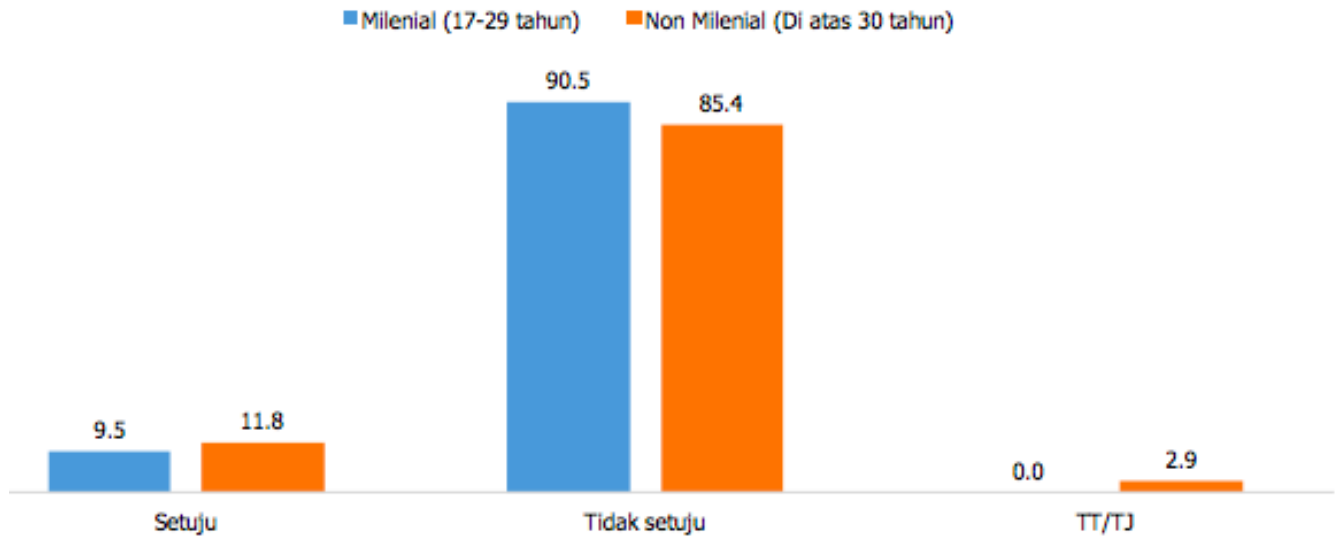


Tabel 3: Pengaruh Turis dan TKA terhadap Perekonomian Nasional, Survei CSIS, Periode 23-30 Agustus 2017



Tabel 4: Penerimaan terhadap Pemimpin Beda Agama, Survei CSIS, Periode 23-30 Agustus 2017

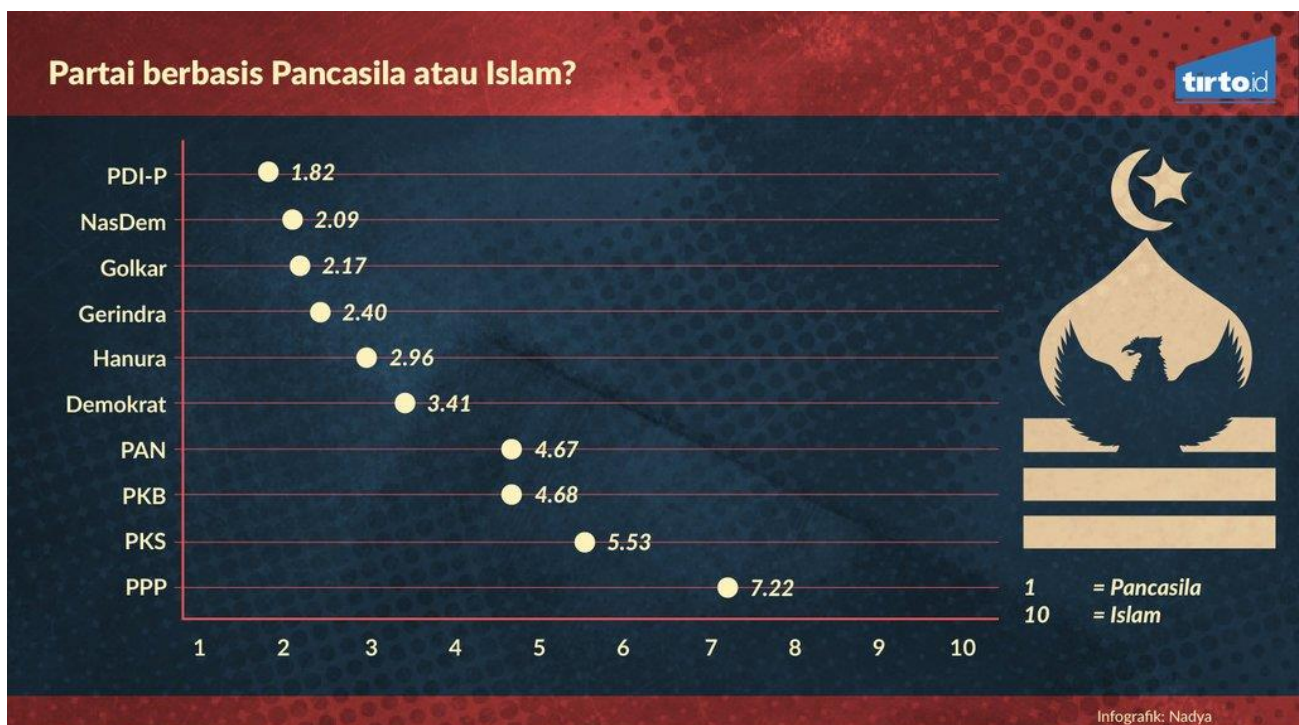
¹¹ https://www.csis.or.id/uploaded_file/event/ada_apa_dengan_milenial___paparan_survei_nasional_csis_mengenai_orientasi_ekonomi___sosial_dan_politik_generasi_milenial_indonesia___notulen.pdf



Tabel 5: Sikap Bila Ada Ideologi yang Akan Gantikan Pancasila, Survei CSIS

Di luar isu yang lebih “kekinian” seperti soal pemimpin beda agama, ada hal yang patut dicermati, yakni ideologi partai-partai politik di Indonesia. Dalam artikel yang dipublikasikan *New Mandala*,¹² Edward Aspinall, Burhanuddin Muhtadi, Diego Fossati, dan Eve Warburton menunjukkan bahwa partai-partai negeri ini cenderung berada di tengah, dan satu-satunya faktor diferensiasi (dengan jelas) adalah agama. Artinya, tak ada perbedaan mencolok terkait sistem ekonomi ideal atau sikap terhadap hak-hak sipil (di luar agama).

Kategori yang membedakan hanyalah bagaimana kader partai melihat bagaimana Islam harus diletakkan dalam kehidupan publik. Mereka membuat kategori Pancasilais untuk menunjukkan partai paling pluralis dengan kategori islami. Hasilnya, Aspinall, dkk. menemukan bahwa PDI Perjuangan merupakan partai paling Pancasilais, sedangkan partai paling islami adalah PPP (bukan PKS).



Tabel 6: Edward Aspinall, dkk (2018), “Mapping the Indonesian Political Spectrum”

¹² New Mandala, “Mapping Indonesian Ideological Spectrum,” 24 April 2018, <http://www.newmandala.org/mapping-indonesian-political-spectrum/>. Versi bahasa Indonesia dapat dibaca di: <https://tirto.id/corak-ideologi-partai-partai-di-indonesia-cJKc>



Tabel 7: Edward Aspinall, dkk (2018)



Tabel 8: Edward Aspinall, dkk (2018)

Gambaran diferensiasi ideologi di atas tidak berubah sejak republik ini berdiri. Pada sidang BPUPKI 1945, terdapat ada perdebatan tentang dasar negara ini, apakah berdasar agama Islam atau tidak. Dengan kompromi, debat dan friksi berakhir dengan teks Pancasila seperti diterima sekarang ini (bukan Piagam Jakarta) dan UUD 1945. Perdebatan Islam vs. Pancasila mengemuka lagi setelah Pemilu 1955 dalam wadah Dewan Konstituante. Saat itu, suara Pancasila (PNI, PKI, Parkindo, Partai Katolik, PSI, dll) berhadapan dengan yang menghendaki Islam menjadi dasar negara (Masyumi, NU, PSII, Perti, dll). Dua kekuatan yang imbang membikin dewan ada dalam keadaan buntu. Ujungnya, Sukarno membubarkan Dewan Konstituante pada 1959.¹³

¹³ Lihat Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal Atas Konstituante 1956-1959*, (Jakarta: Graffiti, 2001).

Dari data dan nukilan sejarah ideologi partai politik tersebut, dapat dipelajari bahwa sesungguhnya impitan agama dan partai politik bukanlah hal yang baru. Sejak dulu, (sikap terhadap) agama menjadi elan yang menghidupkan partai-partai tersebut. Peristiwa persekusi di Car Free Day yang disebut di muka, menjadi layak untuk dipertanyakan dan direfleksikan, bukan semata-mata karena agama “digunakan” dalam ruang politik (elektoral), tetapi juga karena ada syarat kultural yang memungkinkan situasi tersebut, yakni segregasi ruang publik berdasarkan agama.

C. Segregasi Ruang Publik

Apa yang diuraikan pada awal tulisan ini tentang kantong algoritmik terkait fanatisme politik di internet memperlihatkan bahwa ada segregasi dalam pergaulan online masyarakat. Jika seorang pengguna Facebook hanya mengikuti (mem-follow) teman yang sewarna pikirannya, percakapan dan pertukaran informasi yang sehat tentang politik agak sulit terjadi secara luas. Orang-orang berpakaian #2019GantiPresiden yang melakukan persekusi di ajang Car Free Day bisa jadi merupakan para pengguna internet dan media sosial yang terus-menerus terpapar informasi serupa tanpa kesempatan dan kemampuan analitis untuk menelaah dan melampaui informasi/disinformasi tersebut.

Kantong-kantong kelompok politik online itu memperparah segregasi ruang publik riil yang ditengarai meningkat. Secara kasat mata, segregasi ruang publik ditandai dengan menjamurnya perumahan-perumahan islami yang mengandaikan homogenitas penghuninya. Penelitian Kamil Alfi Arifin (2017) memperlihatkan bahwa di Yogyakarta muncul banyak perumahan muslim. Misalnya di Bantul, Sleman, Gunung Kidul.¹⁴ Di daerah satelit Jakarta seperti Depok dan Tangerang juga bermunculan perumahan homogen serupa.

Bukan hanya lingkungan perumahan yang diidealkan homogen, pendidikan pun menjadi sektor yang menjadi pangkal segregasi. Sekolah berdasarkan agama semakin menjamur. Sekolah Katolik (dan Kristen lain) yang tadinya diisi murid berbagai agama, semakin homogen—hanya diisi oleh mayoritas murid Kristen. Orang Islam pun cenderung menyekolahkan anaknya di sekolah-sekolah Islam. Di sisi lain, sekolah negeri (terutama di daerah-daerah di mana muslim adalah mayoritas) juga semakin islami, sehingga penganut agama lain enggan menyekolahkan anak-anaknya di sekolah negeri. Contoh nyata islamisasi sekolah negeri adalah adanya sekolah-sekolah yang mewajibkan penggunaan jilbab bagi siswa perempuan.¹⁵ Juga, terdapat perguruan tinggi negeri yang membuka jalur penerimaan mahasiswa dengan kriteria hafidz Alquran.¹⁶

D. Kembalikan Ruang Publik Majemuk

Karena yang dihadapi bukan sekadar “exercise” agama dalam politik elektoral, maka negara mesti menyelesaikan persoalan segregasi ruang publik di atas dengan cara-cara yang bijaksana. Tidak semua cara yang tampak akan menyelesaikan masalah akan bisa benar-benar menjadi solusi. Salah satu contohnya adalah anjuran atau teguran pemerintah agar ceramah di masjid tidak membicarakan politik. Bagi yang memahami dinamika (politik) Islam, anjuran tersebut bermasalah. Dalam Islam, masjid tidak dipahami semata-mata sebagai tempat beribadah. Masjid adalah tempat beribadah sekaligus majelis. Umat belajar dan berdiskusi politik—bahkan berpolitik—di dalam masjid. Teguran semacam ini bisa jadi malah menambah sinisme (sekali-gus amunisi serangan) terhadap pemerintah, yang bisa membuat rezim semakin dilihat sebagai pemerintahan islamofobik. Lagipula, bagaimana cara menegakkan teguran itu agar dipatuhi? Pemerintah tidak punya garis struktural terhadap masjid-masjid supaya bisa mematuhi anjuran dan teguran.

Di luar urusan politik dalam masjid, ada hal yang bisa dilaksanakan oleh pemerintah untuk mengembalikan ruang publik kembali menjadi plural. Sekolah negeri jelas ada dalam struktur administrasi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, sehingga harus dijamin agar diselenggarakan tanpa memberlakukan hukum agama ke dalam aturan sekolah—seperti dalam kewajiban jilbab. Sekolah negeri harus dilihat sebagai wadah

¹⁴ Kamil Alfi Arifin, (2017), “Perumahan Muslim dan Politik Ruang di Yogyakarta,” *Jurnal pemikiran Sosiologi*, <https://jurnal.ugm.ac.id/jps/article/view/23627>

¹⁵ <https://tirtoid.com/antara-kewajiban-dan-anjuran-jilbab-di-sekolah-negeri-yogya-crue>

¹⁶ <https://tirtoid.com/hafidz-quran-seleksi-masuk-kampus-dan-represi-islam-oleh-orba-ckbf>

yang aman dan nyaman bagi semua golongan, terlebih ketika sekolah swasta berlomba-lomba menggunakan platform agamis dalam penyelenggaraan kegiatan belajar-mengajarnya. Sekolah milik negara—kecuali sekolah-sekolah madrasah—tak boleh menjadi seperti sekolah berbasis agama.

Sektor swasta, dalam hal ini pengembang perumahan, juga harus diregulasi agar tidak membuat kantong-kantong pemukiman eksklusif. Ruang publik yang majemuk harus dijaga, supaya masyarakat yang saling berbeda tetap berinteraksi. Ketika orang-orang yang majemuk berinteraksi, seseorang tak akan melihat pihak lain semata-mata sebagai “Jokower”, “Prabower”, “orang Kristen”, “orang Hindu”, “orang Islam”, dst. Interaksi yang sungguh-sungguh seharusnya bisa membuat para pihak melihat satu-sama-lain sebagai manusia utuh.

Hal terakhir adalah penertiban kantong-kantong online. Pembuat konten disinformasi dan hoaks adalah kriminal dan mereka harus mendapat konsekuensi hukum atas perbuatan pidana yang mereka lakukan. Pemerintah juga mesti mendorong penyedia layanan-layanan internet agar memperbaiki algoritma mereka. Orang-orang berpakaian #2019GantiPresiden tidak mempersekusi orang lain di ruang hampa. Kemungkinan, mereka berangkat dari algoritma yang membuat mereka hidup dalam gelembung syak wasangka. Apa yang menjadi dinamika dunia online sangat mungkin membahayakan kehidupan sosial dan demokrasi.

Kejadian pada Car Free Day adalah cermin bahwa dunia maya tak bisa lagi sekadar dilihat sebagai kepanjangan dunia nyata, tetapi sebaliknya: dunia nyata menjadi ajang terusan dunia maya, untuk melanjutkan cekcok dan kelahi yang terjadi di media sosial.

MENGIKIS FANATISME, MENANGKAL RADIKALISME

Trias Kuncahyono*

Pendahuluan

Ada berbagai jenis fanatik. Sebut saja, fanatik agama, fanatik politik, fanatik makanan, fanatik belanja, fanatik klub bola tertentu, fanatik musik, fanatik kelompok band tertentu, dan sebagainya. Ada garis yang jelas antara sebuah kepentingan atau pengikut yang setia, atau menjadi fanatik dan yang tidak fanatik. Ada orang yang menyukai rokok cerutu, tetapi tidak menjadi fanatik terhadap cerutu, bahkan tidak fanatik terhadap cerutu merek tertentu atau rokok tertentu. Saya suka klub sepak bola Bayern Munchen, tetapi saya tidak fanatik terhadap klub bola itu. Tetapi, ada juga yang fanatik, kalau tidak Bayern Munchen, tidak suka. Dalam hal anti-merokok, misalnya. Ada orang yang memang tidak suka merokok, meski demikian tidak akan bertindak berlebihan kalau ada orang merokok di sekitarnya. Tetapi, ada pula yang tidak suka merokok, anti-rokok dan akan bertindak bermusuhan, membenci kalau ada orang merokok. Orang ini fanatik anti-rokok.

Fanatik terhadap makanan dan kesehatan, tidak berbahaya bagi masyarakat. Akan tetapi, fanatikisme juga menjadi penyebab terjadinya kekerasan dan bahkan intoleransi yang menghancurkan. Bahkan, fanatikisme bisa menjadi penyulut pecahnya peperangan, persekusi, dan pembantaian. Dalam perjalanan sejarah gereja (agama Kristen), lebih 2000 tahun, terutama pada abad-abad permulaan hingga abad pertengahan, sikap-sikap ekstrimisme, fundamentalisme dan radikalisme, yang menganggap hanya dirinya (agamanya) benar dan orang (agama) lain salah (fanatisme), yang sering berujung pada sikap intoleransi dan tindakan kekerasan, sudah merupakan bagian sejarah gereja yang tidak dapat ditutupi. Berbagai kekerasan, penindasan sekte yang satu oleh sekte yang lain, termasuk perang agama (termasuk perang salib) telah ikut “menghiasi” sekaligus “mengotori” perjalanan sejarah gereja itu sendiri.

Banyak contoh lain. Sejarah dunia memberikan banyak contoh tentang hal ini. Di Spanyol, misalnya, setelah tahun 1492, orang-orang Katolik Spanyol memusuhi orang-orang Islam Moor; di Perancis, orang-orang Turki menjadi sasaran, dan setelah gelombang pengungsi besar-besaran dari kawasan Timur Tengah dan Afrika muncullah kecurigaan terhadap orang-orang dari kawasan itu. Hal itu, tidak hanya terjadi di Perancis, tetapi bahkan hampir di seluruh Eropa. Dahulu, orang-orang Hongaria sangat membenci orang-orang Tartar. Sejarah juga mencatat genosida yang dilakukan Turki terhadap orang-orang Armenia (1915), sekitar 1,5 juta orang tewas. Pembunuhan oleh Nazi terhadap orang-orang Yahudi; kekejaman Stalin, atau Pol Pot. Masih banyak contoh yang bisa disodorkan.

Memang, bila fanatisme, misalkan, disandingkan dengan agama atau politik atau ras, maka memunculkan persoalan. Politik bukanlah hal buruk. Orang mendiskusikan masalah politik adalah hal yang baik dan menarik. Akan tetapi, bila dalam diskusi itu orang lantas meninggalkan jalan adu argumentasi lalu melakukan tindakan fisik terhadap orang lain untuk mempertahankan pandangannya, ini menjadi masalah. Ada pula orang yang melukai atau bahkan membunuh orang lain atas nama agama. Hal itu tidak menjadikan agama jelek dan salah. Tindakan semacam itu berarti bahwa orang telah melewati garis; garis batas.

Apa artinya “melewati garis?” Yang saya maksud dengan garis adalah tempat di mana kita dapat mempertahankan pendapat kita, dapat melaksanakan apa yang kita yakini, tanpa kekhawatir atau takut bahwa yang kita lakukan, akan menjadi persoalan bagi orang lain. Kita melakukan sesuatu dengan nyaman dan orang lain juga nyaman, tidak terganggu atau malahan tidak terancam karena tindakan kita. Nah, fanatisme ini juga dikatakan sebagai melewati garis kewajaran.

Pengertian Fanatisme

Terma *fanaticism* (fanatisme) dan *fanatic* (fanatik) berasal dari kata keterangan dalam bahasa Latin *fānāticē* dan kata sifat didasarkan pada kata benda *fānum* (tempat yang didedikasikan untuk seorang dewa; tempat kudus; tempat suci; kuil). Kombinasi antara kata benda *fānum* dan kata sifat *fānāticus* (terpesona/terilhami oleh daya kedewaan; keranjingan, kerasukan, tergila-gila) yang menghasilkan terma *fanatic* dipahami sebagai, misalnya, “pemuja kuil yang gila-gilaan, bersemangat, kalut atau hingar-bingar” (Hughes, M; Johnson, G : 2005, hlm.1). Marcus Tullius Cicero atau yang lebih dikenal dengan Cicero (106-43 BC) menggunakan kata *fanaticus* sebagai sinonim dari takhayul (*superstitious*) (Colas, 1997). Meski telah dipakai di era sebelum masehi, fanatisme baru menjadi terma penting pada abad 16-17.

Menurut *Longman Dictionary of Contemporary English*, fanatisme berarti “kepercayaan agama atau politik ekstrim.” Hornby (Hornby, S. *Oxford Advanced learners dictionary*, (6th ed.). New York: Oxford University 2000) menjelaskan orang “*fanatic*” adalah orang yang antusias berlebihan terhadap sesuatu. Karena itu, Hornby mendefinisikan “fanatisme” sebagai kepercayaan atau perilaku berlebihan terutama berkaitan dengan agama atau politik. Fanatisme berkaitan dengan topik-topik lain seperti fundamentalisme dan ekstremisme dan dapat menyebabkan tindakan seperti kekerasan agama dan terorisme. Misalnya, fanatisme agama di Nigeria yang ditandai dengan sepak terjang kelompok Boko Haram atau sepak-terjang kelompok bersenjata yang menyebut dirinya Negara Islam di Irak dan Suriah (NIIS/ISIS). Perang 30 tahun, pada abad ke-17, antara Protestan dan Katolik di Eropa, adalah contoh lain lagi. Atas nama Tuhan dan kebencian, orang-orang Sunni membunuh orang-orang Shiah, demikian sebaliknya.

Dalam rumusan lain, fanatisme diartikan sebagai suatu keyakinan atau suatu pandangan tentang sesuatu, yang positif atau yang negatif, pandangan yang tidak memiliki sandaran teori atau pijakan kenyataan, tetapi dianut secara mendalam sehingga susah diluruskan atau diubah. Menurut definisinya, fanatisme biasanya tidak rasional atau keyakinan seseorang yang terlalu kuat dan kurang menggunakan akal budi sehingga tidak menerima faham yang lain dan bertujuan untuk mengejar sesuatu. Karena itu, Voltaire atau yang nama lengkapnya François-Marie Arouet (1694-1778), salah seorang penulis dan filsuf kondang asal Perancis, mengatakan, fanatisme adalah suara hati palsu, sebagai takhayul (*superstition*) dan merupakan semangat dari kegilaan. Sementara Winston Churchill atau Sir Winston Leonard Spencer-Churchill (1874-1965), negarawan Inggris mengatakan, orang yang fanatic adalah orang yang tidak dapat mengubah pikirannya dan tidak ingin mengubah subyek.

Voltaire berpendapat bahwa fanatisme adalah fenomena sosial generik. Karena fanatisme sebagai fenomena generik, fenomena global, maka menurut Voltaire, semua orang mudah menjadi fanatik. Joel Olson, seorang profesor bidang teori politik di Universitas Northern Arizona, berpendapat fanatisme, dalam kerangka tradisi peyoratif, tak lebih dari bentuk pathologi psikologis atau problem moral individual (Joel Olson, 2007:686). Dengan kata lain, tradisi peyoratif yang memiliki akar hingga jauh ke era Yunani Kuno ini memandang fanatisme sebagai sebuah kategori yang berada di luar arena politik. Tradisi ini juga mengasumsikan bahwa fanatisme merupakan ideologi anti-demokrasi sehingga eksistensinya mengancam proses demokratisasi. Akibatnya tradisi peyoratif pun gagal menemukan potensi politik dari fanatisme dan ekstremisme (Joel Olson, 2007:688).

Menurut Laurie Calhoun (2004), “fanatisme (tidak) semata-mata sebuah komitmen kuat terhadap pandangan dunia, ideologi atau sistem kepercayaan.” Banyak orang yang berdevosi pada agama, ideologi, atau sistem politik tertentu tanpa menjadi fanatik. Sementara, Philip Melancthon yang nama aslinya Philipp Schwartzerd, (1497-1560), seorang teolog pembaharu dari Jerman yang juga dikenal sebagai teman sekaligus pengikut setia Martin Luther, mengartikan fanatik sebagai usaha untuk mengeliminasi otoritas — *civil society*. (Alberto Toscano, 2006). Dengan kata lain, pada periode awal kemunculan diskursus fanatisme, istilah ini sering dilawankan dengan gagasan — *civil society*.

Steven Goddard (2001) memberikan definisi lain lagi. Fanatisme menurut Steven Goddard adalah suatu keyakinan yang membuat seseorang buta sehingga mau melakukan segala hal apa pun demi mempertahankan keyakinan yang dianutnya. Fanatisme biasanya menjadi hal yang positif dan bisa juga menjadi sesuatu hal yang negatif. Dalam kehidupan sehari-hari fanatisme juga dapat diartikan sebagai kesenangan yang berlebihan (tergila-gila). Dalam sepak bola fanatisme bisa ditemukan dalam berbagai bentuk.

Fanatisme yang merupakan bentuk rasa cinta yang berlebihan hingga akan berdampak luar biasa terhadap sikap hidup seseorang. Segala sesuatu yang diyakini akan memberikan sebuah kecintaan dan semangat hidup yang lebih pada orang tersebut. Menurut Giulianotti dalam (Lucky dan Setiawati, 2013) rasa cinta manusia yang melekat dengan sebuah kasih sayang dan semangat untuk bertahan, sebaliknya dengan cinta pula manusia berubah menjadi sadis, ambisius, anarkis dan mematikan. Menurut beberapa pendapat tokoh lain, fanatisme merupakan sebuah keadaan di mana seseorang atau kelompok yang menganut sebuah paham baik itu politik, agama, kebudayaan atau apa pun dengan cara berlebihan sehingga berakibat kurang baik bahkan cenderung menimbulkan perseteruan dan konflik serius.

Dari berbagai definisi atau pengertian tentang fanatisme itu kiranya jelas bahwa fanatisme adalah terma (istilah) yang sangat kompleks yang mewujud dalam berbagai bentuk dan berhubungan dengan banyak arti. Fanatisme adalah fenomena sangat penting dalam budaya moderen, *marketing* moderen, juga realitas sosial dan personal orang (Ribert V Kozinets: 1997). Sementara James Redden, dan Carol J Steiner (2000) berpendapat bahwa fanatisme adalah konsep yang sangat cair (*fluid*), yang berarti fanatisme mempunyai banyak bentuk dan bahwa fanatisme tidak dapat disederhanakan menjadi konsep yang sangat mudah dipahami.

Terjebak Dogmatisme

Ada yang mengatakan bahwa diskursus fanatisme muncul dari perdebatan ideologi, teologi dan politik yang menyertai gelombang Reformasi. Tepatnya, polemik antara Luther, pendiri Protestanisme, dengan pergerakan pemberontakan petani melawan bangsawan Jerman. Terinspirasi oleh ajaran dan khotbah Thomas Muntzer, gerakan tersebut menolak otoritas kerajaan dan gereja. Luther menggunakan istilah *Schwärmer* –dari kata *Schwärmerei* atau entusiasme yang sering dialihbahasakan menjadi fanatisme – untuk mengutuk dan mencela para pemberontak lantaran melawan tatanan sosial yang ada.

Mengapa orang menjadi fanatik? Kalau Voltaire berpendapat—selaras dengan definisi yang dikemukakan—karena orang mendengarkan suara hati palsu. Menurut Haryatmoko (2003) ada empat faktor yang dapat menumbuhkan rasa fanatisme yaitu:

- a). Memperlakukan sebuah kelompok tertentu sebagai ideologi. Semua ini dapat terjadi jika kelompok yang mempunyai pemahaman eksklusif dalam pemaknaan hubungan-hubungan sosial tersebut.
- b). Sikap standar ganda. Artinya, antara kelompok organisasi yang satu dengan kelompok organisasi yang lain selalu memakai standar yang berbeda untuk kelompoknya masing-masing.
- c). Komunitas dijadikan legitimasi etis hubungan sosial. Sikap tersebut bukan sakralisasi hubungan sosial melainkan pengklaiman
- d). Klaim kepemilikan organisasi oleh kelompok tertentu. Seseorang sering kali mengidentikkan kelompok sosialnya dengan organisasi tertentu yang berperan aktif dan hidup dimasyarakat.

Astronom dan filsaf perempuan pertama Indonesia, Karlina Supelli mengatakan keyakinan agama atau keyakinan intelektual bila terjebak pada dogmatisme akan melahirkan fanatisme dan ekstrimisme; yang pada gilirannya akan memunculkan tindakan kekerasan dan kebrutalan, baik atas nama agama maupun atas nama pengetahuan (Karlina Supelli dkk: 2011). Padahal, seseorang dapat memiliki keyakinan religius ataupun keyakinan intelektual tanpa menjadi dogmatis. Seseorang menjadi dogmatis ketika ia memaksakan keyakinannya kepada pihak lain dengan menggunakan kekuatan-kekuatan institusional, dan ketika ambisinya atas suatu keyakinan menjadi totaliter sehingga menutup fleksibilitas keberagaman penafsiran.

Karena itu, bisa dipahami bahwa fanatisme dan ekstrimisme adalah dua istilah yang secara umum atau paling tidak menurut anggapan umum, memiliki konotasi negatif. Kedua kata tersebut—sekurang-kurangnya diartikan-

-sebagai sangat erat dengan kondisi ketidak-normalan, penyimpangan, dan juga kelainan. Banyak intelektual dan juga literatur populer yang mengidentifikasi ekstrimisme dan fanatisme sebagai cermin dari irasionalitas dan intoleransi dan pada tahap tertentu dianggap berlawanan dengan demokrasi. Dalam bahasa lain, Karlina Supelli menyatakan fanatisme dan ekstremisme akan menghalangi kehidupan harmonis di masyarakat Indonesia yang bhinneka ini.

Orang yang fanatik adalah orang yang *“over-enthusiastic”* (antusias yang berlebihan). Penting untuk mengaris-bawahi frase *“over-enthusiastic”* karena fanatisme religius menyepakati diskripsi ini. Orang yang *“over-enthusiastic”* akan posisi/kepercayaan agamanya adalah buta mata terhadap pandangan-pandangan lain. Hal seperti itu, yang antara lain terjadi di Nigeria. Menurut sebuah survei yang dilakukan BBC di 10 negara: AS, Inggris, Israel, India, Korea Selatan, Indonesia, Nigeria, Rusia, Meksiko, dan Lebanon. Pertanyaan yang diajukan *“What the World Thinks of God”*. Hasilnya: Nigeria pada posisi teratas, “90 persen penduduknya percaya pada Tuhan, rutin berdoa, dan menegaskan kesediaan mereka untuk mati atas nama agama mereka.” Jadi berdasarkan survei itu, Nigeria dinyatakan sebagai negara yang paling “Religius di dunia” (blue printing.com, 2012). Tetapi, dalam kenyataannya, krisis atau konflik bernuansa agama justru terjadi di Nigeria.

Terlepas dari kasus Nigeria, dunia sekarang ini dicabik-cabik oleh adanya klaim berbagai pihak bahwa “Tuhan ada di pihak mereka.” Dengan klaim semacam itu, mereka—yang mengklaim—merasa selalu benar dalam segala hal, termasuk melakukan tindakan kekerasan terhadap pihak lain. Inilah yang disebut sebagai “fanatisme religius.” Fanatisme religius adalah sebuah bentuk ekstrim dari kekacauan identitas transpersonal, yang seringkali didukung oleh sebuah ideologi idealistik dan rekan-rekan seiman, orang yang fanatik dalam hal agama mampu benar-benar melakukan tindakan menghancurkan (John Firman and Ann Gila: 2006).

Kesimpulan

Pada akhirnya dapat dikatakan bahwa **Fanatisme adalah fenomena universal, global**, yang dapat disandang oleh semua orang. Fanatisme tidak selalu berhubungan dengan agama dan politik, tetapi berkait dengan hampir setiap aktivitas manusia termasuk aktivitas sosial, militer, dan entertainmen semisal *football hooligans*. Lingkungan sosial tertentu dapat menyebabkan perilaku fanatik (misalnya, beberapa sekte agama, regim totalitarian, situasi selama perang dsb.) tetapi, ini tampaknya bahwa fanatisme sangat berkait dengan pribadi tertentu, yang berarti bahwa beberapa orang lebih dipengaruhi menjadi fanatik dibanding orang lain (Kalmer Marimaa: 2011).

Fanatisme tidak selalu merupakan fenomena negatif: Ada ekspresi yang dianggap dikatakan oleh Voltaire, meskipun ia tidak pernah dinyatakan dalam tulisannya. Voltaire mengatakan, “Saya tidak setuju terhadap apa yang Anda katakan, tetapi saya akan membela hingga mati hak Anda untuk mengatakan itu.” Pernyataan Voltaire itu sebagai sikapnya yang fanatik terhadap kebebasan berbicara. Jadi fanatisme itu dapat menjadi baik atau jelek tergantung pada bagaimana dan untuk alasan apa seseorang bertindak secara fanatik (Kalmer Marimaa: 2011).

Fanatisme terutama adalah ciri-ciri perilaku: Misalnya, fundamentalisme religius dapat memanasifasikan dirinya sendiri dalam tindakan-tindakan tertentu. Orangtua yang fundamentalis mungkin mendidik anak-anaknya dengan menggunakan hukuman badaniah dan keras ketika anak mereka ketahuan nonton film. Akan tetapi, tidak semua orangtua berpendapat dan berpikiran seperti itu yakni bahwa menonton film di gedung bioskop itu adalah dosa, sehingga tidak perlu dihukum secara badani. Fanatisme bisa berasal dari pikiran, tetapi ini selalu memanasifasi diri lewat tindakan (Andrey Haynal).

Fanatisme menimbulkan kekerasan dan intoleransi destruktif. Ini banyak terlihat dalam fanatisme agama, yang oleh Voltaire disebut sebagai “kegilaan agama” atau “penyakit akal.”

Dalam sebuah diskusi *“Book vs Social Media”* beberapa waktu lalu di Jakarta, diungkapkan bahwa Indonesia menempati peringkat ke-64 dari 65 negara dalam hal skor membaca di kalangan pelajar (Program of International Student Assessment/PISA, 2012). Survei itu mengevaluasi keterampilan literasi terhadap pelajar berusia 15 tahun. Survei itu menunjukkan bahwa pelajar Indonesia hanya mampu menyerap satu atau dua potong informasi dari satu bacaan. Selain itu, survei tersebut juga mengungkapkan bahwa para pelajar memiliki keterampilan

interpretatif rendah. Orang yang memiliki keterampilan interpretatif rendah, mempunyai kecenderungan tinggi untuk menjadi fanatik, radikal atau fundamentalis. Karena itu, kebiasaan membaca adalah sangat penting dan perlu terus dikembangkan.

Fanatisme yang sempit juga bisa menyebabkan munculnya kekerasan. Fanatisme ini juga berdimensi etnis, bahasa, suku, agama, atau bahkan sistem pemikiran baik di bidang pendidikan, politik, hukum, ekonomi, sosial, budaya, dan aspek kehidupan lainnya. Bagaimana mengatasi fanatisme? Salah satunya adalah pendidikan, yakni pendidikan multikultural.

Pendidikan multikultural adalah pendidikan yang senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai, keyakinan, heterogenitas, pluralitas dan keragaman, apa pun aspeknya dalam masyarakat. Dengan demikian, pendidikan multikultural yang tidak menjadikan semua manusia sebagai manusia yang bermodel sama, berkepribadian sama, berintelektual sama, atau bahkan berkepercayaan yang sama pula. Pendidikan multikultural sebagai resistensi fanatisme yang mengarah pada berbagai jenis kekerasan. Kekerasan muncul ketika saluran kedamaian sudah tidak ada lagi. Kekerasan tersebut sebagai akibat dari akumulasinya berbagai persoalan masyarakat yang tidak diselesaikan secara tuntas dan saling menerima.***



STRUKTUR FANATISME BERAGAMA DAN PELAMPAUANNYA: TINJAUAN SOSIO-FILOSOFIS

Muhammad Al-Fayyadl*

“Radikalisme”, “fundamentalisme”, “fanatisme”, “konservatisme”...; istilah-istilah ini belakangan begitu lekat dengan “agama” dan “keberagamaan”. Penyematan “fanatisme” pada “fanatisme beragama” berada dalam konjungtur semacam ini, yang bukan tidak menimbulkan tanda tanya. Mengapa “agama” menjadi *locus classicus* dari diskursus filosofis seputar fanatisme? Ada apa dengan “agama”? Bagaimana berbicara tentang “fanatisme beragama” secara tepat, tanpa mendiskreditkan “agama” atau mencederai “kesucian” agama? (Dan apa “yang-suci” [*das Heilige*] dari “agama”?)

Pertanyaan ini secara kontemporer, di dalam filsafat, dilatarbelakangi oleh beberapa problem.¹ Pertama, bias Pencerahan, yang mencurigai agama sebagai sumber eksklusif fanatisme. Kita berada dalam kungkungan bias ini ketika meletakkan Agama dalam oposisi diametrial dengan Rasio/Agama, sumber kejahatan, irasionalitas, dan obskurantisme, versus Rasio, sumber kebenaran, rasionalitas, progres, dan seterusnya. Bias ini bukan tanpa masalah. Derrida menggarisbawahi bahwa oposisi biner ini reduktif dan berbahaya secara ideologis, khususnya ketika oposisi ini menjustifikasi Islamofobia yang berkembang dewasa ini—identifikasi “fanatisme” dengan “Islam”.² Oleh karena itu, suatu pandangan – atau beberapa pandangan – yang mengatasi oposisi biner antara Agama versus Rasio penting diajukan untuk mengatasi hal ini, karena rasio pun, sebagaimana kritik Mazhab Frankfurt, nantinya tidak terbebas dari fanatisme (tetapi, menjadi pertanyaan, rasio semacam apa?).

Kedua, bias krisis filsafat politik liberal, yang memandang kemunculan fanatisme sebagai kegagalan menyediakan sistem politik yang dibangun di atas diskursus rasional atau deliberatif.³ Di sisi lain, bias ini mewujudkan dalam pandangan bahwa kemunculan fanatisme merupakan konsekuensi kegagalan agama melakukan Sekularisasi-Diri; dengan kata lain, kita diminta kembali ke model Pencerahan yang menjadikan agama sekadar salah satu pranata publik yang tidak memiliki imperatif apa-apa bagi kehidupan politis dan keberagamaan sebagai ekspresi kehidupan privat. Variasi umum dari bias filsafat ini adalah *tesis Kebebasan*: fanatisme adalah akibat absennya kebebasan di ruang publik. Tesis ini memandang fanatisme sebangun dengan rezim kediktatoran atau otoritarianisme.

Mengapa disebut krisis? Karena semakin tampak suatu tendensi hari ini, tak terkecuali di Indonesia, bahwa liberalisasi sistem politik dengan terbangunnya ruang-ruang publik yang rasional tak berbanding lurus dengan menurunnya fanatisme, alih-alih makin menyuburkannya. *Tesis Kebebasan* memperoleh kontra-argumennya hari ini dengan fenomena bahwa semakin bebas suatu masyarakat, ditandai oleh terbukanya kanal-kanal informasi dan ekspresi individu, kian fanatisme subur dan sentimen kebencian memperoleh ruang ekspresinya. Di sisi lain, Sekularisasi Agama belum sepenuhnya terbukti meredam fanatisme, karena di dalam masyarakat-masyarakat sekular, fanatisme tumbuh di dalam xenofobia, rasisme, atau chauvinisme, suatu “fanatisme sekuler”.

