

KEBER-AGAMA-AN DALAM WAJAH MIMESIS

MUHAMMAD ADLAN NAWAWI

Institut PTIQ Jakarta
adlannawawi@ptiq.ac.id

ABSTRACT

The separation of religion and politics in the country, which has been motivated by discussions about the discourse of religion as the basis of the state, is not easy. The history of the national and Indonesian journey with various political events that color it, often makes religion a source of motivation in making political choices. On the one hand, this phenomenon is both a norm and a necessity. However, when the relationship between religion and politics (the state) creates friction, that is when public rationality is at stake. Religion, which is actually a way of life for universal humanity, tends to dissolve in symbolization. In turn, the choice of a certain majority religion is inevitable. Meanwhile, minority religious symbols tend not to get a place to be considered. This paper would like to emphasize that when religion enters the public sphere and becomes part of political conversation, then at that time political rationality takes precedence. Religion is placed as a guideline as long as it does not conflict with noble political values as part of an effort to create a better life order and prioritizes common interests rather than personal, group or group interests, including religion. Even though these efforts are not easy, the meaning of the relationship between religion and politics (the state) which is actually a form of imitation (mimesis) will give birth to a more harmonious relationship between the two and are able to understand each other's differences without having to fall into excessive friction. Because as political choices can change, the symbols of religious patterns also basically change along with the dynamics of the times that surround them.

Keywords: Religion, State, Politics, Mimesis

ABSTRAK

Pemisahan agama dan politik di negeri yang sejak awal dilatarbelakangi perbincangan tentang diskursus agama sebagai dasar negara, memang tidaklah mudah. Sejarah perjalanan kebangsaan dan keindonesiaan dengan berbagai peristiwa politik yang mewarnainya, seringkali membuat agama menjadi sumber motivasi dalam menentukan pilihan politik. Di satu sisi, fenomena ini merupakan sebuah kelaziman sekaligus keniscayaan. Namun ketika hubungan agama dan politik (negara) menimbulkan gesekan, maka pada saat itulah rasionalitas publik dipertaruhkan. Agama yang sejatinya merupakan pedoman hidup bagi kemanusiaan universal, cenderung larut dalam simbolisasi. Pada gilirannya, pilihan pada agama tertentu yang mayoritas menjadi tidak terelakkan. Sementara simbol keagamaan yang minoritas cenderung tidak memperoleh tempat untuk dipertimbangkan. Tulisan ini hendak menegaskan bahwa pada saat agama memasuki ruang publik dan menjadi bagian dari perbincangan politik, maka saat itu pula rasionalitas politik didahulukan. Agama diletakkan sebagai pedoman sejauh tidak bertentangan dengan nilai-nilai politik yang luhur sebagai bagian dari upaya mewujudkan tatanan kehidupan yang lebih baik dan mengutamakan kepentingan bersama ketimbang kepentingan pribadi, golongan ataupun kelompok, termasuk agama. Meski upaya tersebut tidaklah mudah, tapi pemaknaan tentang relasi agama dan politik (negara) yang sesungguhnya merupakan sebetuk peniruan (mimesis), akan melahirkan hubungan antara keduanya yang lebih harmonis dan mampu memahami perbedaan satu sama lain tanpa harus terjerumus dalam friksi yang berlebihan. Sebab sebagaimana pilihan politik yang bisa berubah-ubah, simbol pola keberagamaan pun pada dasarnya juga berubah-ubah seiring dinamika zaman yang melingkupinya.

Kata Kunci: Agama, Negara, Politik, Mimesis

A. PENDAHULUAN

Meski kontestasi demokrasi telah usai, hajatan Pemilihan Umum 2019 tersebut menyisakan polemik dan diskursus tentang eskalasi politik identitas yang cukup signifikan. Rasionalitas politik tidak lagi sepenuhnya menjadi pertimbangan logis untuk dijadikan referensi dalam menentukan pilihan. Namun di atas segalanya, kepentingan pribadi dan golongan yang betengger di atas langgam identitas menjadi sumber legitimasi. Banyak pernyataan yang menyimpulkan bahwa kemenangan Calon Petahana, Joko Widodo atas seteru “abadi”-nya, Prabowo Subianto tidak didasari atas kesuksesannya dalam menggiring kepuasan publik untuk kembali memilihnya. Konstalasi ekonomi, politik dan hukum yang masih centang-perenang, tidak berbanding lurus dengan selisih 15,4 juta suara pemilih yang memenangkan Joko Widodo. Sementara itu, kekalahan Prabowo Subianto juga tidak dilatari oleh tawaran-tawaran kebijakan dan program yang lebih baik atas petahana.¹

