

RADIKALISME AGAMA, TINJAUAN SOSIAL POLITIK

ASEP S. MUHTADI

(Guru Besar Komunikasi dan Penyiaran Islam UIN SGD Bandung,
samuhasep@gmail.com)

Abstract:

This article examines some phenomena of religious radicalism ended in violence and frequently caused massive physical and psychological victims. The phenomena of radicalism could be analyzed involving various variables, like social, political, economic, including cultural variables. The tragedy of Cikeusik was a kind of violence emerged from subjective religious interpretation, exclusivism, and external political situation. Outside those factors, the weak of the "state" in preventing conflicts and being a significant contributor.

Key words:

Kekerasan agama, radikalisme, politik Indonesia

I. Pendahuluan

Awal 2011, Indonesia kembali menarik perhatian dunia karena tragedi berdarah bernuansa agama. Sekitar 1.500 orang menyerang lokasi Ahmadiyah di Desa Umbulan, Kecamatan Cikeusik, Kabupaten Pandeglang, Banten. Sebuah rumah rusak berat. Hanya puing-puing yang nampak masih tersisa. Rumah itu kini menjadi saksi tindak kekerasan orang-orang yang secara formal beragama. Atapnya rusak, pintu, jendela dan kacanya habis dilempari batu serta benda-benda tajam lainnya. Dalam tragedi yang dikenal sebagai "Tragedi Cikeusik" itu sekurang-kurangnya dua pihak bertengkar memporakporandakan bangunan fisik dan merusak suasana sosial yang sebelumnya diakui tidak ada masalah. Penghuninya, yang menurut informasi terdiri dari empat kepala keluarga, meninggalkan rumah sebelum tragedi terjadi dengan alasan keselamatan dan keamanan. Mereka adalah para pengikut Jamaah Ahmadiyah.

Tidak jauh dari rumah itu, berdampingan dengan bangunan Masjid, sebuah rumah yang secara fisik tampak masih belum selesai dibangun masih berdiri utuh. Tidak ada yang berubah sedikitpun. Kondisinya masih sama seperti sebelum kerusuhan terjadi. Padahal pemiliknya sama, masih Jamaah Ahmadiyah juga. Konon,

dalam kerusuhan Cikeusik Minggu pagi itu, rumah ini sempat dilindungi oleh penduduk setempat. Meski begitu, seluruh penghuninya telah pergi dievakuasi sehari sebelum tragedi itu terjadi. Alasannya sama, untuk keselamatan jiwanya, menghindari amukan massa yang nyaris tak bisa lagi dikendalikan.

Mengapa Jamaah Ahmadiyah memperoleh perlakuan seperti itu? Bahkan, hampir bersamaan dengan kasus Cikeusik, terjadi pula tindak kekerasan yang kurang lebih serupa di sejumlah daerah lainnya di Indonesia.

Akhir 1994, bom meledak memporakporandakan pusat pemerintahan di Oklahoma, Amerika Serikat. Beberapa menit kemudian, Presiden Bill Clinton menuduh kelompok radikal Islam sebagai aktor utamanya. Masyarakat minoritas Muslim segera bereaksi. Sejumlah pesan yang dikirim langsung ke Presiden Clinton melalui surat elektronik (*e-mail*) menolak dan meminta Clinton untuk mengklarifikasi tuduhan yang dinilai tak berdasar itu. Di masjid-masjid yang jumlahnya masih tak seberapa saat itu pun bergema menolak tuduhan. Beruntung, dalam tempo kurang dari satu minggu, para pelakunya dapat diketahui. Mereka adalah kelompok fundamentalis Katolik.

Peristiwa itu terjadi sekitar enam tahun sebelum tragedi 11 September (9/11) yang meruntuhkan gedung World Trade Center di New York. Tapi, sejak peristiwa itu pula, dan bahkan jauh sebelumnya, Islam telah dikesani sebagai agama kekerasan dan dipandang identik dengan radikalisme dan terorisme. Kesan negatif seperti itu memang seolah sengaja dibangun untuk suatu kepentingan politik yang digagas negara. Berbagai predikat yang sangat tidak menguntungkan dalam konteks hubungan agama dan negara seperti terorisme, fundamentalisme, dan radikalisme menjadi sedemikian melekat pada agama yang dianut oleh mayoritas bangsa Indonesia ini.

