

## ***DRAFT***

# **Agama dalam Nalar Publik**

*Zainal Abidin Bagir<sup>1</sup>*

### **1. Konservatisme dan polarisasi**

Di akhir tulisannya, yang merupakan makalah dalam simposium nasional mengenai Nurcholish Madjid (Maret 2005), Ulil Abshar-Abdalla bertanya, “apa setelah Cak Nur?” Sembari menyatakan bahwa Cak Nur bukanlah “the end of Islamic thought” di Indonesia, ia menegaskan bahwa “Cak Nur sudah meletakkan landasan penting dalam perkembangan pemikiran Islam mendatang”, yaitu apa yang disebutnya relativisme internal dalam tubuh umat Islam Indonesia. Tapi di akhir tulisannya ia juga menyebutkan bahwa “landasan epistemologis dan juga teologis [pemikiran Islam Indonesia] sudah selesai disiapkan Cak Nur ....’Dentuman besar’ pemikiran Islam sudah selesai.”<sup>2</sup>

Benarkah Cak Nur telah “menyelesaikan” pemikiran Islam Indonesia—setidaknya landasan epistemologis dan teologisnya? Ini masih mungkin diperdebatkan. Yang belakangan ini jelas kita lihat adalah kekhawatiran banyak orang—Muslim dan non-Muslim—akan makin menguatnya gagasan-gagasan Muslim yang tampaknya justru bertolak belakang dengan ruh gagasan Cak Nur. Yaitu, gejala menguatnya konservatisme di kalangan Muslim Indonesia. Contoh-contoh yang biasa diberikan sebagai isyarat atas menguatnya konservatisme ini mencakup keinginan pasca-Reformasi untuk mengembalikan 7 kata dari Piagam Jakarta yang di awal kemerdekaan kita telah disepakati (termasuk oleh wakil-wakil Muslim) untuk dihapuskan; isu-isu yang menjadi kontroversi di sekitar beberapa RUU seperti Sisdiknas, KUB, dan APP; lalu dikeluarkannya fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme, liberalisme dan sekularisme; dan, yang masih hangat hingga kini, adalah semangat besar formalisasi Islam di banyak tempat di Indonesia untuk membuat perda bernuansa syari’at Islam.

Contoh-contoh itu sesungguhnya bukan hanya menjadi isyarat menguatnya konservatisme, tapi juga fakta bahwa kini telah terjadi polarisasi yang tajam di kalangan internal umat Islam, maupun antara kelompok-kelompok Muslim tertentu dengan kelompok non-Muslim. Dari satu sisi, isu polarisasi bisa jadi justru lebih berbahaya ketimbang konservatisme, karena dalam situasi polarisasi, komunikasi atau upaya pertukaran pendapat, atau upaya pengubahan pendapat pihak lain menjadi sama sekali tak efektif. Yang dikhawatirkan adalah jika ini kemudian menjadi bola salju: polarisasi yang makin lama makin tajam.

Dengan menyebut polarisasi sebagai isu penting, satu hal yang diimplikasinya adalah bahwa dalam situasi ini, kesalahan tak bisa dibebankan pada satu kelompok saja, entah itu kelompok konservatif atau moderat. Semua pihak menanggung beban kesalahan atas gagalnya komunikasi ini. Upaya perbaikannya pun menjadi tanggungjawab keduanya.

Jika diperhatikan, polarisasi (sesungguhnya juga konservatisasi) terjadi bukan hanya dalam lingkungan lokal/nasional kita, tapi juga dialami masyarakat-masyarakat lain. Di banyak tempat, di Timur Tengah, Eropa, Amerika, Asia, ada fenomena serupa: kaum moderat berhadap-hadapan dengan kaum konservatif.

Penting ditegaskan di sini bahwa fakta adanya pluralitas pemahaman keagamaan tak ingin disangkal atau disesali; juga, dalam konteks khusus Muslim, yang dikhawatirkan di sini bukanlah terutama penyesalan akan terganggunya “intergrasi umat” atau “ukhuwah islamiyah”. Yang pertama disadari benar oleh Cak Nur ketika ia mengajukan gagasannya mengenai perlunya pembaruan dalam pemikiran Islam (1970). Cak Nur menyadari bahwa di tahun 1970 itu ada pilihan baginya untuk tetap memelihara integrasi umat tapi membiarkan Muslim tetap berada dalam kemadegan, atau sebaliknya: melakukan pembaruan dengan resiko mengorbankan integrasi

umat.<sup>3</sup> Hal yang sama, meski jelas dalam konteks berbeda, disadari oleh Khaled Abou el-Fadl ketika ia membagi Muslim menjadi kelompok puritan dan moderat.<sup>4</sup>

Seperti disampaikan Cak Nur, Muslim mengkritik Muslim lain mau tak mau mesti dilakukan atas nama melawan kejumudan. Yang dimaksud dengan polarisasi di atas bukanlah ini: *bukan* pengakuan akan pluralitas pandangan Muslim, tapi (nyaris) tertutupnya saluran komunikasi untuk mengkomunikasikan perbedaan tersebut. Hingga tingkat tertentu, kelompok-kelompok yang terpolarisasi seakan berbicara dengan bahasa sendiri-sendiri, dalam ruang dan melalui media sendiri-sendiri. Polarisasi bukan terutama menyangkut fakta pluralitas, tapi kegagalan komunikasi.