Dalam konstalasi tersebut, tidak tergambar rasionalitas politik seperti yang didengung-dengungkan oleh para pemikir politik dan kebijakan publik. Paling tidak untuk menegaskan bahwa demokrasi sesungguhnya menggiring opini publik untuk menentukan pilihan sejauh kepeduliannya terhadap persoalan publik. Politik bukan hanya pada latar apa yang terjadi, namun sejauh mana cita-cita publik terakomodasi.² Politik juga tidak sekedar tentang siapa dan apa, tentang transaksi dan hitung-hitungan. Lebih dari itu, politik sesungguhnya adalah persoalan filosofis yang bergerak dalam ruang metastruktur yang membuat berbagai kebijakan yang menunjukkan kepedulian menjadi suatu hal yang mungkin diwujudkan.³

Sekilas, fenomena meredupnya rasionalitas politik, mungkin menjadi catatan umum dalam serangkaian laku kontestasi di hampir berbagai belahan dunia saat ini. Namun, titik poin penting yang hendak dibincangkan, bukanlah soal lanskap global yang memang sedang mewabah yang sebagian juga disebabkan oleh “matinya” ideologi, termasuk idealisme politik. Tapi, eskalasi politik identitas yang seakan memasuki wilayah sulit untuk dinafikan dampak residu sosial yang ditimbulkannya.

Pemilih Calon Petahana seringkali dipandang sebagai kalangan abangan yang secara kategoris (sosiologis) dipandang menjalankan ajaran Islam tidak secara “mendalam”. Sementara itu, pemilih Prabowo Subianto adalah mereka yang secara umum dipandang memiliki taraf keislaman yang kuat.⁴ Belum lagi hasil survei menunjukkan pemilih Joko Widodo tersebar di wilayah-wilayah yang memiliki penduduk etnis Jawa. Sulit untuk tidak mengatakan bahwa Jokowi adalah presidennya orang Jawa. Etnis yang merupakan 40 persen dari penduduk Indonesia ini pada umumnya memilih Jokowi. Menurut *exit poll* yang dikeluarkan lembaga survei Indikator Indonesia, 65 persen pemilih Jawa menjatuhkan pilihannya kepada Joko Widodo.

Jika demikian, maka politik identitas yang didasari agama memasuki babak baru peraturan sosial dan politik di Indonesia. Meski cenderung bukan realitas yang baru,

¹ Lihat, Terkini Hasil Real Count KPU, Pilpres 2019, Data Masuk 94%, Selisih Jokowi vs Prabowo 15,4 juta suara, dalam <https://www.tribunnews.com/pilpres-2019/2019/05/23/terkini-hasil-real-count-kpu-pilpres-2019-data-masuk-94-selisih-jokowi-vs-prabowo-154-juta>. Diakses pada 13 Juli 2019. Lihat juga, Ben Bland, *Politik Identitas di Indonesia Menangkan Pilpres 2019*, dalam <https://www.matamatapolitik.com/opini-politik-identitas-di-indonesia-menangkan-pilpres-2019/>. Diakses pada 13 Juli 2019. Lihat juga, Made Supriatma, Pilpres Membelah Bangsa, Jokowi dan Prabowo Harus Bertanggung Jawab, dalam <https://tirto.id/pilpres-membelah-bangsa-jokowi-prabowo-harus-bertanggung-jawab-dm8l>. Diakses pada 13 Juli 2019. Lihat, Rilis Survei Indikator Politik Indonesia Bulan April – Mei 2019.

² Amartya Sen, *Rationality and Freedom* (London: Harvard University Press, 2002), 262-263.