* Universitas Nurul Jadid Probolinggo, Editor Situs islambergerak.com dan jurnalsosialis.red <fayyadl85@yahoo.com>

¹ Bdk. Alberto Toscano, *Fanaticism: on the Uses of an Idea* (London: Verso, 2010), 149.

² Jacques Derrida, “Faith and Knowledge: the Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”, dalam Jacques Derrida & Gianni Vattimo, *Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 5.

³ Franz Magnis-Suseno, “Ledakan Bom di Bali: Etika Hidup Bersama Masyarakat Plural”, dalam Thomas Hidayat Tjaya & J. Sudarminta (ed.), *Menggagas Manusia sebagai Penafsir* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 95-96.

Bias pertama di atas tampak pada kritik sebagian filsuf kontemporer terhadap apa yang mereka sebut sebagai “fideisme”, yang mereka lawankan dengan “ateisme” atau “non-teisme”.⁴ Terdapat tiga posisi filosofis di seputar oposisi ini. *Pertama*, ateisme sebagai penawar (antidot) bagi “irasionalitas” agama. Posisi ini menghendaki penguatan kembali ateisme filosofis ala Pencerahan *vis-à-vis* obskurantisme agama.⁵ *Kedua*, posisi yang mengakui bahwa baik ateisme maupun agama tradisional tidak lagi memadai, karena keduanya sama-sama memiliki problem dan keterbatasan-keterbatasan. Sebagai jalan ketiga, posisi ini ingin mengambil sisi positif dari ateisme maupun agama: mengambil kritisisme dari ateisme, di satu sisi, dan mengambil kepercayaan dari agama. Posisi ini terangkum dalam istilah Zizek, “*belief without faith*”,⁶ kepercayaan tanpa iman, atau istilah Derrida, “*religion without religion*”, agama-tanpa-agama.⁷ Posisi ini menolak ateisme secara positif, namun mengafirmasi “non-teisme”. *Ketiga*, posisi yang merestorasi agama dengan menolak ateisme. Posisi ketiga ini ingin merehabilitasi agama dengan menganalisis akar-akar irasionalitas agama dan menemukan kembali orientasi agama yang “tercerahkan” dan diasumsikan terbebas dari irasionalitas tersebut. Posisi ini berkembang dalam revitalisasi “rasionalisme kritis” dalam agama, baik dalam bentuknya yang sosiologis maupun perenialistik-spiritualis. Secara sosiologis, posisi ini mencoba melakukan pembacaan kritis atas kondisi sosial keberagamaan umat manusia dewasa ini demi menghindarkan agama dari eksese-eksese, seperti nihilisme atau fanatisme. Secara perenialistik-spiritualis, posisi ini mencoba melakukan “pemulihan spiritual” (*spiritual healing*) atas pesan-pesan “abadi” agama, tanpa terjebak dalam penafsiran tunggal dan harfiah yang menjadi salah satu akar fanatisme. Posisi ini mengoperasikan sejenis “hermeneutika spiritual” atas tradisi agama dengan melakukan transendensi atas keterbatasan-keterbatasan bentuk formal-ideologis agama yang lahiriah. Tulisan ini berangkat dari posisi ketiga ini.

Membicarakan problem fanatisme beragama, kita harus mendayung di antara berbagai ekstremitas dan jebakan ideologis. Di satu sisi, kita harus melakukan kritik atas fanatisme beragama, tanpa terjebak dalam “fetisisme” dan sikap esensialistik atas kaum “fanatik”, seolah-olah seluruh kaum fanatik adalah buruk atau merupakan “agen-agen kejahatan” (*agents of evil*). Fetisisme semacam ini menempatkan kaum fanatik sebagai *the evil Other* yang harus dibasmi, “di-deradikalisasi”, sebagaimana hama atau wabah. Liberalisme tatanan kapitalis hari ini melakukan fetisisme ini, sehingga yang terjadi adalah perang antar-fanatisme, *clash of fanaticisms*, “fanatisme-pasar” versus “fanatisme religius”. Fetisisme ini melahirkan *demonisasi* atas fanatisme beragama, yang membuat kita gagal melihat logika di balik fanatisme beragama; dengan demikian, mengabadikan lingkaran irasionalitas bekerja di dalam penyangkalan atas fanatisme. Sementara itu, di sisi lain, sembari melakukan kritik yang menyingkap logika pembenaran fanatisme beragama oleh para fanatik, kita juga dituntut untuk memilah antara *fanatisme beragama* dan *etika militansi beragama*; yang pertama merupakan produk dari kekakuan cara beragama yang eksplosif dan memiliki watak intoleran, yang terakhir merupakan manifestasi dari keterlibatan politis agama-agama dalam mengubah tata-masyarakat yang timpang atau tidak adil. Pemilahan dan pembedaan ini penting untuk menghindari dua ekstrem sekaligus: *depolitisasi* agama – yang sering datang bersama tuntutan sekularisasi agama – dan *hiperpolitisasi* agama, yang datang dari keinginan memeralat agama untuk kekuasaan politis yang tak segan-segan mengorbankan kekudusan agama untuk profanitas tujuan politik jangka pendek. Suatu masyarakat beragama yang terdiri dari kolektivitas heterogen dan demokratis di antara kewargaan agama-agama dan iman-iman, dengan demikian, tetap dapat *politis* dan memiliki peran politisnya yang boleh jadi “radikal”, meski bukan berarti ia harus menjadi intoleran terhadap komunitas yang tak beragama atau menampilkan wajah agama yang intimidatif atau teroristik terhadap kehidupan individu maupun kolektif. Tulisan ini merupakan penjajakan atas posisi *eksentrik* di antara berbagai ekstremitas di atas.

Untuk mempermudah penjajakan ini, kita akan menelusuri titik dialektis antara dua bentuk penjelasan atas fanatisme: penjelasan *internalis* dan *eksternalis*. Penjelasan internalis, ditandai oleh – misalnya – fenomenologi agama, akan melihat fanatisme sebagai fenomena *pemahaman* atau hermeneutis: kesalahan memahami

⁴ Quentin Meillassoux, *After Finitude: an Essay on the Necessity of Contingency*, terj. Ray Brassier (London: Continuum), Bab 2.

⁵ Bdk. Christopher Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* (Edinburg: Edinburg University Press, 2011).

⁶ Slavoj Žižek, *On Belief* (London & New York: Routledge, 2001); dan bandingkan oposisinya, *faith without belief*, pada h. 109 dst.

⁷ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997).

ajaran agama, krisis pemaknaan agama, atau problem indoktrinasi agama. Di sisi lain, penjelasan *eksternalis* memandang fanatisme sebagai fenomena sosial akibat krisis sosio-politik, ideologisasi agama, kepentingan suatu kelompok atas kelompok lain, atau ketidakadilan ekonomi-politik – fanatisme tidak dipandang berdiri sendiri terpisah dari fenomena sosial lainnya. Kedua bentuk penjelasan ini sama pentingnya dan memiliki pertautan dialektis. Pertautan itu meletak dalam hubungan antara aktualisasi pemahaman dalam tindakan, aktualisasi iman dalam praksis, dan sebaliknya, pengaruh tindakan dan praksis dalam memformat keberagamaan. Tindakan dan praksis itu hanya dimungkinkan oleh struktur sosial yang memfasilitasinya – misalnya, struktur ketimpangan akses ekonomi-politik dalam suatu iklim kapitalis. Keterpengaruhannya antara *krisis pemahaman* dan *krisis kehidupan*, dengan demikian, dapat ditangkap dari titik abu-abu di mana fanatisme beragama merupakan fenomena filosofis, sosiologis, antropologis, sekaligus ekonomis-politis.

Keimanan Fanatik: Fanatisme dan Iman

Struktur fanatisme dapat ditelusuri dari titik genetik yang menjadi muasal percakapan dan perselisihan antara *filsafat* dan *agama*, yaitu pemilahan dan pembedaan antara *kepercayaan* dan *keimanan*. Apakah yang membedakan antara kepercayaan dan keimanan, atau barangkali mempersamakan keduanya? Apakah kepercayaan adalah asal-muasal perkembangan keimanan? Pemilahan dan pembedaan antara kedua terminologi ini akan membawa kita kepada konsepsi bahwa *keimanan bukan sekadar kepercayaan, tetapi kepercayaan dengan orientasi tertentu, yang religius dan transendental*. Jika demikian, dari manakah fanatisme lahir: kepercayaan atau keimanan? Apakah mungkin terdapat suatu keimanan yang fanatik?

Terdapat dua konsepsi yang diajukan. Pertama, pandangan yang melihat kontinuitas antara kepercayaan dan keimanan: bahwa keduanya merupakan ekspresi dari naluri atau insting “rasa butuh untuk percaya”; pandangan ini bersifat Nietzschean. Dilihat dari ekspresi ini, maka *percaya* dan *beriman* tidak benar-benar berbeda—keduanya digerakkan oleh kebutuhan khusus “percaya akan sesuatu”. Dalam arti ini, keduanya adalah naluriiah dan psikologis. Namun, orang dapat membedakan antara kepercayaan sederhana (*simple belief*) dan kepercayaan yang lebih kompleks—pembedaan ini akan memberi tempat bagi keimanan sebagai kepercayaan yang tidak sekadar percaya: kepercayaan yang diberi justifikasi atau pertanggungjawaban “rasional”. Kepercayaan tidak memiliki dogma atau objek yang dipercayai sedemikian rupa seperti halnya keimanan. Kepercayaan tidak memiliki kemampuan berkembang melampaui kebutuhan “rasa percaya-nya. Berbeda dengan kepercayaan, keimanan memiliki dogma dan kekuatan yang memungkinkan “rasa percaya” ini berkembang meliputi seluruh kepribadian penganutnya. Meski berangkat dari naluri yang sama, keduanya berujung kepada konsekuensi yang berbeda.

Konsepsi Marx dan Engels mengenai *ideologi* sebagai produk *keluguan (innocence)*, yakni ketidaktahuan subjek atas hakikat objek yang dipercayainya, relevan untuk mencirikan kepercayaan.⁸ Kepercayaan (*belief*) berhubungan intrinsik dengan *ideologi*, yang memungkinkan kepercayaan itu dimanipulasi, dibuat *nyata*, dihadirkan atau direpresentasikan sebagai *yang-benar*, meski ia pada kenyataannya tidak benar. Jika kepercayaan erat kaitannya dengan ideologi, maka keimanan tidaklah demikian— keimanan adalah suatu aktus yang non-ideologis, karena ia didasarkan kepada pengetahuan atas apa yang menjadi objek kepercayaannya sedemikian rupa, sehingga membebaskannya dari representasi palsu kebenaran yang diyakininya.

Dilihat dari sudut pandang ini, maka fanatisme adalah produk dari kepercayaan, bukan keimanan. Ungkapan *fanatisme beragama* terdengar redundan, karena denotasi yang ditunjuk ungkapan ini adalah *fanatisme kepercayaan* yang berbalut agama, dan hal itu bersifat *ideologis*. Fanatisme, dengan demikian, tidak mungkin lahir dari keimanan, melainkan hasil amalgamasi kepercayaan dan ideologi. Fanatisme beragama adalah fenomena manipulasi aspek kepercayaan dalam agama oleh ideologi, tetapi ia bukan iman itu sendiri. Suatu keimanan tidak dapat menjadi fanatik, karena ia merupakan ekspresi “kebutuhan untuk percaya” yang holistik dan telah-utuh pada dirinya. Keimanan menjadi identik dengan *religiusitas* atau fitrah keberagamaan—konsepsi manusia sebagai *homo religiosus* terletak di sini.

⁸ Patrick Tort, *Marx et le problème de l'idéologie* (Paris: Harmattan, 2006), 17.

Pandangan kedua menampilkan kebalikan dari pandangan pertama. Ia menyetujui bahwa terdapat kontinuitas antara keimanan dan kepercayaan, namun memandang fanatisme sebagai hal yang memang berakar pada keduanya sekaligus, dan bukan sekadar eksek dari manipulasi kepercayaan. Baik keimanan maupun kepercayaan sama-sama memiliki potensi fanatisme. Fanatisme tidak dilihat sebagai *aksiden eksternal* atas iman, melainkan *properti* di dalam iman, yang potensial: iman tak pernah sempurna seperti dibayangkan; iman dapat juga menjadi gila dan melahirkan kaum fanatik. Dalam fanatisme, menjadi lebur perbedaan antara keimanan dan kepercayaan, karena keduanya menjadi identik atau bertukar-tempat. Hal ini menjelaskan mengapa pada tataran ekspresi (luaran)-nya, fanatisme sekuler maupun religius menjadi sama, meski pada inti titik berangkatnya atau substansi dalamnya, keduanya berasal dari struktur yang berbeda. Struktur inilah yang harus ditelusuri.

Pandangan ini menghindari jebakan idealisasi keimanan sebagai yang murni, yang suci, seutuhnya terbebas dari potensi inheren untuk menjadi penyimpangan. Di dalam keimanan itu sendiri, argumennya, *sudah selalu terdapat* benih atau potensi fanatisme, yang membuat keimanan itu menjadi “gila”. Dinyatakan dalam ungkapan eksistensialistik Kierkegaardian: di dalam keimanan sudah selalu terdapat potensi bagi seorang pengiman untuk mengalami lompatan ke Seberang, suatu pengalaman eksekif, kegilaan yang mengubah Alteritas, Kelainan, menjadi *Altaritas*, Altar pengkorbanan,⁹ suatu pengalaman yang menunda—menurut Kierkegaard—“yang Etikal” dan memungkinkan sang pengiman menjadi seorang “kriminal” (*outlaw*).

Di dalam lompatan melanggar perbatasan ini, seorang pengiman dapat menjadi seorang kriminal sekaligus seorang kudus, karena persinggungan keimanan dengan kekerasan yang membuatnya dicap secara sosial sebagai penjahat, namun secara religius sebagai martir. Posisi eksentrik ini hanya dimungkinkan oleh kegilaan dan eksekivitas yang terpendam di dalam iman, yang kelak akan membaptis pembunuh sebagai orang suci, atau orang suci sebagai pembunuh.

Dorongan untuk melompat ke Seberang, ke dalam eksek, kekerasan, bahkan kematian, yang mencirikan fanatisme, tidak lepas dari suatu kecenderungan dalam setiap inti keimanan akan Kesucian dan Kemurnian (*purity*) sebagai Autentisitas keimanan: seorang beriman ditandai oleh hasrat, mania, dan kecintaan untuk menyucikan diri dari dosa-dosa di hadapan Yang Ilahi. Semakin suci dan murni sebuah iman, semakin tinggi keimanan seseorang. Pengabdian tertinggi diarahkan untuk meraih kesucian ini. Kesucian mengangkat keimanan ke dalam kekudusan yang mengatasi hukum-hukum moral manusiawi biasa. Keimanan mendorong orang berani memasuki risiko untuk dicemooh secara sosial, juga bahaya fisik yang mengancam. Keimanan memberi daya keberanian untuk masuk ke dalam zona-zona “merah” yang merisikokan penganutnya ke dalam bahaya, demi mencapai kemurnian pengabdiannya kepada Yang Ilahi.

Tujuan dari hasrat, mania, atau kecintaan ini dapat “Tuhan” itu sendiri (yang dibayangkan secara Personal atau Impersonal), tetapi dapat juga Yang Ilahi secara umum, dalam segala dimensinya. Hal yang menyamakan keimanan dan fanatisme, meminjam bahasa Kantian, adalah kecintaan atau mania pada *Das Ding an sich*, “The-Thing-in-Itself”, entah itu “Tuhan” atau yang berdimensi ilahi. Di sini kita tiba pada persoalan *abstraksi*.

William James tepat menyatakan bahwa terdapat “antusiasme” dalam jantung setiap keimanan.¹⁰ Ia menggambarannya sebagai “emosi kosmik” yang menyelimuti dan mengharu-biru orang beriman untuk mencapai Yang Ilahi. Namun, “antusiasme” ini memiliki pertautan dengan “abstraksi” dalam keimanan, yaitu bagaimana keimanan memberikan struktur pengandaian untuk mengatasi kekonkretan dunia serta keterbatasan dan keberhinggaan “hukum-hukum” manusiawi.

Problem abstraksi mengemuka dalam pemikiran Immanuel Kant dalam *Religion within the Limits of Reason Alone*,¹¹ tanggapannya oleh Hegel dalam *Faith and Knowledge*¹² dan Sejarah Filsafat-nya, kemudian oleh Derrida melalui *Faith and Knowledge: the Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone*.¹³ Problem Kant

⁹ Mark C. Taylor, *Altarity* (Chicago: the University of Chicago Press, 1987), 331, dan secara umum bab “Transgression: Søren Kierkegaard”.

¹⁰ William James, *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004), 146.

¹¹ Termuat dalam Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, terj. Allen W. Wood & George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 39 dst.

¹² G.W.F. Hegel, *Faith and Knowledge*, terj. Walter Cerf & H.S. Harris (New York: State University of New York, 1977).

¹³ Dalam Derrida & Vattimo, *Religion*, 1-78.

adalah menemukan apakah agama sejalan dengan Idea Kebaikan yang ditetapkan oleh Akal Murni dan memberi landasan bagi kebaikan sebagai sifat alamiah hakiki manusia. Tak hanya menyatakan bahwa keduanya sejalan, bagi Kant, agama juga memiliki struktur rasional yang tunduk kepada “batas-batas” Akal, yaitu struktur *a priori* yang memberi landasan bagi agama sebagai perwujudan moralitas praktis. Struktur *a priori* ini menunjukkan bahwa keimanan adalah suatu abstraksi yang bekerja dengan Idea-idea—antara lain, Idea Kebajikan, Idea tentang Umat Tuhan, tentang komunitas etis dan seterusnya. Idea ini memiliki universalitas dan kemurnian (*purity*).

Hegel mengambil-alih gagasan ini dengan menunjukkan bahwa iman memiliki hubungan dialektis antara Abstraksi dan Kekonkretan, Yang-Abstrak dan Yang-Konkret, Yang-Ideal dan Yang-Material. Hegel hendak menjembatani antara transendentalisme Kantian, yang menyatakan bahwa Yang Suci, Yang Ilahi, sejauh dipahami sebagai Yang melampaui indera (*the Supersensuous*), tidak dapat ditangkap pada dirinya dan bahwa kita hanya mampu mentematisasinya melalui struktur *a priori* yang adalah Idea—yang merupakan inti, bagi Kant, dari “Agama Positif”—dan sensualisme Jacobian, yang sebaliknya menyatakan bahwa Yang Ilahi hanya dapat termanifestasikan dalam wujud mendaging yang inderawi dan menolak klaim bahwa Yang Ilahi berada di seberang indera.¹⁴ Bagi Hegel, keduanya tidak mampu melihat dialektika Yang Absolut dan gerak dialektis abstraksi ke dalam Yang Konkret, dan sebaliknya, pengatasan Yang Konkret oleh Idea ke taraf abstraksi. Keimanan, dalam hubungannya dengan Yang Absolut, adalah gerak dialektis itu sendiri.

Berangkat dari titik ini, Hegel mengangkat fanatisme sebagai problem abstraksi, manakala iman dan agama secara positif hanya berpijak kepada Idea secara eksklusif tanpa melibatkan Yang Konkret. Hegel mengkritik fanatisme ini pada “Islam” dan Revolusi Prancis; Hegel menyejajarkan Nabi Muhammad dan Robespierre sebagai orang-orang yang “dilanda antusiasme kepada Yang Abstrak”:

*“Abstraksi melanda pikiran para pengikut Muhammad. Objek mereka adalah menegakkan suatu ibadah yang abstrak, dan mereka berjuang untuk mencapai pemenuhannya dengan antusiasme terbesar. Antusiasme ini adalah Fanatisme, yakni antusiasme terhadap sesuatu yang abstrak – terhadap pemikiran abstrak yang mempertahankan suatu posisi negatif terhadap tatanan hal-ihwal yang mapan. Itu adalah esensi fanatisme yang hanya membawakan hubungan destruktif yang menyia-nyiakan dengan yang-konkret.”*¹⁵

Secara umum, fanatisme “Islam” ini¹⁶, menurut Hegel, ditandai oleh lima perkara: pelepasan dari dan pengatasan atas sensualitas dan kebertubuhan (Islam *kontra* Kristianitas sebagai agama darah-dan-daging *par excellence*), hubungan yang destruktif terhadap yang-konkret, tidak adanya kebebasan sebagai bentuk konkret subjektivitas (Subjektivitas di sini harus dipahami sebagai yang-menubuh pada individu), universalitas yang eksklusif, dan “politik Yang Satu” (Ajaran Islam tentang *Tauhid* atau Keesaan Tuhan merupakan kulminasi dari abstraksi ini).

Struktur abstraksi ini, bila ditarik kepada fanatisme secara umum, ternyata tidak identik dengan “Islam” dalam interpretasi Hegel, tetapi juga dapat mencirikan agama-agama secara umum, tak terkecuali Kristianitas. Doktrin *pax Christiana*, Idea tentang Kerajaan Kristen di muka bumi sebagai manifestasi kerajaan Ilahi di langit, memantulkan politik abstraksi Idea tentang Gereja dalam pemikiran Kant,¹⁷ sebagaimana doktrin *Khilafah* atau pemerintahan dunia di bawah Khalifah dalam pemikiran politik Islam. Fanatisme tak hanya dapat dilokalisir kepada Islam, setidaknya “Islam”-nya Hegel, tetapi juga merupakan fenomena agama-agama. Menyelamatkan Islam dari serangan para filsuf Barat dan orientalisme modern, Derrida membetot filsafat untuk kembali ke pokok masalah yang menjadi akar irisan agama dan fanatisme: “Apakah seseorang harus menyelamatkan diri dengan abstraksi atau menyelamatkan diri dari abstraksi?”¹⁸

¹⁴ Hegel, *Faith and Knowledge*, “Introduction”, 55-56.

¹⁵ Hegel, *The Philosophy of History*, dikutip oleh Toscano, *Fanaticism*, 154.

¹⁶ Kita tandai petik kata “Islam” di sini karena ia adalah Islam yang dibayangkan oleh Hegel, tidak secara definitif merujuk Islam itu sendiri sebagaimana dipahami oleh orang Muslim.

¹⁷ Kritik kontemporer atas bias imperialisme dalam konsep *Pax Christiana* dilakukan oleh Catherine Keller dalam *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), khususnya Bab 7, “The Love Supplement: Christianity and Empire”.

¹⁸ “Should one save oneself by abstraction or save oneself from abstraction?”, Derrida, “Faith and Knowledge”, 1.

Problemnya bagi Derrida bukan melokalisir abstraksi sebagai ciri agama tertentu, katakanlah agama “X”, bukan pula menegaskan abstraksi seolah-olah ia tidak ada seperti diyakini kaum sensualis, bukan pula membuat oposisi antara abstraksi dan yang-konkret seperti pada gestur Hegel, tetapi menjatuhkan pilihan pada sesuatu yang tak pernah dapat diduga konsekuensi akhirnya: apakah orang harus melakukan penyelamatan-diri *dengan abstraksi*, dengan memanfaatkan abstraksi, menggandakannya, membuatnya semakin suci (semakin dan semakin abstrak...), atau justru lari *dari abstraksi*, menghindari sejauh mungkin dari abstraksi dengan masuk ke yang-konkret, menegaskan abstraksi, menolaknya demi yang-konkret (tetapi, siapa menjamin bahwa semakin konkret, semakin mematerial keimanannya ia tidak terjatuh kepada abstraksi lain, semakin menghindari abstraksi, semakin ia terdorong kuat kepada abstraksi...; siapa menjamin)?

Pertanyaan ini berangkat dari satu titik berangkat: orang harus melakukan penyelamatan-diri. Dari apa? Dari *suatu* bahaya, suatu ngarai, nihilisme, atau mungkin kehancuran, neraka... Baik teisme maupun ateisme dihindangi pertanyaan ini. Teisme mengklaim melakukan jalan keselamatan melalui keimanan demi menghindari dari *abstraksi* yang bernama nihilisme, ketiadaan-makna hidup di dunia, alias kesia-siaan itu sendiri. Ateisme mengklaim harus menyelamatkan diri dari racun agama demi menghindari dari *abstraksi* yang bernama Idea Tuhan, Idea Akhirat, Idea Dosa, dan seterusnya. Masing-masing merasa harus menyelamatkan-diri. Namun, di sini terletak titik ketegangannya, karena logika *auto-immunity* berlangsung tepat pada saat ia dinegasikan. Logika ini adalah konsep Derridean tentang sterilisasi-diri subjek dari Yang Lain atau kontak subjek dari Alteritas, Kelainan. Ketegangan itu terjadi pada momen paradoksal: semakin orang menyelamatkan-diri, entah dengan teisme atau ateismenya, dari *ngarai* abstraksi di Seberang yang Lain, maka semakin ia menjadi “fanatik”, dan semakin terpaparlah ia kepada kejahatan, “kejahatan abstraksi” dalam istilah Derrida.¹⁹ Dalam arti itu, fanatisme dan keimanan memiliki potensi untuk menjadi identik, karena demi menghindari suatu abstraksi, katakanlah suatu kejahatan, ia melakukan suatu gerak pemurnian yang radikal, sedemikian rupa hingga ia terpapar kepada kejahatan di seberang lain. Keidentikan ini juga menghinggap pada kemungkinan bahwa keduanya bekerja *dengan abstraksi*, yaitu memobilisasi konsep-konsep *a priori* tertentu, untuk mencapai tujuannya. Pada momen ini, fanatisme juga muncul, dan keimanan secara langsung mendorong fanatisme mencapai titik klimaksnya. Kita mengetahui bahwa konsep-konsep *a priori* seperti “kesyahidan” (*martyrdom*), “perang suci” (*holy war*), “Negara Tuhan”, dan seterusnya merupakan konsep-konsep yang secara sosial dipakai dalam diskursus para fanatik beragama.

Problemnya bagi Derrida bukan keluar dari abstraksi, tetapi menyelamatkan-diri *dengan* atau *dari* abstraksi sedemikian rupa, namun menghindari kemungkinan bahwa abstraksi itu berubah atau sampai pada titik “kejahatan” atau “abstraksi radikal” tadi. Meski ini mustahil. Hal ini merupakan “Jalan Ketiga” yang berusaha dijajaki oleh dekonstruksi, yang berusaha keluar dari kungkungan oposisi agama/anti-agama, religius/sekuler, teis/ateis, dan seterusnya. Pada titik ini, antidot yang ditawarkan adalah ketegangan dua kutub oposisi terus-menerus, dan ketidakmungkinan orang mencapai kemurnian yang sejati, karena kemurnian adalah “kematian”, finalitas jumud yang absolut, akhir dari dialektika agama.

Fanatisme, Pembelajaran, dan Aktualisasi Iman

Jika setiap orang beriman *mungkin* menjadi fanatik, namun demikian, tidak setiap orang beriman mengaktualisasikan dirinya menjadi fanatik. Terdapat kondisi struktural lain yang disyaratkan agar seorang fanatik menjadi, secara radikal, fanatik – menjadi fanatik yang radikal. Kondisi-kondisi itu adalah pembelajaran keimanan dan aktualisasinya di dalam praksis.

Apakah Idea dan abstraksi murni saja tidak cukup mengubah orang menjadi fanatik? Jawabannya: cukup. Tetapi dari mana seseorang tahu bahwa ia harus memperjuangkan abstraksi itu? Hal ini yang tidak dapat dijawab apabila kita bersandar semata-mata pada problem abstraksi. Abstraksi itu dipengaruhi juga oleh kondisi pembelajaran, yang menyediakan struktur tindakan bagi kaum beragama. Idea eksis, dan selalu eksis, namun ia tidak terpahami begitu saja tanpa mediasi atau perantara. Di dalam mediasi ini terdapat Alteritas, struktur Kelainan, di mana “Aku” bertemu “Yang Lain”. Di dalam perjumpaan dengan Yang Lain, Idea mungkin diakses,

¹⁹ Ibid., 2.

abstraksi dapat dimungkinkan, meski pada tahap berikutnya, Yang Lain ini — manusia, atau sekumpulan manusia yang bukan-Aku— dapat lenyap dan menghilang dalam peleburan ke dalam abstraksi, dinegasikan atau dilupakan oleh “Aku” yang mengandaikan dirinya memiliki hubungan langsung dengan Idea.

Kondisi pembelajaran iman ini secara praktis terkategori ke dalam dua jenis: pembelajaran dengan otoritas keagamaan atau pembelajaran mandiri. Doktrin agama, yang menyimpan abstraksi masih dalam potensialitasnya, tidak otomatis tertanam dalam diri penganut agama dan tumbuh berkembang seturut perkembangan biologisnya. Doktrin agama, yang menjadi wadah bagi abstraksi ini, hanya dapat diserap melalui pembelajaran. Di sini, materialitas yang konkret hadir sebagai medium abstraksi, yaitu bahasa (melalui struktur tulisan dan kelisanan) dan figur (sosok, persona). Fanatik-tidaknya suatu iman bergantung pada sejauh mana kedua yang-konkret ini memurnikan abstraksi hingga ke taraf yang eksekutif.

Gereja, Masjid, atau Kuil bukan sekadar tempat-tempat ibadah, melainkan situs-situs potensial bagi kehadiran (*presentification*) yang-konkret, yaitu bahasa dan figur. Di sinilah pada gilirannya otoritas keagamaan dibaptis dan diresmikan, diangkat atau diidolisasi. Ada-tidak adanya otoritas keagamaan bukan produk langsung dari kekuatan yang eksternal dari agama, yang berusaha merekayasa otoritas ini melalui tangan Negara, misalnya, meski hal itu mungkin saja dilakukan sewaktu-waktu. Eksisnya otoritas agama sedari awal memang muncul kebutuhan iman – sebagai abstraksi – untuk mewujudkan secara konkret dan diinternalisasi ke dalam kolektivitas umat. Dari sini, terlepas dari diakui atau tidak, otoritas agama merupakan kondisi yang tak tertolak dari pembelajaran iman.

Tergantung pada relasi seperti apa yang kemudian menentukan otoritas ini menjadi prasyarat bagi fanatisme beragama. Relasi yang patronistik antara otoritas keagamaan dan umat beragama menciptakan ketergantungan yang boleh jadi hegemonik, tetapi tidak otomatis mendorong fanatisme. Ketergantungan itu bahkan dapat berubah menjadi fatalisme yang mematikan hasrat menggebu-gebu akan abstraksi dan menenggelamkan kaum beriman ke dalam kekonkretan Figur. Dalam hal ini, klaim Toscano relevan: bahwa fanatisme merupakan antitesis representasi, penolakan atas representasi alias dominasi elite agama, dan bentuk hiper-demokratisasi agama, dengan demikian, simptom keruntuhan otoritas agama—fanatisme merupakan fenomena massa agama yang tidak lagi percaya kepada otoritas agama.²⁰ Namun, klaim ini tidak selamanya berlaku konsisten, karena pada sisi lain, ketergantungan pada otoritas keagamaan juga menjadi faktor penyubur fanatisme.

Bagaimana mungkin, pertanyaannya, sebuah abstraksi mensyaratkan mediasi total yang-konkret, yaitu menjadikan Figur sebagai sosok yang absolut? Bukankah kekonkretan Figur akan menghapus abstraksi itu sendiri? Di sini kita harus memahami karakter khas fanatisme sebagai momen di mana Figur dan Idea menyatu dan berinkarnasi, tetapi justru pada saat yang sama, Figur melebur ke dalam Idea sehingga yang terjadi adalah abstraksi total. Figur otoritas agama memang menjadi mediasi untuk mengantar umat kepada abstraksi. Tetapi, Figur itu tidak memiliki nilai kekonkretan pada dirinya, karena ia *sekadar* mediasi. Yang terjadi pada dasarnya adalah suatu transfigurasi Yang Abstrak dengan meminjam tubuh yang-konkret: begitu Figur muncul, pada saat yang sama, ia lenyap dan meleburkan Yang Abstrak kepada dirinya, sehingga umat beragama melihat dia, sebagai individualitas yang berhingga, dan Yang Abstrak tidak lagi dapat dibedakan—ia *kini* adalah Yang Abstrak itu sendiri. Itu sebabnya, otoritas agama dapat sedemikian memukau, menimbulkan *tremendum et fascinans* pada diri umat beragama, bahkan dapat mencekam psikologi beragama sedemikian rupa hingga fanatisme berkecambah secara cepat.

Hanya pada momen eksklusif ketika peleburan ini terjadi, maka ketergantungan pada otoritas mendorong keimanan menjadi fanatisme. Ketergantungan ini menciptakan krisis pemaknaan, bahkan pengosongan makna, karena umat beragama menjadi tidak lagi mampu memaknai kekonkretan imannya secara eksistensial, melainkan semata-mata mengikuti pengaruh dan daya-pukau sang pemangku otoritas. Massa beragama menjadi mangsa demagogi, begitu struktur lapisan pemaknaan ini sepenuhnya lenyap. Barangkali hanya butuh waktu beberapa saat, fanatisme ini dapat berubah menjadi fasisme “religius”.

²⁰ Toscano, *Fanaticism*, 72-73. Melalui mileniarisme Thomas Müntzer, fanatisme beragama yang digerakkan kaum petani di Jerman melawan para pendeta menjadi eksamplar dari penolakan representasi ini.

Para filsuf Muslim era modern seperti Muhammad Iqbal menunjuk “mentalitas kawan” sebagai prakondisi fanatisme beragama.²¹ Sebagai jalan keluar, ia mengusulkan kesadaran puitik dan revolusi kesadaran, bahkan radikalisme pemaknaan atas keimanan dan klaim-klaim keberagamaan, untuk mengatasi ketergantungan pada otoritas agama. Pemikir Muslim yang lain, Mohammed Arkoun, menyerukan kesadaran kritis dan ilmiah atas segala bentuk wacana yang dibawakan oleh otoritas agama.²² Arkoun memandang otoritas keagamaan sebagai tantangan laten bagi keimanan dan sebaliknya, sebagai gantinya, ia mengajukan kekuatan ilmiah-kritis sebagai koreksi atas otoritas agama dan potensinya untuk menjadi sewenang-wenang.

Pandangan kedua pemikir setidaknya menggarisbawahi jalan keluar berupa pembelajaran agama secara mandiri, menghindari pembelajaran agama yang bergantung kepada otoritas tertentu. Mereka menawarkan “individualisme” dan “singularitas” kesadaran untuk mengembalikan iman kepada kekonkretannya, menghindari godaan abstraksi. Namun, apakah benar abstraksi dapat dihindarkan, setidaknya bila kita berangkat dari pertanyaan Derrida?

Abstraksi dapat dihindarkan, tetapi tidak sepenuhnya; ia tetap hadir meski dalam pembelajaran iman yang mandiri sekalipun, hanya saja kali ini dalam medium tunggal minus otoritas agama, yaitu bahasa. Meski tak ada Figur, seorang pengiman di dalam kesendiriannya sekalipun tetap terpapar kepada abstraksi melalui medium bahasa yang memuat Idea. Namun berbeda dengan Figur, bahasa tidak mendikte iman seperti layaknya otoritas agama melakukan koreksi atau pendisiplinan atas subjek. Bahasa merupakan ruang heteroklit yang memuat Idea sekaligus citra-citra yang-konkret, dalam rupa imaji-imaji atau penanda-penanda atas yang-konkret, seperti tubuh, benda, atau dunia itu sendiri. Di ruang ini seorang pengiman menemukan doktrin agama, yang hadir kepadanya tanpa indoktrinasi, berbaur sekaligus dengan citra kehidupan, dunia, bahkan kondisi afektif-psikologisnya sendiri. Ruang eksistensialistik ini lebih memungkinkan fanatisme dinetralisasi, karena struktur abstraknya dibuat tidak murni dan tak pernah mampu hadir secara murni.

Kita juga dapat mencatat aspek lain dari bahasa: bahwa ini adalah ruang berlapis di mana Aku dan Yang Lain bertemu, bahkan meski Yang Lain itu adalah *alter ego*-Ku sendiri. Orang tidak mesti menemukan yang-konkret dalam rupa dunia. Di dalam bahasa, ia dapat menemukan yang-konkret dalam rupa “aku-yang-lain”. Refleksivitas semacam ini merupakan antidot bagi fanatisme, dalam bentuknya yang singular bagi kesadaran beragama.

Bagaimana fanatisme mungkin mengkristal dalam ruang kesendirian yang paling mandiri? Fanatisme tetap mungkin terjadi, namun dengan jalan memutar melalui mistisisme atau asketisisme. Banyak spiritualis – para mistikus – menemukan etos militansinya justru di dalam kesunyiannya yang paling nokturnal; fanatisme ini dapat menjadi positif atau destruktif, tergantung bagaimana militansi ini dimaknai dengan bahasa. Namun jika mistisisme berpotensi mendorong fanatisme, maka “fanatisme” yang dimaksud barangkali adalah *etos militansi* beragama yang memiliki watak pendobrak dan transformatif atas dunia, bukan ekspresi kedunguan tanpa misi religio-etis. Melalui refleksivitas kontemplatif, seorang pengiman justru menemukan misinya untuk melakukan negasi atas *status quo*, dan dengan demikian, mengoperasikan suatu abstraksi tertentu yang diyakini sebagai jalan moral bagi pembebasan diri atau orang lain.

Melihat bagaimana abstraksi bekerja melalui Figur dan bahasa, maka terlihat bahwa struktur sosial yang memberi tempat bagi keduanya sekaligus merupakan rezim yang menyuburkan fanatisme. Reproduksi otoritas agama secara terus-menerus untuk mendikte keberagamaan umat yang “awam” adalah reproduksi potensi fanatisme itu sendiri. Karena ketakterelakkannya dialektika antara abstraksi dan yang-konkret, maka reproduksi otoritas agama dalam pengenalan Figur terus-menerus membuat keimanan terjebak dalam imperatif tunduk kepada Figur atau membangkang dengan bantuan Figur. Dua-duanya tidak memberi kesempatan yang cukup bagi seorang pengiman untuk menjadi refleksif atas keimanannya sendiri. Seperti banyak dilakukan rezim-rezim politik di era pasca-kediktatoran, tak terkecuali di Indonesia, meredam fanatisme massa melalui bantuan otoritas agama menjadi fenomena umum yang seolah tak perlu dipertanyakan. Upaya-upaya peredaman semacam ini sia-sia, karena persis melalui figur otoritas agama itulah abstraksi yang memungkinkan ledakan fanatisme bekerja dengan efektif. Agama menjadi kedok bagi klaim solidaritas sosial, padahal yang sedang terjadi adalah reproduksi ketergantungan umat beragama kepada Figur dan reproduksi abstraksi melalui mediasi Figur. Artinya, reproduksi fanatisme.

²¹ Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), Bab 3.

²² *Ibid.*, Bab 6.

Hanya ada dua kemungkinan untuk keluar dari situasi ini: “individualitas radikal” yang secara mendalam melakukan auto-refleksi atas keberagamaannya sendiri, atau “kolektivitas auto-edukatif” yang secara radikal melakukan pembelajaran mandiri atas agama tanpa indoktrinasi dan eksistensi otoritas agama yang dilegitimasi secara sadar.

Fanatisme beragama tumbuh dan subur dalam ruang yang kedap dari kedua tipe subjektivitas tersebut. Ia eksis dalam masyarakat di mana individualitas dibuat lunak untuk mengikuti imperatif otoritas atau elite agama, atau di mana individualitas menjadi militan tanpa melakukan refleksi-diri atas keberagamaannya sendiri, suatu masyarakat beragama yang atomistik. Ia juga eksis di tengah masyarakat yang tidak memberi ruang bagi kolektivitas umat untuk belajar dengan perangkat-perangkat kecerdasannya sendiri dan memanfaatkan relasi-relasi sosialnya yang horizontal dan egaliter. Terhadap kedua subjektivitas ini, kita dapat menggulirkan gagasan “iman progresif” sebagai potensialitas bentuk iman yang menjauh dari keimanan fanatik.