Jauh sebelum dua peristiwa itu terjadi, pertengahan 1947, tragedi *Partition* pun pecah membelah anak benua India. Tragedi ini telah memporakporandakan tatanan sosial yang sejak berabad-abad terbangun tanpa masalah. *Partition* menjadi bukti sejarah kelam yang memberikan warna khas kekerasan atas nama agama dan memecah persatuan Hindu-Muslim di daratan anak benua ini. Negeri yang pernah menjadi simbol kejayaan Islam itu rontok menjadi dua negara India dan Pakistan.

Sebuah film dokumenter, *Gandhi*, melukiskan peristiwa *partition* ini dalam aroma yang sangat mengerikan. Dari keseluruhan ceritanya, film yang cenderung bermadzhab realisme ini memperlihatkan muatan kekerasan agama yang amat kental. Bahkan sebuah novel sejarah, *The Peshawar Express* karya Krishan Chander, lebih jelas lagi memaparkan suasana pilu saling bunuh di antara para pemeluk Hindu dan Islam. Sebuah kekerasan komunal atas nama agama yang dipaparkan Chander dalam karya sastra yang informatif dan inspiratif ini mempertegas kuatnya potensi konflik dalam rentang relasi politis antara agama dan negara.

Tiga peristiwa bersejarah itu sengaja ditulis di sini sekedar untuk menunjukkan

paling tidak dua hal. *Pertama*, kekerasan agama bisa terjadi dalam agama apapun, agama langit maupun agama bumi; dan *kedua*, kekerasan agama dapat terjadi di mana saja, tanpa mengenal batas negara ataupun budaya.

II. Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif, karena memusatkan perhatiannya pada prinsip-prinsip umum yang mendasari gejala-gejala sosial dalam masyarakat.¹ Objek analisis dalam pendekatan kualitatif di sini adalah makna dari gejala-gejala sosial dan budaya dengan menggunakan kebudayaan dari masyarakat bersangkutan untuk memperoleh gambaran mengenai kategorisasi tertentu,² dalam hal ini kategorisasi masyarakat Indonesia.

Obyek kajian ini pada dasarnya adalah jurnalisme, karena ia diciptakan melalui proses mengumpulkan, menyeleksi, menulis, mengedit dan mempublikasikan berita.³ Kajian ini menggunakan analisis isi (*content analysis*) sebagai alat untuk mengobservasi dan mengukur isi (*content*) dari suatu tindakan komunikasi.⁴ Analisis isi ini digunakan dalam melihat struktur berita tentang radikalisme dan hubungannya dengan negara.

Radikalisme dapat dilihat dalam konteks hubungan politis antara agama dan negara. Radikalisme karenanya tidak dapat dipahami hanya dengan menganalisis perilaku keberagamaan seseorang atau sekelompok orang. Ia tidak bisa dilihat hanya dalam rentang hubungan teologis antara ajaran agama dengan para pemeluknya. Fenomena radikalisme agama dapat dianalisis dengan melibatkan berbagai variabel, seperti variabel sosial, politik, ekonomi, termasuk kebudayaan.

Karena itu, dalam perspektif peran negara dalam masyarakat beragama, ketiga peristiwa seperti diungkapkan di atas secara

¹ Storey, J. (2018). *Cultural theory and popular culture: An introduction*. Routledge.

² Schwandt, T. A. (2014). *The Sage dictionary of qualitative inquiry*. Sage Publications.

³ Iggers, J. (2018). *Good news, bad news: Journalism ethics and the public interest*. Routledge.

⁴ Gibbs, G. R. (2018). *Analyzing qualitative data* (Vol. 6). Sage.

sederhana memperlihatkan telah gagal negara dalam menciptakan harmoni dan mencegah konflik. Padahal negara sendiri, seperti diungkapkan Thomas R. Dye, memang dibangun untuk tujuan mengelola konflik.⁵ Pemerintah menjadi aktor penting memelihara iklim harmoni dengan memberikan ruang demokratik bagi para pemeluk agama dan/atau keyakinan apapun. Pemerintah memiliki peran dan otoritas dalam melakukan kontrol atas berbagai faksi yang ada untuk tujuan memelihara suasana harmoni.