³ Bagus Takwin, *Kembali Politik* (Yogyakarta: Perhimpunan Pendidikan Demokrasi dan Marjin Kiri, 2008), 60-61

⁴ Made Supriatma, Pilpres Membelah Bangsa, Jokowi dan Prabowo Harus Bertanggung Jawab, dalam <https://tirto.id/pilpres-membelah-bangsa-jokowi-prabowo-harus-bertanggung-jawab-dm8l>.

namun dampak sosial yang ditimbulkannya telah mempolarisasi pilihan yang sama sekali jauh dari rasionalitas politik itu sendiri.

Tulisan ini bermaksud menelisik lebih jauh, sejauhmana politik identitas itu menjadi persoalan yang krusial bagi masa depan kebangsaan dan keindonesiaan. Sebagai tuntunan, agama sejatinya tidak menyisahkan polarisasi, melainkan menyatukan berbagai kepentingan yang beraneka ragam. Lalu, seperti apa jati diri agama itu sendiri dalam rumusan kehidupan modern dan demokrasi saat ini?

B. KAJIAN PUSTKA

Sejak dahulu, entitas dari kata “agama” memiliki makna, peran dan fungsi yang ideal. Saat itu, wacana tentang sebuah tipikal kehidupan masyarakat diidentifikasi sebagai wujud yang brutal dan tak berarah. Pandangan brutal dan tak berarah tidak memiliki referensi pada ajaran tertentu.⁵ Namun lebih pada sensitifitas kemanusiaan. Demikian, dalam rajutan kisah-kisah moralitas klasik seringkali mengetengahkan sebuah pengembaraan heroik nan mulia dari seorang penganjur agama. Seorang rasul atau nabi hadir dengan kegelisahan dalam diri yang lahir dari realitas sosial yang tidak sesuai dengan hati nurani atau nilai-nilai luhur. Kegelisahan utama lahir dari rasa perih dan pedih masyarakat, kezaliman dan ketidakadilan, baik karena laku kekuasaan, pihak mayoritas atau sistem sosial yang tidak berpihak pada nasib mereka. Pesan suci yang bersumber dari Sang Ilahi pun menggaung di seantero dan pelosok bumi. Saat itulah agama memiliki tempat sekaligus menuai perannya dalam proses peralihan zaman semakin berkembang pesat.⁶

Entitas agama dan keberagaman yang tidak lahir dalam ruang kosong tersebut mengisyaratkan adanya dialog zaman dalam kelahirannya. Meski ajaran (*syar'iah*) yang dilandasi atas teks suci, namun pemaknaan atas teks-teks suci tersebut senantiasa mengalami dinamisasi konteks sebagai konsekuensi dialektis. Hal itulah yang, misalnya, disinggung oleh Nasr Hamid Abu Zaid tentang teks suci yang tidak terpisah dari struktur budaya tempat ia diturunkan. Al-Qur'an (sebagai sumber agama Islam) sama sekali tidak mengesampingkan hakikat keberadaannya sebagai teks linguistik dengan segala implikasi kebahasaannya. Teks terkait dengan ruang dan waktu dalam pengertian historis dan sosiologis. Hal itu juga menjadi landasan untuk mengatakan bahwa Al-Quran tidak semata berbicara sebagai kumpulan firman yang absolut dan kaku dan tidak memiliki hubungan apapun dengan manusia. Konsekuensinya adalah makna (tafsiran) Al-Qur'an terasa sangat jauh (langit) dan manusia tidak memiliki perangkat epistemologis untuk mengkajinya.⁷

Dialektika teks dengan budaya adalah pembahasan yang memposisikannya sebagai teks yang mempunyai struktur dalam pengucapan serta firman-firman yang hendak disampaikan kepada para pembacanya. Dialektika tersebut meng-enkulturasi *nash* (teks) dan ajaran-ajaran (Al-Qur'an) ke dalam budaya (Arab) kala itu.⁸ Enkulturasinya Al-Qur'an

⁵ Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia (Potret Pendidikan Pluralisme Agama di Jembrana-Bali)* (Yogyakarta: Deepublish, 2019).