Iman Progresif sebagai Hipotesis Pelampauan

Sebagian problem seputar fanatisme merupakan problem *onto-teologi* – ini pada dimensi teoretisnya – dan sebagiannya yang lain merupakan problem *teologi politik*. Abstraksi yang mengeram pada setiap doktrin, dan bagaimana abstraksi ini mendorong klaim-klaim penyelamatan dan keselamatan umat beragama, berada pada dimensi onto-teologis, sedangkan hal-hal menyangkut bagaimana otoritas agama terlibat dalam menyuburkan fanatisme secara langsung atau tak langsung, juga terlibatnya kekuasaan-kekuasaan eksternal seperti Negara atau Modal, merupakan problem teologi politik. Keduanya secara metodologis berguna untuk menunjukkan bahwa fanatisme merupakan sesuatu yang potensial sekaligus dapat selalu teraktualisasi. Keterkaitan antara ajaran dan praksis terlihat eksplisit di sini, dan masing-masing tak lepas dari keterbatasannya untuk menjelaskan secara utuh fenomena fanatisme. Hanya ketika secara dialektis kita mengaitkan kedua kutub itu, kita dapat menangkap fanatisme sebagai lebih menyeluruh dan komprehensif.

Esensi fanatisme adalah penyangkalan atas kekonkretan yang-konkret (dunia, manusia, tubuh) melalui jalan abstraksi yang coba diraih secara radikal. Padahal, dalam prosesnya ia tak lepas dari yang-konkret, namun kaum fanatik menganggap yang-konkret sebagai rintangan bagi tujuan Yang Abstrak, atau sekadar medium yang tidak penting dan memiliki nilai pada dirinya. Dalam arti ini, ia adalah penyangkalan atas dunia dan destruksi atas yang-konkret. Kekerasan hanyalah ekspresi dari penyangkalan dan destruksi ini.

Kita hanya dapat mendayung dari hubungan dialektis antara Yang Abstrak dan yang-konkret untuk menemukan jalan keluar dari fanatisme: kita hanya dapat keluar dari fanatisme justru dengan “membajak” logika abstraksinya, bukan keluar dari abstraksi – karena secara *a priori* hal itu mustahil. Hipotesis bagi jalan keluar ini terumuskan demikian: *kita beriman dengan abstraksi untuk membawa abstraksi mendekat kepada yang-konkret*. Abstraksi tak terhindarkan, ajaran agama tak dapat ditolak, Idea-Idea langit tentang Kerajaan Ilahi, Kebajikan Sempurna, dan seterusnya tak dapat dinegasikan—ajaran itu adalah titik berangkat setiap iman. Namun, semua ajaran dan Idea itu bukan tujuan pada dirinya, tetapi baru berarti hanya ketika mereka, sebagai abstraksi, bertemu dengan yang-konkret, bukan untuk menguasainya, tetapi untuk melebur dan menubuh bersama yang-konkret. Dalam arti ini, kita harus menemukan formula bagaimana agama dapat *mendunia*. Kita melakukan pembalikan atas konsepsi Kantian tentang “Agama Positif” di sini. Jika “Agama Positif” merupakan manifestasi abstraksi pada tataran *a priori* (Idea...), maka “Agama Positif” yang dibutuhkan hari ini adalah manifestasi yang-konkret itu sendiri *via* abstraksi.

Problemnya adalah mencegah agar kedekatan (*proximity*) antara Yang Abstrak dan yang-konkret ini tidak hancur dan melebur ke dalam Figur. Kehancuran dan peleburan ini — inkarnasi absolut — merupakan prakondisi bagi idolisasi kaum fanatik, karena tak terbedakannya antara Yang Abstrak dan yang-konkret. Kedekatan itu hanya dapat dijaga dengan syarat bahwa Figur tidak eksis, bahwa tidak terjadi sublimasi Yang Abstrak ke dalam Figur.

Hal ini menjadi pertanyaan: dapatkah hari ini – di era ketika populisme agama merajalela – kita beriman tanpa otoritas agama? Lalu bagaimana fungsi pemuka agama (ulama, pendeta, bhikku, dan lain-lain) jika otoritas agama dilampaui? Suatu keimanan masa depan yang membebaskan diri dari fanatisme harus menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini, di mana tarik-menarik antara individu dan komunitas, antara otonomi dan heteronomi, semakin genting terjadi ke depan.

Khaled Abou El-Fadl, seorang pemikir Muslim, mengajukan jawaban tipikal tradisional atas problem ini. Menurutnya, kita harus membedakan antara “otoritas agama yang otoritatif” dan “otoritas agama yang otoriter”.²³ Pada yang pertama,

²³ Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2001).

Prosiding Simposium National VI

otoritas agama hadir dengan kewenangannya, namun ia memiliki tanggung jawab untuk menjaga agar kewenangannya tidak berubah menjadi sewenang-wenang. Otoritas ini berupa otoritas pengetahuan yang dipertanggungjawabkan secara publik. Namun, pada yang kedua, sebaliknya yang terjadi: otoritas ini digunakan untuk bertindak sewenang-wenang. Otoritas kedua menjadikan agama otoriter. Ia menyalahgunakan agama untuk tujuannya sendiri, yang bertentangan dengan tanggung jawabnya yang otoritatif. Dalam ungkapan lain, bagi Khaled, kita harus bekerja dengan abstraksi secara “moderat” dan “bertanggung jawab”. Abstraksi tidak boleh tergelincir menjadi ideologi kultus, prasyarat dari fanatisme.

Jawaban alternatif yang mungkin juga diajukan adalah: kita membutuhkan suatu kondisi di mana otoritas agama, lebih jauh, pada gilirannya tidak lagi menjadi “otoritas”, tetapi melebur ke dalam umat beragama. Hal ini mensyaratkan bahwa iman dipelajari secara kolektif, dipraktikkan secara kolektif, dan diaktualisasikan pula secara kolektif. Yang terjadi hari ini sebaliknya: iman diajarkan secara elitis (melalui mediasi otoritas agama), dipraktikkan secara kolektif, dan diaktualisasikan secara ambigu antara kolektif dan elitis. Kesimpangsiuran ini membuat keimanan tergoда kuat untuk menjadi fanatik, tetapi di sisi lain, terkadang juga menjadi sangat lunak, bahkan kehilangan etos militansinya (baca: hiper-moderat), jinak di hadapan ketimpangan atau ketidakadilan. “Iman kolektif” yang pada gilirannya mampu melepaskan diri dari ketergantungannya pada otoritas agama – karena terma “otoritas agama” itu pun pada gilirannya tidak relevan; suatu iman yang berangkat dari radikalisme atas refleksivitasnya (“Apa arti beragama bagiku?”); iman yang selalu terobsesi kepada Yang Abstrak, namun terobsesi pula untuk membawanya kembali ke yang-konkret, kepada materialitas duniawi dan tubuh-tubuh manusia di atasnya... — konsepsi keimanan demikian, kita dapat menyebutnya “iman progresif”, yang mengatasi dikotomi antara “keimanan kritis” dan “keimanan fanatik”. Iman semacam ini dapat menjadi antidot yang lebih berdaya aktif untuk menetralkan fanatisme, sekaligus mengambil kekuatan di dalam fanatisme – abstraksi – untuk mentransformasikan dunia, alih-alih menghancurkannya.***

MENINJAU ULANG “AGAMA” DAN “BUDAYA”: MENGUSUNG STRATEGI BUDAYA DALAM MERESPON GERAKAN FANATISME AGAMA DI INDONESIA

Samsul Maarif*

Abstrak

Gerakan fanatisme agama di Indonesia memiliki preseden sejarah. Serupa tetapi berbeda dari yang di Barat, fanatisme agama di Indonesia memiliki akar sejarah yang kental melalui infiltrasi negara. Makalah ini menunjukkan bahwa melalui konstruksi agama/budaya dan politik agama, gerakan fanatisme berkembang maju dengan grafik yang semakin pesat di Indonesia. Politik agama telah berhasil menginfiltrasi negara, dan negara pada gilirannya telah “mensucikan” agama dan memprofankan budaya. Dampaknya bukan hanya meminggirkan ritual budaya. Ia juga mendiskriminasi dan mengkriminalisasi warga negara.

Selanjutnya, makalah ini membangun argumen akan pentingnya merespon dan mengatasi fanatisme, dan sekaligus menawarkan strategi budaya: mengakapitalisasi kearifan lokal yang aplikatif sebagaimana dipraktikkan oleh berbagai komunitas di seluruh nusantara. Bagian dari strategi budaya tersebut adalah memproblematisir konstruksi agama/budaya yang hegemonik, kemudian mereorientasi konstruksi agama/budaya dengan tujuan memberi *credit* pada ritual budaya komunitas.

Genealogi Agama

Agama sebagai konsep merupakan *konstruksi* politik dan akademis (Bagir, 2016: 22-25), sebagaimana istilah budaya ((Fitzgerald, 2000; Maarif, 2017b). Secara genealogis, agama adalah kosakata yang berasal dari Sanskerta, bahasa dari India. Kedatangan orang India ke nusantara membawa serta budaya, termasuk bahasanya, dan termasuk kosakata dan konsep agama. Tidak diketahui kapan istilah tersebut pertama kali diperkenalkan di nusantara, tetapi yang pasti bahwa ia menjadi bagian kosakata nusantara, atau telah menjadi kosakata populer di nusantara, setelah datangnya orang India di nusantara. Tepatnya bahwa kosakata agama telah disepakati oleh peneliti sebagai berasal dari bahasa Sanskerta, dari India (Picard & Madinier, 2011).

Sebagai istilah yang merujuk pada suatu bentuk praktik, kata agama identik dengan darma, sebagaimana digunakan di kalangan orang India, atau orang Hindu di India. Ia merujuk sangsi-sangsi dan praktik-praktik moral dan religiusitas. Ia menjelaskan tentang perbuatan yang baik atau seharusnya dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan (tabu) (Picard & Madinier, 2011). Dalam konteks nusantara, agama sebagai kategori untuk rangkaian ide dan perbuatan sebanding dengan **adat**. keduanya bahkan dipergunakan secara bergantian untuk menjelaskan rangkaian ide dan praktik dari suatu komunitas nusantara. Keduanya bahkan dipahami identik. Agama adalah adat, dan adat adalah agama (lihat catatan Abdullah, 1966). Demikian kedua istilah tersebut populer digunakan masyarakat nusantara, hingga munculnya gerakan Puritanisme Islam di masa penjajahan Belanda.

Kedua kata agama dan adat mulai mengalami transformasi makna dari yang semula dipahami identik menjadi berbeda atau bahkan bertentangan, tepatnya dipertentangkan, ketika gerakan Puritanisme Islam muncul pada awal abad ke 19 yang berujung pada Perang Padri: perang saudara antara kelompok Muslim yang mengusung Islam puritan, Islam yang harus dibebaskan dari berbagai praktik yang tidak memiliki rujukan teks

* CRCS (Center for Religious and Crosscultural Studies), Sekolah Pascasarjana UGM

dari al-Qur'an dan Hadis, dan kelompok Islam yang memegang teguh adat istiadat warisan leluhur ([Abdullah, 1966](#): 13-14). Bagi kelompok puritan, seorang Muslim harus menjadikan hukum Islam yang sumbernya al-Qur'an dan Hadis, dan mengganti hukum adat, terutama dalam hal warisan, dengan hukum Islam.

Pada masa itu, Islam belum dikategorikan sebagai agama. Yang dipertentangkan oleh kelompok yang terlibat dalam Perang Padri adalah antara (hukum) Islam dan (hukum) adat, dan bukan antara agama dan adat ([Stark, 2013](#) :5). Pada waktu itu, agama belum dipahami sebagaimana sekarang yang serupa dengan penggunaan *religion* (sengaja belum diterjemahkan sebagai agama) di Barat, tepatnya Eropa. Islam kemudian diperlakukan sebagai agama ketika penjajah Belanda mulai mengurus Islam, terutama ketika penjajah Belanda memisahkan Islam dan adat sebagai strategi mengatasi pemberontakan Muslim militan.

Berdasarkan nasihat Christian Snouck Hurgronje, penjajah Belanda mengeluarkan kebijakan kembar untuk orang Islam: Islam kesalehan diberi kebebasan, dan Islam politik (fanatik) diawasi dan bahkan dilarang, sekaligus mempraktikkan politik belah bambu, membelah, membedakan dan memisahkan kelompok Muslim puritan dan kelompok adat. Kelompok terakhir dijadikan aliansi, dan berhasil melemahkan kekuatan Muslim militan dalam melakukan pemberontakan. Pada saat inilah, di awal abad 20, perbedaan Islam dan adat tidak hanya oleh penjajah Belanda, tetapi juga masyarakat, terutama yang dibelah. Kedua kelompok, setelah dibelah, dibedakan dan dipisahkan, menjadi saling anti, bermusuhan satu sama lain. Kelompok Muslim militan semakin anti terhadap kelompok adat karena perlakuan penjajah yang diskriminatif. Kelompok Islam tetap diberi kebebasan beribadah, dan beraktifitas untuk kesalehan agama, tetapi dilarang berpolitik. Ruang geraknya diawasi dan dibatasi. Sementara kelompok adat, diperlakukan istimewa. Perangkat adatnya direvitalisasi dan hukum adatnya didokumentasikan. Penjajah Belanda bahkan memprogramkan pengembangan kelompok adat, tepatnya memodernkan adat, karena dalam perspektif mereka, adat adalah tradisi primitif yang harus dimodernkan untuk dapat berkembang ([Benda, 1958](#): 342-3; [Maarif, 2017](#): 12).

Pembedaan Agama dan Adat: “Jiplakan” dari Barat.

Pembedaan Islam dan adat oleh penjajah Belanda seperti telah diuraikan merupakan momen transformasi makna agama. Pembedaan tersebut memiliki preseden (rujukan) dari konstruksi *religion* di Eropa. Di Eropa, *religion*, dikonstruksi untuk menavigasi otoritas gereja ke ruang privat, dijauhkan dari ruang publik dan negara (kekuasaan) ([Cavanaugh, 2011](#): 228). Istilah *culture* (sengaja belum diterjemahkan sebagai budaya) pun dikonstruksi untuk memberi ruang khusus yang sempit kepada *religion* yang didefinisikan sebagai sesuatu yang “sakral”, berbeda sama sekali dari dimensi hidup lainnya ([Eliade, 1968](#)). *Culture* (juga sengaja belum diterjemahkan menjadi ‘budaya’) dikonstruksi sebagai payung untuk segala dimensi hidup dengan ragam kategorinya seperti bahasa, seni, ekonomi, politik, dan *religion* serta segala hal lainnya ([Tylor, 1871](#)). Semua itu adalah bagian dari *culture*. *Religion* yang dibedakan dan dipisahkan dari seni, ekonomi, dan khususnya politik, adalah bagian dari *culture*.

Konstruksi *culture* dan *religion* adalah bagian dari proyek Pencerahan, modernisasi dan sekularisasi di Barat. *Religion*, sekali lagi, yang didefinisikan sebagai sesuatu yang sakral, suci, sepatutnya ditempatkan di ruang privat karena sifatnya subyektif, dan tidak dapat dicampur-adukkan dengan politik, sebagaimana ekonomi dan seni, yang ditempatkan di ruang publik karena menyangkut urusan warga, semua warga. *Religion* digiring ke pinggiran dan tidak dapat memasuki ruang kekuasaan, ruang politik, ruang ekonomi, ruang seni, dan seterusnya. Politik pun sepatutnya tidak boleh bersentuhan dengan *religion*. Biarkan religion di ruang privatnya untuk mereka yang mempercayai dan mempraktikkannya ([King, 1999](#)).

Konstruksi *religion* pun mengalami transformasi dari masa ke masa. Seperti dijelaskan oleh banyak sarjana secara genealogis ([Cavanaugh, 2011](#); [Fitzgerald, 2000](#); [Maarif, 2017a](#); [Picard & Madinier, 2011](#); [Smith, 1963](#)), kata *religion* adalah bentuk pengembangan dari kata *religio*, bahasa Latin yang awal mulanya digunakan oleh orang Romawi sebelum abad pertama Masehi. Kata *religio* sebagai populer digunakan hingga pada abad pertama lebih bermakna sifat (*religious*), sehingga maknanya abstrak. Ia merujuk kepada beragam praktik yang didasarkan pada prinsip perjanjian primordial, tabu, atau seperti apa yang hari ini dikategorikan sebagai budaya lokal. Kata dan konsep *religio* kemudian diambil alih oleh kalangan Kristen sejak awal abad pertama Masehi,

yang kemudian dalam perkembangannya, *religio* yang mengandung makna kata sifat menjadi *religion* yang mengandung makna kata benda. *Religion* direifikasi (sesuatu yang abstrak dikongkritkan) dengan memberi unsur-unsur esensial berdasarkan pada Kristen. Pada abad keempat *religion* menjadi identik dengan Kristen. *Religion* adalah Kristen, dan Kristen adalah *religion*. Sementara itu, rujukan awal dari *religio* seperti praktik-praktik lokal yang didasarkan pada perjanjian primordial dan tabu pada sebelum abad pertama Masehi diberi label baru seperti paganisme, dan tidak lagi dianggap sebagai bagian dari *religion*. Praktik-praktik tersebut didisasiasikan dari *religion* yang telah menjadi identik dengan Kristen.

Selanjutnya kata *religion* yang bermakna tunggal (identik dengan Kristen) mengalami perkembangan baru. Ia menjadi kata jamak (*religions*) terutama ketika bangsa Eropa melakukan ekspansi kemana-mana melalui kolonialisasi. Orang Eropa menjumpai di berbagai daerah jajahan berbagai praktik yang serupa dengan Kristen. Para intelektual Eropa/Kristen menyaksikan bahwa yang eksis bukan hanya Kristen tetapi ada beberapa yang lain. Kata *religion* yang awalnya hanya identik dengan Kristen dikembangkan menjadi jamak (*religions*) dengan memasukkan yang lain seperti Hinduisme, Buddhisme, Yahudi, Islam dan seterusnya. Perdebatannya tentu saja alot karena, jika beberapa yang disebut terakhir dikategorikan sebagai *religion* bersama Kristen, konsekuensi logisnya adalah kesemuanya itu dianggap sebanding dengan Kristen. Padahal dalam pandangan sebagian besar orang Eropa pada waktu itu, Eropa yang beragama Kristen adalah bangsa yang memiliki peradaban paling tinggi di atas bangsa-bangsa lain. Eropa dipahami sebagai pusat peradaban dunia, dan tidak bisa dibandingkan dengan bangsa apapun di muka bumi ini. Terlepas dari perdebatan tersebut, pada akhirnya *religions* yang memasukkan yang lain selain Kristen diterima sebagai makna baru dari *religion*.

Sejak abad ke 18 dan 19, makna *religions* kembali mengalami transformasi. Selain beberapa entitas yang telah ditemukan dan dimasukkan dalam kategori *religions*, ditemukan juga berbagai praktik lain seperti di Afrika dan di Asia. Praktik-praktik tersebut dianggap serupa, tetapi juga berbeda dengan Kristen, Islam, Yahudi, Hinduisme, dan Buddhisme. Untuk menegaskan keserupaan, tetapi sekaligus perbedaannya entitas yang sudah dimasukkan dalam kategori *religions*, istilah "*world religions*" dinvensi (Bell, 2006; Geaves, 2005; Masuzawa, 2005). Karakter utamanya tetap merujuk pada Kristen, atau Kristen sebagai prototipe, dan pemeluknya tersebut di berbagai tempat dan dipeluk oleh berbagai bangsa. Sementara praktik-praktik yang tidak masuk dalam kategori tersebut diciptakan istilah yang kemudian populer dikenal dengan "*Animism*" (Cosser, 1988; Cox, 1996; Fitzgerald, 2000; Tylor, 1871). Praktik *animism* didefinisikan sebagai entitas yang memiliki unsur dasar dari *religion* (kepercayaan pada kekuatan roh/spirit), tetapi tidak cukup untuk kemudian dimasukkan dalam kategori *religion*. Syarat-syarat dari *world religions*, dimana sekali lagi, Kristen sebagai prototipenya, tidak dipenuhi oleh *animism*. Invensi *world religions* efektif menegaskan karakter unik dari Kristen dan yang lainnya, dan mengkontraskannya dengan yang dikategorikan dengan animism. Dengan *world religions*, *animism* dapat ditegaskan sebagai paham dan praktik kolot, primitif yang tidak sesuai zaman, dan karenanya perlu dirubah, dimodernkan, dan dalam banyak kasus mereka yang diklaim animis dijadikan obyek misi atau dakwah.

Pembedaan Agama dan Adat di Indonesia

Perjumpaan misionaris dan sarjana penjajah dengan masyarakat nusantara menunjukkan penerapan konsep *world religions* dan animisme yang efektif. Berbagai gagasan dan praktik lokal nusantara, yang dikategorikan adat oleh masyarakat nusantara, segera direpresentasikan sebagai animis. Mereka yang diklaim animis dijelaskan seakan memiliki konsep ketuhanan, tetapi tidak cukup kongkrit untuk bisa dibandingkan dengan Kristen, atau Islam. Dengan merujuk pada konstruksi *religion* dan *animism* di Barat, sarjana penjajah membedakan Kristen dan adat sebagai animisme (Kruyt, 1915).

Ketika kebijakan pemerintah penjajah Belanda yang membedakan Islam dan adat seperti diuraikan sebelumnya, Islam dimasukkan dalam suatu kategori bersama Kristen, sementara adat ditempatkan dalam kategori yang berbeda. Keduanya dianggap tidak dapat disatukan. Pembedaan Islam dari adat serupa dengan pembedaan *religion* dari *animism* di Barat dalam hal agenda (politik). Keduanya kental dengan semangat kolonialisme. Pembedaan *religion* dan *animism* di Barat bertujuan untuk menegaskan superioritas Kristen (Eropa) atas animisme (daerah jajahan) (Cox, 2007). Dengan kategori animisme yang dikonstruksi sebagai kolot

dan primitif ((Bird-David et al., 1999; Tylor, 1871)((Bird-David et al., 1999; Tylor, 1871), Eropa dapat menjustifikasi penjajahannya. Mereka melalui penjajahan dapat memodernkan jajahannya yang animis. Dengan semangat yang serupa sekalipun berbeda tujuan, penjajah Belanda membedakan Islam dan adat untuk memecah kekuatan (pemberontakan) masyarakat nusantara. Seperti diuraikan sebelumnya, kelompok adat dijadikan aliansi, tetapi aliansi yang harus dimodernkan karena adat mereka diklaim kolot dan primitif.

Dampak dari kebijakan penjajah Belanda tersebut berlanjut, atau bahkan semakin tegas pada masa paska-kolonial (Maarif, 2017a). Sejak kebijakan tersebut, konsep *religion* mulai diterjemahkan sebagai agama, sebagaimana adat dikategorikan sebagai animisme. Pada masa ini, agama yang disesuaikan dengan *religion* tidak lagi dimaknai sebagaimana makna aslinya. Agama saat ini sudah diberi unsur-unsur seperti yang ada pada *world religions*. Jika Kristen adalah prototipe agama dunia di Barat, di Indonesia Islam adalah prototipenya. Unsur-unsur agama merujuk pada Islam: memiliki doktrin ketuhanan, nabi pembawa ajaran, kita suci, dan pemeluknya lintas bangsa.

Politik agama dan gerakan fanatisme agama: Yang Bukan Agama, Dibudayakan.

Ketika konstitusi negara (UUD 1945) dirumuskan, dua kelompok berseberangan memperdebatkan konsep dasar negara. Kelompok pertama menuntut Islam sebagai dasar negara, dan kelompok lainnya menginginkan negara sekuler. Komprominya kemudian adalah Pancasila, dan Piagam Jakarta tidak jadi disetujui. Indonesia bukan negara Islam atau negara teokrasi, bukan pula negara sekuler. Sebagai negara berdasar Pancasila, agama adalah bagian penting. Ia secara khusus disebutkan dalam salah satu pasal konstitusi (Pasal 29).

Dalam konstitusi, sekalipun agama belum dijelaskan secara kongkrit terkait rujukannya, tetapi sejarah, khususnya kebijakan pemisahan Islam dan adat oleh penjajah Belanda, menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah Islam. Kelompok perumus konstitusi yang menuntut Islam sebagai dasar negara adalah yang menuntut agama dimasukkan dalam konstitusi. Segera setelah Departemen Agama dibentuk oleh negara pada Januari 1946, agama semakin kongkrit rujukannya. Ia merujuk pada Islam, sekalipun dalam waktu yang singkat Kristen Protestan dan Katolik juga dimasukkan menjadi bagian agama. Hindu dan Buddha yang perkembangannya di nusantara jauh sebelum kedatangan Islam dan Kristen harus butuh waktu yang cukup lama untuk menyesuaikan diri, dan menunjukkan bahwa keduanya memenuhi unsur-unsur agama yang berdasarkan kriteria Islam untuk kemudian diakui. Sekalipun Hindu dan Buddha yang berasal dari India merupakan “pemilik” kata agama seperti diuraikan di awal, mereka tidak secara langsung diakui sebagai agama. Hindu baru diakui pada tahun 1962 (Hideharu, 2006). Konghucu baru dianggap sebagai agama pada tahun 1965 melalui UU PNPS No. 1/1965, tetapi berselang dua tahun ia dilarang, dan kemudian kembali diakui sebagai pada tahun 2001.

Selain keenam kelompok di atas yang diakui sebagai agama, kelompok kepercayaan yang sejak awal pembentukan Departemen Agama juga menuntut agar mereka juga diakui sebagai penganut agama, karena menurut mereka secara substansi kepercayaan mereka adalah agama. Akan tetapi kelompok tersebut tidak pernah diakui sebagai agama sepanjang sejarah Indonesia, hingga akhirnya Mahkamah Konstitusi mengeluarkan Putusan MK pada 7 November 2017 mengenai pengakuan kepercayaan, bukan sebagai agama, tetapi setara dengannya. Pembedaan tersebut telah berdampak pada kehidupan pengahayat dalam bentuk diskriminasi negara. Para penghayat kepercayaan tidak dapat mengakses hak kewargaannya karena kepercayaannya (Maarif, 2017).

Pengakuan enam entitas sebagai agama dan kelompok kepercayaan tidak diakui sebagai agama adalah bentuk politik agama. Agama telah digunakan sebagai alat infiltrasi negara. Negara dinfiltrasi melalui agama, dan negara pada gilirannya efektif membedakan warga negara: yang beragama dan tidak beragama. Yang beragama diberi hak-hak istimewa: dilayani dan diberi fasilitas atas nama agamanya, sementara kelompok warga negara yang tidak masuk dalam kelompok agama tidak diberi jaminan hak kewargaan. Mereka dapat memperoleh hak kewargaannya, hanya jika mereka berafiliasi kepada salah satu agama yang diakui (Maarif, 2017).

Politik agama lebih jauh menegaskan status agama sebagai sesuatu yang sakral, sementara kepercayaan yang tidak diakui sebagai agama diberi label baru, yakni budaya. Istilah budaya dikonstruksi untuk melokalisir

entitas-entitas yang serupa dengan agama seperti kepercayaan, adat, dan berbagai praktik-praktik lokal (umum disebut ritual budaya). Pada masa Orde Baru, kesemua itu dapat dilestarikan hanya jika tidak menyerupai agama, atau tidak bertentangan dengan agama. Agama disakralisasi, disucikan dan tidak bisa diserupai, apalagi dinodai, sementara budaya adalah alat profanisasi kepercayaan, adat, dan berbagai ritual budaya. Sekali lagi, budaya yang mencakup kepercayaan, adat, dan apa saja yang bukan sekalipun serupa agama dipronfankan. Ia boleh dilestarikan hanya jika dapat menjadi hiburan, tontonan pariwisata, alat pertunjukan identitas daerah, dan sama sekali tidak diperbolehkan mengarah pada agama (Maarif, 2017).

Menarik dibandingkan antara konstruksi agama/budaya di Barat dan konstruksi agama/budaya di Indonesia. Sekedar menegaskan kembali, budaya di Barat dikonstruksi untuk mensakralisasi agama, dengan tujuan menggiring agama ke ruang sempit, privat dan subyektifitas. Sementara di Indonesia, agama karena kesakralannya harus dijaga agar tidak diserupai oleh entitas lain. Di Barat, agama dijauhkan dari negara, atau atau tidak diperbolehkan memasuki ruang publik, ruang politik, dan negara. Sementara di Indonesia, agama menfiltrasi negara, dan negara akibatnya harus menjaga agama agar tetap sakral.

Baik di Barat maupun di Indonesia, konstruksi agama dan budaya telah berkontribusi pada munculnya atau berkembangnya gerakan fanatisme agama (Cavanaugh, 2011). Di Barat, konstruksi tersebut yang berdampak pada peminggiran kelompok agama di ruang publik, dan menjauhkannya dari kekuasaan. Atas nama kepentingan masyarakat sipil, kelompok agama dikanalisis di ruang sempit. Mereka boleh eksis, tetapi tidak dapat menginfiltrasi ruang publik yang beragam identitas. Kelompok agama pada gilirannya merasa dirugikan dan didiskriminasi. Mereka merasa hak-hak kebebasan berekspresinya dibatasi dan dilanggar. Fenomena kebangkitan agama di abad ini adalah bentuk respon mereka terhadap proyek sekularisasi yang meminggirkan agama sejak masa Pencerahan. Mereka menggunakan sentimen agama untuk mempengaruhi massa agamanya melawan peminggiran agama (Jansen, 2011).

Berbeda di Barat, konstruksi agama/budaya di Indonesia telah memfasilitasi gerakan fanatisme agama yang berorientasi pada infiltrasi negara secara total. Dasar negara Pancasila, khususnya sila pertama, "Ketuhanan Yang Maha Esa", Undang-Undang PNPS No. 1/1965 tentang Penodaan Agama, dan aturan perundang-undangan lainnya adalah rujukan legal bagi gerakan fanatisme. Negara harus diagamakan berdasarkan agama dominan, harus sakral berdasarkan konsep sakral dari agama dominan, dan pada gilirannya harus bertindak berdasarkan agama dominan. Bagi gerakan fanatisme, seorang presiden misalnya tidak cukup sekedar beragama. Dia harus diatur berdasarkan sistem agama dominan.

Lebih jauh, perilaku bangsa juga harus berdasarkan agama. Moralitas publik harus dikontrol berdasarkan agama dominan. Semua bentuk ekspresi kebangsaan yang tidak berdasar pada agama dominan dianggap tidak bermoral. Ekspresi kebangsaan tersebut harus dilawan dan dirubah dengan berbagai cara, termasuk kekerasan. Jika belum mampu merubahnya, mereka yang tergabung dalam gerakan fanatisme mengeksklusi diri. Mereka menghindarkan diri dari kontaminasi praktik-praktik yang diklaimnya amoral.

Strategi "Kebudayaan" Merespon Fanatisme.

Sampai pada poin ini, istilah "budaya" terpaksa tetap dipakai. Alasannya, istilah tersebut, sebagaimana halnya agama, sudah sangat hegemonik. Sekalipun istilah budaya tetap dipakai, uraian di atas dimaksudkan untuk menyingkap fakta bahwa keduanya adalah konstruksi politik dalam artian kental dengan agenda politiknya. Keduanya karenanya mestinya dapat dipertanyakan, dan ditinjau ulang. Hanya saja, karena statusnya yang sudah sangat hegemonik, pertanyaannya tidak harus pada mempersoalkan atau mengapus kedua istilah tersebut. Yang dapat dilakukan adalah menavigasi ulang orientasi konstruksi keduanya.

"Sakralisasi Budaya" Damai

Subtema di atas cukup *tricky*. Sakralisasi yang selama ini diterapkan untuk agama sudah sepatutnya dipersoalkan, karena ia sendiri adalah bentuk gerakan fanatisme. Artinya, jika sakralisasi diterapkan pada budaya, fanatisme baru yang pada dasarnya diciptakan. Tentu saja tidak demikian yang dimaksudkan di sini. Demikianlah bukti sulitnya mengatasi sesuatu yang sudah sangat hegemonik. Kemanapun, seakan tidak ada jalan keluar.

Yang dimaksudkan dengan frase tersebut adalah untuk memutar-balikkan orientasi konstruksi agama/budaya yang selama ini hegemonik, dengan tetap berharap tidak mengarah pada gerakan fanatisme baru.

Di awal masa Reformasi, di antara wacana publik yang dominan adalah “kearifan lokal”. Frase tersebut ramai dibicarakan di berbagai ranah: minimal di ranah akademik dan politik. Masyarakat Indonesia tampak begitu gandrung dengan frase tersebut, sekalipun tidak jarang makna yang disodorkan padanya kabur. Oleh karenanya, kritik terhadapnya pun tidak sedikit. Kearifan lokal seringkali merujuk pada nilai-nilai lokal yang dimiliki oleh komunitas lokal, misalnya pesan-pesan warisan leluhur, termasuk yang tidak lagi dipraktikkan oleh generasi sekarang. Kajian ulang terhadap nilai-nilai warisan leluhur adalah di antara yang dianggap perlu dilakukan, untuk kemudian disegarkan dan dikontekstualisasi. Kecenderungan memahami kearifan lokal semacam ini oleh pengkritik adalah untuk meromantisasi masa lalu, yang seakan-akan masa lalu itu tanpa cacat. Selain itu, karena populernya penggunaan frase tersebut, ia pun seringkali menjadi jargon politik. Kampanye politik dianggap aspiratif jika didasarkan dan dioreintasikan pada kearifan lokal. Dalam konteks tersebut, frase kearifan lokal semakin dipertanyakan. Ia tidak lebih dari sekedar “bumbu” retorika yang maksud dan maknanya tidak kongkrit (Maarif, Azis, dan Setiani, 2013).

Terlepas dari perdebatan tentang frase tersebut, poin yang ditegaskan di sini adalah kearifan lokal muncul dalam wacana publik sejak awal era Reformasi, hingga sekarang sekalipun tidak lagi sepopuler dulu, merupakan salah satu bentuk respon wacana terhadap konstruksi agama/budaya seperti diuraikan sebelumnya. Publik seakan menuntut alternatif baru. Apa yang dianggap “remeh-temeh” berdasarkan konstruksi agama/budaya sebelumnya, dilihat ulang dan diimajinasikan sebagai alternatif yang tepat; tepat untuk arah dan cita-cita perjalanan komunitas dan bangsa. Di sini, argumen yang dibangun adalah bahwa imajinasi tersebut memang alternatif yang tepat. Imajinasi tersebut perlu dilanjutkan dan dimaterialkan. Namun sebelum itu, kembali ditegaskan bahwa konstruksi agama/budaya masih merupakan tantangan utama. Faktanya, saat wacana publik menggandrungi kearifan lokal, fanatisme agama juga makin berkembang pesat. Kepesatannya bahkan telah berdampak pada peredupan imajinasi akan pewacanaan kearifan lokal.

Untuk membangun argumen imajinasi dari kearifan lokal sebagai alternatif, tepatnya sebagai strategi “budaya” merespon gerakan fanatisme, kearifan lokal perlu dilihat implementasinya dalam bentuk praktik-praktik lokal, atau sering disebut sebagai ritual budaya. Ritual tersebut mencakup festival budaya yang dilaksanakan di hampir seluruh daerah, upacara-upacara ritual budaya yang sifatnya tahunan seperti bersih desa, nyadran, larung saji, dan sifatnya daur hidup seperti upacara pernikahan, kelahiran, sunatan, kematian, dan seterusnya. Upacara-upacara tersebut sifatnya komunal oleh komunitas yang melibatkan setiap warga komunitas, terlepas dari identitas warganya. Upacara-upacara tersebut memiliki ragam makna dan tujuan, dan di antara yang menonjol adalah untuk menegaskan kohesi, soliditas dan solidaritas komunitas, dan karenanya praktik-praktik tersebut adalah praktik damai.

Terhadap rujukan pada praktik-praktik tersebut, kearifan lokal dapat didefinisikan sebagai sistem yang melaluinya suatu komunitas merangkai cita-citanya: kohesi, soliditas, solidaritas, dan damai. Sebagai sebuah sistem, kearifan lokal mencakup dua elemen: rangkaian gagasan nilai-nilai dan rangkaian praktik. Nilai-nilai tersebut merupakan warisan leluhur, dan dianggap masih sesuai untuk konteks sekarang. Generasi sekarang masih menjadikannya sebagai rujukan otoritatif untuk perilaku keseharian. Nilai-nilai tersebut menjadi landasan sekaligus orientasi dari perilaku dan praktik-praktik. Sebagai sistem, nilai tidak memiliki arti jika tanpa praktik, atau tidak dipraktikkan (Maarif, 2014: 16)

Ritual-ritual budaya yg dipraktikkan oleh berbagai komunitas di seluruh nusantara adalah media dimana ide-ide damai disemaikan dan praktik-praktik damai direproduksi. Mereka yang terlibat dalam ritual-ritual budaya tidak berdebat tentang damai, tetapi mempraktikkannya. Sesekali mereka mempertanyakan maraknya intoleransi dan konflik, sekedar untuk menegaskan signifikansi keterlibatan mereka dalam ritual-ritual budaya. Mereka tidak melibatkan diri dalam perdebatan mengenai bagaimana damai dibangun, tetapi mempraktikkannya dalam keseharian. Mereka yang terlibat dalam ritual-ritual budaya mungkin tidak dianggap sebagai provokator damai karena suara mereka tidak lantang, tetapi mereka adalah praktisi damai. keseharian mereka adalah perilaku damai. Mereka meneladankan perilaku hidup damai dalam rumah tangga dan komunitas.

Mereka mengkritisi wacana anti-damai, dan bahkan praktik intoleran, bukan untuk didengarkan secara langsung oleh subyek wacana dan subyek intoleransi, tetapi paling utama untuk mereka sendiri. Mereka mengkritisi untuk tidak mereka ikuti dan membentengi diri bahwa apa yang dikritisinya perlu mereka hindari dan jauhi. Selain diri mereka adalah sesama mereka, komunitas mereka. Mereka kritis agar yang dikritisi tidak menjangkiti komunitas mereka.

Ritual-ritual budaya mereka dengan demikian memiliki dua fungsi. pertama sebagai media mereka menanamkan solidaritas, dan kedua sekaligus sebagai kritik terhadap wacana anti-damai. Untuk solidaritas, ritual-ritual budaya mereka adalah untuk menyegarkan hakekat dan cita-cita komunitas. Disadari bahwa hakekat dan cita-cita komunitas sangat dinamis. Disadari bahwa perubahan sulit atau bahkan tak mungkin dibendung. Hakekat dan cita-cita komunitas dapat berubah kearah yang bahkan menentang apa yang diwarisi dari leluhur. Tanpa bermaksud menolak perubahan demi kesesuaiannya dengan zaman now, ritual dimaksudkan untuk menavigaisi perubahan. Perubahan pasti terjadi, tetapi komunitas mereka harus tetap bertahan dalam solidaritas dan damai. Komunitas mereka harus tetap tangguh, bukan anti perubahan, tetapi menavigasinya agar tidak rusak.

Ritual-ritual budaya seperti disebutkan di atas, sekali lagi, sangat banyak ditemukan di berbagai daerah di nusantara. Semua itu sepatutnya dijadikan modal (sosial, dan bahkan politik) besar untuk membangun damai. Ritual-ritual tersebut bahkan penting dijadikan media melawan dan mengatasi gerakan fanatisme. Praktik-praktik tersebut adalah model yang dijadikan sebagai strategi. Strategi budaya yang dimaksudkan di sini adalah praktik-praktik budaya yang nusantara miliki. Bangsa Indonesia sangat kaya dengan itu.