Meski agama merupakan persoalan privat yang hanya menyentuh wilayah orang perorang dalam hubungannya dengan Tuhan, tapi dalam perspektif sosiologis ia juga akan melibatkan wilayah komunal. Karena itu, dalam konteks komunal inilah negara dapat terlibat “campur tangan” mengatur, khususnya dalam memelihara hubungan di antara para pemeluk agama. Lebih-lebih ketika warna radikal yang dimiliki setiap agama muncul mendominasi keberagamaan para pemeluknya, karena alasan apapun.⁶

Dinamika masyarakat yang berlangsung baik karena adanya peran negara ataupun tanpa adanya peran negara, dapat menginspirasi terjadinya proses transformasi (pemikiran) agama.⁷ Masyarakat miskin, misalnya, dapat lebih mudah memainkan fungsi konflik yang dimiliki agama ketimbang masyarakat yang secara ekonomi lebih makmur. Karena itu tafsir atas ayat-ayat jihad yang lebih bernuansa radikal dan fundamental lebih dimungkinkan lahir dari lapisan komunitas yang kurang makmur atau secara politis tertindas.

Jadi, jika potensi radikalisme itu ada pada setiap agama dan dapat diperankan oleh pemeluk agama apapun, ia tidak serta merta muncul mendominasi keberagamaan para pemeluknya hanya karena mereka meyakini kebenaran ajarannya. Radikalisme dalam agama tidak berdiri sendiri. Banyak faktor yang dapat mendorong munculnya tindakan radikal atas nama agama, seperti faktor ekonomi, sosial, ataupun politik para pemeluknya. Daniel Pipes bahkan mencatat adanya motif-motif materialisme dalam perilaku keberagamaan seseorang atau sekelompok orang terutama jika berhadapan dengan problem kehidupan yang dihadapinya.⁸

III. Hasil Penelitian dan Pembahasan

Pada peristiwa Cikeusik, sebuah potret kekerasan atas nama agama yang relatif masih mudah dibaca. Latar belakang tragedi itu nampak amat sederhana, soal keyakinan agama. Dua pihak yang sama-sama memiliki kekuatan agama berhadapan untuk menegakkan kebenaran ajaran yang diyakininya masing-masing. Di dalamnya ada variabel negara yang secara tidak langsung ikut terlibat. Situasi politik nasional, disadari ataupun tidak, ikut menginspirasi pecahnya tragedi.

Karena alasan kebenaran agama, begitu mudah mendatangkan serombongan jamaah untuk bertemu dan bahkan bertengkar dengan rombongan jamaah lainnya. Mereka datang seolah ada kekuatan yang menggerakkan langkahnya secara massal. Mereka rela seperti sedang memenuhi panggilan suci dengan tujuan pengabdian total. Karena pagi itu, Minggu 6 Pebruari

⁵ Thomas R. Dye. 1988. *Politics in States and Communities*. Sixth Edition. New Jersey: Prentice Hall, Inc., h. 1.

⁶ Lihat, misalnya, Annemarie De Waal Malefijt dalam bukunya, *Religion and Culture* (1968), hal. 145. Setiap sistem agama memiliki peluang yang sama untuk menjadikan para pemeluknya berperilaku radikal terutama karena dorongan kepercayaan atas kebenaran agamanya. Termasuk pada agama-agama primitif sekalipun. Pengalaman konflik Hindu-Muslim di India juga memperlihatkan nuansa radikalisme agama yang sama. Dalam bukunya *Sources of Indian Tradition*:

Modern India and Pakistan, Stephen Hay (1988: 302) melukiskan konflik itu sebagai ekspresi rasionalitas etik yang diperankan para pemeluk masing-masing agamanya.

⁷ M. Taufiq Rahman. 2018. *Pengantar Filsafat Sosial*. Bandung: Lekkas, 40.

⁸ Secara khusus Pipes menggarisbawahi kuatnya faktor ekonomi dalam mendorong munculnya perilaku radikal dalam beragama. Lebih lanjut lihat Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1983: 6-7.

2011, dua kelompok berhadapan. Saling lempar batu, saling bentak, saling hujat, saling serang, dan akhirnya berujung pada kematian tiga aktor penting dalam peristiwa itu.⁹ Sisanya, mereka yang selamat, mungkin masih memendam dendam. Sebagian di antaranya, terpaksa harus berurusan dengan hukum. Bukan saja karena negara ini negara hukum, tapi juga karena untuk sebuah pertanggungjawaban.