⁶ Penjelasan tersebut sesungguhnya tergambar dengan jelas dalam pernyataan Rasulullah Saw yang diriwayatkan oleh Al-Bukhârî tentang tujuan dirinya diutus ke muka bumi sebagai penyempurna akhlak yang mulia. إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ. Pernyataan tersebut kiranya tidak sulit untuk dipahami, mengingat konstalasi sosial-kemasyarakatan yang berlangsung dalam kehidupan sebelumnya sangat bertentangan dengan nilai-nilai keislaman serta nilai-nilai kemanusiaan. Agama (Islam) lahir sebagai respons atas persoalan yang sedang dihadapi oleh masyarakat yang pada gilirannya juga akan selalu menjadi referensi bagi kehidupan di masa-masa berikutnya.

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS, 2012), 112-113.

⁸ Enkulturasinya di sini diartikan sebagai upaya masuk dalam suatu budaya, meresap, menjadi senyawa dan menjelma dalam satu kebudayaan.

dalam sistem sosial budaya merupakan upaya untuk memasukkan *point of reference* firman Allah ke dalam *point of reference* sistem kebudayaan masyarakat.⁹

Suatu hal yang tidak dimungkiri, bahwa pemaknaan Abu Zaid tersebut begitu relevan dengan entitas agama dan keberagamaan itu sendiri. Sebagai sebuah istilah, “agama” (Islam) kemudian tidak bisa dilepaskan dengan konstalasi kehidupan Rasulullah Saw di awal masa penyebaran Islam dan kehidupan awalnya di Kota Yatsrib.¹⁰ Madînah sendiri secara leksikal adalah padanan kata *dîn* yang bersumber dari Bahasa Arab. Selain diartikan sebagai “ketundukan”, “kepatuhan” dan “keberserahan” diri, juga menunjukkan adanya pengakuan atas hukum Tuhan (termasuk hukum manusia yang disepakati bersama). Selain sebagai ketundukan, kepatuhan dan keberserahan diri, *dîn* juga sebangun dengan kata *madana* yang diartikan sebagai “peradaban”. Peradaban mengandaikan adanya kondisi kehidupan yang “menetap” dan tidak (lagi) berpindah-pindah. Sebab peradaban hanya bisa terbangun dengan suasana yang *settle*, mapan dan dipraktikkan secara kontinyu.¹¹

Dengan demikian, secara umum, agama mengandaikan adanya peradaban yang sulit dijalankan oleh sekumpulan komunitas yang masih hidup dalam “keterbelakangan”, tidak menetap (*khadârah*) atau (*badâwah*), dan mempraktikkan tata laku yang cenderung tidak mengikuti adab kemanusiaan.¹² Pada tataran substansial, sesungguhnya pemaknaan seperti itu juga menjadi tujuan dan idealisme agama. Peradaban yang ditunjukkan oleh tradisi keberagamaan yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad Saw tidak hanya menunjukkan kepentingan Islam itu sendiri, namun kepentingan peradaban umat manusia. Karena itu, tatanan kemasyarakatan yang dibangun di atas peradaban Madinah diberlakukan secara sama, merata serta setara bagi semua pihak yang berbeda-beda, termasuk berbeda agama dan keyakinan. Kontekstualisasi keagamaan seperti inilah yang dibangun dalam sejarah awal keislaman sebelum mengalami dinamika yang begitu kompleks pada masa-masa berikutnya.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif, yaitu metode penelitian yang didasarkan pada filosofi pasca positivistic, yang digunakan untuk mengkaji kondisi benda alamiah dengan menggunakan teknik pengumpulan data menggunakan triangulasi (kombinasi) dan analisis data induktif, serta mendapatkan hasil yang difokuskan. penelitian kualitatif lebih pada makna daripada generalisasi. Dalam penelitian ini metode yang digunakan adalah studi pustaka (library research) atau disebut juga analisis isi.