Rabbi Jonathan Sacks, seorang Yahudi ortodoks, mengamati bahwa “saat ini, terlalu sering masing-masing kelompok berbicara kepada kelompoknya sendiri.” Pengamatannya ini disampaikan dalam konteks kelompok-kelompok Yahudi, Kristen, dan Muslim, tapi kiranya juga amat tepat menggambarkan polarisasi dalam kelompok agama masing-masing. Demikian pula, kaum ekonom, politisi, pemrotes globalisasi, masing-masing bicara pada kelompoknya sendiri. Ia mempertentangkan “broadcast” dengan “narrowcast”. Kemajuan teknologi komunikasi awalnya memungkinkan “broadcast”, komunikasi dengan sebanyak-banyaknya orang, namun dengan makin mudahnya komunikasi, kini justru muncul fenomena masing-masing kelompok punya saluran komunikasinya sendiri dan berbicara kepada kelompoknya sendiri: “narrowcast”.<sup>5</sup>

Kita bisa melihat bahwa inilah yang juga telah terjadi di sini. Media massa bukan lagi menjadi ruang untuk mendiskusikan perbedaan, tapi karena masing-masing kelompok memiliki medianya sendiri, ia menjadi ruang untuk sekadar menunjukkan dan menegaskan posisi dan identitasnya sendiri. Tak sulit melihat bahwa beberapa isu hangat (baca: isu amat penting) menjadi bulan-bulanan masing-masing kelompok. Dalam kasus-kasus seperti RUU APP, Sisdiknas, KUB, perda syari’ah, kita dengan cepat dapat mengidentifikasi media mana yang pro dan mana yang kontra. Yang menggelikan, sekaligus mengkhawatirkan, identifikasi simbolik pro-kontra itu bahkan sempat terbawa-bawa hingga pada isu yang sebetulnya sama sekali bukan isu agama, seperti Ujian Akhir Nasional (UAN)! Ini sekaligus membuktikan betapa berbahayanya polarisasi. Sekali lagi, perbedaan pandangan pro-kontra di alam demokrasi tentu tak perlu disesalkan. Namun di samping menutup peluang pertukaran pendapat yang sehat, polarisasi ideologis biasanya justru mengaburkan adanya kepentingan-kepentingan bersama kita yang mendesak, karena dalam situasi ini, identifikasi kelompok menjadi lebih penting, dan substansi masalah terlupakan. Inilah kekhawatiran utama terjadinya polarisasi.

Adakah jalan keluar dari situasi ini? Dalam pendahuluan bukunya Sacks mengisyaratkan bahwa gagasan “nalar publik” dari filosof politik masyhur John Rawls mungkin bisa bermanfaat di sini. Dalam tulisan ini saya ingin melacak gagasan itu secara amat ringkas, khususnya gagasannya mengenai bagaimana mencapai konsensus dalam masyarakat demokratis yang beragam, lalu loncat ke Kuntowijoyo dengan gagasan objektifikasi Islamnya, untuk nanti kembali ke masalah ini lagi.

## 2. “Nalar Publik” Rawls<sup>6</sup>

Disamping dikenal melalui teori keadilannya—yang bukunya dengan judul itu sudah menjadi klasik dalam filsafat politik saat ini—salah satu gagasan penting dari John Rawls adalah mengenai nalar publik (*public reason*). Rawls mencatat beberapa fakta yang menjadi titik tolaknya, di antaranya: (1) adanya fakta pluralisme pandangan dalam masyarakat, baik yang berasal dari agama-agama, moralitas sekular, dan sebagainya; (2) fakta bahwa pluralisme tersebut sifatnya permanen (akan selalu ada dalam masyarakat); (3) fakta bahwa pluralisme ini hanya dapat dibungkam oleh kekuasaan negara yang opresif. Rawls menggunakan istilah khusus untuk menyebut pandangan-pandangan pada (1) di atas, yaitu doktrin komprehensif (*comprehensive doctrines*).