Semuanya mudah terjadi. Padahal perjalanan menuju Cikeusik bukanlah perjalanan yang dekat dan mudah. Sepintas mungkin sulit dibayangkan, bagaimana rombongan itu datang tepat waktu. Seperti sudah ada komitmen sebelumnya. Sehari sebelum tragedi itu terjadi, seorang ustadz Ahmadiyah, Suparman, “diamankan” dengan alasan untuk menghindari hal-hal yang tidak diharapkan. Selain ustadz Suparman, beberapa jamaah pengikutnya pun ikut “diamankan”. Mereka dievakuasi ke tempat yang dipandang aman jika sewaktu-waktu terjadi ancaman.

Saat itu, awal tahun 2011, secara umum Jamaah Ahmadiyah di Indonesia memang tengah menjadi perbincangan hangat. Tema persoalannya jelas, tentang dugaan adanya penyimpangan ajaran Islam. Sejumlah tokoh Islam angkat bicara. Dengan menggunakan kacamata Islam seperti yang diyakininya benar, hampir semua pemuka Islam menempatkan Ahmadiyah sebagai aliran sesat. Para pengikutnya diminta membubarkan diri, atau dibubarkan secara paksa. Sementara jamaah itu tetap pada pendiriannya, tidak bergeming sedikit pun. Berbagai media pun ikut menghangatkan suasana dengan memberitakan kontroversi itu secara luas dan terbuka.

Padahal, keberadaan Ahmadiyah ini bukan baru lahir kemarin hari. Ia telah hadir

dan berkembang sejak puluhan tahun silam. Mereka dapat hidup bersama, berdampingan dengan kelompok Islam lainnya di Indonesia. Di sejumlah daerah di Indonesia, selama bertahun-tahun mereka bertetangga secara rukun. Tidak ada tanda-tanda yang dapat mengganggu kerukunan satu sama lain. Mereka hidup tenang menjalankan ajaran dan keyakinannya masing-masing. Mereka terlibat secara harmonis dalam suasana sosial dan penuh kekeluargaan. Mereka lebih mencerminkan komunitas yang terikat pada budaya lokal di mana mereka berada. Mereka meyakini nilai-nilai dan falsafah hidup yang mengikat kebersamaan, seperti nilai-nilai *gotong royong*, kekeluargaan, dan solidaritas seperti terermin pada nilai-nilai budaya masyarakat Jawa Barat.¹⁰

Benar bahwa terdapat perbedaan ajaran antara Ahmadiyah dengan Islam *mainstream* seperti dianut kebanyakan masyarakat Indonesia. Perbedaan prinsip tentang posisi kenabian Muhammad. Tapi perbedaan itu pun tidak serta merta melahirkan ketegangan, apalagi hingga menimbulkan konflik. Semuanya tetap sanggup memelihara kerukunan. Mereka tetap dapat hidup bergandeng tangan.

Suasana ini kemudian berubah secara signifikan. Perubahan itu terjadi, menurut saya, terutama sejak kebebasan politik mulai terbuka seiring proses reformasi politik 1998. Kebebasan mengekspresikan hak individu secara terbuka semakin memperoleh tempatnya yang leluasa. Bukan saja dalam tema demokratisasi politik, tapi juga menyentuh hampir semua sendi kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Konflik horizontal hampir selalu menjadi warna dominan pemilihan kepala daerah. Demonstrasi menuntut keadilan begitu mudah terjadi, seperti di kalangan sopir

⁹Bandingkan dengan peristiwa konflik Hindu-Muslim dalam tragedi *Partition* di anak benua India pertengahan 1947. Masing-masing pemeluk agama meyakini kebenaran agamanya. Tapi keyakinan itu tidak pernah berubah menjadi konflik hingga masuknya kekuatan eksternal, yakni faktor politik kolonialisme. Lihat deskripsi historis Seshagiri Rao, “The Roots of Hindu-Muslim Conflict in India: British

Colonialism and Religious Revival” dalam Anson Shupe and Jeffrey Hadden, *The Politics of Religion and Social Change* (New York: Paragon House, 1988), hal. 180-181.