Kembali diingatkan bahwa hegemoni konstruksi agama/budaya telah berdampak pada persepsi publik bahwa ritual-ritual budaya tersebut adalah "remeh-temeh". Ia tidak signifikan, karena profan. Untuk menjadikan ritual budaya sebagai strategi, ia harus "disakralisasi". Tidak dalam artian disucikan, sebagaimana ia diterapkan pada agama selama ini, tetapi diberi nilai signifikan, diapresiasi, dan selanjutnya disemarakkan.

Strategi budaya adalah menyemarakkan kearifan lokal dan praktiknya, ritual budaya. Masyarakat praktisi ritual budaya harus didukung agar bangga dengan kearifan lokalnya, ritual budayanya, terus melestarikannya agar komunitasnya tetap tangguh. Ketangguhan komunitas adalah strategi utama menanggulangi dan membentengi gerakan fanatisme. Ritual budaya bahkan dapat berupa strategi mentransformasi individu fanatik menjadi terbuka. Ritual budaya memfasilitasi interaksi dan melenturkan identitas yang kental. Bagaimanapun, ikatan kekeluargaan masih cukup kental di bangsa ini. Seorang yang fanatik ketika pulang kampung, seringkali terpaksa meleburkan diri bersama orang-orang yang mereka benci secara ideologis karena identitas agamanya, melalui ritual budaya. Dia mungkin mempersepsikan ritual budaya sekedar budaya, yang profan, tidak penting. Selain itu dia juga merasa tidak nyaman jika tidak ikut terlibat. Keterlibatan dia, apapun alasannya, sangat potensial melenturkan paham fanatismenya. Beberapa kasus telah menunjukkan itu. Sebagai strategi, ritual budaya patut diapresiasi.

Referensi:

- Abdullah, T. (1966). Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau. *INDONESIA*, 2, 1-24.
- Bagir, Z. A. (2017). Mengkaji "Agama" di Indonesia. Dalam Maarif, S. (ed.). *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pegalaman*. Yogyakarta: CRCS UGM
- Bell, C. (2006). Paradigms Behind (and before) the Modern Concept of Religion. *History and Theory*, 45(4), 27-46.
- Benda, H. (1958). Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia. *The Journal of Modern History*, 30(4), 338.
- Bird-David, N., Viveiros de Castro, E., Hornborg, A., Ingold, T., Morris, B., Palsson, G., . . . Sandstrom, A. (1999). Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. Commentaries. Author's reply. *Current Anthropology*, 40, 67-91.
- Cavanaugh, W. T. (2011). The invention of fanaticism. *Modern Theology*, 27(2), 226-237.

- Coser, L. (1988). Primitive classification revisited. *Sociological Theory*, 6(1), 85-90.
- Cox, J. L. (1996). The Classification 'Primal Religions' as a Non-Empirical Christian Theological Construct. *Studies in World Christianity*, 2(1), 55-76.
- Cox, J. L. (2007). *From Primitive to Indigenous: the Academic Study of Indigenous Religions*. Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd.
- Eliade, M. (1968). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (W. R. Trask, Trans.). New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Geaves, R. (2005). The dangers of essentialism: South Asian communities in Britain and the "world religions" approach to the study of religions. *Contemporary South Asia*, 14(1), 75-90.
- Hideharu, U. (2006). Between *Adat* and *Agama*: The Future of the Religious Role of the Balinese Shadow Puppeteer, *Dalang*. *Asian and African Area Studies*, 5(2), 121-136.
- Jansen, Y. (2011). Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Jürgen Habermas' and Saba Mahmood's Critiques of Secularism. *Philosophy & Social Criticism*, 37(9), 977-998.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*. London: Routledge.
- Kruyt, A. C. (1915). The Presentation of Christianity to Primitive Peoples: the Toraja Tribes of Central Celebes. *IRM*, 4, 81-95.
- Maarif, S., Azis, A., Setiani. (2013). Pembangunan Nasional: Kearifan Lokal sebagai Sarana dan Target *Community Building* untuk Komunitas Ammatoa. *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 26(3), 167-181.
- Maarif, S. (2014). Local Wisdom on Pluralism: Three Indonesian Cases of Community Based Diversity Management. *Pluralism Working Paper*, 12, 1-24.
- Maarif, S. (2017a). Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur. In Z. A. B. Ihsan Ali-Fauzi, Irsyad Rafsadi (Ed.), *Kebebasan, Toleransi dan Terorism: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia* (pp. 13-47). Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi, Yayasan Paramadina
- Maarif, S. (2017b). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*: University of Chicago Press.
- Picard, M., & Madinier, R. (2011). *Politics of Religion in Indonesia: The Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*. London and New York: Taylor & Francis.
- Smith, W. C. (1963). *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan.
- Stark, A. (2013). The Matrilineal System of the Minangkabau and its Persistence Throughout History: A Structural Perspective. *Southeast Asia: A Multidisciplinary Journal*, 13, 1-13
- Taylor, E. B. (1871). *Primitive culture*. London: Murray London

FANATISME – DARI CARA BERPIKIR SAMPAI CARA BERKUASA

F. Budi Hardiman*

Pengantar

- Fanatisme merupakan masalah penting yang sangat menantang di dalam demokrasi pluralistis. Namun pemikiran politis kontemporer bicara terlalu sedikit tentangnya, karena dianggap merupakan ciri individu yang mengalami instabilitas psikis. Masyarakat kita kurang membahasnya secara serius karena mungkin beranggapan bahwa orang kita moderat dan tidak pernah berlebih-lebihan merespons sesuatu.
- Dalam demokrasi elektoral akhir-akhir ini, khususnya dalam Pilkada Jakarta 2017, anggapan itu terbukti keliru. Ketika komunikasi digital membuat banyak hal, termasuk pikiran orang, menjadi lebih transparan, ujaran-ujaran kebencian, prasangka suku-agama-ras-golongan dan narsisme kelompok berseliweran di jagad maya. Fanatisme menjadi persoalan publik dan bahkan masalah politis nomer wahid di negeri multikultural ini.

Ranah Epistemologis

- Fanatisme pertama-tama dan terutama merupakan cara atau gaya berpikir. Akhiran –isme pada fanatisme menunjukkan hal itu. Orang fanatik memiliki keyakinan teguh atas kebenaran mutlak pemahamannya sendiri dan berupaya untuk memaksakan keyakinannya pada orang-orang lain. Pencirian menyangkut dimensi epistemis atau cara berpikir.
- Manusia adalah makhluk yang tidak sempurna. Ia bisa bersalah karena sudut pandangannya terbatas oleh ruang dan waktu. Jadi, adalah manusiawi bila orang menerima kritik dari yang lain untuk perbaikan dirinya, karena manusia itu bukan batu yang tidak berubah, melainkan dapat berubah dan bertumbuh. Kemungkinannya untuk bersalah membuatnya mampu meningkatkan diri. Namun ada suatu kecenderungan dalam pikirannya untuk mengingkari kebersalahan itu. Pikirannya berambisi untuk meraih pengetahuan yang lengkap, sempurna dan selesai, sebagaimana dimiliki Tuhan. Menurut Jean-Paul Sartre ambisi itu merupakan *une passion inutile* (suatu hasrat yang sia-sia) karena ia bukan Tuhan. Jadi, ambisi itu mengganggunya senantiasa dan baru dapat ditenangkan bila ia mengingkari kemungkinannya untuk bersalah. Perkinson menyebut pengingkaran itu dengan istilah “lari dari falibilitas”. Dengan klaim memiliki kebenaran final yang tak terbantahkan, dia berhenti mencarinya dan mulai menganggap orang lain yang tidak seperti dirinya sesat. Kepongahan epistemis inilah yang kita kenal sebagai fanatisme.
- Lari dari falibilitas menuju infalibilitas itu dijelaskan dengan berbagai cara. Ada sekurangnya tiga cara yang dapat didiskusikan di sini. Pertama, dengan menjelaskan fanatisme sebagai pikiran yang menempatkan segala nilai di ranah transendental. Kedua, dengan menunjukkan *locus* fanatisme pada struktur subyektivitas manusia. Penjelasan ini kita temukan pada Immanuel Kant, yakni dalam *Kritik der praktischen Vernunft*. Menurutnya fanatisme bukan hanya klaim memiliki pengetahuan Allah, melainkan juga sebuah

* CRCS (Center for Religious and Crosscultural Studies), Sekolah Pascasarjana UGM

pendasaran moral di atas sentimentalitas. Karena melanggar batas-batas rasio manusia, orang fanatik bisa memiliki motivasi religius untuk membunuh. Kant menyebut fanatisme “delirium metafisis”¹ Ketiga, dengan mengurai fanatisme sebagai suatu bentuk kesadaran yang anti-perbedaan. Bagi Hegel fanatisme tidak lain daripada “antusiasme untuk yang abstrak”.² Obsesi pada yang abstrak ini menyebabkan bentuk pikiran fanatik gagal melihat partikularitas dan cenderung pada totalitas dan homogenitas. Orang fanatik berpikir sedemikian hingga keunikan dan perbedaan ditolak demi keseragaman dan kesamaan.³

- Istilah “delirium metafisis” atau “antusiasme untuk yang abstrak” persis menjelaskan bagaimana fanatisme merupakan suatu cara berpikir yang menghindari dari falibilitas manusia. Lari dari falibilitas ke infalibilitas ini membuat orang fanatik tidak menyesuaikan pikirannya dengan dunia, melainkan menyesuaikan dunia dengan pikirannya. Seperti dikisahkan dengan apik oleh Elias Canetti dalam *Die Blendung*, orang-orang fanatik mengidap persepsi patologis yang parah, yakni mengira dunia di dalam kepala sama dengan dunia di luar kepala. Ideologi, dogma, doktrin diyakini lebih real daripada realitas itu sendiri. Bukankah dengan cara itu fanatisme sebetulnya tidak meyakini obyek di luar keyakinan itu sendiri? Orang fanatik sebenarnya lebih meyakini idealisasi tim sepakbolanya daripada tim sepakbolanya itu sendiri, meyakini citra kandidat Presidennya daripada pribadi kandidat itu sendiri, ajaran tentang Tuhan daripada Tuhan itu sendiri, atau singkatnya meyakini keyakinannya sendiri dan bukan realitas yang diyakini. Baginya devosi lebih penting daripada obyek devosinya.

Ranah Psikologis

- Fanatisme bukan hanya cara berpikir, melainkan juga cara bersikap. Sebelum ditelaah sebagai bentuk pikiran, fanatisme pertama-tama dikenali sebagai suatu sikap.⁴ Fanatisme ada lebih kemudian daripada orang fanatik. Tampil sebagai yang paling benar dan paling berhak untuk menjadi hakim atas yang lain, orang-orang fanatik bersikap menutup diri terhadap pandangan yang lain.
- Sikap galak dan keras kepala yang ditampilkan oleh orang-orang fanatik, entah di media-media sosial atau di masyarakat, sebetulnya tidak menunjukkan keteguhan hati mereka. Hipersensitivitas dan ketertutupan sikap mereka justru persis menyiratkan bahwa mereka sedang membentengi suatu kelemahan dalam karakter mereka. Friedrich Nietzsche mencurigai kegalakan itu sebagai sebuah kedok bagi kelemahan kehendak. “Fanatisme”, demikian tulisnya, “adalah satu-satunya ‘tekad’ yang kepadanya orang-orang lemah juga dapat dibawa”. Orang-orang lemah – bukan hanya secara sosial, melainkan terlebih secara psikis – mendapat semacam ‘tenaga tambahan’. Dengan bersikap fanatik si pengecut kelihatan berani, si pandir tampak benar, si peragu seolah-olah teguh dalam keyakinan. Untuk itu Alfred Adler mempunyai istilah lebih spesifik: Fanatisme adalah ‘kompensasi atas rasa inferioritas’ seseorang.⁵ Ekses fanatisme muncul dari suatu defisit dalam kepribadian.
- Perversi psikis yang berlangsung dalam diri orang fanatik itu merupakan hasil interaksi tiga komponen, yakni: cara berpikir, sikap dan wawasan dunia (*Weltanschauung*) yang tertutup. Di dalam bukunya, *Soziologie*, Georg Simmel menunjukkan bagaimana sikap, seperti fanatisme, dimungkinkan oleh konstruksi dalam pikiran manusia dan wawasan dunia yang mendorong sikap fanatik itu. Orang fanatik bersikap seolah-olah keyakinannya tidak mungkin salah, karena ia melebih-lebihkan salah satu aspek kepribadiannya, yaitu keyakinannya pada suatu obyek, misalnya: doktrin, sementara aspek-aspek lain, seperti: pergumulannya atau bahkan kesangsiannya, ia tekan sehingga tidak menjadi tema.⁶ ‘Sikap seolah-olah’ (*Als-ob Einstellung*) ini menolongnya untuk mengabaikan defisit dalam kepribadiannya. Ia lalu fokus hanya pada yang eksemif dan tidak beranjak darinya. Karena itu orang fanatik bisa yakin buta atas agamanya, tetapi sekaligus tidak yakin akan dirinya sendiri.

¹ Bdk. Alberto Toscano, “Fanaticism: A Brief History of the Concept”, dalam: eurozine.com (<https://www.eurozine.com/fanaticism-a-brief-history-of-the-concept/>), h. 5

² Lih. Alberto Toscano, *Fanaticism. On the Uses of an Idea*, Verso, London, h. xi

³ Lih. Renzo Llorente, “Hegel’s Conception of Fanaticism”, dalam: *Auslegung*. Vol. 20 No. 2, h. 92

⁴ Bdk. Kalmer Marimaa, op cit., h. 35

⁵ Lih. Manuela Utrilla Robles, *Fanaticism in Psychoanalysis*, Karnac, Madrid, 2010, h. 4

⁶ Bdk. Georg Simmel, *Soziologie*, 1992, STW. Frankfurt a.M., h. 53

- Orang moderat bisa berpindah sikap dengan mudah karena tidak terhisap ke dalam satu-satunya sistem nilai dan wawasan dunia. Dia merasa tetap merupakan dirinya dengan berpindah-pindah karena dirinya tetap berjarak dengan sistem nilai dan bahkan menyadari wawasan dunia sebagai wawasan dunia. Masalah dengan orang fanatik adalah kesulitannya untuk berpindah sikap. Ia merasa menjadi bukan dirinya atau menjadi schizofrenik, jika berubah sikap. Ia bahkan tidak mampu menertawakan kekonyolan sikapnya sendiri.
- Bukan hanya menganggap agama Tuhannya, orang fanatik juga bersikap narsistis pada kebenaran doktrinnya sambil meremehkan sistem-sistem nilai lainnya. Berbeda dari orang moderat, ia tidak sadar bahwa eksekunya hanyalah keseolahan, karena ia sebenarnya bisa bersikap lain. Dia – katakanlah – ‘mabuk’ oleh wawasan dunianya. Ditinjau secara psikoanalitis, kemabukan itu merupakan ventilasi energi-energi psikis subsadar, entah itu agresi atau libido, tetapi pada fanatisme agama dan sport kemabukan itu berbeda. Klub bagi suporter sepakbola adalah obyek devosi, sementara doktrin agama adalah kanalisasi cinta diri bagi orang fanatik agama.⁷ Sikap kaku, pongah, narsistis dan berapi-api yang dikaitkan dengannya adalah kata-kata lain untuk kemabukan yang disebut Kant ‘delirium metafisis’ atau disebut Hegel ‘antusiasme untuk yang abstrak’ itu. Demi obyek devosinya atau kebenaran doktrinernya orang fanatik rela mengorbankan diri. Hal ini tidak hanya berlaku bagi teroris agama yang melakukan bom bunuh diri, melainkan juga pemain *game* komputer yang adiktif yang bisa tidak peduli terhadap kesehatannya sendiri sampai mati mendadak karena kelelahan dengan gawainya.

Ranah Sosiologis

- Manusia menunjukkan pendirian atau sikapnya saat saling dipertentangkan dalam sebuah kompetisi. Kompetisi menghasilkan polarisasi dan rivalitas antara dua kelompok yang darinya dihasilkan pertentangan antara kawan dan lawan. Jika terjadi antarkelompok yang kemudian melebar ke masyarakat, kompetisi itu akan sangat intensif dan menghasilkan pengerasan sikap-sikap dari kubu-kubu yang berkompetisi. Ditinjau secara sosiologis, fanatisme merupakan hasil pengerasan sikap-sikap dalam sebuah kompetisi. Tidak mengherankan bahwa bukan hanya demokrasi, melainkan juga pertandingan sepakbola, *online-games*, tinju, balap mobil dapat menghasilkan fanatisme karena dapat melibatkan polarisasi kelompok-kelompok penggemar.
- Simmel memahami kompetisi dan rivalitas sebagai bentuk ketimbalbalikan (*Wechselwirkung*) yang melibatkan baik interaksi sosial maupun dinamika psikis individu. Dengan cara itu menurutnya kita juga memasyarakat. Fanatisme, entah itu sebagai doktrin ataupun sikap, juga bagian dari ketimbalbalikan sosial. Makin intensif ketimbalbalikan itu, makin keras juga sikap-sikap individu. Sikap-sikap fanatik dipompa oleh kontradiksi sosial yang tajam. Mengacu pada Mead, tidak ada fanatisme jika hanya ada satu kelompok. Dalam *On Populist Reason* E. Laclau berpendapat bahwa fanatisme tidak dapat dilepaskan dari perjuangan kelompok-kelompok yang berkompetisi untuk meraih hegemoni sosial.⁸ Perang Suriah, konflik Timur Tengah, pertikaian antara sunni dan syiah di Irak dan tegangan antara Katolik dan Protestan di Irlandia adalah contoh-contoh bagaimana fanatisme dan ekstremisme diperhebat oleh rivalitas dan kompetisi kelompok-kelompok yang bertikai untuk mendapatkan hegemoni.
- Kompetisi dan rivalitas sebagai bentuk interaksi dapat terjadi sangat intensif di dalam demokrasi elektoral. Dalam pandangan Chantal Mouffe, demokrasi kontemporer itu tidak deliberatif, mencari konsensus, melainkan agonistis, mencari disensus. Betapapun pemerintah telah menghasilkan sejumlah kinerja yang bagus, akan selalu muncul ketidaksetujuan dari pihak oposisi. Saat pemilihan umum para pihak akan ‘menggoreng’ data yang diharapkan dapat menstigma dan menjatuhkan pihak lawan. Tidak mengherankan bahwa fanatisme para pendukung yang disebarkan lewat media-media sosial bukan hanya mencoreng wajah lawan, melainkan juga potensial membakar kekacauan sosial. Dalam demokrasi kontemporer

⁷ Bdk. M. Andrew Holowchak, "Freud on Play, Games, and Sport Fanaticism", dalam: *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 39(4), 2011, h. 708

⁸ Bdk. Joel Olson, "Friends and Enemies, Slaves and Masters: Fanaticism, Wendell Phillips, and the Limit of democratic Theory", dalam: *The Journal of Politics*, Vol. 71, No. 1, January 2009, h. 88

alih-alih menganggap fanatisme sebagai temperamen individu, sebaiknya kita menganggapnya sebagai sebuah strategi untuk merebut kekuasaan.⁹ Tentu selalu ada orang-orang dengan watak fanatik, tetapi orang-orang ini tidak masuk dalam lanskap politik jika tidak dimobilisasi. Jadi, ada desain besar untuk memenangkan kompetisi dan rivalitas dalam politik demokratis, yang di dalamnya fanatisme hanyalah salah satu komponen motivasional.

- Dalam demokrasi yang berjalan baik kompetisi dan rivalitas itu normal. Masyarakat demokratis juga menjadi dinamis lewat interaksi-interaksi sosial yang kompetitif. Tanpa kompetisi dan bahkan tanpa rivalitas politik kehilangan dayanya. Ciri agonistis demokrasi kontemporer sebagaimana diidentifikasi oleh Mouffe tidak dapat disangkal. Namun fanatisme bisa merusak kompetisi dan rivalitas yang lazim. Dengan bereaksi dan bertindak berlebihan yang bahkan disertai pemakaian kekerasan dan sikap intoleran, orang atau organisasi fanatik merusak *fairness*, suatu nilai yang sangat penting dalam kompetisi demokratis. Mereka tidak ingin melakukan kompetisi yang *fair*.

Ranah Politik

- Penguasa yang memanfaatkan fanatisme para pengikut biasanya juga orang fanatik dan dimotivasi oleh doktrin yang ekstrem. Mengacu pada Simmel, terjadi ketimbalbalikan (*Wechselwirkung*) antara pemimpin dan pengikutnya pada ranah sosial dan psikis: Fanatisme pemimpin memantul pada fanatisme pengikut, dan fanatisme pengikut terpantul pada fanatisme pemimpin. Identifikasi para pengikut dengan pemimpinnya ini membuat kelompok bagai satu organisme sentimental yang berbahaya bagi kelompok-kelompok lain. Membela kesucian agama, kitab suci, atau dogma kerap dijadikan alasan untuk meningkatkan identifikasi sosial dan psikis tersebut. Dalam arti ini fanatisme merupakan strategi politik. Di tangan para pemimpinnya orang-orang fanatik tidak ubahnya alat-alat politik untuk memaksakan sebuah target.
- Dalam *Masse und Macht* - tentu dalam konteks studi atas Nazi Jerman sebagai rezim fanatik - Elias Canetti menghubungkan fanatisme sebagai cara berkuasa dengan paranoia. Sementara cara berkuasa secara demokratis ditandai dengan saling kepercayaan dan partisipasi, fanatisme sebagai cara berkuasa ditandai dengan saling curiga dan isolasi. Dalam bagian bukunya yang berjudul "Der Fall Schreber" (kasus Schreber), Canetti mengidentifikasi sekurangnya empat ciri paranoid orang fanatik yang berada di pucuk kekuasaan. Pertama, "perasaan subyektif" berada di pusat perhatian masyarakat. Kedua, "merasa dikepung" oleh konspirasi-konspirasi melawan dirinya. Ketiga, mempunyai "kecemasan akan malapetaka" dan bahkan "visi-visi apokaliptis", yang dalam konteks politik bisa berarti dekadensi moral masyarakat yang sangat parah, di mana ia diutus untuk menyelamatkannya. Keempat, melakukan demonisasi atas lawan-lawan politisnya dengan keyakinan religius bahwa dirinya memimpin sebuah kelompok pilihan Tuhan sendiri yang sedang berjuang melawan kelompok-kelompok Setan.¹⁰
- Dalam demokrasi elektoral keempat ciri paranoia ini sangat mungkin memperoleh resonansi dari kelompok-kelompok pemberi suara yang difrustrasikan dan dimarginalisasikan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah yang ada. Kekecewaan dan rasa terhina yang mereka pikul dapat ditransformasi secara psikologis oleh narsisme, heroisme, dan demonisasi yang disuarakan oleh pemimpin fanatik. Jika massa yang kecewa dan ternista itu merupakan tenaga pendobrak yang luar biasa besarnya atas prosedur-prosedur kaku dalam politik, fanatisme pemimpin berfungsi sebagai 'tenaga tambahan' yang mengarahkan tenaga pendobrak itu.
- Gerakan populisme kanan yang akhir-akhir ini melanda di beberapa negara, termasuk Indonesia, tidak dapat dilepaskan dari pemakaian fanatisme untuk politik. Sebagai cara berkuasa fanatisme tidak dapat dilepaskan dari realitas organisasi. Di sini fanatisme berfungsi sebagai strategi politik organisasi-organisasi politik untuk menekan pemerintahan demokratis agar menuruti keinginan-keinginan mereka. Berbeda dari orang-orang fanatik yang relatif 'otentik' dalam temperamen mereka, organisasi-organisasi fanatik berciri

⁹ Lih. *ibid.*, h. 83

¹⁰ Bdk. Elias Canetti, *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt a.M., 1995, h. 516-533

instrumental dalam fanatisme mereka. Organisasi-organisasi tersebut memiliki idealisme eksekutif, ritual-ritual ekstrem, memakai kekerasan yang destruktif dan bahkan sadistik, bersikap otoriter terhadap para anggota mereka dan sangat intoleran terhadap perbedaan di luar dan di dalam diri mereka.¹¹

Ranah Terapeutis

- Jika merupakan bakat bawaan yang mengendap dalam karakter, fanatisme tidak mudah diatasi atau sekurangnya tidak cepat dapat diatasi. Namun fanatisme sebagai akibat pengaruh lingkungan sosial akan lebih mudah diatasi dengan mengubah lingkungan itu, misalnya lewat demokratisasi, media-media dan jurnalisme yang moderat. Ada aneka penyebab fanatisme, termasuk pola asuh, konflik sosial, marginalisasi, kemiskinan dst. Mengatasi fanatisme agaknya berkaitan langsung dengan upaya-upaya mengatasi faktor-faktor penyebabnya itu. Hal ini kerap dibahas dalam ilmu-ilmu sosial dan pandangan-pandangan tokoh.
- Orang perlu memiliki berbagai pengalaman dan berbagai kontak dengan berbagai kebudayaan dan agama, lalu menjadi terbiasa dengan kemajemukan. Kesadaran akan keterbatasan sudut pandang perlu dilatihkan dengan hasil berkurangnya obsesi terhadap kebenaran pemahamannya sendiri. Diperlukan peran seperti Sokrates yang membawa si fanatik pada *aporia*. Orang yang sampai pada *aporia* bagi pandangannya sendiri biasanya menjadi relaks terhadap pemahamannya sendiri. Selain itu, mengunjungi banyak kebudayaan lain atau membaca banyak buku yang mencerahkan nalar juga dapat membuat seseorang lebih relaks terhadap wawasan dunia atau sistem nilainya. Fanatisme lebih sering dijumpai pada *homo unius libri* (orang dari satu buku).
- Fanatisme juga dapat diatasi lewat seni, sastra dan humor. Sangat jarang penggemar humor atau sastra yang fanatik.¹² Orang fanatik itu terlalu serius dengan keyakinan atau kegemarannya, padahal bagi orang lain hal itu konyol. Seni dan sastra mampu melepaskan orang dari obsesi pada keyakinan 'benar'nya dengan membuat parodi atau humor tentangnya.

¹¹ Bdk. Manuela Utrilla Robles, op cit. h. 84

¹² Lih. *ibid.*, h. 101 dst.



A background image showing bright sunlight rays streaming down through a layer of white, fluffy clouds. The rays are most prominent in the upper center and fan out towards the edges.

BAGIAN II:

KONTRIBUTOR

MEMAHAMI FANATISME DENGAN PEMIKIRAN EMMANUEL LEVINAS TENTANG SUBJEKTIVITAS

Xaverius Chandra¹

*“Tugas pertama filsuf di dunia dewasa ini adalah berjuang melawan fanatisme dalam samaran apapun ia tampak.”
(Gabriel Marcel, 1951)²*

Ada apa dengan fanatisme hingga Gabriel Marcel mengatakan seperti pada kutipan di atas bahwa dari berbagai tugas filsuf dan filsafat, yang pertama adalah melawan fanatisme? Dalam masyarakat fanatisme kerap dituding sebagai salah satu yang ada di balik konflik dan kekerasan. Apa itu fanatisme? Bagaimana filsafat menanggapi fanatisme? Inilah pertanyaan-pertanyaan dari refleksi kami yang hasilnya dihadirkan dalam makalah ini. Untuk memahami fanatisme kami menggunakan pemikiran filsuf Perancis Emmanuel Levinas (1906-1995) tentang hubungan pengetahuan dan subjektivitas. Kami mengajukan bahwa dalam fanatisme ada pengetahuan dari orang yang tertutup dalam dirinya. Untuk menunjukkan itu pertama-tama kami memaparkan pengertian fanatisme lalu mencoba memahaminya dengan menggunakan pemikiran E. Levinas. Fanatisme di sini dibatasi lebih pada aspek sosialnya.

Apa itu Fanatisme?

Secara etimologis kata fanatisme dari kata Latin *“fanum”* yaitu kuil romawi yang mengkultuskan Dewi *Ma Bellone* sebagai tempat mencari ramalan. Peramal disebut *“fanatici.”* *“Fanum”* juga tempat mencari nubuat dari nabi. *“Fanaticus”* berbicara atas nama *Ma Bellone*.³

Kamus Besar Bahasa Indonesia menunjukkan arti dari fanatisme yaitu sebagai *“keyakinan (kepercayaan) yang terlalu kuat terhadap ajaran (politik, agama, dan sebagainya).”*⁴ *Cambridge English Dictionary* memuat arti fanatisme sebagai: *“Seseorang yang secara ekstrem tertarik pada sesuatu, pada suatu tingkat sehingga sejumlah orang memandangnya sebagai tidak masuk akal; seseorang yang memiliki kepercayaan-kepercayaan yang sangat ekstrem sehingga membawanya untuk bertindak secara tidak masuk akal atau dengan kekerasan.”*⁵

Nikolai Berdyaev, filsuf Rusia, menunjukkan bahwa pada fanatisme ada beberapa karakteristik yaitu: pertama, ada egosentrisme oleh karena ketersedotan pada suatu ide. Hal ini membuat orang dengan fanatisme terpusat pada dirinya sendiri dan tidak bisa keluar dari dirinya sendiri sehingga tidak bisa mengalihkan perhatiannya pada sesama dan berelasi dengan mereka. Suatu ide benar-benar seperti menelan diri seorang fanatik sehingga orang itu menjadi terkungkung di dalam ide itu. Di samping itu, ide itu menghalanginya berjumpa dengan hal-hal di luar ide seperti sesama dan dunia. Kedua, ada obsesi hanya pada satu ide sehingga tidak bisa menerima ide lain atau pun masuk pada dialog dengan ide lain. Obsesi pada satu ide membuat orang yang terobsesi itu membela ide itu seperti kalau ia menyelamatkan dirinya sendiri. Ia seperti terobsesi pada satu hal saja dalam hidupnya yang membuatnya bisa tanpa perasaan terhadap apa yang di luar ide itu atau memiliki

¹ Pengajar Fakultas Filsafat, Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya.

² GABRIEL MARCEL, *Man Against Mass Society*, Regnery, Chicago, 1952, hlm. 83.

³ CHARLES E. BAEKELAND, *Introduction to the Fanatical Mental Functioning: from the Fan to the Murderer* (<https://www.consultabaekeland.com/p/en/psychoanalyst-madrid-blog/psychoanalysis-and-fanaticism-a-conference-in-madrid.php>; diakses 11 April 2018, 11. 17)

⁴ <https://kbbi.web.id/fanatisme> (diakses pada 11 april, 15.45)

⁵ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/fanatic> (diakses pada 11 April 2018, 16. 12)

perasaan negatif padanya berupa bencin dan keinginan menghapuskannya. Ini mirip seperti yang ada pada orang yang cemburu tatkala melihat pengkhianatan terhadap kesetiaan pada satu ide sehingga merasa curiga dan kehilangan kepercayaan pada yang dicemburui. Ketiga, ada perasaan takut ketika melihat orang yang tidak setia pada suatu ide dan menganggapnya sebagai orang-orang jahat dan potensi bahaya, misalnya terhadap bidaah atau sesatan. Orang fanatik terobsesi untuk memburu yang dicapnya jahat atau berbahaya itu. Ketakutan itu disertai perasaan diri lemah. Keempat, ada cara pandang yang membagi dunia pada dua bagian yaitu aku dan yang bukan aku. Fanatisme tidak bisa membiarkan ide-ide yang berbeda-beda mengada bersama di mana yang berbeda ide dianggap sebagai pelanggar. Di sini suatu ide dilihat seperti lebih tinggi dari nilai kemanusiaan manusia itu sendiri. Kelima, pada fanatisme agama terdapat ortodoksi ekstrem dengan karakter sektarian yang berisi perasaan puas oleh karena termasuk ke dalam orang-orang pilihan dalam kelompok itu. Di sini ia seperti selalu memerlukan musuh untuk dihantam seperti suatu kompulsi sosial untuk memburu dan menyiksa musuh sehingga padanya ada sadisme. Keenam, ada mekanisme mengidentikkan kebenaran yang diklaimnya terdapat dalam suatu ide dengan dirinya sendiri. Ini membuat seseorang lantas berhenti untuk terbuka pada kebenaran atau untuk melakukan usaha mengejar kebenaran.⁶

Menurut Immanuel Kant fanatisme selalu merupakan pelanggaran atas batas-batas dari rasio manusia. Ia membedakan antara fanatisme religius yang berkenaan dengan pengetahuan yang diandaikan tentang Allah dan fanatisme moral yang berkenaan dengan pendasaran moral pada sentimen-sentimen, kepercayaan-kepercayaan luhur, keyakinan mulia alih-alih pada universalitas kewajiban.⁷

Menurut Charles E. Baekeland fanatisme berfungsi ketika tidak bisa ditanggung lagi tingkat ketidakpastian yang mengancam kepastian yang diberikan oleh suatu ide yang kepadanya seseorang melekat. Ini ditambah oleh kelemahan pikiran yang membuatnya makin mudah cemas atas ketidakpastian yang ditimbulkan oleh karena serangan atas kepastian “kebenaran” dari ide yang dimilikinya. Pada fanatisme terdapat paranoia yaitu gejala-gejala yang mewujud dalam ketakutan dan keyakinan irasional atas ancaman dari luar yang cenderung disertai dengan gejala megalomania. Paranoia timbul karena penggunaan berlebihan dari mekanisme pembelaan diri proyeksi.⁸

H. J. Perkinson, pengajar sejarah pendidikan di Universitas New York, menunjukkan bahwa orang menjadi fanatik ketika ia tidak mau mengakui bahwa ia dapat salah. Ia selalu menganggap pengetahuannya sendiri selalu benar dan tindakannya selalu baik. Orang dengan fanatisme berhenti menjadi kritis dalam arti mengabaikan atau menolak mengakui apa yang diciptakannya, seperti pengetahuan dan tindakan sosialnya, mengandung kontradiksi-kontradiksi dan konsekuensi-konsekuensi yang berlawanan. Orang fanatik adalah orang yang dogmatis yang ngotot bahwa teori-teori, ideologi, dan solusi-solusi yang diajukannya adalah benar. Orang ini mengabaikan atau tidak bisa mengetahui argumen-argumen, fakta-fakta, atau konsekuensi-konsekuensi yang mematahkan solusi-solusinya. Ketika dia memiliki kuasa ia mencoba memaksakan jawaban-jawabannya pada orang-orang lain. Ada dogmatisme, obskurantisme, dan otoritarianisme padanya. Menurut Perkinson orang fanatik adalah orang yang ingin atau mengklaim menjadi seperti Allah yaitu tidak terbatas dan bebas dari kesalahan dan keburukan. Alih-alih memperbaiki kesalahan dan keburukannya, orang-orang fanatik “merayakannya secara dogmatis, menggelapkan ketidakmemadaiannya-ketidakmemadaiannya, dan berusaha memaksakannya pada orang-orang lain.”⁹

Sementara itu, menurut psikolog Albert Ellis fanatisme ditandai oleh keyakinan akan opini sendiri sebagai kebenaran tertinggi yang dipertahankan dengan harga hidup orang-orang lain. Karena itu, orang-orang fanatik yang radikal tidak ragu-ragu memakai tindakan-tindakan teror. Mereka yakin bahwa jika pandangan-pandangan dari para lawannya dominan dalam masyarakat, maka orang-orang ini akan memiliki pengaruh yang merusak

⁶ N. A. BERDYAEV, *Concerning Fanaticism, Orthodoxy and Truth*, hlm. 430 (dalam http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1937_430.html), diakses 7 April 2018, 08. 17)

⁷ IMMANUEL KANT, *Critique of Practical Reason* (1788) (dalam TOSCANO, ALBERTO, *Fanaticism: A Brief History of the Concept* dalam <https://www.eurozine.com/fanaticism-a-brief-history-of-the-concept/>; diakses 8 April 2018, 10. 18).

⁸ CHARLES E. BAEKELAND, *Introduction to the Fanatical Mental Functioning: from the Fan to the Murderer* (dalam <https://www.consultabaekeland.com/p/en/psychoanalyst-madrid-blog/psychoanalysis-and-fanaticism-a-conference-in-madrid.php>; diakses 10 April 2018, 2018, 12. 48)

⁹ H. J. PERKINSON, “FANATICISM: Flight from Fallibility” dalam *ETC: A Review of General Semantics*, Vol. 59, No. 2 (Summer 2002), hlm. 170-174.

dan harus dihentikan apapun caranya. Mereka percaya bahwa mereka adalah satu-satunya yang dapat menyelamatkan umat manusia dengan ideologi agama atau politis mereka sehingga siapa saja yang menghalangi misi ini sudah seharusnya dilenyapkan. Mereka juga memiliki kepercayaan akan hidup sesudah mati dan percaya bahwa dengan tindakan-tindakannya mereka akan memperoleh kebahagiaan abadi, sedangkan lawan-lawan mereka akan dikutuk di neraka.¹⁰

Tõnu Lehtsaar, psikolog agama, menyampaikan bahwa fanatisme merupakan pengejaran atau pembelaan sesuatu secara ekstrem dan dengan perasaan yang kuat sehingga melampaui normalitas. Fanatisme agama ditandai oleh iman yang buta, penganiayaan terhadap yang membangkang, dan kekurangan realitas.¹¹

Menurut antropolog Margaret Mead fanatisme berulang-ulang hadir dengan manifestasi-manifestasi yang sama yaitu suatu pikiran tertutup, penolakan untuk memberikan argumen-argumen kontra, kehendak untuk menghancurkan mereka yang mengancam kepercayaan yang dipegang secara fanatik, suatu ketertarikan pada individu-individu yang terganggu, dan peningkatan kekuatan ketika kepercayaan tidak dapat dipertahankan.¹²

Dari penjelasan-penjelasan tentang fanatisme di atas tampak bahwa pada fanatisme ada obsesi pada suatu ide dan paranoia. Pada obsesi ada ketersedotan pada suatu ide yang dianggap sudah pasti benar.¹³ Pada paranoia ada suatu perasaan takut pada orang lain yang dianggap secara tidak masuk akal sebagai ancaman oleh karena perbedaan idenya.¹⁴

Pemikiran Levinas tentang Subjektivitas

Fanatisme berkenaan dengan relasi dengan orang lain. Orang dengan fanatisme sukar berelasi dengan orang lain yang berbeda paham dan keyakinan dengannya. Sebagaimana sikap dan tindakan kita pada orang lain didasari oleh pengetahuan kita tentang orang lain, demikian pula sikap dan tindakan orang fanatik pada orang lain didasari oleh pengetahuannya tentang orang lain. Fanatisme pada orang fanatik mendasari pengetahuannya tentang orang lain. Pandangan reduktif orang fanatik pada orang lain menurut kesamaan paham dan keyakinan memberi contoh dari apa yang ditunjukkan E. Levinas tentang kesadaran ego yang tertutup dalam dirinya sendiri yang mengobjektivikasi, menundukkan, menyamakan, mentotalisasi orang lain. Dari Levinas diperoleh pengertian bahwa pengetahuan kita akan orang lain tidak lepas dari subjektivitas kita. Levinas banyak mencurahkan pikirannya untuk subjektivitas ini.