“Warga negara menyadari bahwa mereka tak dapat mencapai kesepakatan atau bahkan mencapai saling kesepahaman di atas landasan doktrin-doktrin komprehensif yang tak dapat dirujukkan. Karenanya, mereka perlu mempertimbangkan alasan-alasan seperti apa yang bisa mereka ajukan

ketika ada pertanyaan politik fundamental yang menjadi taruhannya. Saya mengusulkan bahwa dalam nalar publik doktrin-doktrin komprehensif mengenai kebenaran digantikan oleh gagasan mengenai hal-hal yang masuk akal secara politis (*the politically reasonable*) yang disampaikan kepada warga negara sebagai warga negara.” (573-574)<sup>7</sup>

Bagi Rawls, doktrin komprehensif mesti digantikan oleh konsensus bersama (*overlapping consensus*). Salah satu bentuk utamanya adalah apa yang disebutnya sebagai konsepsi politik mengenai keadilan. Doktrin komprehensif berupaya mencakup *seluruh* bidang kehidupan (termasuk mengenai kebijakan moral secara umum, kehidupan publik maupun privat), sementara konsepsi politik lebih sempit cakupannya (misalnya, ia terbatas pada kebijakan politik, hak memilih, dan sebagainya). Dalam nalar publik, keyakinan keagamaan tak diabaikan atau bahkan dibuang. Setiap warga negara boleh-boleh saja memiliki keyakinannya sendiri. “Setiap doktrin komprehensif, religius atau sekular, dapat diajukan dalam argumen politik pada setiap saat, tapi harus juga pada saat yang sama diajukan alasan-alasan publik untuk argumen mereka. Dengan begitu, pandangan mereka bukan hanya untuk satu kelompok khusus, tapi argumen yang *dapat* (tapi tak mesti) disetujui seluruh anggota masyarakat.” Yang penting di sini adalah bagaimana argumen yang diajukan dapat dipahami dan dinilai terlepas dari doktrin komprehensif apa yang dianutnya.

Pandangan Rawls ini penting terutama dalam konteks sekularisme Barat, khususnya Eropa, dimana agama untuk waktu yang lama dimarjinalkan dari ruang publik. Eksistensinya dibatasi pada ruang privat, dan karena ia hanya masalah privat, maka ia tak punya akses ke ruang publik. Rawls membuka lagi jalan untuk keterlibatan agama dalam ruang publik, tapi dalam bentuk yang lain. Titik tolaknya bukan sekularisme tapi fakta pluralitas agama dan pandangan filosofis lainnya dalam ruang publik.<sup>8</sup> Dalam ruang publik, setiap paham filosofis (“doktrin komprehensif”), baik itu agama, Marxisme, ataupun paham sekularisme, posisinya setara. Doktrin komprehensif dalam bentuk aslinya tetap tak bisa diterima dalam ruang publik—karena alasan utama bahwa ia sulit dirujuk—tapi ia bisa diajukan dalam bentuk nalar publik, yaitu argumen-argumen yang diajukan atas dasar aturan argumentasi bersama yang tak mengandaikan paham filosofis tersebut. Seperti akan ditunjukkan di bawah, nalar publik tak hanya terlibat secara praktis sebagai *modus vivendi*, atau sekadar mempertemukan kepentingan-kepentingan praktis. Dari segi cakupannya, gagasan nalar publik ada di tengah-tengah di antara sekadar konvergensi kepentingan politik kelompok-kelompok yang berbeda (yang sifatnya tak stabil, selalu berubah dari waktu ke waktu, tergantung kepentingan politis kelompok-kelompok tersebut) dan doktrin komprehensif (yang tak bisa menjadi dasar konsensus). Nalar publik berada di tengah-tengah: ia ingin bisa menjadi dasar konsensus (sehingga tak bisa bersifat terlalu komprehensif) tapi juga cukup stabil (sehingga bisa menghasilkan konsensus tahan lama).<sup>9</sup>

Di sini amat menarik dan relevan untuk mengangkat gagasan sejarawan Alm. Kuntowijoyo, yang menyarankan umat Islam melakukan objektifikasi atas ajarannya. Dalam beberapa aspek umumnya, khususnya yang terkait dengan peran agama dalam masyarakat demokratis, semangat Kunto bisa dipandang sejalan dengan Rawls. Bedanya, Kunto bicara dari dalam masyarakat Muslim

Dalam konteks pemikirannya yang lebih luas, Kunto melihat bahwa ada tiga alternatif tampilan Islam dalam sejarah: yaitu Islam sebagai mitos, sebagai ideologi, dan sebagai ilmu. Dua yang pertama telah pernah muncul dalam sejarah, dan ia menyarankan kita untuk meninggalkan corak pemikiran ideologis dan memasuki apa yang disebutnya periode ilmu. Dalam babak ideologi, simbol-simbol adalah penting, karena kepentingannya di sini adalah menarik garis demi pembedaan dari kelompok lain.