¹⁰ Sebelum memisahkan diri awal tahun 2000, secara administratif Banten merupakan bagian dari wilayah Provinsi Jawa Barat.

angkutan umum, pegawai pabrik, dan bahkan masyarakat pada umumnya ketika terjadi sengketa di seputar tanah tempat tinggal mereka.

Mungkin, inilah di antara produk proses pendidikan politik yang sebelumnya hampir tidak pernah dirasakan masyarakat Indonesia. Dalam situasi seperti inilah, saya kira, kebebasan menemukan tempatnya yang semakin kondusif hingga memasuki berbagai wilayah kehidupan, termasuk kehidupan beragama. Maka, perbedaan-perbedaan dalam beragama pun menjadi sasaran penting kebebasan terutama ketika suatu kelompok beragama merasa harus mengekspresikan keyakinannya di tengah perbedaan keyakinan, sesuai tuntutan ajaran yang dipahaminya. Keragaman tidak lagi menjadi pemandangan indah dalam kehidupan masyarakat plural seperti halnya Indonesia, tapi menjadi sumber lahirnya ketegangan dan bahkan kekerasan.

Ketegangan pun menemukan *entry point* yang tepat untuk menyentuh kehidupan beragama. Selama bulan Pebruari 2011, ketegangan yang berujung pada tindak kekerasan bukan saja terjadi di Cikeusik, Banten (6 Pebruari) yang melibatkan antara jamaah Ahmadiyah dan Muslim, tapi juga di Temanggung, Jawa Tengah (8 Pebruari) yang lebih bernuansa antaragama, dan di Pasuruan, Jawa Timur (15 Pebruari) dalam tema kontroversi Syiah-Sunny. Jadi, ada semacam situasi yang menginspirasi terjadinya berbagai ketegangan khususnya yang bernuansa agama.

Pertentangan semakin kuat mengemuka setelah lahirnya peraturan daerah yang seolah ikut membenarkan tindakan pemojokan para pengikut ajaran di luar Islam *mainstream*, termasuk jamaah Ahmadiyah. Bersamaan dengan menguatnya kontroversi yang bahkan diwarnai kekerasan terhadap aliran Ahmadiyah, masyarakat terus menuntut pemerintah turun tangan. Pemerintah didesak untuk segera menghentikan gerakan Ahmadiyah dan bahkan membubarkannya. Pemerintah pun mengikuti arus tuntutan itu dengan

menerbitkan peraturan terkait eksistensi Jamaah Ahmadiyah.

Selain Surat Keputusan Bersama (SKB) tiga menteri tentang Ahmadiyah, lahir pula sejumlah peraturan daerah yang secara tegas melarang kegiatan Jamaah Ahmadiyah. Sepanjang tahun 2011, sekurang-kurangnya ada tiga provinsi yang mengeluarkan Peraturan Gubernur (Pergub) tentang Ahmadiyah, yaitu Banten, Jawa Barat, dan Jawa Timur. Meski peraturan tersebut menuai kontroversi, tapi tak satupun gubernur yang mencabutnya kembali. Peraturan itu terus diberlakukan dan menjadi instrumen hukum yang dipegang pihak-pihak yang ingin membubarkan Ahmadiyah.

Memang berdasarkan UU PNPS Nomor 11 Tahun 1965, pemerintah mempunyai kewenangan melarang atau membubarkan organisasi yang meresahkan masyarakat apalagi menistakan suatu agama. Karena itu, sejumlah kalangan menilai bahwa peraturan-peraturan gubernur tentang Ahmadiyah itu sudah tepat yang secara legal formal tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang secara hukum lebih tinggi. Dukungan pun ikut memperkuat posisi peraturan tersebut sehingga masyarakat yang anti-Ahmadiyah merasa memperoleh pembenaran secara formal. Sementara, Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) sendiri merasa tidak dilibatkan dalam proses penerbitan peraturan tersebut.

Di sisi lain, sejumlah elemen masyarakat menilai terbitnya perda di beberapa provinsi telah melanggar hak asasi manusia. Komisi Nasional (Komnas) Hak Asasi Manusia (HAM), misalnya, menilai peraturan Gubernur (Pergub) Banten No 5 tahun 2011 tentang larangan aktivitas Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JIT) dan peraturan daerah serupa lainnya cacat hukum. Hal itu dipandang telah melampaui Surat Keputusan Bersama (SKB) tentang Ahmadiyah yang dikeluarkan pemerintah Republik Indonesia melalui tiga menteri, yakni Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri dan Jaksa Agung pada 9 Juni 2008.