Dengan analisis fenomenologisnya Levinas melihat subjektivitas manusia tidak mulai dengan suatu "pengertian akan pengada,"¹⁵ tetapi penerimaan pasif atas apa yang ada di sekitar diri. Dengan ini kita bisa berjumpa dengan Orang Lain yang menghadirkan wajahnya pada kita "dengan ketersingkapkan dan ketelanjangan total dari matanya yang tanpa pertahanan" yang membuatku dipanggil keluar dari diriku, dalam "pengungsian."¹⁶ Dalam keadaan "tidak mengada" ini diri tidak bisa melarikan diri selain menjawab panggilan yang lain "jangan buat aku milikmu, jangan mengerti aku." Tanggung jawab pada Orang Lain ini lantas menyusun makna dari subjektivitas. Dalam relasi intersubjektif nonsimetris antara diri dan yang lain ini "Aku adalah taklukan Yang Lain, dan aku adalah 'subjek' secara esensial dalam arti itu."¹⁷

Perjumpaan dengan Orang Lain dalam ketakterbatasannya membuat diri bisa memisahkan diri dari ego lalu "lahirlah" aku sebagai yang terpisah dari ego dan otonom. Dalam perjumpaan dengan Orang Lain secara

¹⁰ ALBERT ELLIS, "Fanaticism That May Lead to a Nuclear Holocaust: The Contributions of Scientific Counseling and Psychotherapy" dalam *Journal of Counseling and Development*, Vol. 65, No. 3, November, 1986, hlm. 148 dalam KALMER MARIMAA, *The Many Faces of Fanaticism* (http://www.ksk.edu.ee/wp-content/uploads/2012/12/KVUOA_Toimetised_14_2_kalmer_marimaa.pdf; diakses 8 April 2018, pkl. 14. 21)

¹¹ T. LEHTSAAR, "Äärmusliku usugrupi psühholoogia," dalam KALMER MARIMAA, *The Many Faces of Fanaticism* (http://www.ksk.edu.ee/wp-content/uploads/2012/12/KVUOA_Toimetised_14_2_kalmer_marimaa.pdf; diakses 8 April 2018, pkl. 14. 45.)

¹² MARGARET MEAD, "Fanaticism: The Panhuman Disorder" dalam *ETC.: A Review of General Semantics*. 71.2 (Apr. 2014), hlm. 201 dst.

¹³ Obsesi: "Sesuatu atau seseorang yang kau pikirkan sepanjang waktu." (<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/obsession>)

¹⁴ Paranoia: "Suatu perasaan ekstrim dan tidak masuk akal yang orang lain tidak suka padamu atau akan membahayakan atau mengkritikmu." (<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/paranoia>; diakses 11 April 2018, pkl. 10. 22); Paranoia: "Suatu insting atau proses pikiran yang dipercaya dipengaruhi secara serius oleh kecemasan atau ketakutan, kerap kali pada titik delusi dan irasionalitas." (*Collins English Dictionary-Complete & Unabridged*, William Collins Sons, 2009, hlm. 3)

¹⁵ E. LEVINAS, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, Duquesne University, 1969, hlm. 119.

¹⁶ E. LEVINAS, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998, hlm. 103.

¹⁷ E. LEVINAS, *Ethics and Infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, hlm. 98.

langsung-segera-pasif-afektif aku bisa lepas dari ketertutupan diriku dalam diriku sendiri dengan penikmatannya atas benda-benda. Adalah Orang Lain dengan Wajah-nya yang kujumpai yang memanggil aku keluar dari egosentrismenya dan dengan demikian memberikan pada diri suatu awal baru yaitu diri yang terpisah dan otonom. "Cahaya dari wajah adalah perlu untuk separasi."¹⁸

Respon berupa tanggung jawab pada Orang Lain yang kujumpai dalam transendensinya inilah yang membuat subjektivitas-ku mengada. Bagi Levinas subjektivitas disandarkan pada "sosialitas."¹⁹ Subjektivitas kita dibentuk dalam relasi dengan orang lain dalam ketidakterbatasannya. Pada wajah Orang Lain yang kujumpai dalam ketidakterbatasannya dan responku terhadapnya, suatu diri bisa terpisah dari ego, dan dengan demikian ia bisa lolos dari kuasa yang mentotalisasi sambil tetap mempertahankan status orang lain sebagai yang transenden absolut dan tak tertundukkan.²⁰ Subjektivitas tanpa ego maupun tanpa kesadaran yang muncul dalam perjumpaan dengan orang lain ini berbeda dari tradisi Barat tentang subjektivitas yang didasarkan pada diri dan kesadaran.

Subjektivitas merupakan basis dari keterbukaanku pada orang lain. Ia merupakan akar dari dialog. Keterbukaan akan keberadaan orang lain menuntut keberadaan suatu diri yang otonom dan terpisah. Dengan kata lain, suatu relasi sosial mengharuskan suatu pengada yang terpisah dan otonom. Karena keberadaan subjektivitas semacam ini muncul karena respon pada Orang lain dalam ketidakterbatasannya di dalam suatu pengalaman langsung-segera dan afektif, maka intersubjektivitas berakar pada tanggapanku pada kehadiran Orang Lain.

Levinas menunjukkan diperolehnya makna etis dari perjumpaan wajah-dengan-wajah di mana aku yang dipanggil oleh Orang Lain dan responku terhadapnya adalah yang memberi suatu "makna etis" yang mana kemudian "makna etis" ini bukan saja menjadi dasar bagi keberadaan diriku sendiri, melainkan sumber dari pengetahuanku terhadap orang. Suatu pengetahuan tentang orang lain yang didahului oleh subjektivitas melampaui segala yang dapat diketahui ("yang lain daripada pengada," "melampaui esensi").

Memahami Fanatisme dengan Terang Subjektivitas

Bagaimana orang fanatik memandang dan memperlakukan orang lain merupakan contoh dari apa yang dikatakan Levinas tentang ego yang dengan kesadarannya memiliki kuasa untuk mentotalisasi orang lain. Orang fanatik merupakan contoh dari suatu ego yang tidak bisa melampaui dirinya untuk sampai pada pengetahuan otentik tentang apa yang ada pada Orang Lain yang dijumpai. Seperti telah ditunjukkan di atas tidak ada pengetahuan otentik akan orang lain kalau diri (subjektivitas) belum "terbentuk" dan diri itu tidak menjalin relasi dengan orang lain. Sebelum ada subjektivitas ini ego dengan kesadarannya tidak bisa keluar dari penikmatan pada benda-benda yang membuatnya tidak bisa berjumpa dengan orang lain dalam ketidakterhinggaannya padahal perjumpaan semacam dengan pengalaman akan panggilan bertanggung jawab dari Orang Lain itu merupakan syarat untuk diperolehnya pengetahuan tentang orang lain yang selanjutnya menjadi dasar dari tindakan etis pada orang lain. Kesadaran orang dengan fanatisme berhenti pada idenya sendiri yang kepadanya ia terobsesi ditambah dengan perasaan curiga dan takut oleh karena paranoianya. Dengan ini tidak mungkin orang fanatik memiliki pengetahuan otentik tentang orang lain yang mendasari sikap dan tindakannya pada orang lain. Orang fanatik merupakan contoh dari orang yang tidak bisa keluar dari ego untuk sampai pada suatu diri dalam subjektivitasnya yang mendasari dan menjadi sumber dari pengetahuan otentik tentang orang lain. Kegagalan terbentuknya subjektivitas akibat ketertutupan diri pada orang lain ini menjelaskan pula mengapa dengan fanatisme orang dengan kesadaran egonya dapat melihat orang lain secara reduktif yaitu menurut kategori kesamaan dan ketidaksetaraan dan kemudian bertindak pada orang lain menurut kategori reduktif-nya itu. Selanjutnya, pandangan reduktif terhadap orang lain ini menghalangi orang fanatik untuk berjumpa dengan Wajah Orang Lain dalam ketidakterhinggaannya secara langsung dan pasif. Kemudian tanpa perjumpaan dengan Orang Lain dalam transendensinya tidak pernah orang fanatik keluar dari keadaannya semula pada diri yang terpisah dan otonom yang merupakan syarat untuk bisa menjalin relasi dengan orang

¹⁸ E. LEVINAS, *Totality and Infinity*. *Op. cit.*, hlm. 151.

¹⁹ E. LEVINAS, *Ethics and Infinity*, *Op. cit.*, hlm. 60.

²⁰ *Ibid.*

lain, dan dari relasi itu memperoleh dari orang lain pengetahuan yang otentik tentang orang lain itu untuk dipakai sebagai dasar dari sikap dan tindakan etisnya pada orang lain.

Mengapa fanatisme membuat orang tidak bisa berelasi dengan semua orang? Penolakan orang fanatik berjumpa dengan orang lain oleh karena pikirannya yang ditutup oleh obsesi dan paranoia membuat ia terus tinggal dalam ketertutupan dirinya sendiri. Ego yang tidak bisa keluar dari dirinya sendiri membuat ia tidak bisa membangun relasi dengan orang lain. Tanpa ada subjektivitas tidak ada dialog dengan orang-orang lain. Mengapa fanatisme membuat orang terus tinggal dalam dirinya sendiri dan tertutup pada orang lain? Prasangka-prasangka atau klaim-klaim orang fanatik terhadap orang-orang lain yang berbeda paham dan keyakinan dengannya merupakan contoh dari pengetahuan yang diproduksi oleh kesadaran dari ego ketika sebelum terbentuk subjektivitas, yang mana ini membuat orang fanatik itu masuk ke dalam apa yang disebut Levinas sebagai jebakan metafisikal dari kebenaran dan esensi. Dengan kesadaran dari ego yang digambarkan oleh Levinas sebagai “monolog jiwa” atau “bercakap-cakapnya ia dengan dirinya sendiri”²¹-nya itu orang fanatik mengkonseptualisasi, mengidentifikasi, dan mentematisasi orang lain yang mana ini menghasilkan pandangan reduktif pada orang lain sebagai benar atau baik semata-mata oleh karena sepaham atau sekeyakinan dengannya atau salah atau buruk oleh karena berbeda paham atau keyakinan dengannya. Dengan itu orang fanatik mengira bahwa pengetahuannya akan orang lain tuntas dan final sehingga menjadikannya dasar dari sikap dan tindakannya pada orang lain. Menyerang orang yang “buruk”, yang mana “keburukan” itu diukur dari perbedaan paham atau keyakinan dan ditambah perasaan, oleh karena paranoianya, terancam, dapat dibenarkan sendiri oleh orang fanatik itu.

Orang fanatik merupakan contoh dari orang yang tidak bisa sampai pada kesadaran tentang orang lain seperti yang dikatakan oleh Levinas yaitu bahwa orang lain itu lebih daripada yang aku tahu tentangnya. Orang lain adalah yang tak dapat diketahui secara absolut karena pada orang lain ada “ide ketidakterbatasan” yang membuatnya tidak dapat dimasukkan ke dalam suatu sistem totalitas dari ide atau dengan kata lain, tidak dapat dipaksakan ke dalam batas-batas suatu konsep partikular.²²

Sikap permusuhan yang dikembangkan orang fanatik pada orang lain yang berbeda paham dan keyakinan merupakan contoh pula dari relasi dengan orang lain yang berangkat dari pengetahuan yang keluar dari kesadaran ego yang mentotalisasi dan yang tidak berangkat dari orang lain. Orang dengan fanatisme memberi gambaran mengenai pengetahuan tentang orang lain yang tidak berangkat dari orang lain yang mana ini menghasilkan gambaran keliru tentang orang lain dan menjadi berbahaya bila dipakai untuk bersikap dan bertindak pada orang lain. Ini menunjukkan pula betapa pentingnya memiliki pengetahuan yang berangkat dari pernyataan diri orang lain. Bila pengetahuan macam ini ada, maka seperti yang ditunjukkan Levinas, pengetahuan ini akan menghancurkan gambaran palsu dalam pikiran kita tentang pribadi Orang Lain itu.²³ Akan tetapi, pengetahuan semacam ini tidak mungkin bisa dicapai tanpa subjektivitas yang menuntut keterbukaan dan respon pada orang lain dalam ketakterbatasannya.

Menjadi menarik pula untuk mempertanyakan apakah mungkin orang fanatik terbuka dan merespon orang lain dalam ketakterbatasannya? Kalau orang fanatik terus dibuat tertutup pada orang lain oleh karena obsesinya pada idenya disertai paranoianya, maka kehadiran wajah orang lain dalam ketidakterbatasannya di hadapannya dianggapnya tidak ada artinya. Hal ini disebabkan oleh karena obsesinya yang membuatnya melekat pada ide yang dimilikinya sehingga ide itu menutupi “mata”-nya sehingga membuatnya melihat apa saja menurut “terang” atau dari sudut pandang ide itu. “Mata” yang ditutup oleh obsesi pada ide membuat orang fanatik kemudian tidak bisa berjumpa dan mengakui apa yang disebut Levinas tentang orang lain yaitu bahwa “Orang Lain tetap secara tak terbatas transenden, secara tak terbatas asing; wajahnya di mana epifaninya diproduksi dan yang mengundanguku putus dengan dunia yang umum bagiku.....”²⁴ Demikianlah memutlakkan suatu ide dan mengidentikkan diri dengan ide itu membuat orang yang melakukan itu seperti hidup dalam

²¹ E. LEVINAS, “Philosophy and the Idea of Infinity,” dalam *Collected Philosophical Papers*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987, hlm. 49.

²² E. LEVINAS, *Collected Philosophical Papers*, *Op. cit.*, hlm. 77.

²³ E. LEVINAS, *Totality and Infinity*, *Op. cit.*, hlm. 50-51.

²⁴ E. LEVINAS, *Totality and Infinity*, *Op. cit.*, hlm. 194

dunianya sendiri yang tidak terjangkau maupun menjangkau orang-orang lain. Tanpa perjumpaan dengan orang lain dalam ketakterhinggaannya maka tidak ada momen bagi transendensi yang tercipta sebagai syarat bagi timbulnya diri yang memisah dari ego. Paranoia pada orang fanatik membuat keadaan si fanatik lebih buruk lagi karena kecurigaan dan ketakutan pada orang lain yang dipandang sebagai ancaman atau musuh membuatnya semakin gagal untuk mengakui status yang lain sebagai yang transenden secara absolut dan tak tertundukkan.²⁵

Fanatisme merupakan contoh kegagalan untuk berjumpa dengan orang lain dalam ketakterhinggaannya yang membuat orang dengan fanatisme itu tidak bisa sampai pada pengalaman akan panggilan dari orang lain untuk bertanggung jawab padanya. Tanpa pengalaman akan panggilan dari Orang Lain untuk bertanggungjawab padanya ini orang fanatik terus menganggap orang yang berbeda paham dan keyakinan dengannya sebagai musuh. Dengan ini bisa dimengerti mengapa orang fanatik ikut serta sebagai agen-agen pengancam keberadaan orang-orang lain dalam keberlainan atau keberbedaannya dalam masyarakat.

Orang fanatik harus bisa keluar dari obsesinya pada idenya agar bisa keluar dari dirinya dan berjumpa dengan Orang Lain dalam ketakterhinggaannya dan menemukan pernyataan diri Orang Lain itu beserta panggilannya untuk bertanggung jawab yang merupakan suatu “momen etis” yang menciptakan subjektivitas. Subjektivitas itu yang mendasari dialog dengan orang lain beserta pengetahuannya tentang orang lain. Akan tetapi, pada orang yang dikuasai fanatisme terbentuknya subjektivitas ini mensyaratkan perjumpaan dengan Orang Lain yang mempertanyakan dan mengkonfrontasi “kenyamanan” dirinya oleh karena pemutlakan yang dilakukannya terhadap suatu ide. Persoalannya adalah apakah mungkin gugatan dan konfrontasi dari Orang Lain itu bisa dialami orang fanatik oleh karena dirinya yang tidak mau keluar dari ketertutupan dirinya untuk berjumpa dengan orang lain oleh karena telah “ditutup” atau “dibutakan” oleh ide yang dimutlakkannya dan kepadanya ia terobsesinya serta diidentikkannya dengan dirinya sendiri? Dengan terus tertutup dan menutup dirinya orang yang dikuasai fanatisme tidak bisa keluar atau bebas dari fanatisme-nya itu. Dalam perspektif pemikiran Levinas “cahaya” Wajah Orang Lain dalam ketakterhinggaannya adalah yang sesungguhnya dapat membantu orang dengan fanatisme untuk keluar atau bebas dari “penikmatan” yang dilakukannya atas ide yang dimutlakkannya. Ini karena Wajah Orang Lain menantang, mengkonfrontasi, mempertanyakan, menggugat “kenyamanan” dari “persembunyan” ego dalam hal – dalam hal ini ide yang kepadanya ia terobsesi – yang dinikmati.

Mengatasi fanatisme pada seseorang harus dimulai dengan mengubah keyakinan orang fanatik itu atas kebenaran ide yang kepadanya ia terobsesi yang mana obsesinya itu yang membuatnya menutup diri bagi orang lain. Menghadapi fanatisme dengan demikian bukan dengan menyuruh orang fanatik itu terbuka pada orang lain yang berbeda paham dan keyakinan dengannya dengan ajakan atau seruan sebagai misal, tetapi dengan membuat orang itu bisa menyadari kerelatifan dari klaim kebenaran yang dimutlakkannya. Ini bisa dilakukan dengan mengkondisikan orang dengan fanatisme untuk memulai berpikir kritis atas kebenaran dari ide yang kepadanya ia mengidentikkan diri itu. Kekritisitas atas ide sendiri akan menggerus obsesi yang mana ini selanjutnya akan mengakhiri ketertutupan diri terhadap orang lain. Persoalannya adalah bagaimana caranya mengkondisikan orang fanatik untuk mengaplikasikan berpikir kritis atas idenya sendiri.

Kesimpulan

Dengan pemikiran Levinas tentang subjektivitas manusia dapat dijelaskan fanatisme sebagai contoh orang yang berada dalam keadaan di mana diri atau subjektivitas belum memisah dari ego dan otonom. Fanatisme memberikan contoh dari orang yang tetap tinggal dalam kesadaran ego dengan kelekatan dan kenyamanannya dalam penikmatan hal-hal atau benda-benda, yang mana dalam pada fanatisme hal atau benda ini adalah ide yang dimutlakkan, yang kepadanya seseorang terobsesi, dan diidentikkan dengan diri sendiri. Fanatisme juga menjadi contoh dari kesadaran dari orang yang tidak bisa menjadi individu dengan subjektivitas yang merupakan syarat agar orang bisa berelasi dengan orang lain. Fanatisme memberi contoh pula dari orang yang tertutup dalam dirinya sendiri sehingga tidak bisa berjumpa dengan orang lain karena dikuasai dan “dibutakan” oleh ide yang menghalangi orang untuk mengalami “momen etis” di mana di dalamnya orang mengalami “individuasi”

²⁵ E. LEVINAS, *Ethics and Infinity*, Op. cit., hlm. 60.

hingga “tercipta” subjektivitas yang mana subjektivitas ini yang mendasari dialog dengan orang lain dan pengetahuan yang otentik tentang orang lain sebagai dasar dari relasi dengannya. Untuk membantu orang keluar dari fanatisme seharusnya mulai dari membuat orang yang fanatik itu berhenti dengan obsesinya, atau sekurang-kurangnya pemutlakan yang dilakukannya, atas suatu ide. Ini menuntut pengembangan pemikiran kritis atas ide yang dimutlakan itu.

Rujukan

- BAEKELAND, CHARLES E., *Introduction to the Fanatical Mental Functioning: from the Fan to the Murderer*, (<https://www.consultabaekeland.com/p/en/psychoanalyst-madrid-blog/psychoanalysis-and-fanaticism-a-conference-in-madrid.php>)
- BERDYAEV, N.A. *Concerning Fanaticism, Orthodoxy and Truth*, (dalam http://www.berdyaev.com/berdiaev/berdlib/1937_430.html)
- CAPILI, APRIL D, “The Created Ego in Levinas’ Totality and Infinity” dalam *Sophia*, Vvol. 50, no. 4 (Desember 2011): 677-692.
- LEVINAS, EMMANUEL, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, Duquesne University, 1969.
- , *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998.
- , *Ethics and Infinity*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985.
- , *Collected Philosophical Papers*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987.
- MARIMAA, KALMER, *The Many Faces of Fanaticism* (http://www.ksk.edu.ee/wpcontent/uploads/2012/12/KUOA_Toimetised_14_2_kalmer_marimaa.pdf)
- MEAD, MARGARET, “Fanaticism: The Panhuman Disorder” dalam *ETC.: A Review of General Semantics*. 71.2 (Apr. 2014)
- PERKINSON, H. J., “FANATICISM: Flight from Fallibility” dalam *ETC.: A Review of General Semantics*, Vol. 59, No. 2 (Summer 2002).
- TOSCANO, ALBERTO, *Fanaticism: A Brief History of the Concept* (dalam <https://www.eurozine.com/fanaticism-a-brief-history-of-the-concept/>)



FANATISME: SEBUAH SIKAP "BUNUH DIRI TEKS"

Suatu Refleksi Kritis atas Fanatisme dalam Tinjauan Hermeneutika-Eksistensial atas Teks dan Konteks

Emanuel Prasetyono¹

Fanatisme

Fanatisme adalah kecenderungan sikap mengambil keyakinan atau meyakini sesuatu secara berlebihan atau bahkan secara ekstrem tanpa mau (mampu) melihat dan menilai konteks situasi di sekitarnya. Fanatisme hanya berkuat pada teks tanpa mau (mampu) melihat konteks yang melatarbelakangi kelahiran sebuah teks.

Sesuai arti namanya, konteks (con-text) berarti hal-hal apa saja yang melatarbelakangi lahirnya sebuah konteks. Yang dimaksud dengan "hal-hal apa saja" bisa berkaitan dengan situasi sejarah, perbedaan jaman, perkembangan pemahaman makna, dan sebagainya. Apa jadinya apabila sebuah teks dipahami tanpa mengindahkan konteks? Yang terjadi adalah bahwa makna sebuah teks menjadi sangat kaku, bahkan mungkin juga menjadi tidak relevan ketika dibaca dalam jurang perbedaan jaman antara lahirnya teks dan jaman si pembaca. Ada kecenderungan pemaksaan atas interpretasi makna teks. Dalam arti ini, makna harafiah seringkali *diplesetkan* menjadi makna hurufiah, artinya makna yang hanya berdasarkan huruf per huruf. Inilah akar dari fanatisme itu. Ketertutupan pemahaman makna teks dari konteks menjebak orang pada fanatisme tanpa kemauan (kemampuan) untuk mempelajari lebih jauh dan lebih dalam apa saja konteks yang melatarbelakangi "kelahiran" sebuah teks.

Apa perlunya sebuah konteks?

Kita ambil contoh penggunaan kata "gila" dalam beberapa ekspresi berikut ini! Contoh 1: "*Gila! Kenapa kamu lakukan hal itu?*" Contoh 2: "*Gila! Cantik bener tuh anak.*" Contoh 3: "*Rumah sakit ini hanya khusus untuk orang gila saja*". Pada kalimat contoh 1, kata "gila" untuk menyatakan sebuah kemarahan, atau juga kejengkelan terhadap seseorang yang melakukan sesuatu yang membuat si pembicara tidak suka atau merasa jengkel dan kecewa. Pada kalimat contoh 2, yang mau diekspresikan adalah kekaguman terhadap kecantikan seseorang (gadis) yang kebetulan dilihat oleh si pembicara. Kalimat dalam contoh ke 3 memberi info tentang kekhususan atau kekhasan suatu rumah sakit yang diperuntukkan bagi orang-orang yang menderita sakit gila. Secara khusus pada kalimat dalam contoh yang ke 3 ini, kata "gila" memiliki makna harafiah seperti apabila kita mencari artinya dalam kamus. Sedangkan kalimat dalam contoh 1 dan 2, makna kata "gila" ditentukan oleh konteks penggunaannya, yaitu kapan (waktu) dan di mana (tempat) kata tersebut digunakan oleh si pembicara. Melepaskan makna kata "gila" dari konteks penggunaannya akan sama sekali mengubah artinya dan menghilangkan makna berdasarkan konteksnya. Dalam hal ini, mengacaukan konteks (baik dengan sengaja dilakukan dengan maksud tertentu, atau tidak disengaja terjadi karena ketidaktahuan atau ketidakmampuan membedakan konteks) akan sungguh-sungguh menimbulkan kekacauan makna.

Salah satu faktor terjadinya fanatisme adalah ketidakmauan atau ketidakmampuan memahami adanya kekacauan konteks. Teks-teks kuno/klasik (termasuk teks Kitab Suci) yang ditulis dari jaman ribuan tahun yang silam disebut sebagai teks yang hidup justru ketika konteks penulisan diterima sebagai tradisi yang terus hidup dan berkembang sampai dengan hari ini. Seandainya perkembangan konteks makna ditinggalkan dan teks

¹ Kandidat Doktor pada Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta Dosen pada Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala, Surabaya

diyakini sebagaimana konteks penulisan pada jamannya (sebagaimana dipahami fanatisme), teks itu mati bagi jaman ini. Dengan kata lain, seandainya sebuah teks hanya dipahami berdasarkan pemahaman menurut konteks jaman dan tempat seperti waktu teks tersebut ditulis, maka sebetulnya teks tersebut "diperlakukan" sebagai objek yang usang dan bahkan mati pada jaman ini. Sebab, jurang konteks penulisan teks dan konteks pembaca di jaman ini terlalu dalam. Ada perbedaan tradisi penulisan, budaya, gaya bahasa, peradaban, dan kesusasteraan yang berbeda di antara dua jaman, yaitu jaman teks dan jaman si pembaca (penafsir).

Ketika fanatisme menegaskan sebuah sikap tertutup terhadap interpretasi teks berdasarkan perkembangan konteks, maka yang sebetulnya terjadi adalah "bunuh diri teks". Lama kelamaan teks ditinggalkan karena sudah tidak lagi relevan dan aktual seturut perkembangan jaman. Dalam arti ini, fanatisme tidak berguna karena ketertutupannya terhadap perkembangan pemaknaan teks berdasarkan konteksnya. Salah satu faktor yang sangat kuat dalam menyuburkan fanatisme adalah ketidakmampuan para ahli tafsir teks dalam menjembatani konteks tulisan dan konteks pembaca masa kini. Keterbatasan pemahaman sejarah dan tradisi serta perkembangan makna teks lantas membuat banyak orang "menyerah" kepada pemahaman teks secara buta, yang pada gilirannya semakin memperparah sikap fanatik. Oleh karena itu, fanatisme seringkali ditandai oleh kecenderungan simplifikasi yang berlebih; artinya, menyederhanakan dan menganggap kecil hal-hal yang sebetulnya dari dirinya sendiri *complicated* dan penuh misteri.

Membongkar Fanatisme

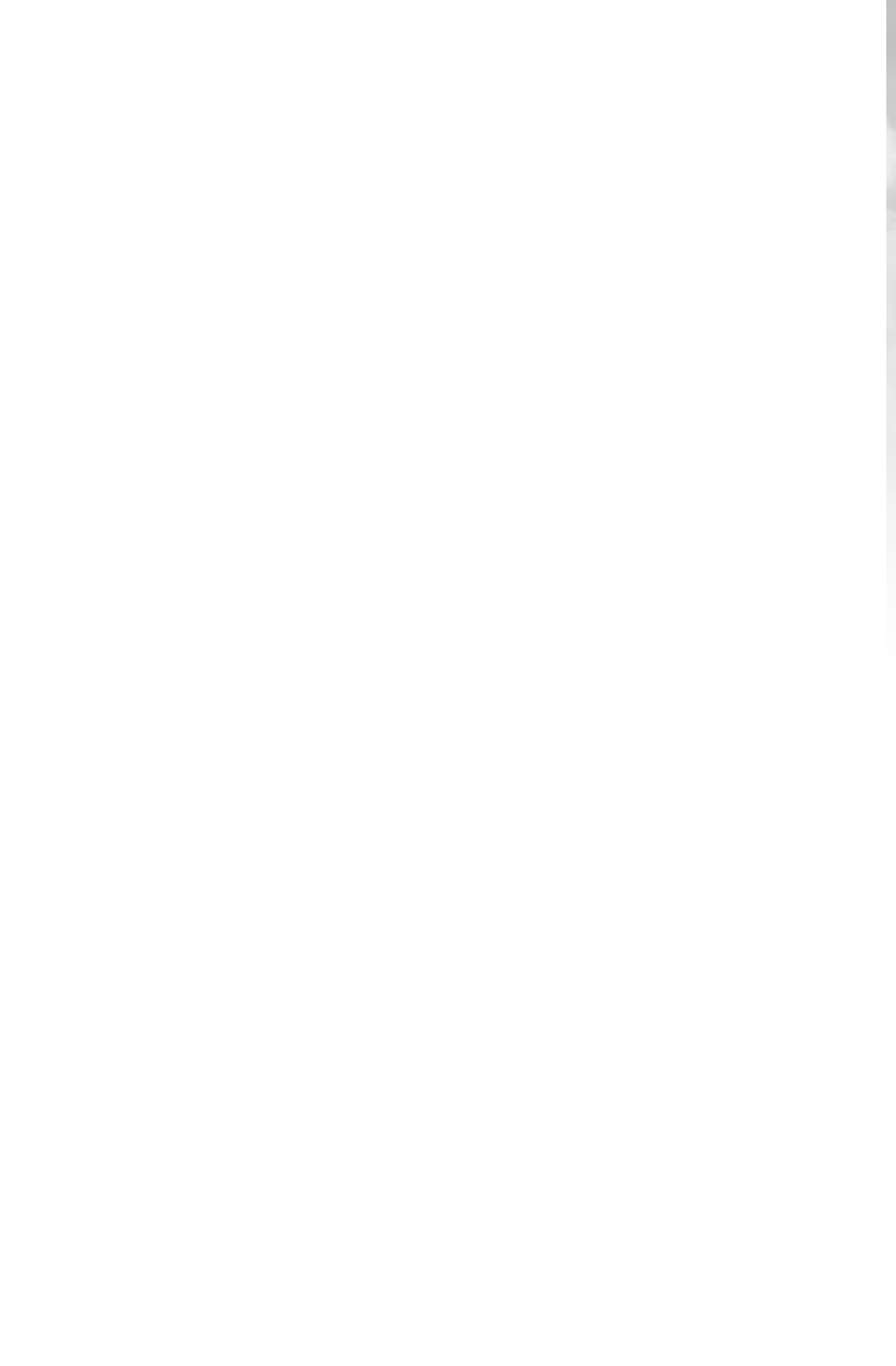
Membongkar fanatisme salah satunya bisa dilakukan dengan menyingkapkan kecenderungan simplifikasi di atas. Yang pertama perlu dibongkar adalah mentalitas mau serba cepat alias mentalitas *instant* dalam aneka tafsir atas teks, terutama teks Kitab Suci. Artinya, dengan mentalitas *instant*, seseorang (termasuk para ahli agama) memiliki kecenderungan mengambil jalan pintas ketika terjadi kerumitan makna teks. Aneka penyelidikan dan penjelajahan sejarah perkembangan konteks makna dengan mudah ditinggalkan dan segera diambil sebuah kesimpulan cepat karena sikap studi teks semacam itu dianggap hanya milik para cendekiawan, terlalu membosankan dan melelahkan. Jalan pintas pemaknaan teks juga ditandai oleh pilih-pilih teks yang menyenangkan, pemahaman huruf per huruf tanpa mengindahkan konteks dan proses penalaran. Orang tidak mau repot membangun argumentasi yang bisa dipahami, manusiawi, dan relevan serta aktual. Pola pikir hitam-putih dan benar-salah asal saja "diserahkan" kepada apa yang tertulis begitu saja, ditelan mentah-mentah. Tradisi dianggap tidak lagi relevan. Bahwa suatu teks dilahirkan atas dasar latar belakang pemikiran atau mashab tertentu tidak terlalu dipikirkan sejauh pemikiran tentang hal tersebut dianggap merepotkan atau menggoncangkan kemapanan makna dari sebuah teks.

Kemapanan makna sebuah teks mengindikasikan makna tunggal tanpa ada ruang sejengkal pun untuk mendalami dan mengkajinya secara lebih komprehensif. Setiap ruang untuk mempertanyakannya bisa mendapatkan "tuduhan" sebagai bidaah atau sesat. Kemapanan makna juga bisa menjadi faktor pendukung fanatisme dan kecenderungan "bunuh diri teks". Kita ambil contoh isu tentang kehancuran alam dan lingkungan hidup akibat eksploitasi dan dampak paham kemajuan jaman yang tak terkendali yang berakibat pada perusakan ekosistem. Dalam aneka teks klasik yang dianggap "suci", isu tentang kelestarian hayati dan perlindungan ekosistem tidak terakomodir karena pada jaman penulisan teks tersebut, isu ekologis belum menjadi masalah yang mengerikan sebagaimana terjadi di abad XXI seperti sekarang ini. Itu berarti bahwa perlu penafsiran atau interpretasi yang lebih kontekstual untuk melihat makna penciptaan dengan kajian lebih dalam tentang dasar-dasar teologis yang lebih berpihak pada langkah-langkah konkret penyelamatan bumi dan aneka sumber daya alam. Aneka penalaran yang sehat dibutuhkan untuk mendukung argumen bagi kelestarian hayati. Persis di sinilah teks-teks suci dari ribuan tahun yang silam perlu mendapatkan "kesegaran" penafsiran dan keterbukaan sikap dari para ahlinya. Dan persis di sini pulalah fanatisme tidak mengindahkannya. Dalam konteks ini, penulis menegaskan bahwa fanatisme tidak jauh dari sikap "bunuh diri teks" dan gong kematian teks bagi aktualitas serta relevansinya.

Waspada terhadap Manipulasi Konteks

Berkaitan dengan proses pemaknaan dalam hubungan antara teks dan konteks, yang justru perlu sangat diwaspadai adalah upaya-upaya menciptakan atau memanipulasi konteks untuk membua ruang-ruang yang bisa mengafirmasi fanatisme. Artinya, selalu ada pola-pola yang sengaja dibuat untuk menggiring opini yang mengiyakan fanatisme. Penciptaan atau manipulasi konteks ini biasanya memanfaatkan faktor-faktor dominasi kekuasaan, kekuatan mayoritas untuk menggiring opini massa, kelemahan dan celah hukum, serta penguasaan modal terutama media. Arus berpikir yang dibuat tunggal seringkali digerakkan melalui kekuatan-kekuatan "metafisik" dan sosial-politik seperti dalam contoh faktor-faktor dominasi di atas.

Membongkar kebohongan dan kelicikan manipulasi konteks sangat penting untuk menandingi dan menghentikan proses pembentukan opini yang salah dan menyesatkan. Ibaratnya, pekerjaan-pekerjaan yang dilakukan dalam kegelapan akan kelihatan detil-detil keburukan dan kelemahannya kalau ada cahaya yang menembus masuk dan mengubah kegelapan menjadi terang. Pola-pola kebusukan dan kelicikan propaganda fanatisme akan kelihatan kecenderungannya yang merusak dan menghancurkan harmoni kehidupan bersama manusia yang beradab dan berbudaya hanya apabila dibongkar dan dikenali "cara kerjanya".



AN UNFINISHED STORY MODEL FOR RELIGIOUS TRUTH

A Possible Gnoseological Framework for Religious Tolerance

Ramon E. Nadres¹

Abstract

The search for truth is so strongly ingrained in human nature that we: (1) demand that we be told the truth; and (2) demand that the others accept it in the same way that we have. The effect of truth on us is related to how we view and act according to our religious convictions. It is the same demand for truth, unfortunately, that gives energy to the fanatic or terrorist. However, there are three fields of knowledge that historically have been taken to be, by some thinkers, as antithetical or absolutely exclusive of one another: Science, Philosophy and Religion. This paper intends to show that Science, Philosophy and Religion relate intimately with one another in such a way that one continues the unfinished story of the other. As such, they become mutual checks-and-balances to one another. This mutual check-and-balance could be the key to the mitigation of fanaticism and terrorism.

Introduction

Many years ago, as a young student in Rome, I remember being filled with so much joy at being a Catholic and I had a sincere desire to share this joy with others. Part of this desire was, as seemed logical, to share my faith in some simple way like giving out a brochure or pamphlet to make others see what I myself was enjoying.

Not being Italian and coming from an Asian country, the best persons with whom I could share my joy to were those who could speak English. How happy I was one day when, while visiting the Jesuit Church *Gesú*, I overheard an old couple speaking in English. They looked kind enough so I dared to approach them and offer them a brochure. My instincts were wrong. Firstly, they were not Catholic and, secondly, they were offended by the gesture.

"Why are you proselytizing?!" the lady said in a harsh tone. The man did not say anything, but I was a bit shocked at the reaction of the woman. I had never encountered such a reaction before, and I couldn't imagine someone harshly rejecting something that I thought was quite good, at the very least harmless to those who might not believe in it. The reaction of the woman made us feel like we were causing her some type of harm.

Luckily, it did not end badly. Immediately after, she said, "I will keep this out of politeness, but you should not go about proselytizing," and they left. I hope she read the pamphlet.

This incident, remembered so many years afterwards, and now within a time when fanaticism and terrorism have become hot issues in the press, makes one ask: Is there anything wrong with trying to influence or convince someone to follow one's own faith? We will all probably agree that using violent means is wrong; but what about non-violent means? Are we supposed leave the others alone? Is faith just a private matter? Should it not have public manifestations or consequences at all? Does it absolutely make no difference if we choose one religion over another? Is the choice of faith comparable a hundred percent with choosing what color of shirt we would like to wear today? Is it thus the same as personal preferences of color, music, food, sports to practice, etc.? What is religion anyway.

This paper seeks to introduce the model for understanding religious truth as the supplied ending to an unfinished story. This model is being proposed since it could possibly lead to: (a) the justification of the freedom to choose one's

¹ Lecturer at Faculty of Philosophy, Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya.

religion according to the dictates of one's own conscience; and (b) the defense of the right not to be discriminated or harmed just because one holds a religion different from the one held by another.

What is Religion?

If one reviews the literature defining religion, among the different notions offered, one may find more or less the following more usual ones:

- (a) As an ontological reality: that is, as a relationship with a God/god or with something divine that exists outside us and metes out external punishment or reward in accordance with the good or bad things we have done;
- (b) As a psychological reality: that is, a mental construct made by man to satisfy his need to have some meaning or end for his actions: in this sense, man mentally constructs God/god, heaven and hell in order to make his moral struggles and reflections meaningful;
- (c) As an epistemological mistake: Richard Dawkins in his 1989 book entitled *The Selfish Gene* coined the word *meme* in chapter 11 to refer to snippets of culture that get replicated and passed on in the mind from generation to generation.² In that same chapter, he makes a reference to the idea of God and religion as memes. He also clarifies that the ideas of God and of religion are examples of bad memes that get propagated but should not be propagated. He states this claim more clearly in a 1991 essay entitled *The Virus of the Mind*.
- (d) A tyrannical tool: There are theories on religion that state that religion was invented by the tyrant in order to gain control over his subjects.³ If that is the case, then religion would be the intellectual invention of another human being imposed on another and not something that flows forth from each human being himself.

There are more definitions of religion given by various authors. Some might be considerable different from the ones stated above; others may just be variations of the same. For the purpose of a short article like this, we think that the four definitions given above would suffice to lead us discovering what is essential in the notion of religion, a common thread that runs through all the different definitions that have been given. As for the more thorough review of all the available definitions of religion, we remit that to some future time when we can write another article tackling that issue specifically.

Looking at what we have above, we can more or less further differentiate two even more basic conceptions of religion. For instance, if we look at b, c and d, we could easily discern that they are all definitions of religion taken as an internal reality with no correspondence of an event or object outside: the religion that is made to satisfy a psychological need is an internal reality; the mistaken notion or bad meme is also an internal reality; and religion invented by the tyrant to gain control over his subjects—though applied to them by the tyrant from the outside—is likewise an idea, not very different from the concept of the bad meme, that is an internal reality.