Periode ilmu, yang ditandai dengan upaya objektifikasi, adalah sebaliknya: mencari kesepakatan—yaitu hal yang selalu dicari ilmuwan dalam komunitas ilmiahnya. Objektifikasi adalah gerakan ke arah objektifitas, yang kini lebih sering dipahami secara pragmatis sebagai inter-subjektifitas, atau upaya mencari kesepakatan bersama dalam suatu komunitas yang terdiri dari berbagai macam subjektifitas. Karena itu langkah pertamanya tak sulit ditebak: dialog.

Supaya dialog bisa terjadi, semua peserta dialog mesti berbicara dengan bahasa yang kurang lebih sama—tak harus identik tapi setidaknya bisa saling mengerti. Objektivikasi dicapai dengan upaya mengungkapkan nilai-nilai dengan bahasa yang disepakati bersama. Dalam ruang sosial bersama, Muslim tak bisa serta merta menggunakan bahasa keagamaan eksklusifnya, tapi mesti bekerja sedikit lebih keras dengan menerjemahkan itu ke dalam bahasa yang dipahami semua, dan yang tak mengandaikan keislaman sama sekali.

Keyakinan keislaman di sini menjadi efektif bukan sebagai pembeda, tapi sebagai pemberi inspirasi yang ketika diterjemahkan dengan baik oleh Muslim, maka ia menjadi sesuatu yang bisa diterima seluas mungkin—dalam bahasa Islam, “menjadi rahmat bagi semuanya”.<sup>10</sup>

### **3. Sebuah contoh: kontroversi RUU APP**

Rawls dan Kuntowijoyo diajukan di sini untuk menunjukkan gagasan mengenai bagaimana agama bisa terlibat dalam ruang publik, dan bagaimana argumentasi dalam ruang publik bisa dilakukan dalam suatu masyarakat demokratis tanpa memecah belah, tapi justru dengan tujuan pencapaian konsensus. Di sini saya ingin mencoba melihat bagaimana gagasan tersebut dapat bermanfaat dalam melihat polarisasi yang kita lihat dalam kasus RUU APP baru-baru ini.

RUU APP telah memancing kontroversi yang amat sengit antara kelompok yang pro dan kontra. Demikian banyak tulisan-tulisan opini maupun berita muncul silih berganti, namun, yang cukup mengkhawatirkan, pembaca tampaknya tinggal menentukan apakah suatu pandangan (atau bahkan media) tergolong dalam “pro” atau “kontra”. Ada indikasi kuat bahwa tampaknya masing-masing kelompok telah mengambil keputusan tentang sikapnya.

Korban pertama dalam situasi ini: substansi gagasan yang pro maupun kontra—seperti dalam kasus RUU APP ini—seperti hilang dan tak terlalu diperhatikan. Setelah secara singkat pandangan masing-masing kelompok disampaikan, soalnya tinggal memobilisasi massa, entah untuk turun ke jalan dalam jumlah besar-besaran atau memasang iklan besar-besaran. Dalam situasi ini, sulit sekali mencari perspektif yang segar, yang melampaui sikap pro dan kontra. Seperti disampaikan di atas, polarisasi ideologis mengaburkan adanya kepentingan-kepentingan bersama kita yang mendesak.

Salah satu analisis yang cukup baik mengenai situasi ini diajukan Santi W. E. Soekanto (*The Jakarta Post*, 7 April 2006). Ia mengingatkan bahwa sesungguhnya, jika aktifis Muslim memiliki *concern* besar anti-pornografi, maka salah satu teman alamiah yang perlu diajak bekerjasama adalah kaum feminis, yang tak pernah berhenti menyuarakan pornografi sebagai perbudakan perempuan dalam bentuk kontemporer. Tapi kenapa justru kini tampaknya kedua kelompok itu menjadi berseberangan?

Pertama, RUU itu terlanjur dilabeli sebagai bagian dari upaya pemaksaan penegakan syari’ah Islam oleh kelompok “radikal/fundamentalis”. Kelompok Muslim sendiri, mesti diakui, memang menyumbang cukup besar dalam populerisasi label yang tak menguntungkan ini. RUU itu sendiri memang mengandung referensi simbolik (dan mungkin *bukan* substantif!) kepada nilai-nilai keagamaan tertentu, dan pembelaan (terlalu) emosional Muslim terhadapnya malah menimbulkan kecurigaan bahwa ini adalah bagian dari agenda yang lebih besar untuk melakukan “islamisasi”.