Jadi, pecahnya tragedi Cikeusik dan tragedi-tragedi serupa lainnya di Indonesia

pada dasarnya tidak terlepas dari adanya situasi politik yang seolah menginspirasi dan bahkan mendukung tindakan yang dilakukan pihak-pihak kontra-Ahmadiyah. Sangat memprihatinkan memang. Kekuatan itu, di antaranya, terus bergulir hingga akhirnya dapat memporakporandakan tatanan sosial yang sebelumnya dinilai kondusif, rukun, dan toleran.

Pandangan ideologis yang menutup diri

Masih dalam kasus Cikeusik. Secara ideologis, pertentangan itu berakar pada perbedaan keyakinan tentang posisi Nabi Muhammad. Keyakinan ini sangat berpengaruh terhadap fungsi-fungsi sosial yang diperankan masyarakat Muslim. Salah seorang warga Cikeusik, Mahmud (bukan nama sebenarnya), mengungkapkan bahwa apapun akan dipertaruhkan untuk mempertahankan keyakinan agama. “Tidak ada tawar menawar dalam hal keyakinan ini”, katanya tegas. “Bagi saya, Nabi Muhammad itu adalah nabi terakhir, dan tidak ada lagi nabi sesudahnya, termasuk Mirza Gulam Ahmad”, lanjutnya.

Karena alasan ideologis inilah, antara lain, penolakan terhadap jamaah Ahmadiyah dilakukan pula dengan meminta mereka melakukan pertobatan dan kembali kepada Islam “yang sesungguhnya”. Sebelum tragedi Cikeusik meletus, usaha persuasif telah dilakukan sejumlah tokoh Islam setempat. Melalui pimpinannya, jamaah Ahmadiyah diminta bergabung bersama masyarakat Muslim lainnya khususnya yang ada di Desa Umbulan, Kecamatan Cikeusik. Mereka yang sehari-harinya melakukan ibadah sendiri dengan menjadikan rumah Ustadz Parman sebagai tempat ibadahnya, beberapa kali diminta untuk kembali mengamalkan ajaran Islam seperti yang diamalkan umumnya masyarakat setempat.

Kekuatan ideologis ini diyakini kedua belah pihak. Tentu tidak mudah dilepaskan apalagi ditinggalkan. Jamaah Ahmadiyah Cikeusik yang hanya menghuni dua rumah itu tak bergeser sedikit pun. Mereka tetap pada pendiriannya dan secara eksklusif menjalankan ibadah sehari-hari, termasuk menyelenggarakan shalat jum’atan sendiri, yang hingga pecahnya tragedi Cikeusik dilakukan di rumah pribadi Ustadz Parman.

Dalam beragama, diakui terdapat satu kekuatan yang kerap dapat “memenjara” para pemeluknya, yaitu klaim kebenaran (*truth claim*). Dalam agama atau keyakinan apapun. Tak terkecuali para pengikut Ahmadiyah. Mereka mengklaim kebenaran ajaran yang diyakininya. Tidak mudah untuk dilepaskan, seperti tidak mudahnya untuk mengakui dan memeluk keyakinan yang lain. Melepas keyakinan jauh lebih sulit dibanding melepas apapun yang menjadi milik manusia. Jika karena tekanan-tekanan tertentu, baik tekanan massa ataupun tekanan politik, seorang pengikut Ahmadiyah menyatakan keluar dari Ahmadiyah, tapi tidak serta merta ia mudah untuk memeluk agama atau keyakinan lainnya.¹¹

Maka, jika dua kebenaran ini bertemu dalam suasana konfrontatif, salah satu pilihannya adalah konflik. Seperti dalam kasus yang melatarbelakangi pecahnya tragedi Cikeusik. Harus pula dicatat bahwa kekuatan ideologis ini juga dapat saja dipengaruhi oleh faktor psiko-sosiologis lainnya, di mana penganut sesuatu ajaran memperoleh dukungan sosial hanya karena lingkungan kuantitatif sesama pemeluk suatu agama. Nelson W. Polsby (1980: 116), misalnya, mencatat kemungkinan adanya komunitas mayoritas yang mendominasi komunitas yang lainnya. Pipes (1983: 204) bahkan menyebutnya sebagai sentimen mayoritas.