Very different from the three is the first one, where we have religion referring to a Being that exists outside the believer and with Whom the believer enters into a personal relationship. In this case, religion is based on an external reality and not a product of internal desires, thoughts or actions of men.

Thus, we have two more radical notions of religion: (a) as an external objective reality which includes the objective existence of God or a god and the possibility of developing a relationship with Him/it; and (b) as an internal reality made by man to satisfy some need (the bad meme is bad from Dawkins' point of view, but it is good from the point of view of the believer).⁴

Starting from the above analysis, we venture to propose a working definition of religion that could cover all the above realities. This is the definition that we think could do that:

² DAWKINS, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, New York, 1989.

³ Cfr. BRISCH, Nicole, *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2008.

⁴ This writer is currently enrolled in an online course on Science, Philosophy and Religion offered by Coursera. The university in charge of imparting this particular course is the University of Edinburgh among whose lecturers we find Dr. Sarah Lane Ritchie and Professor Duncan Pritchard. The course has started with interesting reflections on the neurological repercussions of religious actions, which makes the students muse over whether those neurological manifestations can be said to be the cause of religion or whether they are caused by true external religious communication with God.

“Religion is a human activity by which the human being—either objectively or subjectively—attempts to connect and communicate with the Being who/which is the origin and end of all human beings.”

The term “human activity” will cover: the intellectual acts of knowing, the internal acts of willing and the actions—e.g., the carrying out of rituals and prayers—that are done by the believer when he or she acts for religious motives. We suspend judgement first on whether these actions refer to an objective, external reality or seek to address a subjective, internal need. Thus, we say “either objectively or subjectively”. We ask the reader to note that, whether there is something external that receives the human religious act or all its results are internal, the goal of the believer is the same: to know where he came from and to show gratitude, to ask for help so that the believer can continue to live life worthily and to do all the good or to do all things right so that one can enjoy the favors prepared by this Originating Being for those who are faithful to Him.

Why Does Religion Matter?

Having set a notion of religion from which to start our investigation, the next question that we have to answer is: Why should we even care if anyone lives out a religion or not? Why should we even be personally bothered.

For this writer, the reason why religion matters so much is the same reason why the truth matters so much to human beings. And why does truth matter? Because, like it or not, we base our decisions and align our actions in accordance with the truths that we know and/or hold. Our understanding is that, if we get the right information, then we can act well and we can be safe or we will flourish. If we get the wrong information, then our actions can be mistaken, we can put ourselves in danger and we shall not grow as a human being; we will not achieve the perfection that we were meant to achieve.

It is for this reason why we are so upset when someone lies to us, especially when the person lies to us in a very important matter. This is also the reason why we do not like being fooled or gyped. Aside from hurting our pride, it also strikes a certain fear in us of having lost something important.

Now, religion is supposed to be the Good News about our present and our future. Religion promises to help us act correctly now so that we can be happy and fulfilled later. This being happy and fulfilled later becomes even more important when a person finally comes to face to face with the reality of death.

Death is taken to be a step into a definitive phase and an irreversible situation where we will no longer have the opportunities of choice that we have while we are alive. For many, the prospect of no longer being able to choose and to be no longer in control of our lives is something quite frightening. Furthermore, the thought that we will lose all that we have worked so hard to get while we are still alive is quite a frustrating scenario. The truth is, if we know that the future only holds absolute loss then we will probably rethink everything and ask ourselves whether it is still worthwhile to strive to achieve so much in this life when you are actually going to just lose it anyway.

Religion offers a different scenario. It offers continuity, which seems to be one of the deepest desires of each and every human being. What with all this frenzied effort to improve the capability of medicine to heal disease or the collective focus on health, which branches into the almost insane interest in an endless variety of supplements and cures that could make us avoid illness and make us live a little bit more time. These are signs of the drive for continuity.

Religion also offers continuity. True, one will have to pass through Death, but there is an assurance of coming through it like passing through a tunnel and then ending up in another world that is also full of light, and light at that which is much better and much richer than the light we are enjoying in this presence world. *Vita mutatur, no tollitur*. Life changes and transforms into a better life; it does not disappear nor is taken away.

The believers cling to this promise because there is something beautiful in it that captivates this heart of ours that is always searching for beauty and that most beautiful thing which is called love. The believers believe that Truth, Goodness, Beauty and Love are somewhere out there, in a better place where we would go if only we were to do the right thing and thus deserve to be brought there.

This is also the basic sentiment of the terrorist.

For those of us who are not terrorists, we cannot understand how the actions of the terrorists—or even just of the fanatics for that matter—would ever have anything to do with Truth, Goodness, Beauty and Love. But they do, at least subjectively or within the theoretical framework that has been built in their minds.

There was watching a short clip of an interview of one of the army leaders assigned to fight terrorism in a certain country. He was telling the audience of the time when they were lucky enough to catch the terrorists before they could explode the bombs that they were carrying. They handcuffed them and led them off in an army vehicle. While in the van, to his great surprise the terrorists started crying. "Why are you crying?" he asked, for he could not understand why anyone who would be brave enough to kill himself for the sake of religion would cry when they are captured instead of showing defiance and disdain. They were gracious enough to offer an explanation: "It's because we were so close, Sir. We could have succeeded in carrying out the attack." The army man gulped down his horror at this reply and responded a bit ironically and with repugnance, "So why didn't you just kill yourselves before you got captured? You had the chance." "It's not like that, Sir. If we kill ourselves, that would be suicide. It would be a sin, and we will not go to heaven. But if we kill the infidel together with us, we would become martyrs and will deserve to go to heaven."

Notice the theoretical framework within which these terrorists wove their argumentation. It horrified the army man, but it was completely logical and consoling for the terrorists. Within that theoretical framework, they encounter Truth, Goodness, Beauty and Love. On the other hand, just thinking about it makes us already feel awful.

So, again, it is a matter of truth, a truth that is supposed to make you happy and, because it makes you happy, you would like to share it with others. You would like them to follow your footsteps.

Rival Truths

There are three sources of knowledge that seem to rival one another in claiming to be the arbiter of truth. One is religion, as we have already said. The second one is Science, which was put on its pedestal when the supposed goddess Reason was exalted by the French Enlightenment during the 1789 Revolution.⁵ As Rationalism grew and became powerful, Science was kept by its side as the guarantee of all Rational Truth.

The third source of knowledge vying to be the touchstone of Truth is Philosophy.⁶

These three alleged sources of truth have historically been pitted against one another. Religion and Philosophy were the first to come out in history.⁷ The Fathers of the [Catholic] Church were not unanimous in their approval of the use of Philosophy in order to understand Religion. For the majority, Philosophy was the excellent instrument—*ancilla theologiae*⁸—in the resolution of seeming contradictions between the statements of Faith, a way by which they could understand the tenets of Faith more deeply, and a weapon to use in order to defend the Faith against those who tend to reject or look down on it.⁹

But there were some—like Tertullian¹⁰—who seriously doubted that Philosophy could do such a thing and these tend to publicly express their aversion whenever Philosophy was applied to the truths of Faith.

The more striking move to separate Faith from Philosophy can be found in Al Ghazali.¹¹ Al Ghazali was a very

⁵ CARROLL, Warren H. and CARROLL, Anne, *A History of Christendom, Volume 5: The Revolution Against Christendom*, Christendom Press, Royal, Virginia, 2005, pp. 239-241.

⁶ That is, the philosophy conceived by Socrates, subsequently developed by Plato and Aristotle and whose tradition was continued by philosophers after them all the way to the High Medieval Period. This line of philosophy is called by this writer the Metaphysico-Realist line of philosophy because it acknowledges the objective existence of both material and metaphysical (spiritual, intellectual) realities.

⁷ This might be contested by Justin E. H. Smith in Chapter 1 of his book entitled *The Philosopher: A History in Six Types*, published by Princeton University Press at New Jersey in 2016. In that first chapter, he argues that, from a certain point of view, Science and Philosophy were born together. This is somehow true because, as we know, the Pre-Socratic philosophers (Cf. COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy, Volume 1: Greece and Rome, From the Pre-Socratics to Plotinus*, Image Books, Doubleday, New York, 1993, pp. 13-80) often offered explanations of reality by adducing material explanations: water, fire, air, even atoms, which was as close as you can get to Chemistry during those times.

Nevertheless, though the similarities are great, the philosophy of the Pre-Socratic philosophers is but a ghost of the Science that was to come in the future. Thus, we are just as justified to claim that Science was not yet present at that time as a contender to the role as the arbiter of Truth.

⁸ Meaning "handmaiden of Theology" (Cf. COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy, Volume 2: Medieval Philosophy, From Augustine to Duns Scotus*, Image Books, Doubleday, New York, 1993, p. 146): Theology is actually the result of applying the critical criteria of Philosophy to the truths of Faith. The aim of Theology is to establish connections between the truths of Faith and the truths that philosophers have discovered with the mere use of human reason. Concordance between Faith and Philosophy as established by Theology serves to strengthen and even prove the truth of one and the other, because then one realizes that the Faith claim is true whether it be in the context of Philosophy or the context of Theology.

⁹ COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy, Volume 2: Medieval Philosophy, From Augustine to Duns Scotus*, Image Books, Doubleday, New York, 1993, pp. 13-105.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 23-25.

¹¹ REILLY, Robert R., *The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2010, pp. 93-126.

intelligent man, a sage, as he would have been considered during his time. He was primarily a doctor but he also excelled in Philosophy and (Astronomy?). He was a follower of Sufism and, as such, had strong leanings towards the mystical and inexplicable, and towards considering God as so transcendent that we hardly can affirm anything about Him for He is shrouded in a thick cloud of mystery that is beyond the capability of the human mind.¹² Faithfully following this line of thought, Al-Ghazâlî's criticized twenty basic philosophical claims in a work entitled *Incoherence of the Philosophers* (Tahâfut al-falâsifa), a work that is much admired in the philosophical world.¹³ From then on, in spite of the extensive knowledge he had of the philosophy of Aristotle, he claimed and he taught that Philosophy was incapable of explaining anything that belongs to the realm of Faith, an attitude that was very different from that taken by the Christians who systematically used philosophy to deepen their belief in Christianity.

Philosophically speaking, who is right then? Is it Al Ghazali who refuses to agree that there must be some connection between Faith and Reason or, more specifically, between Faith and Philosophy, or the Fathers of the Catholic Church who took it for granted that Philosophy is a valid useful tool for understanding their Faith and of clearing it of any incoherent interpretation that does a disservice to the truth?

With the reader's permission, we shall leave this question hanging in the meantime and leave that task for the section on Philosophy as an unfinished story. In the meantime, let us look at the relationship between Science and Philosophy.

The next thing that we have to tackle is the relationship between Philosophy and Science. Curiously enough, Science's motion against Philosophy is a case of throwing the baby out with the bathwater. Historically speaking, in the Modern era, when Science grew in stature and began to see itself as the paragon of truth in its own right, the contention was not directly between Science and Philosophy but between Science and Religion. A considerable milestone, when taken from this point of view, is the Enlightenment and the French Revolution, as we have mentioned earlier above. It was at that moment when, in a very clear way, the leaders of the French Enlightenment, who considered themselves the representatives of Reason, rejected and wanted to eliminate any connections of human life with the Faith.¹⁴ Together the Faith, the metaphysico-realist line of philosophy was shunned, for it, too, believed in invisible things that could not be substantiated by Science, like God and the soul.

As regards God and the soul, a bit of clarification is in order. There are some philosophers or researchers of philosophy who feel or think that God and the soul are not objects of philosophical study, or at least they give that impression whenever there is an attempt to bring in God and the soul into a philosophical discussion. The impression is that these people think that God and the soul are objects of theological study and not of philosophy.

Allow me to contest that. When faced with a rejection of the use of God or the soul in a philosophical discussion, I usually ask: in our curriculum, do we have a subject called Theodicy or Natural Theology? Of course, they would say "yes", because there is such a subject in the curriculum. "So, if there is a subject like that in a Philosophy curriculum, would you think God is not an object of philosophical investigation?" Of course, the answer would be "No. Of course, not. It would be silly of me to think that God is not an object of philosophical investigation. But rather, God is truly an object often tackled historically in philosophical discussions."

Of course, on another plane, the philosophical discussion will go one way or the other depending on whether one thinks God exists or could philosophically be proven to exist or not. But one way or the other, the discussion remains philosophical, for philosophy involves also building up one's own *Weltanschauung* or worldview, and one's personal philosophizing proceeds in accordance with what one has already built on in the past. Again, of course, a philosopher would be very capable of getting into someone else's *Weltanschauung* and understand it. But, still, any person who knows what Philosophy really is for should have his own *Weltanschauung* very much in the making.

¹² AMINRAZAVI, Mehdi, "Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/arabic-islamic-mysticism/>>.

¹³ GRIFFEL, Frank, "Al-Ghazali", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/al-ghazali/>>.

¹⁴ The rejection of Religion was to such an extent that there was a mass execution of priests, bishops, nuns and fervent Catholics, and there were Herculean attempts to uproot the already well-entrenched 7-day week, which has its origins from the Book of Genesis. The Saints were summarily substituted with the heroes of the Revolution as models of righteousness. (Cf. CARROLL, Warren, *The Revolution against Christendom*, p. 236).

So, God is an object of philosophical investigation and, since the Enlightenment wanted to get rid of God, that big part of Philosophy that deals with the metaphysical and with the abstract ideas got kicked out of Science together with Faith.

Unfinished Stories

Consequently, we have to ask ourselves: Are Science, Philosophy and Religion really hermetically isolated and sealed areas of knowledge? Do they not relate to one another? Does each have one absolutely have no need of the other?

For this writer, it is exactly the opposite: Science, in its deepest mode of existence, needs Philosophy; and Philosophy, in its deepest sense of existence, needs Religion. Why do we say so? Historically-speaking, the haughty Science that came out the winner from the French Revolution met with its doubting Thomases in the twentieth century. Science, which was thought to have the answer to everything, suddenly could not provide the answers for a good number of questions that humanity posed. It all started with the atom bomb, which was dropped on two Japanese cities to end the Second World War. The bomb was a fantastic feat of technology. But the use that was made of it was shameful.

Suddenly, man found out that the awesome Science that led to the invention of the atom bomb could not provide the answer as to when it could be used. There were those who say that everything that can be done may be done, that is, all those may be allowed. And there are those who say that not everything that could be done should be done. There was something outside Science that was requiring man to act in certain ways.

We shall go back to Science as an unfinished story when we reach that section. In the meantime, let us have a look at Philosophy.

Plato had exalted Philosophy to the highest degree, to such an extent that it sounded like it was Philosophy had the answer to everything. But when great thinkers like Saint Justin the Martyr or Saint Augustine of Hippo come into the scene, we find brilliant minds capable of reasoning out superstition and falsehood end up at a dead end to their philosophical quests. It seemed as if there were no open door. Saint Augustine himself ended up a skeptic¹⁵ until he found out that the door that was still open was Religion. Saint Justin discovered that same door.

Further supporting that idea is the story of Jacques and Raissa Maritain. The two were students at the Sorbonne assiduously searching through all the philosophical knowledge that they can get their hands on in order to find the meaning of man's life. In their frustration over the barrenness of the search, they decided to put a deadline: if in one year they could not find the answer, they were going to kill themselves to end all the meaninglessness. One of the important clues that pointed towards the answer was Religion. In 1906, they were baptized into the Catholic Faith.¹⁶

There are indications, therefore, that there is something in Philosophy that answers the questions raised in Science and there is something in Religion that answers the questions of Philosophy. In short, Philosophy completes Science and Religion, in turn, completes Philosophy.

In the following sections, we shall go over some historical instances in which Science comes up a dead end and would need the help of Philosophy, and when Philosophy reaches a dead end and then seeks an answer in Religion.

Science as an Unfinished Story

In our opinion, there are at least three instances when Science reached a dead end and was calling for Philosophy to get out of the impasse. We are not saying that Science actually sought out and accepted that help, but that in our *Weltanschauung* those were occasions when Science went all the way to the border of its limitations and could have found Philosophy waiting on the other side.

The first occasion was when scientists themselves and philosophers of science like Thomas Kuhn realized that scientific theories cannot be just taken simply as hard cold facts.¹⁷ For one, there is a lot of probability at play when a

¹⁵ AUGUSTINE OF HIPPO, *Confessions*, Book V.

¹⁶ The clear examples that this author immediately finds due to his own Catholicity are conversions to the Catholic religion. Perhaps, the insistence of Soren Kierkegaard can be given as a non-Catholic example of the importance of Religion to a Philosopher. We cannot and should not rule out the possibility of this same thing happening in the other Religions. However, this writer will have to excuse himself from trying to find out those specific examples due to the following reasons: (a) on the one hand, the Catholic examples plus Kierkegaard seem to be sufficient illustration; and, on the other hand, (b) those examples in the other faiths might not be as well-known publicly as those mentioned in the body of the text.

¹⁷ BIRD, Alexander, "Thomas Kuhn", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/thomas-kuhn/>>.

scientific conclusion is reached.¹⁸ For example, at the end of a test for the effectiveness of a certain medicine in the cure of hyperuricemia, the certainty of effectiveness is never 100% but somewhere in the comfortable 80-90%. One cannot say that “this drug absolutely cures hyperuricemia” with 100% certainty. That statement factors in some leeway for contingency.

To be honest about it, quite a number of scientific theories hold because so far they are the best combination of ideas that could harmoniously put together all the observations and sub-theories into a coherent system. This universal coherent scientific system is what Thomas Kuhn calls a paradigm.¹⁹

Take, for example, the theory of evolution. There is no actual direct observation of the *fact* of evolution, which means that there was no intelligent being who could live long enough to witness directly the changing of the species over a long period of time and who could convey to us what he has directly observed. Nevertheless, it is true that the theory of evolution in general²⁰ has so far been the theory that could best explain the observed phenomena at this present time. Evolution is the present paradigm for the explanation of speciation at this present time. Still, when its statements are dissected in terms of their truth value, we will not be able to eliminate the probability that one day a datum might pop up that could invalidate that paradigm.

The second event that challenged the claim of Science to be the almighty arbiter of truth was at the birth of the *New Age* movement. The *New Age* Movement is not, strictly-speaking, a movement²¹, but rather a scattered but widespread attitude that has given rise to groups that follow practices that seem to share basic principles. Here is how the Catholic Church partially describes their main features:

The essential matrix of New Age thinking is to be found in the esoteric-theosophical tradition which was fairly widely accepted in European intellectual circles in the 18th and 19th centuries. [...] In this world-view, the visible and invisible universes are linked by a series of correspondences, analogies and influences between microcosm and macrocosm, between metals and planets, between planets and the various parts of the human body, between the visible cosmos and the invisible realms of reality. Nature is a living being, shot through with networks of sympathy and antipathy, animated by a light and a secret fire which human beings seek to control. People can contact the upper or lower worlds by means of their imagination (an organ of the soul or spirit), or by using mediators (angels, spirits, devils) or rituals.²²

Apparently, the *New Age* movement came about because of the disappointment of its followers as regards Science. Clearly, for them, Science has not fulfilled its promise of explaining everything.

“Science and technology have clearly failed to deliver all they once seemed to promise, so in their search for meaning and liberation people have turned to the spiritual realm. New Age as we now know it came from a search for something more humane and beautiful than the oppressive, alienating experience of life in Western society. Its early exponents were prepared to look far afield in their search, so it has become a very eclectic approach. It may well be one of the signs of a “return to religion”, but it is most certainly not a return to orthodox Christian doctrines and creeds.”²³

“Traditional science and medicine are felt to be inferior to holistic approaches, as are patriarchal and particular structures in politics and religion.”²⁴

Unfortunately, *New Age* brings answers that are still too controversial to be very widely accepted. Although *New Age* ideas have now infiltrated many aspects of man’s life –just search the Internet for New Age music, New Age art, the craze

¹⁸ In the metaphysico-realist philosophical system, knowledge of probabilities is linked with the existence of contingent beings, i.e., beings that could come into existence and disappear at any time or exist in this way at this moment and then exist in another way at another moment. This happens especially to material things that are characteristically always in a constant flux.

¹⁹ Cfr. BIRD, Alexander, “Thomas Kuhn”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition).

²⁰ It has to be kept in mind that under the term “evolution”, there are a number of diversified theories which cannot all be taken as true at the same time. But, since there is no direct observation of evolution, these different theories can coexist in the world of scientific investigation because all of them could be valid considering the amount of data that has been verified so far. This also means, on the other hand, that there is still the possibility of some concrete data showing us that can invalidate one or two or all of these theories.

²¹ THE PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE & THE PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Jesus Christ, the Bearer of the Water of Life: A Christian Reflection on the “New Age”*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2003, 2.

²² *Ibid.*, 2.3.2.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

over “organic food”, detoxification spas that are inspired by New Age teaching, pranic healing and other manners of healing that claim to operate on a plane that goes beyond what Science can offer—, the “serious” part of the Science community has not wholeheartedly embraced *New Age*. And it seems that they have a good reason for doing so from the point of view of the requirements of scientific rigor.

Still, it is admittedly the second skeptic voice that has raised questions about the omnipotence of Science and has postulated Science’s dependence on and/or continuation in Philosophy

Finally, the controversy on Intelligent Design is the third thing that gives us the impression that Science can only reach up to a certain point in its investigation and will have to depend on another discipline to go further in the subject matter it pursues.

The conflict between Evolution and Intelligent Design is a recent event. Historically, what has happened is that there has always been a group of believers that has been uncomfortable with the fact that Evolution is systematically taught in school and that, because of this, their children are in danger of leaving the Faith and sticking only to Science as the determiner of what is true and good. Evolution, they say, in the way that it is being taught in the Biology subjects in school nowadays, leads to the notion that we do not need God to explain the origin of the living beings. This could lead the students to put His existence in doubt.

This group has found away to give a plausible reason to teach Intelligent Design in schools at least together with Evolution, so that the children do not only have one theory to choose from, but rather have an alternative theory that is open to the acceptance of the existence of God. Moreover, the Intelligent Design lobby came with clout: they had several competent scientists on their side—at least a biologist and a biochemist—who could vouch for the scientific soundness of the theory.

The Intelligent Design lobby primarily wants to achieve the following: (1) point out to the world that the theory of Evolution is not perfect and should not be seen as such; it has glaring flaws, especially the Darwinist side of it; and (2) that Science is open to explaining the existing biological structures in this world as a work of God. The non-believers, of course, think this preposterous and not even want to hear out completely the proposal of including Intelligent Design in the curriculum.

If we approach this issue from the point of view of the purpose for which it started, then the entire discussion will revolve around the determination of whether Intelligent Design can be considered a scientific theory or not. But this writer would like to approach it from the point of view of why the arguments brought forth by the Intelligent Design group seem to make sense, regardless of whether the theory can be classified as Science or not. There are several interesting argumentations among which we find the following:

- (a) Complexity: The Intelligent Design lobby claims that the evolutionists say that organisms reach their degree of complexity through small changes that occur and that give some advantage of survival. However, the Intelligent Design lobby points out some biological structures that would not make sense from the point of view of being advantageous if the building up of that biological structure were incremental. The specific example given is the flagellum.²⁵ The flagellum is made up of several parts that act as a motor, a source of energy (a ring of mitochondria) and the whip-like hair-like flagellum. If the evolution of this biological structure were gradual, then you would have, for example, a ring of mitochondria first with nothing to power. That produces no advantage and that would be absurd, even from the evolutionary point of view.

The Intelligent Design lobby concludes that all the parts came out all at the same time following a specific design that would make up the entire mechanism of the flagellum. Of course, if a design rules over the entire mechanism, then there must have been a Designer who had thought it out and put the necessary pieces together.²⁶ This would be no different from the construction of, for example, a mouse trap: one has to make the different components first—the wooden platform, the spring, the lever, etc.—and once all of them are done, they are put together. There was no gradual acquisition of parts. They came together at the same time.

²⁵ The flagellum is the whip-like, hair-like structure that one-celled organisms use to propel themselves and move from one place to another.

²⁶ This explanation can be found the documentary film entitled *Unlocking the Mystery of Life: the Scientific Case for Intelligent Design* made by Illustra Media in 2008. The idea was broached earlier in Michael Behe’s book *Darwin’s Black Box*, published in 1996, whose second edition came out in 2006.

- (b) Language: Language is considered to be a sign of intelligence, i.e., where one finds language, one is certain to find intelligence.²⁷ This not just a claim of Philosophy but also the claim of Science. Just look at all the efforts of Herbert S. Terrace who, in 1973, started an experiment by asking a female student, Stephanie LaFarge, to raise up a baby chimpanzee in such a way that it could learn sign language. The experiment was a failure, but it shows us the strong association that we make between intelligence and language.

The same association can be found in the efforts of those looking for extra-terrestrial life by aiming their specialized microphones at various spots in space in order to see if they can pick up any sound that may, at even its very remotest, could sound like some kind of language. The presumption is, if there is any language being transmitted there then there must be some intelligent being somewhere in the direction of that area in space.

As for the advocates of Intelligent Design, they use this association between language and intelligence to infer that there is an Intelligence out there that has thought out Creation. Specifically, they showcase the DNA molecule with its Adenosine, Cytosine, Guanine and Thymine as expressive of a language with a four-letter alphabet. Indeed, it is remarkable how the DNA molecule can transmit a whole lot of complicated instructions to direct the building up of an organism. Those instructions are obviously a language, and where there is language there is intelligence. That Intelligence, according to the proponents of Intelligent Design is the Intelligence of God.

Now the evolutionists do not consider this a very scientific way of proceeding. Putting God as a cause of something is not science, according to them. But not only them, a number of believers who are, of course, convinced that God is the origin of all things also doubt whether Intelligent Design can indeed be called Science.²⁸ In a certain sense, this is true. For reaching up to God as First Cause means already entering into the field of Philosophy. If our definition of Science follows the notion given to it by the Positivists, then indeed Intelligent Design would not be Science, it would be Philosophy.

This step from Science to Philosophy brings us to a second question: If Intelligent Design is Philosophy and not Science, does it mean that Intelligent Design is false? Actually, no, saying that Intelligent Design falls within the realm of Philosophy and not Science does not bring us to the conclusion that it is false. Does it then mean that Intelligent Design is not objective but only an imaginative way of explaining the origin of things, like a myth? No, when we say that Intelligent Design is Philosophy and not Science, we are not saying that it is pure imagination or a myth. We are merely saying that it is a philosophical truth, not a scientific one.²⁹

But in any case, one very interesting observation that we can make from all these considerations is that Science *flows into* Philosophy. There is a point, as Popper, Kuhn, *New Age* and Intelligent Design show, when Science is not longer sufficient to provide all the explanations. At that point, we are invited to enter into the realm of Philosophy to look for an answer. Thus, Philosophy completes the unfinished story that we find in Science.

Philosophy as an Unfinished Story

Philosophy completes the unfinished story that we find in Science. But, Philosophy itself ends up as an unfinished story. We already mentioned in the section entitled *Unfinished Stories* that the fact that Saint Justin Martyr and Saint Augustine of Hippo saw in Religion the answers to all the philosophical questions that were popping up in their heads shows to us the Philosophy cannot find the answer to all those questions and will have to depend on Religion to answer them. Suffice it to add a comment on a passage in the *Phaedo* of Plato in order to illustrate this further.

²⁷ GARCÍA CUADRADO, José Ángel, *Antropología Filosófica: Una Introducción a la Filosofía del Hombre*, Cuarta edición, EUNSA, Pamplona, 2008, pp. 85-90; and YEPES STORK, Ricardo, *Fundamentos de Antropología: Un Ideal de la Excelencia Humana*, EUNSA, Pamplona, 1997, pp. 49-52.

²⁸ ISRAELY, Jeff, *Rome Weighs in (Gently) on Intelligent Design*, *Time* online, Thursday, Jan. 19, 2006, url = <http://content.time.com/time/printout/0.8816.1150808.00.html#>, downloaded on 25 May 2018.

²⁹ Just keep in mind that we are talking about Philosophy and Science in the stricter senses of the words. Because if we use Aristotle's definition of Science, which is *knowledge through causes* then Philosophy would be Science and, consequently, Intelligent Design would also be Science. But since we are using the definition used by the Positivists, that is, a study of the material causes of things, then neither Philosophy nor Intelligent Design is Science in the context of that definition.

In the *Phaedo*, Plato presents several proofs of the immortality of the soul through the mouth of Socrates. But once he is satisfied that he has proven that the soul is immortal and that it continues to exist after the body has corrupted, he is then left with the problem about what happens to it once it is no longer corporeal. It seemed senseless to free the soul from the body and then to leave it floating forever in some limbo of forgetfulness and usefulness.

It is hardly noticeable, but at this point Socrates (Plato, actually) shifts to Religion. He admits that he cannot prove its validity, i.e., that it is not Philosophy, but he feels like it is the fitting completion or ending to the story of the immortality of the soul.

“But there is a further point, gentlemen,” said Socrates, “which deserves your attention. If the soul is immortal, it demands our care not only for that part of time which we call life, but for all time, and indeed it would seem now that it will be extremely dangerous to neglect it. If death were a release from everything, it would be a boon for the wicked, because by dying they would be released not only from the body but also from their own wickedness together with the soul; but as it is, since the soul has emerged as something immortal, it can have no escape or security from evil except by becoming as good and wise as it possibly can.”³⁰

Then he relates the description of what’s going to happen to the soul after it dies, although it is obvious that it does not come from his philosophizing but rather from having heard the story from someone else, i.e., the Pythagoreans.³¹

“This is how the story goes. When any man dies, his own guardian spirit, which was given charge over him in his life, tries to bring him to a certain place where all must assemble, and from which, when they have been sorted out by a process of judgment, they must set out for the next world, under the guidance of one who has the office of escorting souls from this world to the other.”³²

After that, Socrates describes the structure of the places for souls in the afterlife. He takes time to give a complete illustration as possible. Once done, he ends with the following comment:

“Of course, no reasonable man ought to insist that the facts are exactly as I have described them. But that either this or something very like it is a true account of our souls and their future habitations—since there is certainly evidence that the soul is deathless—this, I think, is both a fitting contention and a belief worth risking.”³³

Socrates gives the impression that: (a) the matter of what the Afterlife will be like is still open to varying opinions (“either this or something very like it is a true account of our souls and their future habitations”); and (b) this cannot be proven completely with the use of reason and requires a leap of faith (“this, I think, is both a fitting contention and a belief worth risking”). But, even when it takes a leap of faith, the acceptance of it does not go against reason (“fitting contention”).

The conclusion that we can make from this is, again, that Philosophy is an unfinished story and Religion has the part that could complete it, although that part could not be strictly proven by reason. In the same way that Science is invited by Philosophy to enter its realm and finish its story, so, too, Philosophy is invited by Religion to enter its realm and finish its story. As it seems, Religion gives the ending to all this process, and yet it is not the body of knowledge that could be logically proven directly by the human intellect.³⁴

One Truth, Three Checks-and-Balances

As we have seen, Science, Philosophy and Religion slide into each other in order to complete the story of their search for the truth which, as men hope, will lead them to the happiness that does not end that they have been longing for all their

³⁰ *Phaedo*, 107 c. All quotes from the *Phaedo* of Plato are taken from PLATO, “Phaedo”, found in the collection *Plato: The Last Days of Socrates*, translated by Hugh Tredennick and Harold Tarrant, Penguin Books, London, 2003, pp. 97-199.

³¹ COPLESTON, *A History of Philosophy, Volume 1: Greece and Rome, From the Pre-Socratics to Plotinus*, pp. 29-37.

³² *Phaedo*, 107 d.

³³ *Ibid.*, 114 d.

³⁴ Emigration from Science to Philosophy is not only done by the believers but by the non-believers as well. As Cardinal Christoph Schonborn says in his article entitled *Finding Design in Nature*, published in the Op-Ed section of *The New York Times* on 7 July 2005: “Evolution in the sense of common ancestry might be true, but evolution in the neo-Darwinian sense -- an unguided, unplanned process of random variation and natural selection -- is not. Any system of thought that denies or seeks to explain away the overwhelming evidence for design in biology is ideology, not science.” (*The underscoring is ours.*)

lives. Due to this mutual need, they become a system of check-and-balance to one another. If our analysis is correct, then what is true in Science should not contradict with what is true in Philosophy and Religion; what is true in Philosophy should contradict what is true in Science and Religion; and what is true in Faith should not contradict what is true in Science and Philosophy.

The only problem would be that the search for the Truth, while is it truly a collective effort, is very much also a personal quest. There is something inauthentic and degrading in merely accepting the Truth from someone else without personally confirming it in our heads and in our hearts. Because of this, even though the surrounding society may already possess truths that harmonize well in the three disciplines of Science, Philosophy and Religion, there may be some who either have not yet internalized the truths that could be easily found in society or have not yet found out the truth for themselves either through a lack of opportunity or laziness (the former being non-culpable, while the latter culpable).

With this in mind, we also realize that, aside from Science, Philosophy and Religion being checks-and-balances to one another, the citizens of a certain society are also checks and balances to one another, with a view harmonizing each and everyone's quest for truth with the collective harmonization of the three aforementioned disciplines.

Of special mention is Religion. Science roots the firmness of the truth of its claims in empirical data and experience. Philosophy roots the firmness of the truth of its claims on the truthful claims of science and the intellectually knowable realities that we get to know through common experience. Both Science and Philosophy gain knowledge and grow well within the assuring capabilities of human reason, that is, both Science and Philosophy, in principle, will not and should not make a directly claim over something that it cannot prove by using human reason.

When it comes to Religion, we know that some statements in Religion also belong to Science and Philosophy and, as such, can be proven by the use of human reason. But Religion also makes many claims that cannot be established directly by human reason. If they are true, we simply cannot prove them because they lie beyond the ability of human reason to know. As regards these truths, the best we can do with them is to find out if they contradict with any truth proclaimed by Science and Philosophy. If such religion claims clearly contradict with a well-established truth of Science and Philosophy then we would be obliged in conscience to reject that "truth" or at least to review the way that that "truth" is interpreted or understood.

As regards those "truths" that cannot be directly confirmed by Science and Philosophy, that is, by Reason, the attitude of the believer should be circumspect, similar to the approach of Socrates in the *Phaedo*, since we are not obliged to follow what we do not yet know to good or true.

Guilt and Culpability: Its Application to Knowledge of Religious Truth

It is a general legal principle that ignorance of the law reduces –if not eliminates— the guilt of its infringement: *[S]tatutes typically require both a bad act (actus reus) and a culpable mental state (mens rea) for criminal liability to attach.*³⁵

This is so at the legal level because it is based on a requirement at the level of personal conscience. This requirement of knowledge in order for someone to be guilty of a crime is reflected in the discussion of sin in the Catechism of the Catholic Church (where it says "sin", one can substitute that word with the word "guilt"):

"[Responsibility for an evil act] presupposes knowledge of the sinful character of the act, of its opposition to God's law. It also implies a consent sufficiently deliberate to be a personal choice. Feigned ignorance and hardness of heart do not diminish, but rather increase, the voluntary character of a sin."³⁶

And then again:

Unintentional ignorance can diminish or even remove the imputability of a grave offense.³⁷

We cannot fault a person for not following a moral law or for not acting according to a religious precept if that person is still personally ignorant of that law or precept. Exempting children from the fulfillment of religious duties or waiting until

³⁵ GINTHER, Matthew et al., "Decoding Guilty Minds: How Jurors Attribute Knowledge and Guilt", in *Vanderbilt Law Review*, Vol. 71:1:241, p. 244.

³⁶ *Catechism of the Catholic Church*, no. 1859.

³⁷ *Ibid.*, no. 1860.

they are old enough to understand what they are doing are further proofs of the universal fact that one needs to know the law sufficiently well in order to be obliged to follow it.

The difficulty that fanaticism or terrorism presents is that the fanatic or terrorist actually requires the ignorant –and the non-believer is sufficiently at least morally ignorant— to align his conduct with a religious truth that the fanatic or the terrorist holds. With one irrational stroke, the fanatic or the terrorist removes rights that the person has just because he is ignorant of something that could not even be easily reached by the mere power of man's reason. This is clearly unjust conduct and behavior.

It is about time now to go back to the questions we asked at the beginning of this paper and to answer them in the light of what we have learned as regards the relationship between Science, Philosophy and Religion, and the fact that one cannot demand allegiance from someone who does not yet grasp the meaning of what he is being asked to pledge allegiance to.

First question: *Is there anything wrong with trying to influence or convince someone to follow one's own faith?* In principle, there would be nothing wrong about doing that. The truth compels. It compels us to accept it, and it compels us to share it with others. However, truth only compels effectively when the recipient is compelled freely. This is especially true of religion. A religion received by coercion is no religion at all. There will certainly be no conviction and it would become a mere "going through the motions" with no connection to any truth held in our hearts.

Second question: *We will all probably agree that using violent means is wrong; but what about non-violent means?* People use violence to "convince" others of the truth because they either think that persuasion will not work or they have already tried it before and it did not work. However, a person who uses violence in order to convince others to accept a religious truth, again, destroys that very same truth because, as we said, a religious truth can only exist authentically in a person when it is allowed to enter into his mind, heart and life freely.

Third question: *Are we supposed to leave the others alone? Is faith just a private matter? Should it not have public manifestations or consequences at all?* When someone possesses a good, it is worthy of being shared. Again, the word we use is "shared", not "forced", because when someone is forced to accept a truth one can verily say that, in fact, that truth has not been accepted. Faith is not a private matter only. As we have seen above, if it is true faith, it has good public repercussions. Fanaticism and terrorism do not have good public repercussions and, therefore, we can say that they are not true faith, they are not true to the very essence of Religion as truth. A terrorist, for example, seeks only his own heaven and means to "send his victims to hell" as if that were something willed by God. This could not be considered a good public repercussion.

Fourth question: *Does it absolutely make no difference if we choose one religion over another? Is the choice of faith comparable a hundred percent with choosing what color of shirt we would like to wear today? Is it thus the same as personal preferences of color, music, food, sports to practice, etc.?* From the point of view of seeing Religion as the ultimate defining truth that completes all the unfinished stories of Science and Philosophy, it does matter which religion we choose if religion is of the first type that we have defined above: establishing a relationship with God or a god who is our origin and end and Who will render to us our ultimate perfection and happiness. It will not matter if Religion is only an internal product of the desire of man to give meaning to his life. If Religion were an internal, subjective invention of man to make himself happy, then any invented religion would do, even if there were no one to share it with. In principle, a Religion that does not need to be shared should not create any trouble. We leave the answer to this question to the reader for this occasion because Religion being an external or internal reality will probably have to be the subject of another paper. Suffice it to say that this writer thinks that the philosophical proofs of the existence of God are convincing. Therefore, if God exists, we will need to get into some form of relationship with Him. If He exists outside our mind, then it will matter when a person suddenly comes and says "this is what God says".

The question of what Religion is has already been answered above. We hope that the reader has been given enough material to reflect on and has arrived at his own conclusion about what Religion really is.

Conclusion

Seeing Science, Philosophy and Religion as three interrelated fields of knowledge, all of which and all together convey some truth to us, is helpful in assessing the truth of what we hear and what we say. This is the reason why Science,

Philosophy and Religion are important to everyone. Even the Atheist, even though he does not realize it, has a stance as regards Religious matters.

If all of them are worthy sources of truth that are important to man, then all men –collectively and individually— have to weigh their attitudes towards these three. It is important that they pay attention to how they accept the truths that come from these three disciplines, and it is important for them to choose wisely which statements from these three fields they should accept. Aside from being a check-and-balance to one another, two of these fields have some grounding on the empirical proofs that are immediately available to us in this world: Science sinks its roots in empirical data; Philosophy has the critical tool of Logic besides.