Lalu apa yang perlu dilakukan untuk memperbaiki situasi ini? Santi mengisyaratkan: Muslim mesti meninggalkan penggunaan istilah-istilah (simbol) religius, karena justru bisa menjadi kabut tebal yang menutupi substansi yang ingin dituju. Substansinya sendiri sesungguhnya tak sulit diterima akal sehat siapa pun, termasuk—atau terutama—kaum feminis.

Yang disarankan di sini tentu bukanlah meninggalkan nilai-nilai Islam, tapi kerjasama antar kelompok yang secara ideologis berbeda namun memiliki kepentingan yang sama, atau ingin memecahkan problem bersama. Persoalan utamanya adalah bagaimana menyatukan energi untuk saling membantu pemecahan masalah, tanpa terlalu direpotkan perbedaan ideologis.

Menggunakan bahasa Kuntowijoyo, Muslim perlu melakukan objektifikasi nilai-nilai moralitasnya ketika masuk dalam ruang diskursif yang sifatnya publik. Tujuannya adalah mencari bahasa bersama untuk keperluan komunikasi. Objektifikasi dicapai dengan upaya mengungkapkan nilai-nilai dengan bahasa yang disepakati bersama. Dalam ruang sosial bersama, Muslim tak bisa serta merta menggunakan bahasa keagamaan eksklusifnya, tapi mesti bekerja sedikit lebih keras dengan menerjemahkan itu ke dalam bahasa yang dipahami semua, dan yang tak mengandaikan keislaman sama sekali. Dalam bahasa Rawls satu-satunya jenis argumen yang bisa diterima adalah alasan-alasan yang sifatnya publik, tak mengandaikan suatu doktrin komprehensif

Dalam kasus RUU APP, cita-cita moral Muslim sebetulnya bisa dengan mudah diungkapkan dalam bahasa yang lebih “objektif”, tanpa pengandaian ideologis. Toh kaum feminis dan pendidik telah lama menyuarakan keberatannya terhadap pronografi (dan didokumentasikan dalam amat banyak literatur) di atas dasar nilai-nilai etis yang lebih umum dan, ini juga penting, data.

Pada suatu titik, mungkin semua pihak perlu mundur selangkah. Ketegangan pro-kontra dicairkan lebih dahulu, untuk kemudian menanyakan pertanyaan-pertanyaan yang lebih mendasar. Untuk apakah RUU dibuat? Permasalahan apa yang ingin dipecahkan? Kenapa masalah itu tak terpecahkan sejak lama? Apakah karena tak adanya RUU atau karena, misalnya, penegakan hukum yang lemah? Kalau RUU baru memang perlu dibuat, bagaimana merancangnyanya agar efektif? Bagaimana agar tak ada efek-efek sampingan yang justru memunculkan masalah baru?

Semua ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang lebih pragmatis, bukan ideologis, yang dikonsepsikan dalam kerangka efektifitas pemecahan masalah secara objektif—bukan ideologi. Bahasa bersama yang diusulkan di atas harus cukup pragmatis untuk bisa terlibat dalam pertanyaan-pertanyaan itu.

Usul ini adalah usul yang mungkin pada awalnya tampak tak praktis, makan waktu, bisa jadi dianggap naif, ditanggapi dengan skeptisisme, dan mungkin dianggap sebagai langkah mundur. Tapi, sekali lagi, kalau kita memang mau serius memecahkan masalah, tak berhenti pada simbol-simbol ideologis, memang tak ada alasan kuat untuk terburu-buru.

Di sisi lain, ada banyak kekhawatiran jika persoalan RUU APP ini tetap tinggal menjadi sekadar pertarungan pro-kontra antara kelompok-kelompok ideologis. Kekhawatiran terbesar, concern utama mengenai “moralitas bangsa” justru akan terpinggirkan. Kita ingat beberapa RUU yang mengalami nasib serupa, menjadi bulan-bulanan pro-kontra dan mobilisasi massa, dan akhirnya setelah disahkan, perhatian menyusut, dan masalah tetap tak terpecahkan.

Sekelompok pertanyaan pragmatis serupa di atas bisa juga ditanyakan pada gagasan mengenai perda bernuansa syaria’at. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut akan memaksa orang untuk berbicara dalam nalar publik.

#### **4. Beberapa batas dan pengandaian nalar publik**

Apa yang bisa menjadi alasan orang untuk menolak nalar publik ala Rawls (dan mungkin juga objektifikasi ala Kunto)? Seperti disampaikan Rawls sendiri, kaum sekular mungkin akan menuduh bahwa gagasan nalar publik adalah argumen tersembunyi untuk agama; sementara kaum beragama mungkin melihatnya sebagai argumen tersembunyi bagi sekularisme.<sup>11</sup> Rawls menegaskan bahwa keduanya diakomodasi dalam nalar publik dan mendapatkan tempat setara.