Jadi, dalam perspektif sosial politik, kekerasan agama itu muncul karena adanya

¹¹ Seperti dalam kasus jamaah Madrais di Cigugur, Kuningan, Jawa Barat. Karena tekanan tertentu, mereka sempat “bubar” dan “berpindah” memeluk salah satu agama yang dinyatakan legal oleh negara. Tapi belum tentu mereka seutuhnya berpindah

keyakinan. Ketika kebebasan berkeyakinan terbuka, dengan amat mudah mereka kembali mengamalkan ajaran sebelumnya, Madrais. Inilah di antara potret risikannya campur tangan negara terhadap agama yang dalam hal tertentu dapat memicu kekerasan.

dorongan lain, khususnya faktor-faktor politik dan subyektifitas tafsir ideologi yang dianutnya. Peristiwa *Partition* menjadi potret yang amat representatif melukiskan dua hal di atas, situasi politik yang amat menginspirasi, dan kekuatan pandangan ideologis yang telah terlanjur menutup diri. Di luar dua faktor tersebut, lemahnya “negara” dalam mencegah konflik juga menjadi kontributor yang amat signifikan.

Seperti diisyaratkan Dye (1988) dalam *Politics in States and Communities*, beberapa prinsip yang harus dibangun pemerintah untuk menghindari tindak kekerasan atas nama agama antara lain: *Pertama*, perlu dikembangkannya prinsip *tasamuh*, yakni etika yang melandasi sikap toleran dalam kehidupan masyarakat plural. Etika ini telah mengilhami pentingnya kebersamaan dalam suasana masyarakat yang beragam. Sebab fenomena masyarakat majemuk, di manapun, kini muncul dalam nuansa pluralisme yang semakin kompleks. Heterogenitas agama ataupun budaya yang kini mewarnai dinamika kehidupan masyarakat modern telah mendorong secara terus menerus dikembangkannya etika pergaulan yang toleran.

Lebih-lebih ketika arus globalisasi yang bergerak cepat terutama melalui media informasi dan komunikasi, proses perubahan masyarakat menuju pluralitas sosial dan budaya berjalan semakin cepat pula. Ditambah lagi dengan semakin intensifnya proses urbanisasi yang dapat mempercepat perubahan masyarakat desa yang relatif homogen menuju masyarakat kota yang relatif heterogen. Sehingga toleransi kehidupan akan menjadi salah satu perekat sosial untuk membangun tatanan masyarakat yang kokoh dalam semangat kesatuan dan persatuan. Dan agama, dalam hal ini, merupakan kekuatan yang memberikan ruang yang cukup luas untuk menumbuhkan semangat toleransi sekaligus membina integrasi.

Kedua, sebagai akibat dari munculnya perubahan yang berlangsung sejalan dengan proses urbanisasi (pengkotaan) masyarakat, maka terbentuklah

tatanan masyarakat yang ditandai oleh pluralisme kultural. Berkaitan dengan hal tersebut, maka masyarakat beradab, atau dalam hal ini masyarakat madani, adalah fenomena masyarakat yang ditandai oleh adanya tingkat penghayatan yang tinggi terhadap pluralisme kultural yang menjadi kenyataan sosial yang dihadapinya. Mereka pada umumnya memiliki sikap yang tercerahkan, yang cenderung lebih mengedepankan pertimbangan rasional ketimbang emosional.

Oleh karena itu, jika agama merupakan tata nilai yang memberikan kebebasan kepada para pemeluknya untuk memainkan peran-peran sosial yang lebih rasional, maka agama otomatis akan menjadi salah satu identitas yang dianutnya. Sehingga agama yang menjadi salah satu identitas masyarakat beradab akan menjadi sumber inspirasi dalam mengantisipasi perubahan-perubahan yang mungkin terjadi. Pergeseran-pergeseran nilai dari tradisionalisme menuju masyarakat industri modern, pada umumnya, hampir selalu melahirkan dinamika baru masyarakat kota. Problema sosial yang baru itu pada gilirannya akan berpengaruh secara signifikan terhadap perubahan-perubahan sikap mental individu ataupun kelompok di dalam masyarakat. Karena itu, dalam tatanan perubahan seperti inilah nilai-nilai universalisme agama akan berfungsi sebagai pengikat perbedaan-perbedaan itu ke dalam satu kesatuan sosial yang tetap progresif dan berorientasi ke depan.