It is Revelation from Religion that needs to be studied and reflected on more deeply. If the discoveries of this paper are correct, the interpreters of Religious Revelations and Texts should not only depend exclusively on these for an understanding of the meaning of the Revelations and Texts but also on what the other sources of truth have to offer.

Certainly, Science and Philosophy can be mistaken and, if that is the case, with the checks-and-balances between the three, or within their own systems, they can correct that mistake and eventually arrive at the truth. However, what cannot be done is to ignore Science and Philosophy completely and declare Religion as absolutely independent from these two. Doing that would be handing over Religion to Irrationality, a move that is so prone to the commission of injustice and would be an insult to Truth and Goodness.

BIBLIOGRAPHY

Books and Articles

- AMINRAZAVI, Mehdi, "Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/arabic-islamic-mysticism/>>.
- AUGUSTINE OF HIPPO, *Confessions*, translated by Henry Chadwick, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- BIRD, Alexander, "Thomas Kuhn", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/thomas-kuhn/>>.
- CARROLL, Warren H. and CARROLL, Anne, *A History of Christendom, Volume 5: The Revolution Against Christendom*, Christendom Press, Royal, Virginia, 2005.
- COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy, Volume 1: Greece and Rome, From the Pre-Socratics to Plotinus*, Image Books, Doubleday, New York, 1993.
- COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy, Volume 2: Medieval Philosophy, From Augustine to Duns Scotus*, Image Books, Doubleday, New York, 1993.
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel, *Antropología Filosófica: Una Introducción a la Filosofía del Hombre*, Cuarta edición, EUNSA, Pamplona, 2008.
- GRIFFEL, Frank, "Al-Ghazali", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/al-ghazali/>>.
- ISRAELY, Jeff, *Rome Weighs in (Gently) on Intelligent Design*, *Time* online, Thursday, Jan. 19, 2006, url = <http://content.time.com/time/printout/0.8816.1150808.00.html#>, downloaded on 25 May 2018.
- PLATO, "Phaedo", in *Plato: The Last Days of Socrates*, Penguin Books, London, 2003, pp. 97-199.
- REILLY, Robert R., *The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2010, pp. 93-126.
- SCHOENBORN, Cardinal Christoph, "Finding Design in Nature", Op-Ed section, *The New York Times*, 7 July 2005.
- SMITH, Justin E. H., *The Philosopher: A History in Six Types*, Princeton University Press, New Jersey, 2016.

Prosiding Simposium National VI

THE PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE & THE PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Jesus Christ, the Bearer of the Water of Life: A Christian Reflection on the "New Age"*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2003.

YEPES STORK, Ricardo, *Fundamentos de Antropología: Un Ideal de la Excelencia Humana*, EUNSA, Pamplona, 1997.

Documentary Film

Unlocking the Mystery of Life: the Scientific Case for Intelligent Design made by Illustra Media in 2008.

NARASI RADIKALISME DAN TEROR DALAM BINGKAI MEDIA (MENELUSURI JEJAK FANATISME)

Rosalia Prismarini Nurdiarti¹

Abstrak

Aksi teror yang terjadi dalam minggu – minggu di Bulan Mei ini benar – benar mengusik ketentraman. Beberapa orang mempersepsikan dengan kontestasi politik menjelang Pilpres 2019. Tetapi hal yang paling penting dari ragam persepsi itu adalah isu kemanusiaan yang semakin memberikan setiap individu ruang untuk berefleksi. Indonesia sebagai negara dengan penduduk yang mempunyai beragam ras, suku, agama dan etnik akan senantiasa mendapatkan tantangan atas identitasnya sebagai sebuah Bangsa dengan semboyan Bhineka Tunggal Ika. Dengan melihat beberapa peristiwa aksi bom bunuh diri yang terjadi, tulisan ini hendak memahami bagaimana narasi teror dan radikalisme mengemuka di media massa. Analisis yang dilakukan dengan menggunakan beberapa pendekatan yakni bahwa media sebagai pembentuk identitas dan juga mampu membawa pengaruh pada lingkungan. Juga pendekatan atas hadirnya media baru sebagai konsekuensi kehadiran teknologi, semakin membawa wacana yang massif atas teror, kekerasan dan rasa takut yang secara psikologis dialami oleh masyarakat. Sebagai rekomendasi, media seharusnya mampu menjadi agen yang edukatif serta berani berimbang dalam pemberitaan serta waspada pada setiap entitas yang turut melakukan proses produksi pada pemberitaan terkait teror dan radikalisme.

Kata Kunci; terorisme, identitas, media baru, narasi, bingkai media

Abstract

The terror acts that took place in the weeks of May this really bothered peace. Some people perceive with political contestation ahead of the 2019 presidential election. But the most important thing of these kinds of perceptions is the humanitarian issue which gives every individual space for reflection. Indonesia as a country with a population of diverse racial, ethnic, religious and ethnic groups will always face the challenge of its identity as a Nation with the motto of “Bhineka Tunggal Ika”. By looking at some of the events of suicide bombings that occurred, this paper would understand how the narrative of terror and radicalism surfaced in the mass media. Analysis is done by using several approaches that the media as identity formers and also able to bring influence on the environment. Also, the approach to new media presence as a consequence of technological presence, is increasingly bringing massive discourses on terror, violence and fear that are psychologically experienced by society. As a recommendation, the media should be able to be an educative and brave agent balanced in the news and vigilant on every entity that participates in the production process on the news related to terror and radicalism.

Keywords; terrorism, identity, new media, narration, media frames

¹ Penulis adalah staf pengajar di Prodi Ilmu Komunikasi, Universitas Mercu Buana Yogyakarta

Membaca Aksi Teror di Media : Sebuah Pengantar

Tiga belas Mei Dua Ribu Delapan Belas, barangkali menjadi salah satu peristiwa yang tidak terlupakan. Tidak tanggung-tanggung, pada saat yang hampir bersamaan ada tiga tempat yang dibom, kesemuanya adalah tempat ibadah-gereja di Surabaya. Gereja Santa Maria Tak Bercela di Jl. Ngangel, Gereja Pentakosta Pusat di Jl. arjuno dan Gereja Kristen Indonesia di Jl. Diponegoro. Pada hari yang sama juga terjadi ledakan di Rusun Wonocolo, Sidoarjo, diduga para teroris tidak sengaja meledakkan bomnya sendiri. Belum lagi mereda berita tersebut, pada keesokan harinya Empat Belas Mei disusul dengan aksi bom bunuh diri di Polrestabes Surabaya². Sekitar satu minggu sebelumnya terjadi perkara di Mako Brimob, dikabarkan bahwa Napi teroris merebut senjata petugas dan mengambil alih rutan³. Rentetan kejadian yang menakutkan terjadi dalam satu bulan ini, mengingatkan juga pada aksi teror di beberapa negara. Tragedi WTC yang fenomenal atau konflik di negara – negara timur tengah. Wacana yang kerap muncul dari peristiwa tersebut adalah aksi teroris yang mengancam kehidupan manusia atau dipicu oleh hadirnya kelompok- kelompok fundamentalis.

Minggu penuh ledakan tersebut, mungkin juga mengingatkan kita pada satu nama yang di tahun 2009 paling dicari se-Asia Tenggara, Noordin M Top seorang yang berasal dari Malaysia. Noordin dipercaya bertanggung jawab atas empat bom bunuh diri yang terjadi di Indonesia, seperti Bom JW Marriott pada tahun 2003, Bom Kedutaan Besar Australia pada tahun 2004, tiga restoran padat warga asing di Denpasar, Bali, pada tahun 2005, serta Bom Mega Kuningan pada tahun 2009. Tindakan tersebut menewaskan lebih dari 200 orang, baik warga asing maupun lokal⁴. Kala itu hampir semua media berlomba - lomba menyiarkan secara langsung penyeragaman atas orang yang diduga Nurdin M. Top di Desa Kedu, Temanggung. Tapi menurut salah satu pengamat teorisme, orang itu bukan Nurdin⁵. Siaran di televisi waktu itu memang sempat menguras perhatian publik, tayangan hingga berjam-jam yang dibarengi dengan baku tembak dan aksi yang menegangkan. Hal ini secara psikologis mampu membentuk ragam opini dalam masyarakat. Dari situ bisa dicermati bahwa media mampu memberikan efek ketakutan dan paranoid pada audiensnya.

Mozaik situasi tersebut memberi ruang pada kita untuk melihat bahwa kekerasan, konflik, radikalisme, fanatisme dan intoleransi merupakan kecenderungan patologi sosial kultural, yang pada jaman ini relatif mudah ditemukan secara terbuka. Berbagai kejadian dan peristiwa yang pernah terekam di Wilayah Indonesia merupakan sumber referensi aktual untuk melihat kecenderungan patologis tersebut. Kasus, bobot, aktor maupun lokus boleh jadi memperlihatkan varian yang beragam. Tapi dapat dicermati dan ditemukan adanya pola dan modus yang mirip satu sama lain. Mengemukanya kecenderungan patologis tersebut mudah ditemukan melalui representasi di media massa. Terlebih pada era konvergensi media hari ini, yang mudah melakukan reproduksi atas informasi yang sama pada beragam lini massa- tak terkecuali media *online* dan media sosial.

Potret kejadian tersebut seolah mengindikasikan adanya masalah yang sudah mengendap lama, tersembunyi (laten) yang belum tuntas penyelesaiannya atau bisa jadi karena penyelesaian tidak pernah menyentuh akar permasalahan. Sehingga menjadi lebih mudah pecah, meledak dan merambat ketika dipicu pada momen yang memberikan gesekan besar. Hal tersebut tentu saja berdampak bagi kehidupan publik. Tekanan psikologis, ketakutan dan trauma akibat dari tindakan dan perilaku yang anarkis atau teror. Ketakutan dan perasaan terancam akan peristiwa tersebut salah satunya “dipicu” juga oleh kehadiran pemberitaan di media. Dalam satu decade terakhir ini kita terbiasa hidup dalam budaya media atau masyarakat media. Berbagai peristiwa yang terjadi sehari – hari sebagian besar kita saksikan dan ketahui dari media. Seperti diungkap oleh para pengkaji media dan budaya kritis, yakni media mampu sebagai pembentuk, isi yang disebarkan oleh media memiliki kekuatan untuk mempengaruhi masa depan masyarakat⁶.

Melihat isi sebuah media adalah melihat bagaimana pembentukan wacana di dalamnya. Proses pembentukan wacana oleh media dipengaruhi oleh pihak-pihak yang “memegang” kuasa media itu. Everett

² <http://www.bbc.com/indonesia/trensosial-44110808> diakses tanggal 18 Mei 2018

³ *ibid.*

⁴ <https://nasional.kompas.com/read/2009/09/18/05472892/inilah.10.fakta.tentang.noordin.m.top> diakses tanggal 18 Mei 2018

⁵ <https://www.liputan6.com/news/read/239839/bisa-jadi-noordin-m-top-masih-hidup> diakses tanggal 18 Mei 2018

⁶ Ibrahim, Idi & Akhmad Bachruddin, *Komunikasi & Komodifikasi : Mengkaji Media dan Budaya dalam Dinamika Globalisasi*, Buku Obor, Jakarta, 2014, hal. 3

M. Rogers menyebutkan bahwa dalam paradigma kritis media dipandang sebagai entitas yang tidak bebas nilai, melainkan sangat rentan akan penguasaan oleh pihak dominan yang dipenuhi oleh prasangka, retorika, dan propaganda (Eriyanto, 2001). Dalam berita terorisme, sama seperti memahami sebuah produk teks. Ketika memahami teks berita ini, audiens dapat melihat bagaimana realitas empirik tentang terorisme ditampilkan dalam berita. Media dipengaruhi oleh seperangkat pemahaman, nilai, dan ideologi yang dianut, sehingga media memiliki tendensi-tendensi tertentu, yang pada akhirnya disebarluaskan kepada publik.

Dalam kajian jurnalisme, berita atau informasi yang disajikan oleh media bukanlah seratus persen fakta utuh, melainkan fakta yang telah terseleksi. Ada beberapa variabel yang melingkupi sebuah proses produksi berita, yaitu fakta, posisi media, posisi wartawan yang meliput berita, hasil liputan yang berkorelasi kuat dengan kemampuan wartawan menerjemahkan sebuah peristiwa dan bahasa, yang menjadi alat narasi penyampaian pesan berita. Bagi media massa, keberadaan bahasa tidak lagi hanya sebagai alat untuk menggambarkan sebuah peristiwa, melainkan bisa membentuk citra yang akan muncul di benak khalayak. Misalnya, istilah-istilah “baru” dilekatkan media terhadap kata Islam, misalnya dengan tambahan garis keras, radikal, puritan, dan sebagainya akhirnya membawa makna baru, interpretasi yang memecah belah dan mengobarkan kemarahan di antara umat Islam. Menurut Aart van Zoest, sebuah teks tak pernah lepas dari ideologi, artinya suatu berita tentang terorisme sangat mungkin merepresentasikan ideologi yang diusung media tersebut serta untuk memenuhi kepentingan berbagai pihak (Eriyanto, 2001).

Media massa dapat menjadi instrumen untuk memengaruhi opini publik. Sesuatu yang sebenarnya tidak berarti, dapat menjadi berarti melalui penciptaan berbagai cerita dan data yang disajikan media, sekalipun data tersebut hanya merupakan rekaan imajiner dari penulis berita atau sumber berita. Kondisi ini sering terjadi di tengah masyarakat yang tidak kritis dan selalu menganggap berita yang tampil di media sebagai kenyataan atau kebenaran. Melalui penciptaan realitas imajiner yang dibingkai dengan kata-kata, bahasa, verbal, audio, visual, dan berbagai macam argumentasi—baik yang ilmiah, teoritik, maupun fiksi—sesuatu yang sebenarnya hanya fantasi dan imajiner, bisa menjadi fakta yang mengarahkan kesadaran masyarakat. Hal ini seolah dimanfaatkan oleh teroris sebagai ruang eksistensi dan sarana sosialisasi. Apalagi jika aksi media *viral* di lini media sosial, gerakan – gerakan radikal ini akan memperoleh “publikasi gratis”.

Satu sisi media berkepentingan memberitakan peristiwa teror secara faktual sebagai informasi publik. Bagi media, coverage berita-berita terorisme kerap menjadi kail meningkatkan oplah (media massa) dan rating (televisi) sebagai magnet menyedot keuntungan. Wajar bila pesan teror kerap menjadi *headline* media. Hal ini seperti pisau bermata dua hembusan angin teror kian subur bersemi di media yang berimplikasi pada penyebaran suasana ketakutan masyarakat dalam kadar tertentu. Di sisi lain, media secara tak sengaja telah menyediakan medium aktualisasi terorisme. Sebagai sebuah industri, media cenderung berpihak kepada pasar. Berita yang diproduksi oleh media kerap diproyeksikan menopang kepentingan pasar. Terorisme menjadi “jajanan” yang laku laris di pasar dan menjanjikan setumpuk akumulasi kapital yang menggiurkan, baik peningkatan *rating-share*, oplah ataupun iklan. Setidaknya reproduksi berita terorisme akan mampu mengangkat *grade* media sekaligus meluaskan jaringan pasar. Peran idealistik media sebagai sarana penyalur kejernihan informasi, pencerdasan masyarakat, dan pilar demokrasi, kini tereduksi oleh orientasi “*never ending circuit of capital accumulation*” dengan cara memanfaatkan keuntungan dari gerakan terorisme⁷.

Teror dan Radikalisme di Tengah Teknologi Informasi

Seiring dengan perkembangan teknologi, yang mewujud melalui media baru-internet. Dia mulai dipandang lebih dari sekedar alat. Media baru menjadi “ruang hidup” alternatif yang di dalamnya kita bisa mengalami bentuk- bentuk hubungan sosial yang dianggap bisa mengatasi kendala fisik, waktu, dan sosial dari kehidupan sesungguhnya. Sejak itu sejumlah ekspresi muncul, tak terkecuali ritual online, komunitas – komunitas religius. Bahkan kesaksian beberapa pelaku teror atas aksinya, hadir di *youtube*. Dalam konteks yang lebih khusus, Krueger menyatakan bahwa penyebaran ritual agama dan pengetahuan dogmatis semakin menyandarkan

⁷ <http://www.nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,detail-ids,4-id,36477-lang,id-c,kolom-t,Otokritik+Media+dan+Citra+Terorisme-.phpx> diakses 18 Mei 2018

nasibnya pada wacana berbasis internet, seperti dalam forum – forum *newsgroups* keagamaan⁸. Terlebih, ketika merasakan dirinya minoritas religius akan sangat antusias menggunakan internet guna meningkatkan soliditas anggota kelompok.

Dogma dan ideologi ini akan semakin kuat ketika menggunakan media baru sebagai ruang untuk mendistribusikan ide dan gagasannya. Berkait dengan isu teror dan radikalisme, menurut J. Semelin, tindak kekerasan teroris dilihat sebagai proses mental, yaitu gerak perubahan mulai dari cara melihat “yang lain”, lalu menstigmatisasi, merendahkan, menghancurkan dan akhirnya membunuh⁹. Jika dikaitkan dengan posisi media, apakah dalam hal ini media “terpancing” masuk dalam jebakan strategi teroris ?. Saat yang paling ditunggu teroris adalah dampak serangan yang menyatu dengan penyebaran informasi. Dasar ideologi terorisme adalah teror. Teror memberi pembenaran terhadap semua bentuk kejahatan atas nama ideologi. Terorisme dengan relawan bom bunuh diri membuat terobosan psikologis karena membuat takut penguasa. Ketika masalah sosial-ekonomi memburuk dan situasi membingungkan karena ketiadaan pegangan, radikalisme menemukan peluangnya. Organisasi teroris yang minoritas menemukan cara jitu memanfaatkan media.

Tindakan teroris mengandalkan strategi komunikasi publik melalui media untuk melipatgandakan dampaknya. Efektivitasnya terletak pada kemampuan membangkitkan emosi publik dari pembunuhan yang mengejutkan. Agar dampak emosionalnya maksimal, para militan memaksimalkan media. Maka yang terjadi berita sensasional dengan reportase langsung atau *breaking news* tidak bisa dilewatkan. Peristiwa yang dilakukan pelaku bom bunuh diri, menjadi momen penting audiens yang disatukan dalam bela rasa bagi para korban. Media mengutuk terorisme, tapi sekaligus sebetulnya “terpesona” olehnya. Intensitas dan frekuensi pemberitaan, utamanya di media sosial merupakan cara untuk membangkitkan emosi publik. Arus besar itu membawa beragam persepsi dari audiens, ada yang mengutuk, marah, melakukan aksi solidaritas hingga *counter* wacana tentang perdamaian dan saling memaafkan.

Mencoba mengurai dan mempelajari media dan gelombang teknologi informasi, membuat kita mengingat bahwa apa yang terjadi pada hari ini barangkali adalah ‘mimpi’ dari kaum *futuris* yang terwujud, dunia yang begitu luas dan sangat majemuk bisa menjadi kecil dan tanpa jarak dengan adanya perkembangan dari teknologi komunikasi dan informasi. Maha pesatnya pertumbuhan teknologi, telah membawa perubahan yang signifikan pada masyarakat kita. Pengembangan inovasi teknologi jaringan virtual komputer membuat perubahan moda komunikasi dalam masyarakat, selain itu teknologi juga mempengaruhi format dan signifikansi informasi bagi penggunaannya. Teknologi pada satu sisi melalui perubahan moda komunikasi mengubah struktur masyarakat (secara makro), dan pada sisi lain mengubah cara-cara pemanfaatan informasi (secara mikro).

Keberadaan teknologi komunikasi informasi berperan dalam peradaban umat manusia sumbangan Johann Guttenberg dari abad ke 15 dengan alat cetak yang dapat menggandakan materi tertulis secara massal, memberikan dorongan bagi revolusi peradaban (Barran, 2010 : 30). Sistem komunikasi virtual hampir merambah begitu luasnya dan menjangkau pemenuhan segala kebutuhan penting yang lain terutama dorongan kebutuhan ekonomi yang makin meluas. Perkembangan pengiriman sinyal melalui udara tanpa kabel ini, diawali oleh riset Marconi yang sukses melakukan transmisi dari Selat Inggris pada tahun 1899 dan tahun 1901 melewati Samudera Atlantik¹⁰. Peristiwa ini menjadi cikal bakal lahirnya radio, rekaman suara dan penyiaran .

Namun yang terjadi hari ini, dalam nalar pasar, apapun yang bisa dijual dan menghasilkan profit keuntungan akan menjadi tujuannya. Jika saja nalar di dalam teknologi media lebih banyak diperuntukan untuk menghamba pada kebutuhan pasar, maka apa yang ditampilkan oleh teknologi tidak ubahnya instrumen untuk mencari motif-motif keuntungan. Sepakat dengan Jurgen Habermas, dalam memberi catatan reflektif dan teoritik tentang bagaimana manusia memandang seluruh relasi hidupnya berhadapan dengan teknologi. Ketika kerangka normatif Habermas dihadapkan pada wilayah problem praksis industrialisasi media saat ini, maka yang amat penting kiranya adalah perjuangan terus-menerus untuk melihat kembali secara lebih kritis, apakah struktur

⁸ Ibrahim, Idi & Akhmad Bachruddin, *Komunikasi & Komodifikasi : Mengkaji Media dan Budaya dalam Dinamika Globalisasi*, Buku Obor, Jakarta, 2014, hal. 145, 152.

⁹ Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat ; Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Gramedia, Jakarta, 2010, hal. 94-95

¹⁰ Barran, *Pengantar Komunikasi Massa ; Literasi Media dan Budaya*, Salemba Humanika, Jakarta, 2010, hal. 256

relasi demokrasi yang menjadi landasan penting masyarakat sudah menunjukkan kearah situasi demokratis sebenarnya, termasuk dalam hak pengaturan bagaimana teknologi bagi publik harus ditentukan¹¹.

Media Massa Modern Pembentuk Identitas

Ketika masyarakat modern begitu terobsesinya dengan teknologi media sebagai sarana, maka 'alat' kemudian menjadi tujuan darinya. Determinasi teknologis ini seakan meyakinkan, bahwa berbagai tuntutan dan kebutuhan manusia yang makin berkembang akan mudah diselesaikan. Dimensi teknologi media penting untuk dibaca awal lebih mendalam tidak sebatas pada problem teknis mekanis yang ditampilkan olehnya. Mainstream pandangan yang banyak mengemuka lebih cenderung menempatkan problem teknologi sebagai persoalan 'alat' atau 'instrumen' belaka. Ia hanya disimplifikasi sekedar problem sarana yang 'mengada' di luar subjek manusia. Menurut Don Ihde¹² (Lim, 2008 : 32 -33), meletakkan teknologi sebagai sarana merupakan penafsiran yang '*instrumentalis*'. Pada dimensi lain, paradigma ini cenderung menempatkan teknologi media sebagai entitas netral dan bebas nilai. Ia objek dan benda mati tak bernalar sebelum dan selama digunakan oleh subjek manusia. Motivasi dan kepentingan manusialah yang sejatinya membentuk teknologi itu punyai nilai dan makna semacam apa. Subjek manusialah yang mendeterminasi teknologi dan bukan sebaliknya.

Kehadiran bentuk teknologi virtual baru seperti jejaring internet dan media online membawa kompleksitas relasi manusia dan teknologi dengan segala wajah dimensinya. Kehadiran 'media baru' saat ini tidak luput dari kaitan dengan problem mendasar tentang 'peradaban material teknologi'. Tidak lagi teknologi yang dikonsepsi sebagai sebatas persoalan 'perangkat teknis', tetapi sebuah entitas maha luas yang menjadi bagian utuh dari peradaban manusia. Meminjam pandangan Lewis Mumford bahwa teknologi sebagai bagian penuh dari '*eksistensi-bertubuh*' dari manusia. Alat teknologi sebagai mediator diantara manusia dan dunia merupakan sebagian dari pengalaman manusia yang bertubuh. Ia tidak hanya problem di luar tubuh manusia, tetapi secara filosofis dan antropologis menjadi karakteristik penting dari eksistensi dan hakikat manusia (Lim, 2008 : 100 – 102).

Menurut Don Ihde (Lim, 2008 : 17 -18), teknologi tidaklah netral, dalam arti teknologi sebagai mediator antara manusia dan dunianya mengubah pengalaman manusia mengenai dunia, Budaya juga ikut berubah dengan penerapan teknologi. Apa yang paling bisa dilihat, adalah perubahan pada persepsi 'ruang', 'waktu' dan 'bahasa' manusia yang mulai bergeser. Dalam dimensi yang lain, teknologi bisa mampu bergerak dalam nalarnya sendiri. Pergerakan dan perubahan di dalamnya seringkali tidak mampu difahami dan ditangani oleh subjek manusia. Teknologi menjadi otonom dan mendominasi hidup manusia dengan menenggelamkan manusia dalam cara berpikir yang instrumental. Manusia dikondisikan dalam pemikiran sentral dimana semua, benda teknologi termasuk manusia dilihat sebagai sarana, teknologi menjadi sarana dan tujuan sekaligus.

Media massa kontemporer yang hadir dalam tubuh teknologi modern, mampu membentuk identitas subyek manusia yang telah hanyut dalam rasionalitas instrumental¹³. Maka seringkali perbedaan yang ditekankan untuk memberi corak identitas dimanfaatkan untuk kepentingan diri atau kelompok. Faktor identitas ini sekaligus berfungsi sebagai kapital sosial karena merupakan jejaring atau sumber daya berkat kepemilikan pada agama yang sama, ideologi atau keyakinan yang sama, lalu menjadi faktor perekat yang bisa menumbuhkan kepercayaan dan solidaritas, meski di sisi lain juga bisa menjadi alat diskriminasi. Ketika agama menjadi legitimasi hubungan sosial, ini akan terkait dengan masalah pengakuan sosial dan kebanggan pada kepemilikan kelompok. Maka butuh penamaan suatu sistem sosial, ekonomi atau budaya dengan jargon – jargon agama yang akan semakin meningkatkan fanatisme pemeluknya¹⁴.

¹¹ Sudibyo, *Kebebasan Semu ; Penjajahan Baru di Jagad Media*, Kompas, Jakarta, 2009, hal. 5-7

¹² Lim, Francis, *Filsafat Teknologi, Don Ihde Tentang Dunia, Manusia dan Alat*, Kanisius, Yogyakarta, 2008, hal 32-33

¹³ Dalam konsep Habermas, rasionalitas instrumental ini tertarik melulu pada instrument dan sangat memperhitungkan langkah efektif untuk mencapai tujuan tertentu. Bahkan instrument atau sarana menjadi lebih penting daripada tujuan itu sendiri. Puncak rasionalitas instrumental adalah teknologi. Instrumen atau sarana, tidak peka terhadap nilai atau makna tapi hanya memperhitungkan efektivitas (Haryatmoko, 2010 : 25-26)

¹⁴ Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat ; Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Gramedia, Jakarta, 2010, hal. 84-85

Dalam sebuah masyarakat informasi hari ini, identitas 'pengguna' (audiens) ditentukan oleh bagaimana sistem simbol dalam media itu bekerja. Meningkatnya 'massifikasi' internet, dimensi representasi menjadi sangat relevan untuk konteks *public online*. Identitas sebagai tanda tidaklah esensi, tetapi entitas kultural yang berelasi dengan banyak tanda yang lain. Sebagai tanda, identitas juga hidup dan dikembangkan dalam relasi-relasi pengaruh baik ruang politik, ruang ekonomi ataupun ruang sosial yang juga terus berdinamika. Identitas juga selalu merujuk pada relasi-relasi dengan kepentingan-kepentingan yang lain. Jejaring sosial yang terkandung dalam media massa modern, membawa citra – citra baru dan produksi gaya hidup yang luar biasa. Ketika rujukan terhadap pembentukan identitas adalah realitas media massa modern yang sarat dengan citra virtual, maka di sinilah sebenarnya letak krisis identitas.

Membaca “Agen” dalam Dominasi Media Baru

Media tidak hanya sebagai medan bagi terbentuknya identitas masyarakat, tapi lebih jauh ada seperangkat “filter” yang telah mengontrol isi informasi media, dimulai dari ukuran media, orientasi profit dan kepemilikan media. Serta berlanjut pada campur tangan pengiklan, hingga kelompok – kelompok penekan serta ideologi “anti komunisme” dan “fundamentalisme Islam”¹⁵. Dalam refleksi Giddens, tak ada sesuatu yang disebut ideologi, yang ada hanya aspek – aspek ideologis dari sistem simbol. Menganalisa aspek – aspek ideologis berarti mengkaji bagaimana struktur signifikansi dimobilisasi oleh kelompok – kelompok yang sedang berkuasa¹⁶. Perkembangan media tidak hanya berhenti pada media elektronik, tapi juga hadirnya diferensiasi lain yang hadir bersama korporasi – korporasi multinasional, dimana pada akhirnya akan membawa proses strukturasi tentang bagaimana masyarakat modern berjejaring dan berelasi dengan yang lain.

Hadirnya jejaring sosial melalui media baru bisa dilihat dari perspektif Giddens tentang budaya, ada dua kemungkinan perspektif yaitu dari antropolog dan yang kedua dari sosiolog, ekonom. Dalam perspektif antropolog, budaya menyangkut keseluruhan gugus skemata yang menjadi prinsip semua praktek sosial, atau struktur dalam pengertian Giddens (baik itu signifikansi, dominasi, maupun legitimasi). Kedua dalam arti yang dipakai oleh sosiolog, budaya sebagai gugus nilai, budaya lebih terlihat pada skemata signifikansi dan kegiatan yang menyangkut skemata signifikansi, seperti ritus, simbol dan cara wacana. Dalam hal ini budaya hanya menunjuk pada signifikansi, dan konsepsi Giddens tentang budaya lebih dekat pada pandangan kedua (Priyono, 2003 : 35 -36). Ada simbol – simbol, ritus dan cara wacana yang direpresentasikan dalam media. Simbol, ritus dan wacana itu membentuk identitas dan cara bernalar kita. Media kontemporer mempengaruhi bagaimana kita harus berindak, bahkan dalam aktivitas tidurpun kita masih menggunakannya.

Pada titik inilah sejatinya dimensi internal perilaku yang ditawarkan Giddens mulai dibangun. Dimensi tersebut meliputi ; motivasi tak sadar, yang menyangkut keinginan atau kebutuhan yang berpotensi mengarahkan tindakan, tapi bukan tindakan itu sendiri. Kedua, kesadaran diskursif mengacu pada kapasitas kita merefleksikan dan memberikan penjelasan rinci serta eksplisit atas tindakan kita. Ketiga kesadaran praktis, melalui gugus pengetahuan praktis ini, kita tahu bagaimana melangsungkan hidup sehari – hari tanpa mempertanyakan terus – menerus apa yang terjadi atau mesti dilakukan. Rutinitas hidup personal dan sosial terbentuk melalui kinerja gugus kesadaran praktis ini. Kesadaran praktis merupakan kunci untuk memahami bagaimana berbagai tindakan dan praktik lambat – laun menjadi struktur dan bagaimana struktur itu mengekang dan memungkinkan tindakan / praktik sosial (Priyono, 2003 : 28 -29).

Melalui dimensi internal pelaku tersebut, maka reproduksi sosial yang berlangsung lewat keterulangan praktik sosial akan kita pertanyakan. Batas antara kesadaran praktis dan diskursif sangat tipis. Mengelaborasi gagasan Erving Goffman, Giddens memberi argumen bahwa sebagai pelaku (agen) kita mempunyai kemampuan untuk introspeksi dan mawas diri (Priyono, 2003 : 30). Perubahan selalu terlibat dalam proses strukturasi, betapapun kecilnya itu. Maka dengan bersandar pada perspektif ini kiranya kita membaca perkembangan teknologi yang merasuk dalam media sosial hari ini mampu kita sikapi dengan bijak. Dari sini kita bisa mendedah bagaimana

¹⁵ Ibrahim, Idi & Akhmad Bachruddin, *Komunikasi & Komodifikasi : Mengkaji Media dan Budaya dalam Dinamika Globalisasi*, Buku Obor, Jakarta, 2014, hal. 86-87

¹⁶ Priyono, Herry, *Anthony Giddens, Suatu Pengantar*, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2003, hal. 35

pemaknaan atas identitas kelompok- termasuk mencoba mempelajari benih- benih radikalisme, tidak terjebak pada citraan – citraan atau imaji yang ('tanpa disadari') terus menerus direproduksi oleh media. Perang terhadap terorisme haruslah menjadi sikap dari media massa, dengan pemberitaan yang didasarkan fakta yang terjadi di lapangan sekaligus juga memberikan edukasi kepada publik mengenai toleransi dan keberagaman. Bukan hanya tentang berita tentang aksi terorisme yang diangkat, namun juga bagaimana seharusnya publik bersikap terhadap terorisme

Daftar Pustaka

Buku

- Barran, J. 2010. *Pengantar Komunikasi Massa ; Literasi Media dan Budaya*. Salemba Humanika. Jakarta.
- Haryatmoko. 2010. *Dominasi Penuh Muslihat ; Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Gramedia. Jakarta
- Ibrahim, I & Akhmad, B. 2014. *Komunikasi & Komodifikasi : Mengkaji Media dan Budaya dalam Dinamika Globalisasi*. Buku Obor. Jakarta.
- Lim, F. 2008. *Filsafat Teknologi, Don Ihde Tentang Dunia, Manusia dan Alat*. Kanisius. Yogyakarta.
- Priyono, Herry. 2003. *Anthony Giddens, Suatu Pengantar*, Kepustakaan Populer Gramedia. Jakarta.
- Sudibyo. 2009. *Kebebasan Semu ; Penjajahan Baru di Jagad Media*, Kompas, Jakarta.

Media Online

- (2018). Dari Mako Brimob Sampai Polrestabes Surabaya, Satu Minggu Penuh Teror, tanggal publikasi 14 Mei 2018, Media : www.bbc.com. URL : <https://www.bbc.com/indonesia/trensosial-44110808> akses tanggal 18 Mei 2018
- (2009). Inilah 10 Fakta Tentang Nurdin M Top! tanggal publikasi 18 September 2009 Media : www.nasional.kompas.com. URL : <https://nasional.kompas.com/read/2009/09/18/05472892/inilah.10.fakta.tentang.noordin.m.top> akses tanggal 18 Mei 2018
- OMI (2009). Bisa JAdi Noordin M. Top Masih Hidup, tanggal publikasi 8 Agustus 2009. Media : www.liputan.com. URL : <https://www.liputan6.com/news/read/239839/bisa-jadi-noordin-m-top-masih-hidup> akses tanggal 18 Mei 2018
- NU. Otokritik Media dan Citra Teoririsme. NU Online. <http://www.nu.or.id/a.public-m.dinamic-s.detail-ids,4-id,36477-lang.id-c.kolom-t,Otokritik+Media+dan+Citra+ Terorisme-.php> akses tanggal 18 Mei 2018



PERTAUTAN INTOLERANSI DAN PRAKTIK DOMINASI: Analisa Konflik atas Kasus Ikonoklasme di Klenteng Kwan Sing Bio – Tuban¹

Michael Alexander²

Abstrak

Fanatisme merupakan potensi internal yang tidak niscaya muncul ke permukaan sebagai aktualitas. Terdapat berbagai faktor yang menyebabkan potensi tersebut termanifestasi dalam bentuk tindakan intoleran. Bertolak dari peristiwa ikonoklasme di klenteng Kwan Sing Bio – Tuban, penulis akan meminjam gagasan Charles Tilly untuk mendalami *collective interest* kaum ikonoklas dengan cara melakukan perbandingan umum atas kasus-kasus ikonoklasme yang terjadi di Indonesia. Pada bagian ini penulis akan memaparkan bahwa dominasi ruang publik merupakan motif di balik kekerasan ikonoklastik. Selanjutnya penulis akan mendalami klaim yang diutarakan kaum ikonoklas dan membuka kemungkinan klaim tersebut merupakan stigmatisasi terhadap etnis Tionghoa-Konghucu guna merasionalisasi tindak intoleran yang dilakukan. Terakhir, penulis akan melakukan analisa yang bertolak dari pengandaian bahwa konflik bersifat politis. Oleh karena itu akan dilakukan pendalaman terhadap elite yang diuntungkan dari terjadinya konflik. Sebagai penutup akan disimpulkan bahwa derajat intoleransi yang muncul di permukaan tidak terlepas dari tingkat kepentingan yang hendak dicapai.

Kata Kunci: Intoleransi, dominasi, ikonoklasme, Analisa Konflik, Charles Tilly

Abstract

Fanatism is an internal potention that does not have to objectify as an actuality. There are various factors that cause the potential to be manifested in the form of an intolerant action. Starting from the iconoclastic event at the temple of Kwan Sing Bio - Tuban, the author will borrow Charles Tilly's idea to explore the collective interest of the iconoclasts by making a general comparison of the iconoclasm cases that occurred in Indonesia. In this section the author will show that dominating the public space is the motive behind the iconoclastic violence. Furthermore, the author will explore the claims expressed by the iconoclasts and open the possibility that such claims is a form of stigmatization in order to rationalize the intolerant acts committed. Finally, the author will analyze the party whom benefit from the conflict. This paper will conclude that the degree of intolerance manifested can not be separated from the level of the political interest to be achieved.

Key Words: Intolerance, dominance, iconoclasm, Conflict Analysis, Charles Tilly

Pendahuluan

Pada bulan Agustus 2017 lalu berkembang sebuah polemik yang bermula dari kota Tuban. Polemik tersebut meluas ke Surabaya, bahkan memperoleh tanggapan dari pemerintah pusat di Jakarta. Polemik itu terkait dengan berdirinya patung dewa Khong Co Kwan Sing Tee Koen di kompleks klenteng Kwan Sing Bio di jalan RE. Martadinata, Tuban.³

¹ Penulis berterimakasih pada Jeanny Dheyawani, Ph.D dan Dra. Endah Setyowati, M.Si., MA yang memberi sejumlah masukan pada bentuk awal naskah ini.

² Penatua di GKI Darmo Satelit, Surabaya. Alumni Fakultas Teknik Sipil dari UK. Petra, Surabaya dan Magister Artium dalam Teologi dari STT Injili Abdi Allah, Pacet-Mojokerto. Saat ini sedang menempuh studi pascasarjana dalam bidang Kajian Konflik dan Perdamaian di Fakultas Teologi UK. Duta Wacana, Yogyakarta. Penulis dapat dijumpai di luxuryours@yahoo.com

³ <https://m.detik.com/news/berita/d-3588137/patung-dewa-kelenteng-tuban-yang-ditutup-kain-jadi-bikin-orang-penasaran>(diakses pada tanggal 24 Agustus 2017)

Keberadaan patung yang telah diresmikan oleh Ketua MPR RI pada tanggal 17 Juli 2017 mendapat penolakan dari sejumlah ormas. Berawal dari berbagai opini di media sosial, pada tanggal 7 Agustus 2017 berbagai elemen dan organisasi kemasyarakatan menggelar aksi di depan Gedung DPRD Provinsi Jawa Timur, Surabaya. Korlap menyatakan aksi tersebut tidak berhubungan dengan agama atau SARA tetapi merupakan upaya untuk mempertahankan NKRI. Menurutnya, keberadaan patung Dewa Perang tersebut menunjukkan penjajahan terulang di Indonesia.