Satu hal yang penting dicatat di sini: nalar publik mengandaikan penerimaan demokrasi. Sementara “nalar publik tidak mengkritik atau menyerang doktrin komprehensif apapun, yang religius atau non-religius”, ada persyaratan utamanya: penerimaan terhadap rezim demokratis konstitusional dan, terkait dengan itu, hukum yang sah. (574). Ini terkait dengan kenyataan bahwa salah satu unsur terpenting demokrasi adalah penerimaan akan kesetaraan semua kelompok dalam

ruang publik. Jika satu kelompok tak mau menerima demokrasi, bahkan merasa bahwa nilainya (“doktrin komprehensif”nya) sudah tidak bisa diganggu-gugat karena dilegitimasi oleh otoritas yang lebih tinggi, atau bahwa kelompok ini memiliki posisi khusus karena alasan-alasan tertentu (misalnya bahwa ia adalah kelompok mayoritas) maka gagasan nalar publik tidak bisa berjalan.

Satu hal lain yang mesti diingat adalah andaian penting Rawls, yang mungkin akan ditolak sebagian orang, tentang fakta adanya pluralitas dan fakta bahwa pluralitas itu sifatnya permanen. *Dalam kondisi seperti ini*, argumentasi yang tak bersifat nalar publik, yang didasarkan pada doktrin komprehensif tertentu, akan menimbulkan pertentangan yang tak bisa dirujuk, dan akhirnya adalah konflik. Karenanya, argumen terakhir Rawls hanya bisa ditutup dengan menanyakan: apakah ada argumen lain yang lebih baik, yang tak menimbulkan konflik tanpa henti? (620) Rawls tentu membayangkan terutama Eropa dan Amerika ketika menulis filsafatnya; namun kiranya ini tepat pula dikatakan dalam konteks Indonesia, dimana pluralitas adalah juga fakta.

Keterbatasan lain dari gagasan Rawls adalah ketika ia memasuki wilayah yang jauh lebih simbolik seperti kasus kontroversi pengajaran teori evolusi di AS. Persoalannya di sini adalah bagaimana mengakomodasi keyakinan keagamaan suatu kelompok masyarakat yang merasa terancam dengan teori itu. Jawaban Rawls, kemungkinan besar, mungkin akan kembali pada upaya memutuskan yang manakah yang bisa disebut “sains yang objektif”. Tapi keputusan ini, seperti tampak pada kontroversi tersebut, sama sekali tak mudah dicapai. Mungkin jawaban Rawls sederhana saja: ini memang tak mudah, dan butuh waktu lama untuk mencapai konsensus.

##### **5. Agama dan Ruang Publik: Koreksi atas gagasan Muslim liberal**

Rawls dan Kuntowijoyo jelas hanya menyentuh sebagian dari permasalahan menyangkut polarisasi. Yang ingin ditekankan di sini adalah bagaimana komunikasi publik bisa dijalankan di antara kelompok-kelompok masyarakat yang menganut pandangan/filsafat hidup berbeda-beda, tanpa mereka mesti menanggalkan “doktrin komprehensif” mereka tersebut.

Saya ingin menggunakan keduanya juga sebagai salah satu alternatif jawaban bagi polarisasi antara Muslim “liberal” dan Muslim “fundamentalis” yang kini tampak makin nyata di Indonesia maupun di tempat-tempat lain. Upaya membuka akses agama ke ruang publik diharapkan juga dapat mengoreksi kesalahan sebagian kelompok Muslim liberal, seperti yang ditunjukkan Abdullahi An-Naim, yang ia sendiri biasa disebut Muslim liberal, ketika berhadapan. Kata An-Na’im, “A frequent response from those threatened by the rise of religious fundamentalism, whether ruling elites or liberal intellectuals, is to insist that religion must be relegated to the purely private domain, thereby denying it a role in promoting the social responsibility of economic actors.”<sup>12</sup>

Pernyataan An-Na’im ini bisa dipahami sebagai upaya konstruktif membawa agama kembali ke ruang publik, namun dalam bentuknya yang baru, yaitu sebagai kontributor pemecahan masalah objektif. Pernyataan ini disampaikan An-Na’im ketika ia berbicara mengenai peran agama dalam globalisasi. Ia melihat globalisasi dapat menjadi fasilitator politik agama yang baik. Kekuatan dan proses globalisasi sulit diharapkan dapat responsif terhadap keprihatinan menyangkut keadilan sosial, tanpa disusupi suatu kerangka acuan moral. Suatu masyarakat sipil global, yang pertumbuhannya difasilitasi globalisasi, diharapkan An-Na’im dapat memberikan batasan-batasan moral melalui solidaritas trans-agama dan konsensus mengenai keadilan sosial. Suatu agama di sini tampil dalam bentuknya yang, dalam bahasa Kunto, telah “diobjektifikasi” dan dengan demikian dapat menggalang solidaritas dengan kelompok-kelompok agama lain.