Ketiga, secara sosiologis, jika proses transformasi sosial pada akhirnya akan menyentuh modernisme masyarakat beragama, maka perubahan masyarakat itu akan ditandai oleh adanya sikap dan perilaku yang kosmopolit, dan pada saat yang sama, semakin menipisnya aspek primordialisme dalam berbagai peran sosial yang dimainkannya. Ikatan-ikatan sosial yang terjadi pada masyarakat seperti ini lebih didasarkan pada hubungan-hubungan fungsional dan rasional. Sehingga konsekuensinya ia akan menjadi masyarakat yang lebih terbuka dan demokratis. Karena itu, jika muncul keinginan untuk melakukan

demokratisasi masyarakat seperti apa yang sedang berlangsung saat ini, maka sesungguhnya yang harus dilakukan lebih awal adalah menumbuhkan sikap kosmopolit masyarakat. Sikap inilah yang akan menjadi kekuatan pendorong terbentuknya masyarakat terbuka dan demokratis.

IV. Kesimpulan

Dalam konteks pertentangan ideologis antarpemeluk agama atau keyakinan seperti disebutkan di atas, tidak terlalu salah jika kasus Cikeusik ini menjadi potret sederhana kebebasan -- dan juga kerukunan -- beragama suatu masyarakat dengan muatan kebudayaan lokal tertentu. Potensi konflik itu nyata ada. Hanya karena ada faktor lain konflik itu tidak terjadi; dan karena faktor lain pula jika konflik itu akhirnya pecah. Dan, sederhananya, dalam konteks ini pula tragedi Cikeusik dapat dibaca.

Karena itu, upaya harmonisasi, salah satunya, dapat dilakukan dengan “mencairkan” kekuatan eksklusivisme ideologi. Memberikan pengertian tentang keyakinan beragama secara lebih terbuka akan membantu memperlebar pintu toleransi antarpemeluk agama. Faktor kearifan lokal yang berakar pada nilai-nilai budaya setempat, misalnya, dapat menjadi jembatan membuka pemahaman yang lebih inklusif, selama tidak ada intervensi kepentingan-kepentingan lain di luar cita-cita menciptakan kehidupan harmonis.

Di sinilah peran negara diperlukan. Negara dapat membuat tafsiran-tafsiran formal khususnya berkaitan dengan pesan-pesan wahyu dalam perspektif kepentingan masyarakat. Sebagai produk politik, Pancasila, misalnya, diakui sebagai kekuatan ideologis yang berfungsi merekat fakta kebhinekaan untuk mewujudkan Indonesia yang bersatu.

DAFTAR PUSTAKA

Brown, Judith M. 1989. *Gandhi: Prisoner of Hope*. New Haven and London: Yale University Press.

Chander, Krishan. 1976. “The Peshawar Express”, in Ramesh Mathur, et.al. (ed.), *Writings on India's Partition*. Delhi: Simant Publications.

Dye, Thomas R. 1988. *Politics in States and Communities*. Sixth Edition. New Jersey: Prentice Hall, Inc.

Gibbs, G. R. 2018. *Analyzing qualitative data* (Vol. 6). Sage.

Hay, Stephen (ed). 1988. *Sources of Indian Tradition: Modern India and Pakistan*. New York: Columbia University Press.

Iggers, J. 2018. *Good news, bad news: Journalism ethics and the public interest*. Routledge.

Malefijt, Annemarie De Waal. 1968. *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*. New York: The Macmillan Company.

Pipes, Daniel. 1983. *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

Polsby, Nelson W. 1980. *Community Power and Political Theory*. New Haven and London: Yale University Press.

Rahman, M. Taufiq. 2018. *Pengantar Filsafat Sosial*. Bandung: Lekkas.

Schwandt, T. A. 2014. *The Sage dictionary of qualitative inquiry*. Sage Publications.

Shupe, Anson and Jeffrey K. Hadden (ed.). 1988. *The Politics of Religion and Social Change: Religion and the Political Power*. New York: Paragon House.

Storey, J. 2018. *Cultural theory and popular culture: An introduction*. Routledge.