Senada dengan pendapat di atas, seorang ketua organisasi massa menyerukan agar patung Kwan Sing Tee Koen dirobokkan karena dianggapnya telah melecehkan pahlawan nasional Panglima Besar Jendral Sudirman sebab patung Sudirman di Jakarta hanya setinggi 12 meter sedangkan patung Dewa Perang di Tuban tersebut lebih dari 30 meter, bahkan telah memperoleh penghargaan MURI sebagai patung yang tertinggi dalam area klenteng di Asia.⁴

Untuk meredakan polemik yang bergulir, pihak klenteng akhirnya berinisiatif untuk menutup patung tersebut dengan kain putih. Penutupan dilakukan bersama dengan petugas tim gabungan dari Badan Penanggulangan Bencana Daerah (BPBD) dan Satuan Polisi Pamong Praja Kabupaten Tuban. Terlibatnya tim gabungan tersebut terkait dengan permasalahan izin pendirian bangunan (IMB) yang belum diterbitkan oleh Pemkab Tuban.

Kerangka Konseptual

Kasus di atas memunculkan banyak pertanyaan. Misalnya ideologi yang terdapat dibalik peristiwa. Di akar rumput bahkan muncul anggapan bahwa kasus tersebut menunjukkan kebangkitan gerakan terorisme ISIS di Indonesia. Pendapat itu muncul karena menilik keserupaan pola ikonoklastik yang dilakukan.⁵ Tulisan ini tidak berusaha untuk mendalami hakikat fanatisme melainkan akan melakukan tinjauan atas fenomena intoleransi yang terjadi. Peristiwa di atas akan dipergunakan sebagai studi kasus sedangkan ideologi fanatistik diandaikan sebagai latar belakang.⁶

Untuk menganalisa silang-sengkarut kasus di atas, penulis akan melakukan tinjauan dengan menggunakan pendekatan konflik yang mengadopsi gagasan Charles Tilly sebagaimana diuraikan James B. Rule. Rule merangkum pandangan Tilly dalam empat pokok gagasan:⁷ *Pertama*, setiap kekerasan memiliki tujuan dan didasarkan pada pemikiran rasional (*purposeful and rational*). Hal ini berarti kekerasan bukan sekedar pelampiasan emosional namun berakar pada *collective interest* tertentu. *Kedua*, kepentingan kolektif dapat mewujudkan dalam bentuk tindakan kolektif dan potensial berujung pada kekerasan kolektif. Yang dimaksudkan Tilly adalah bahwa kekerasan kolektif merupakan fase lanjutan dari konflik kepentingan. Dalam kasus ini dapat dikatakan ideologi fanatistik bersifat laten dengan manifestasi berupa tindakan intoleran. *Ketiga*, kekerasan kolektif memiliki sifat anti-holistik yang berarti tindakan tidak dilakukan oleh keseluruhan populasi, tapi oleh kelompok-kelompok tertentu yang berkonflik dengan kelompok lainnya. *Keempat*, sebagaimana istilah yang dikenakan pada teori Tilly, kekerasan kolektif terjadi karena kepentingan politis. Apa yang dimaksud di sini adalah jikalau terdapat kelompok masyarakat yang melakukan aksi *contending* maka hal yang menggerakkannya adalah kepentingan politis. Variasi kekerasan kolektif menunjukkan derajat perebutan kekuasaan.

Bertolak dari keempat pokok pikiran di atas: *Pertama*, penulis akan melakukan pendalaman atas *collective interest* pihak *offender* dengan cara melakukan perbandingan umum atas kasus-kasus ikonoklasme yang terjadi di Indonesia. Secara khusus pembahasan ditujukan untuk menilik kesamaan dan perbedaan motif yang terjadi. Pada bagian ini penulis akan berargumen bahwa dominasi merupakan motif di balik kekerasan ikonoklastik. *Kedua*, bertolak dari motif tersebut, penulis akan mendalami klaim yang diutarakan oleh kaum ikonoklas. Masih dengan mengacu pada gagasan Tilly, akan diasumsikan bahwa motif konflik bersifat anti-holistik. Klaim yang

⁴ <https://m.detik.com/news/berita/d-3589587/patung-kontroversial-dari-dewa-khong-co-sampai-po-an-tui> (diakses pada tanggal 24 Agustus 2017)

⁵ <https://m.kumparan.com/bangsaonline/polemik-patung-kwan-sing-tee-di-tuban-jiad-jatim-waspadai-isis-bergerak> (diakses pada tanggal 24 Agustus 2017)

⁶ KBBI mendefinisikan 'fanatik' sebagai bentuk kepercayaan atau keyakinan yang teramat kuat terhadap ajaran tertentu misalnya politik atau agama. (<https://kbbi.web.id/fanatik>) Definisi ini menunjukkan bahwa fanatisme bersifat laten dan melekat secara internal kepada subyek. Obyektifikasi ideologi tersebut yang akan ditelusuri dalam tulisan ini.

⁷ James B. Rule, *Theories of Civil Violence*, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles 1988, hal. 170-71

dikemukakan seharusnya bersifat spesifik alih-alih mewakili kepentingan umum. Generalisasi klaim membuka kemungkinan klaim sebagai bentuk stigmatisasi yang dilakukan guna melegitimasi motif dominasi yang merupakan latar belakang tindakan. *Ketiga*, penulis akan melakukan analisa yang bertolak dari pengandaian bahwa konflik bersifat politis. Oleh karena itu penulis akan melakukan tinjauan terhadap pihak yang diuntungkan dari terjadinya peristiwa konflik untuk mengungkap kemungkinan penyebab berkembangnya kekerasan dari potensi menjadi aktualitas.

1. Dominasi sebagai Motif Kekerasan Ikonoklastik

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mendefinisikan ikonoklasme sebagai gerakan yang bertujuan untuk menghapuskan gambar dan patung dari ibadat suatu agama.⁸ Istilah ini dikenal luas dalam kaitannya dengan pemusnahan gambar dan seni religius yang dihormati khususnya di Gereja Kristen Timur pada kisaran abad ke-8 hingga pertengahan abad ke-9. Selain permasalahan doktrin agama, terdapat pula aspek sosial dan politik yang melatarbelakangi tindak tersebut. Sebutlah usaha penguasa politik untuk memperlemah pengaruh gereja yang semakin menguat. Selain itu, upaya intervensi peribadahan yang dilakukan oleh penguasa dapat dipahami sebagai dominasi kekaisaran terhadap religiusitas.⁹ Latar belakang kesejarahan tersebut menunjukkan ikonoklasme terkait erat dengan praktik dominasi.¹⁰

Gerakan ikonoklasme juga terjadi di Indonesia. Dalam rentang 10 tahun terakhir telah terjadi berbagai perusakan dan penolakan seni patung. Alasan yang dikemukakan pun beragam. Meski demikian tidak semua peristiwa penolakan terhadap patung didasarkan atas sentimen keagamaan. Daftar berikut mencatat sejumlah penolakan terhadap ikon beserta alasan penolakannya:

Tabel 1

Daftar Beberapa Peristiwa Penolakan Patung di Indonesia pada Rentang 2007-2017.¹¹

12 Nov 2007	Patung Inul Ngebor di Pondok Indah, Jakarta Selatan	Isu penolakan oleh FBR Jakarta Selatan karena dianggap vulgar ditanggapi Ketua RT dengan menurunkan patung itu
28 Juli 2010	Patung Tiga Mojang di Kota Harapan Indah, Bekasi	Demonstrasi oleh FPI dan ormas Islam lainnya karena dianggap menyalahi norma agamis. Pembongkaran melalui instruksi Walikota Bekasi
18 Sept 2011	Patung Gatotkaca, Semar dan Bima di Purwakarta	Perusakan patung oleh sejumlah ormas Islam dan pondok pesantren karena dianggap merupakan berhala, patung Hindu dan merusak citra religiusitas kota
10 Feb 2014	Patung Akar Manusia di Yogyakarta ^{*)}	Teror telepon ormas kepada Kepala UPT Malioboro yang diteruskan dengan pembongkaran oleh petugas Pemkot

⁸ <https://kbbi.web.id/ikonoklasme>

⁹ <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Iconoclasm> (diakses pada tanggal 24 Agustus 2017)

¹⁰ Lebih lanjut tentang ikonoklasme dapat dilihat dalam Willem van Asselt et. al., *Iconoclasm and Iconoclasm: Struggle for Religious Identity* (Leiden-Boston: Brill, 2007). Van Asselt, dkk menuliskan, "...both physical iconoclasm and conceptual iconoclasm were closely linked with the search for certain identity-given parameter for diverse religious communities, providing ideological justification for their continued existence in the face of rival religious movement that were disqualified as dissidents, heretics or gentile" (hal. 2). Untuk ikonoklasme dalam sejarah Islam dapat dilihat dalam G. R. D. King, "Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, No. 2 (1985): 267-277. Sedangkan sumber dari pihak Muslim yang mencatat peristiwa ikonoklasme dapat dilihat dalam Ibnu Ishaq-Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, Akbar Media, Jakarta 2012, hal. 652-53.

¹¹ Diolah dari sumber media, dengan rujukan utama dari: <http://m.detik.com/news/berita/d-3589847/dirobohkan-karena-dianggap-porno-dan-berhala> (diakses pada tanggal 24 Agustus 2017)

25 Feb 2015	Monumen Jayandaru di Alun-Alun Sidoarjo	Penolakan oleh MUI Sidoarjo, NU, Ansor, Muhammadiyah, PMII dan ormas Islam lainnya karena dianggap berhala
11 Feb 2016	Patung Arjuna Memanah di Situ Wanayasa, Purwakarta	Dibakar oleh pelaku yang tidak diketahui. Ditengarai Bupati berkaitan dengan perusakan patung kultural lainnya di wilayah yang sama
27 Okt 2016	Patung Buddha Amithaba di Vihara Tri Ratna, Tanjung Balai, Sumatera Utara	Desakan ormas yang didukung Pemkot Tanjung Balai, MUI dan FKUB karena dianggap masyarakat seberang sungai Asahan menghadap patung ketika melakukan sholat. Patung juga dianggap sebagai ikon kota.
7 Juli 2017	Patung Ikan karya I Nyoman Nuarta di Pangandaran ¹⁾	Dirobohkan Pemda karena dianggap tidak lagi sesuai dengan kondisi masyarakat kini
7 Ags 2017	Patung dewa Khong Co Kwan Sing Tee Koen di kompleks klenteng Kwan Sing Bio, Tuban	Desakan untuk dilakukan pembongkaran karena dianggap berdirinya Dewa Perang Tiongkok menunjukkan penjajahan terulang di Indonesia. Ukuran patung tersebut dianggap melecehkan pahlawan nasional. Loyalitas umat juga dipertanyakan.
8 Des 2017	Patung Balet di kawasan UNESA – Citraland, Surabaya	Patung balet dianggap sebagai bentuk pornografi di ruang publik

Selain peristiwa di Yogyakarta yang tidak memiliki kejelasan pihak yang melakukan intimidasi, serta peristiwa di Pangandaran, data pra-kasus Tuban dalam tabel di atas menunjukkan penolakan ikon dilakukan oleh ormas-ormas keagamaan. Dalam beberapa kasus, alasan penolakan didasarkan pada kepatutan moralitas publik. Hal ini dapat dilihat dalam kasus di Pondok Indah, Jakarta Selatan lewat penolakan atas patung pedangdut Inul Daratista. Peristiwa lain dengan alasan sama terjadi di Surabaya. Dalam kasus di kawasan Unesa-Citraland tersebut sebuah patung balet dituntut untuk diturunkan karena dianggap bernuansa porno.¹² Aksi penolakan yang dilakukan memperlihatkan cara pandang partikular yang diberlakukan secara normatif di ruang publik. Secara singkat dapat dikatakan bahwa telah terjadi dominasi atau penguasaan moralitas publik.

Di samping moralitas, alasan lain yang dikemukakan terkait representasi identitas di ruang publik. Hal ini terlihat dalam peristiwa perusakan patung pewayangan di Purwakarta. Keberadaan patung kultural tersebut dianggap merepresentasikan agama Hindu. Aksi penolakan, bahkan tindak anarkis yang dilakukan menunjukkan fanatisme kelompok fundamentalis untuk mengukuhkan dominasinya atas kelompok yang berbeda identitas. Abdullah Sattar menuliskan, kelompok fundamentalis juga sering melakukan ikonoklasme... [yaitu] tindakan penghancuran patung, lukisan, monument atau simbol-simbol (*icons*), baik karena alasan teologis maupun politis. Para pelaku tindakan pengrusakan atau yang biasa disebut *iconoclasts* umumnya berangkat dari pemahaman literal terhadap ajaran agama bahwa patung, lukisan, monument, dan benda-benda seni adalah 'berhala' yang dapat membuat orang beriman menjadi musyrik.¹³

Fenomena diatas mengukuhkan pandangan Alo Liliweri yang berpendapat bahwa konsep mayoritas mengacu pada relasi kuasa dan kultur dominan.¹⁴ Secara singkat, terlihat terjadinya tirani mayoritas, atau setidaknya tirani kelompok yang mendaku sebagai wakil kultur dominan.

Lebih lanjut, fanatisme kelompok intoleran dapat disejajarkan dengan pandangan Hobbes tentang natur alamiah manusia. Pengandaian antropologis Hobbes bertolak dari pendapatnya bahwa manusia hanya mengikuti dorongan naluriah irasional. Ia pun mengesampingkan akal budi sebagai faktor yang menentukan tindakan

¹² <http://m.jpnn.com/news/dianggap-tak-sopan-patung-balet-di-surabaya-ditutupi-kain> (diakses 27 Desember 2017)

¹³ Abdullah Sattar, "Fenomena Sosial Fundamentalisme Islam, *Jurnal Sosiologi Islam*, Vol.3 No.1, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, April 2013, hal. 4

¹⁴ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, LKiS, Yogyakarta 2009, hal. 101-102

manusia. Rasionalitas, menurutnya, merupakan alat untuk memenuhi dorongan irasional emosional,¹⁵ termasuk didalamnya pengejaran status dan kekuasaan.¹⁶ Praktik dominasi dapat ditambahkan sebagai suatu bentuk irasionalitas. Bertolak dari pandangan Hobbes terlihat bahwa gerakan kaum fanatistik-intoleran memiliki rasio yang dapat berbeda dengan kolektifitas yang lain. Juga terlihat motif penggerak kekerasan Hobbes berbeda dengan Tilly. Meski demikian teori kepentingan politis Tilly tidak niscaya dinafikan keberadaannya. Pandangan Tilly akan dipaparkan lebih lanjut dalam uraian dibawah. Sedangkan kontribusi Hobbes untuk pokok bahasan ini adalah bahwa ikonoklasme didasarkan atas motivasi untuk mengejar *interest* kelompok. Dalam hal ini pemikiran Hobbes dan Tilly sejalan.

2. Isu Anti-Nasionalisme sebagai Legitimasi Praktik Dominasi

Uraian diatas menunjukkan dua motif yang menjadi *collective interest* kaum ikonoklas yakni, dominasi moralitas publik dan representasi identitas kultur dominan. Keduanya merupakan kepingan sama yang dilihat dari sisi berbeda. Akan tetapi kedua motif ikonoklastik itu tidak memiliki kesinambungan langsung dengan tindak peristiwa yang terjadi di Tuban. Dalam demonstrasi penolakan patung Dewa Perang, korlap menyatakan bahwa aksi tersebut tidak berhubungan dengan agama atau SARA namun merupakan upaya untuk mempertahankan NKRI. Keberadaan patung Dewa Perang dianggap menunjukkan bahwa penjajahan terulang di Indonesia. Juga muncul anggapan bahwa keberadaan patung itu merupakan bentuk pelecehan terhadap Jendral Besar Sudirman. Dalam kasus ini terlihat isu nasionalisme alih-alih kultur dominan sebagai identitas yang diusung.

Generalisasi yang dilakukan oleh kaum ikonoklas diatas berlawanan dengan penemuan Tilly yang menunjukkan bahwa kekerasan kolektif merupakan konflik antar kelompok alih-alih seluruh populasi warga masyarakat. Pendek kata, klaim seharusnya bersifat spesifik, atau mengacu pada kepentingan tertentu sebagaimana telah coba untuk dialami pada bagian sebelumnya. Bertolak dari sana, sebuah pertanyaan dapat diajukan: Benarkah klaim kaum ikonoklas memiliki kesahihan data atau tidak lebih dari klaim belaka?

Hasil pengamatan menunjukkan klaim anti-nasionalisme tidak memiliki dasar yang kokoh. Hal ini ditunjukkan oleh relief peta Indonesia yang terdapat di salah satu dinding Klenteng. Bersebelahan dengannya juga terlihat relief Borobudur yang merupakan kekayaan budaya Indonesia. Akan tetapi isu kritis yang tidak dipungkiri adalah keberadaan relief Tembok Raksasa di Tiongkok serta peta Asia yang mencakup RRC di dalamnya. Kedua relief terakhir dengan mudah dapat dianggap sebagai representasi identitas asing walau identitas China sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari sejarah Tuban. Meski demikian, berdasarkan data yang ada, baik patung Dewa Perang Tiongkok dan relief *great wall* yang dianggap merepresentasikan loyalitas etnis Tionghoa-Konghucu pada negeri leluhurnya, maupun relief Indonesia dan Borobudur sebagai *counter-claim*, belum dapat dipergunakan untuk membuat kesimpulan yang sah.

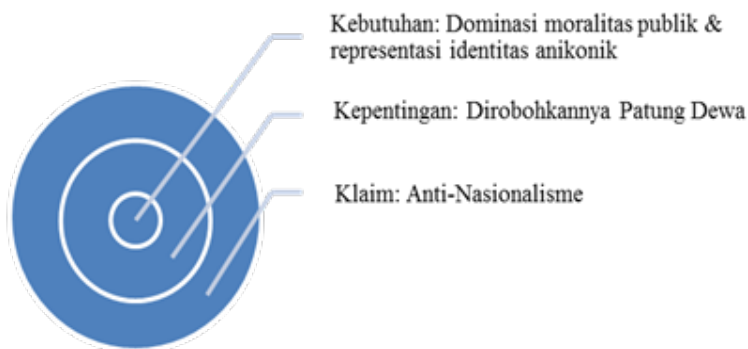
Secara praktis, dengan mengikuti analogi bawang sebagaimana dipaparkan Fisher *et al.*, posisi atau klaim merupakan lapisan terluar yang membungkus kepentingan dan kebutuhan sebenarnya (Gambar 1).¹⁷ Hal yang menjadi klaim di sini adalah bahwa keberadaan patung Dewa Perang merupakan ancaman bagi kesatuan NKRI. Tentang kepentingan kaum ikonoklas adalah pembongkaran patung. Sedangkan kebutuhan dasarnya, merujuk pada bagian pertama, adalah praktik dominasi. Jika analisis ini tepat, maka dapat dikatakan bahwa klaim anti-nasionalisme merupakan rasionalisasi publik guna melegitimasi tindak ikonoklastik yang dilakukan oleh kelompok ormas.

Model lain yang dapat dipergunakan untuk menganalisis motif pihak ikonoklas adalah dengan menggunakan Segitiga ABC (*attitude, behaviour, context*) yang dikembangkan Johan Galtung. Hal yang membedakan model ini dengan analogi pertama adalah kemungkinan untuk menginteraksikan setiap elemen penyusun. Apabila analogi Fisher mengasumsikan dimensi eksternal disebabkan dimensi internal, sebuah pergerakan dari dalam keluar, maka model Galtung memungkinkan terjadinya interaksi timbal-balik antara setiap elemen konflik. Fisher

¹⁵ Frans Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Gramedia, Jakarta 2016, hal. 250-52

¹⁶ Rule, hal. 20-21

¹⁷ Simon Fisher, dkk., *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, The British Council, Indonesia, Jakarta 2001, hal. 27-28



Gambar 1

Analisis Bawang untuk Identifikasi Klaim, Kepentingan, dan Kebutuhan Para Pihak yang terlibat dalam Konflik

menyebutnya segitiga Galtung sebagai segitiga SPK, akronim dari sikap-perilaku-konteks. Sikap sendiri dapat dipahami sebagai persepsi anggota etno-religiusitas tentang isu-isu tertentu yang berkaitan dengan kelompok lain.¹⁸

Konteks pendirian patung Dewa Perang memunculkan klaim atau persepsi bahwa loyalitas etnik Tionghoa terletak pada tanah leluhur mereka. Terlihat interaksi antara kedua elemen. Sebagai sebuah respon, persepsi tidak lepas dari stereotip yang bangun oleh pihak-pihak yang saling berkonflik. Liliweri menegaskan bahwa pihak-pihak yang bertikai cenderung mengembangkan stereotip yang saling merendahkan antara satu dengan yang lain.¹⁹ Oleh karenanya tuduhan di atas dapat dianggap sebagai bentuk *labeling*, dalam hal ini stigmatisasi.

Stigma sendiri merupakan sebuah kesenjangan antara *virtual social identity* dengan *actual social identity*.²⁰ Kesenjangan ini menunjukkan bahwa identitas merupakan konstruksi sosial. Dapat dikatakan bahwa identitas aktual belum tentu sama dan sesuai dengan identitas yang dikonstruksi dan dipersepsikan. Jenkins menuliskan "*identification is often a matter of imposition and resistance, claim and counter claim, rather than a consensual process of mutuality and negotiation*".²¹ Kutipan diatas menunjukkan adanya imposisi dan klaim serta *counter-claim* yang terjadi dalam proses identifikasi.

Secara historis imposisi berujung pada praktik diskriminasi. Nampak pada perlakuan yang dikenakan pada etnis Tionghoa dan Konghucu. Hingga zaman ini kelompok fundamentalis masih menentang hak-hak setara bagi orang-orang Kristen dan keturunan China.²² Robert Hefner mencatat sejak masa awal kemerdekaan, kesetiaan nasional orang-orang keturunan China dipertanyakan.²³ Lebih jauh lagi, pasca peristiwa 1965, selain menyalahkan Partai Komunis, rezim Orde Baru juga mengambinghitamkan orang-orang China dan melarang segala simbol dan atribut berbau China, misalnya aksara,²⁴ termasuk peribadahan Konghucu yang dilebur ke dalam Buddhisme sebagai agama resmi di Indonesia. Terlihat stigma anti-nasionalisme yang telah dilekatkan di masa lalu kembali diangkat ke permukaan melalui konteks pendirian patung. Pola ini dikenal sebagai proses *anchoring* dan *objectifying*.²⁵

Secara tradisional dipahami bahwa sebuah obyek (patung Dewa Perang) akan dimakna sesuai dengan pra-paham subyek (*anchoring*). Akan tetapi pola ini dapat diintervensi oleh kepentingan, sehingga obyek

¹⁸ Novri Susan, *Pengantar Sosiologi Konflik*, Kencana, Jakarta 2014, hal. 77

¹⁹ Liliweri, hal. 315

²⁰ Richard Jenkins, *Social Identity*, Routledge, New York 2008, hal. 95

²¹ Ibid.

²² Robert W. Hefner (ed), *Politik Multikulturalisme*, Impulse-Kanisius, Yogyakarta 2007, hal. 29, 51-55

²³ Ibid., 52

²⁴ Ibid., 54

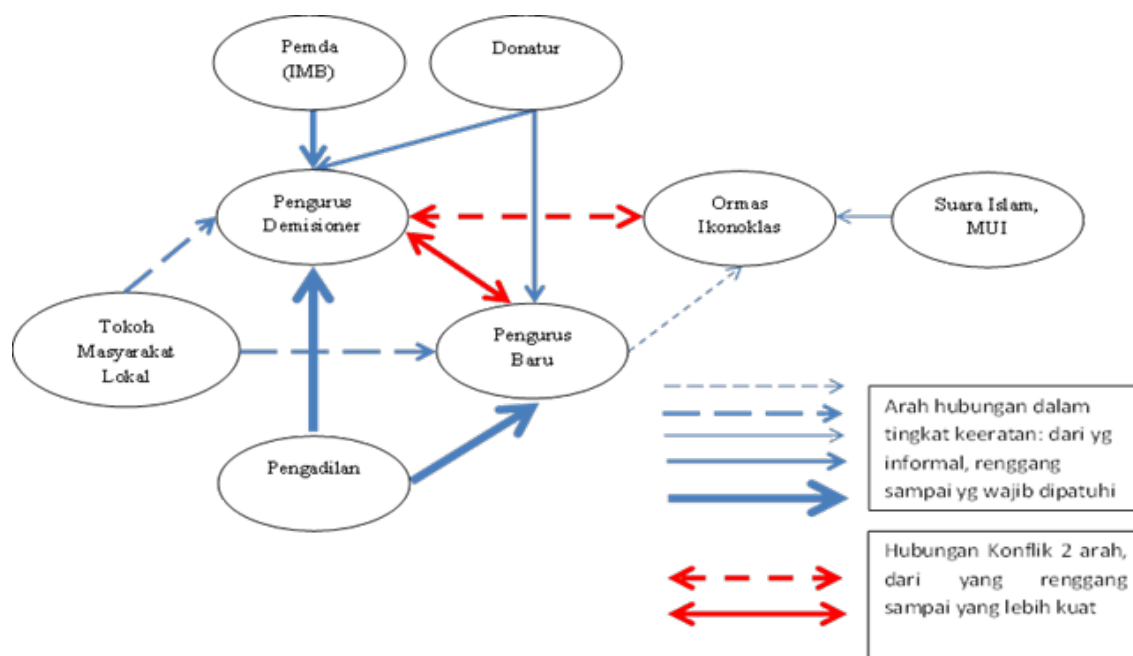
²⁵ Patrick Rateau et al, menjelaskan "[o]bjectifying refers to the way in which a new object, through communication about it, will be rapidly simplified, imaged, and diagrammed." Lebih lanjut dituliskan "[a]nchoring completes the objectifying process. It corresponds to the way an object finds its place in a pre-existing individual and group thought system" (Patrick Rateau, Pascal Moliner, Christian Guimelli, Jean-Claude Abric, "Social Representation Theory," *Handbook of Theories of Social Psychology: Volume 1 & 2*, (ed.) Paul A.M. Van Lange, Arie W. Kruglanski, Edward Tory Higgins, Sage Publications, London 2012, hal. 482-83).

bukan sekadar dimakna namun dicocokkan dengan pengetahuan yang mendukung kepentingan terlaksana. Jangkar epistemis konstruktif tersebut selanjutnya diobyektifikasi dalam bentuk stigma pada partikularitas yang merepresentasikan obyek yang dimaksud (etnis Tionghoa-Konghucu). Secara ringkas dapat ditegaskan bahwa stigma yang dikenakan merupakan konstruk kaum ikonolater guna merasionalisasi dan melegitimasi tindak intoleran yang mereka lakukan.

3. Aktualisasi Kekerasan sebagai Konstruksi Politis

Tilly beranggapan bahwa konflik berkaitan erat dengan kekuasaan. Anggapan ini mendapat bentuk dalam salah satu alat analisa Fisher yang menuntut ditemukannya pihak yang diuntungkan dari terjadinya konflik. Dalam konteks ikonoklasme di Tuban, salah satu pihak yang diuntungkan dari peristiwa konflik tersebut adalah pengurus baru. Kesimpulan ini diperoleh dengan merunut kembali proses pendirian patung dewa Khong Co Kwan Sing Tee Koen yang diwarnai konflik internal kepengurusan Klenteng. Perseteruan bermula sejak 2013 saat dilakukan pemilihan pengurus baru. Akan tetapi sampai tahun 2016 pengurus terpilih tidak kunjung dilantik. Perseteruan selanjutnya dibawa pada DPRD Tuban akan tetapi tidak semua pihak yang berseteru hadir dalam dengar pendapat bersama Komisi C dan Kesbangpol Linmas Kabupaten Tuban. Pihak pemerintah kabupaten Tuban pun menyatakan sikap tegas untuk menengahi permasalahan tersebut dengan tidak mengeluarkan izin apapun yang berkaitan dengan klenteng Kwan Sing Bio.²⁶ Ancaman yang diberikan pemerintah kabupaten Tuban pada Februari 2016 kemudian mengakibatkan perizinan pendirian bangunan patung pun terganjal. Terlihat bahwa sejak dimulainya pembangunan pada September 2015 hingga peresmiannya dilakukan pada 17 Juli 2017, patung Khong Co Kwan Sing Tee Koen tidak memiliki izin pendirian bangunan (IMB).

Pemaparan diatas memperlihatkan bahwa pendirian patung memiliki nuansa politis di dalamnya. Di satu pihak pengurus terpilih tidak kunjung dilantik. Di lain pihak pengurus demisioner mendirikan ikon di lokasi Klenteng meski tidak memiliki izin pendirian. Tindakan pengurus demisioner dapat dibaca sebagai upaya untuk menegaskan *status quo*, yang juga dapat dikatakan sebagai upaya menyatakan dominasi atas kepengurusan klenteng, fisik bangunan, termasuk para donator. Sedangkan langkah hukum yang ditempuh pengurus baru di Pengadilan Negeri Tuban dapat dibaca sebagai tindakan perlawanan terhadap pengurus demisioner. Yang menjadi pertanyaan, apakah penolakan terhadap pendirian ikon yang dilakukan sejumlah ormas di Surabaya tersebut merupakan bagian dari konflik internal kepengurusan klenteng?



Gambar 2

Pemetaan Para Pihak dan Relasinya dalam Konflik

²⁶ https://m.beritajatim.com/politik_pemerintahan/258329/konflik_internal_perjinaan_di_klenteng_kwan_sing_bio_terancam (diakses pada tanggal 24 Agustus 2017)

Keterbatasan data tidak memungkinkan untuk memberikan jawaban yang pasti. Akan tetapi terbuka kemungkinan untuk memetakan kembali pihak-pihak utama yang terlibat dalam konflik yakni antara pengurus demisioner dengan pengurus baru. Analisa *stakeholder* berdasarkan pemetaan ulang konflik dapat dilihat pada diagram dibawah.

Skema di atas menunjukkan pihak *defender* adalah pengurus demisioner yang harus menghadapi baik gugatan hukum dari pengurus baru maupun demonstrasi terkait dengan pendirian patung. Disini terlihat keberadaan dua pihak *offender*: pengurus baru dan ormas. Dengan meminjam gagasan Tilly, secara spekulatif dapat diandaikan bahwa kedua pihak *offender* terhubung secara informal. Sedangkan secara formal dapat dinyatakan bahwa konflik terjadi dalam dua tingkat: Tingkat pertama antar pengurus yang memunculkan tingkat kedua, antar pengurus demisioner dengan ormas.²⁷

Penutup

Studi kasus diatas menunjukkan bahwa fanatisme tidak niscaya muncul sebagai suatu ketelanjangan. Terdapat selubung yang menyamarkan bahkan merasionalkan praktiknya. Untuk peristiwa ini, keberadaan ideologi fanatik – sebagaimana diandaikan pada awal tulisan ini – dapat dipertanyakan kebenarannya. Meski demikian terjadinya tindak intoleransi dalam kehidupan beragama merupakan sebuah fakta. Demikian pula dengan upaya untuk mendominasi ruang publik yang dilegitimasi melalui pelekatan stigma historis pada etnoreligi Tionghoa-Konghucu. Nampak konflik identitas sebagai payung fanatisme berkait-kelindan dengan kepentingan dan kekuasaan.²⁸

Ambiguitas diatas memungkinkan dilakukannya pembacaan ulang terhadap wujud fanatisme. Taksonomi konflik yang dibangun Hasenclever dan Rittenberg membantu untuk memetakan konflik ini.²⁹ Keduanya menggolongkan peran agama terhadap konflik dalam tiga kelompok pandangan: Primordialis, instrumentalis dan konstruktivis. Pandangan primordialis menganggap pertikaian memang disebabkan persoalan agama. Kata kuncinya adalah agama sebagai variabel independen penyebab pertikaian. Fanatisme agama umumnya ditempatkan dalam kelompok ini. Irasionalitas Hobbes juga seringkali muncul dalam kelompok ini. Akan tetapi wujud fanatisme tidak berhenti sampai di sini. Masih terdapat kelompok berikutnya, yakni pandangan instrumentalis. Pandangan ini berpendapat bahwa agama bukan penyebab niscaya dari terjadinya konflik melainkan kesenjangan sosial dan ekonomi. Para instrumentalis menyakini agama dipergunakan sebagai alat kepentingan yang berkait dengan permasalahan sosio-ekonomi juga politik. Sedangkan pandangan ketiga, konstruktivis, berupaya mengatasi kelemahan dua pandangan sebelumnya. Konstruktivis berada diantara kedua pandangan pertama. Pandangan ini dekat kaum instrumentalis yang tidak mengabaikan adanya dinamika kekuasaan dan kepentingan. Akan tetapi konstruktivis juga beranggapan bahwa agama memiliki peran selaku *intervening variable*. Yang dimaksud disini adalah bahwa dogma agama tidak berada di lapis paling dasar dalam silang-sengkarut konflik. Hal ini merupakan pembeda utama konstruktivis dari pandangan primordialis.

Dengan mengikuti pengelompokan Hasenclever dan Rittenberg, terlihat kasus di Tuban merupakan suatu konflik konstruktif. Terdapat tiga alasan yang dapat melandasi. *Pertama*, konflik tidak memperlihatkan pertentangan langsung antar pihak Klenteng dengan kultur dominan. Kasus ini sama sekali tidak mengangkat isu teologis dalam relasi antar agama. Hal ini berbeda dengan kasus ikonoklasme yang terjadi di Tanjung Balai, Asahan atau Monumen Jayandaru, Sidoarjo. Oleh karenanya konflik ini tidak dapat dikelompokkan dalam konflik primordialis. Meski demikian terdapat alasan yang cukup bagi mayoritas untuk melakukan kekerasan ikonoklastik pada agama-agama ikonik. Pandangan ini dikemukakan Jan Assmann yang bahkan menyatakan

²⁷ Tingkat Pertama dan Kedua yang dipergunakan dalam tulisan ini berkebalikan dengan pihak-pihak yang dirumuskan oleh Bartos dan Wehr (2002) dimana Pihak Pertama sebagai pihak yang berkonflik secara koersif, sedangkan Pihak Kedua sebagai pihak yang terkadang mendalangi pihak pertama (hal. 67-68).

²⁸ Dengan mengutip J. Rothman, Korostelina menuliskan "All identity conflict contain interest conflicts, but not all interest conflict contain identity conflict." (Karina V. Korostelina, *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics and Implications*, Palgrave Macmillan, New York 2007, 146).

²⁹ Andreas Hasenclever dan Volker Rittberger, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict" *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 29, No. 3, Sage Publication, London 2006, hal. 641-74. Untuk menyederhanakan pembahasan, uraian selanjutnya akan mengacu pada ringkasan yang dibuat oleh Husni Mubarak (<http://crs.ugm.ac.id/news/11381/tragedy-rohingya-dan-diskursus-kekerasan-agama.html>)

bahwa antagonisme terhadap ikon merupakan motif (bawah sadar) agama-agama monoteistik.³⁰ Terlepas dari kesahihan pendapat Assmann, tidak dapat dipungkiri bahwa ikonoklasme muncul dalam teks-teks keagamaan monoteistik yang dianut oleh lebih dari 97% penduduk Indonesia (mengacu pada BPS 2010). Apabila faktor ini turut berperan di pihak ikonoklas, maka kenyataan tersebut sejalan dengan pandangan konstruktivis yang beranggapan bahwa agama memberikan landasan tak langsung bagi terjadinya konflik.

Kedua, pertentangan yang terjadi juga tidak dapat dikelompokkan sebagai konflik instrumental. Isu agama tidak digunakan atau dipolitisir secara langsung bagi kepentingan tertentu. Kembali terlihat identitas kultural kaum ikonoklas diletakkan di balik isu anti-nasionalisme. Pola ini berbeda dengan gerakan ikonoklas yang terjadi di tempat-tempat lain yang mengangkat isu moralitas publik maupun representasi identitas minoritas sebagaimana terlihat dalam uraian di atas. Meski demikian terbuka kemungkinan bahwa klaim nasionalisme yang diinstrumentalisasi bagi kepentingan kekuasaan. Jika hal ini kenyataannya, maka bukan fanatisme agama namun fanatisme chauvinistik merupakan latar peristiwa.

Ketiga, keberadaan konflik internal dalam kepemimpinan Klenteng menegaskan indikasi bahwa konflik yang terjadi bersifat konstruktivis yang didasarkan pada kepentingan dan kekuasaan. Pandangan Tilly di atas dipertegas oleh Pareto yang menyatakan bahwa kekerasan akan terjadi apabila tokoh-tokoh elit berada diluar lingkaran kekuasaan.³¹ Kronologi konflik menunjukkan bahwa pengurus baru dieksklusi oleh pengurus demisioner, yakni dengan tidak mengesahkan pengangkatan kepemimpinan baru tersebut. Dengan meminjam pandangan Pareto dapat dikatakan tindakan eksklusi merupakan penyebab munculnya aksi demonstrasi ikonoklastik. Oleh karena itu dapat ditegaskan bahwa rekonsiliasi kepemimpinan merupakan prasyarat untuk mengakhiri konflik ikonoklastik yang terjadi.

Sebagai penutup dapat kembali ditandaskan bahwa fanatisme dalam bentuk potensi tidak niscaya muncul ke permukaan sebagai suatu aktualitas. Terdapat faktor-faktor lain yang mengakibatkan kekerasan termanifestasi. Studi kasus di atas menunjukkan (kemungkinan) peran elit yang mempergunakan fanatisme sebagai alat dominasi baik dalam pengertian instrumentalistik maupun konstruktivistik. Pertautan antara fanatisme dan kepentingan politis mewujudkan dalam tindakan intoleran dengan derajat koersifitas yang bergantung pada tujuan yang diperjuangkan.

Daftar Pustaka

- Assmann, Jan., "Monotheism and its Political Consequences," *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, (ed.) Bernhard Giesen dan Daniel Šuber, Brill, Leiden/ Boston 2005, hal. 141-159
- Bartos, Otomar J., dan Paul Wehr., *Using Conflict Theory*, Cambridge University Press, New York 2002
- Fisher, Simon., dkk., *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, The British Council, Indonesia, Jakarta 2001
- Hasenclever, Andreas and Volker Rittberger, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict," *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 29 No.3, Sage Publication, London 2006, hal. 641-74.
- Hefner, Robert W. (ed.), *Politik Multikulturalisme*, Impulse-Kanisius, Yogyakarta 2007
- Jenkins, Richard, *Social Identity*, Routledge, New York 2008
- Korostelina, Karina V., *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics and Implications*, Palgrave Macmillan, New York 2007
- Liliwari, Alo, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, LKiS, Yogyakarta 2009
- Magnis-Suseno, Frans, *Etika Politik: Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Gramedia, Jakarta 2016

³⁰ Jan Assmann, "Monotheism and its Political Consequences," *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, (ed.) Bernhard Giesen dan Daniel Šuber, Brill, Leiden/ Boston 2005, 142

³¹ Rule memaparkan pendapat Pareto dengan menuliskan "If these people [elites] are concentrated in position involving the exercise of government power, the political system will likely be stable; if not, the excluded are apt to form activist movement, and violent challenges to the government are likely" (hal. 80, 251).

Prosiding Simposium Nasional VI

Rateau, Patrick., Pascal Moliner, Christian Guimelli, Jean-Claude Abric, "Social Representation Theory," *Handbook of Theories of Social Psychology: Volume 1 & 2*, (ed.) Paul A.M. Van Lange, Arie W. Kruglanski, Edward Tory Higgins, Sage Publications, London 2012, hal. 477-497

Rule, James B., *Theories of Civil Violence*, University of California, Berkeley and Los Angeles 1988

Sattar, Abdullah., "Fenomena Sosial Fundamentalisme Islam," *Jurnal Sosiologi Islam*, Vol. 3 No.1, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, April 2013, hal. 1-16

Susan, Novri., *Pengantar Sosiologi Konflik*, Kencana, Jakarta 2014

Van Asselt, Willem *et. al.*, *Iconoclasm and Iconoclash: Struggle for Religious Identity*, Brill, Leiden-Boston 2007