Di sini kita sampai pada satu faktor lain yang memperkuat terjadinya polarisasi, di antaranya melalui pengerasan sikap konservatif. Seperti banyak dianalisis ilmuwan sosial, salah satu pemicu utama sikap fundamentalis adalah adanya persepsi mengenai adanya ancaman, yang kemudian secara nyaris otomatis memaksa kelompok-kelompok yang terancam membentuk benteng

perlindungan diri yang lebih kokoh. Dengan kata lain menjadi lebih eksklusif. Dalam sejarah Islam modern, kita melihat bahwa kolonialisme Barat yang berlangsung hingga abad ke-20 adalah satu faktor nyata yang memicu resistensi kuat. Identitas yang terancam menimbulkan kebutuhan untuk penegasan identitas. Ideologi adalah jalan untuk itu. Kuntowijoyo mengatakan bahwa periode ideologi Muslim sudah lewat; tapi mungkin pernyataan ini tak sepenuhnya akurat.

Berakhirnya kolonialisme disusul oleh globalisasi yang dipandang sebagian orang sebagai neo-kolonialisme. Belakangan ini, khususnya setelah peristiwa 11 September yang terjadi lima tahun lalu, Muslim di banyak tempat kembali merasa terancam. Demikian pula, yang masih hangat dalam ingatan kita, penyerangan Israel dengan dukungan AS yang membabi-buta atas Libanon. Semua ini makin menyulitkan tugas moderasi. Dan tak mengherankan jika dalam situasi ini terjadi peningkatan eksklusifisme.

John Hick, filosof agama pengajur pluralisme, pun mengakui bahwa setiap agama memiliki momen-momen eksklusifnya. Momen ini, dalam analisis Hick, ada di masa sejarah awal pertumbuhan agama tersebut, ketika identitas perlu ditegaskan dengan membedakan diri dengan yang lain. Kiranya analisis ini dapat diperluas: bahwa momen-momen eksklusif itu muncul ketika suatu kelompok agama merasa terancam—baik di awal sejarahnya, di tengahnya, maupun di akhirnya. Tingkah polah polisi dunia AS beberapa tahun ini, pasca 9/11, misalnya, jelas telah menjadi ancaman bagi banyak kelompok Muslim, dan karenanya merupakan penyumbang penting momen eksklusif Muslim saat ini. Hal ini perlu disampaikan karena penting sekali memahami kondisi psikologis Muslim saat ini, bukan untuk memaklumi tindakan-tindakan kekerasan yang sesekali (dan kini makin sering) muncul dari sebagian kelompok Muslim. Tapi untuk melihat sebagian dari penyebab munculnya eksklusifisme, yaitu tekanan sosial-politik eksternal, dan kemudian melakukan kritik atasnya.

\*\*\*

Masih banyak lagi yang bisa dikatakan mengenai hal ini. Untuk sementara, yang ingin saya simpulkan di sini adalah dua hal. Pertama, melanjutkan gagasan mengenai nalar publik, satu-satunya jawaban terhadap konflik, apalagi yang berujung pada kekerasan, adalah membuka ruang percakapan, ruang adu argumentasi yang sehat, yang memungkinkan setiap kelompok menyampaikan aspirasinya, keprihatinan-keprihatinannya, dan mengupayakan pemecahannya secara bersama-sama. Seperti disampaikan Sacks, “the greatest single antidote to violence is *conversation*, speaking our fears, listening to the fears of others, and in that sharing of vulnerabilities discovering a genesis of hope.” (h. 2) Menghidupkan nalar publik yang sehat adalah cara untuk membuka percakapan ini, membangun jembatan, berupa penciptaan bahasa bersama, di antara kelompok-kelompok masyarakat yang berbeda.<sup>13</sup>

Kedua (meskipun ini belum cukup dalam dibahas di sini), tugas utama kaum beragama yang moderat adalah membawa kembali agama ke ruang publik, terlibat dalam urusan-urusan sosial-ekonomi-politik, namun dengan cara yang lebih baik. “Cara yang lebih baik” yang disarankan di sini terkait dengan gagasan Rawls mengenai nalar publik dan gagasan Kuntowijoyo mengenai objektifikasi Islam. Jika tidak, ruang moral publik yang tersedia akan diisi hanya oleh kelompok sekularis dan kelompok fundamentalis, tanpa alternatif lain. Demikian pula, bagian penting dari peran agama dalam ruang publik ini adalah tradisi yang telah berlangsung sejak awal setiap sejarah agama, yaitu tradisi kritik atas *status-quo* dalam konteks lokal ataupun global. Di masa ini, seperti disyaratkan An-Na’im itu mungkin berarti kritik atas globalisasi, baik dalam segi ekonomisnya, maupun segi politik (dan militer), yang diwakili terutama oleh AS dan sekutunya. Demokrasi yang kita miliki di Indonesia saat ini adalah modal penting untuk mengaktifkan nalar publik. \*\*\*

- 1 Draft ini adalah pengantar diskusi Nurcholish Madjid Memorial Lecture, Yogyakarta 18 September 2006, yang dilaksanakan oleh kerjasama Community for Religion and Social engineering (CRSe), Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Pusat Studi Islam dan Kenegeraan (PSIK) Univ. Paramadina dan Forum Dialogika Fak. Filsafat UGM. Penulis adalah staf pada Program Studi Agama dan Lintas Budaya, UGM.
- 2 Ulil Abshar-Abdalla, "Apa Setelah Nurcholish Madjid?", dalam Abdul Halim, ed., *Menembus Batas Tradisi, Menuju masa Depan yang Membebaskan – Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid*, Universitas Paramadina dan Penerbit Buku Kompas, 2006, 160-161.
- 3 Pernyataan ini dikutip dalam Budhy Munawar-Rahman, "Nurcholish Madjid dan Perdebatan Islam di Indonesia", dalam Abdul Halim, ed., *Menembus Batas Tradisi, Menuju masa Depan yang Membebaskan – Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid*, Universitas Paramadina dan Penerbit Buku Kompas, 2006, 116.
- 4 Khaled Abou el-Fadl, *The Great Theft*, 2005.
- 5 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference*, Continuum, 2002. Fouad Zakariyya, pemikir kontemporer Mesir, melihat gejala serupa di masyarakat Mesir menyangkut isu implementasi syari'ah. Lihat bukunya, *Myth and Reality – The Contemporary Islamist Movement*, Pluto Press, 2005, khususnya Bagian Ketiga.
- 6 Sumber pembahasan mengenai Rawls diambil dari Bab 20, 26, 27 buku Samuel Freeman, ed., *John Rawls: Collected Papers*, Harvard University Press, 1999.
- 7 Terjemahan di atas masih perlu diperbaiki, karena ada beberapa konsep yang agak sulit diterjemahkan tanpa menghilangkan nuansanya. Utamanya ini menyangkut medan semantik "*reason*", beserta beberapa kata yang terkait dengan itu dalam paragraf di atas: *public reason* (nalar publik), *reasons* (alasan-alasan), dan *the politically reasonable*. Rawls, misalnya, berbicara tentang gagasan *public reason* (nalar publik) sebagai suatu bentuk komunikasi atau suatu jenis argumen dalam masyarakat demokratis, tapi juga pentingnya warga negara mengajukan *public reasons* (alasan-alasan publik) bagi tindakan politiknya.
- 8 Dalam kaitan ini menarik untuk melihat juga gagasan Jose Cassanova mengenai "public religion", yang juga diajukan untuk melihat kembali peluang keterlibatan agama dalam ruang publik bersama, setelah sekularisme, dalam beberapa seginya, dianggap tak layak lagi sebagai paradigma sosiologi. Lihat karyanya *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994
- 9 Amat menarik untuk melihat Pancasila dalam kacamata Rawls mengenai nalar publik dan konsensus.
- 10 Gagasan Kunto ini tampaknya cukup sering disalahpahami. Misalnya, gagasannya mengenai objektifikasi/pengilmuan Islam diserupakan dengan Islamisasi ilmu, meski Kunto, seperti tampak dalam bukunya *Islam sebagai Ilmu* jelas-jelas mengajukan objektifikasi sebagai alternatif islamisasi. Contoh lain mengenai kekeliruan memahami objektifikasi tampak ketika .... Mendukung gagasan objektifikasi Kunto, tapi kemudian menyatakan bahwa ajaran Islam adalah objektifikasi Pancasila, dan bukan sebaliknya!
- 11 "Commonweal Interview with John Rawls (1998)", dalam *John Rawls: Collected Papers*, 619-620
- 12 Abdullahi A. An-Na'im, "The Politics of Religion and the Morality of Globalization", dalam Mark Juergensmeyer, ed., *Religion in Global Civil Society*, Oxford University Press, 2005, 37
- 13 Di sini penting ditambahkan satu catatan: bahwa meskipun kita berusaha memahami munculnya kekerasan, kekerasan dalam masyarakat demokratis tak pernah bisa ditolerir. Ketika kekerasan terjadi, penyelesaian satu-satunya tentunya adalah penegakan hukum yang tegas