Teknik pengumpulan data dengan mencatat data dari berbagai sumber dari bahan tertulis kemudian mengidentifikasi bukti kontekstual yaitu dengan mencari hubungan antara data tersebut dengan kenyataan yang selama ini penulis teliti. Pengolahan data dalam survei ini bersifat kualitatif, sehingga dilakukan melalui analisis kritis, perbandingan dan interpretasi berbagai hasil pencarian dari sumber primer dan sekunder. Dengan demikian, pendekatan data dalam penelitian ini adalah kualitatif, dan korelasi kisi variabel juga kualitatif. Oleh karena itu dalam proses analisis data, penulis menyeleksi data yang terkumpul, kemudian setelah dilakukan seleksi, peneliti memulai pengkodean sesuai dengan pembahasan dan topik. Selain mengacu pada berbagai bahan bacaan yang berkaitan dengan penelitian, dalam pembahasan materi ini, penulis juga menggunakan metode interpretasi topik dengan mengacu pada beberapa buku review yang berkaitan dengan

⁹ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 182.

¹⁰ Nurholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Universitas Paramadina, 2004), 44-45.

¹¹ Nurholish Madjid, *Indonesia Kita*, 46.

¹² Nurholish Madjid, *Indonesia Kita*, 46.

materi tersebut. Penjelasan topik atau yang lebih dikenal dengan tafsir maudu'i merupakan mode penjelasan yang menitikberatkan pada suatu topik yang berkaitan dengan suatu masalah tertentu, kemudian mendefinisikan kata-kata kunci masalahnya, kemudian mengumpulkan bahan bacaan terkait tema yang dikaji.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Tidaklah berlebihan jika tatanan kemasyarakatan yang dilandasi agama yang hidup pada zaman Rasulullah Saw terasa modern untuk zamannya. Robert N Bellah menyebut sebagai sebetuk masyarakat yang memiliki komitmen terhadap keterlibatan dan partisipasi seluruh lapisan masyarakat.¹³ Kemodernan yang juga bisa disebut sebagai peradaban yang dibangun saat itu nampak dalam kemampuan Rasulullah Saw dalam meng-universalisasi prinsip-prinsip keagamaan. Salah satu universalisme tersebut terlihat dari pola dan sistem kepemimpinan yang jauh dari kesan pengutamaan ikatan-ikatan kekeluargaan. Sistem itu yang menjauhkan Rasulullah Saw dan para khalifah penggantinya tidak lahir secara monarkis.¹⁴

Seiring berjalannya waktu, modernitas hadir di tengah gegap gempita peradaban dunia. Agama sebagai produk masa lalu pun harus menerima kedigdayaan salah satu produk pikir manusia ini. Bahkan, agama begitu sibuk menyesuaikan diri dengan modernisme, khawatir jika suatu saat ia ketinggalan agama kehilangan muatannya dan memiskinkan perannya dalam kehidupan masyarakat.

Pemikiran seperti ini muncul dari sekian kekecewaan yang muncul dalam relasi agama dengan kehidupan sosial-kemasyarakatan yang tidak saling mendukung.¹⁵ Alih-alih justru menghadirkan suasana yang saling “membumi-hanguskan” satu sama lain. Tidak hanya dalam sejarah kepemimpinan *khilâfah* yang menjadikan kekuasaan atas nama agama sebagai otoritas kebenaran yang memarjinalisasi perbedaan pada tataran yang begitu ekstrim, tapi juga sejarah tentang negara-bangsa yang baru lahir di belahan Eropa. Pemisahan agama dengan negara yang muncul dalam pemikiran Niccolo Machiavelli pada permulaan abad ke-16 sesungguhnya adalah kekhawatiran saat agama menjadi alat kekuasaan untuk memberangus perbedaan.¹⁶

Instrumentalisasi agama lebih mudah diwujudkan dalam formalisasi ajaran yang dijadikan sebagai simbol-simbol kekuasaan. Dalam perspektif Machiavellian, simbolisasi tersebut semakin mudah menyeruak dan meligitimasi dirinya sendiri seiring dengan “hasrat berkuasa” yang secara alamiah mengidentifikasi alam bawah sadar individu. Hasrat berkuasa itulah yang pada gilirannya menggiring agama dalam palung kepentingan kekuasaan.¹⁷ Kesan yang sama digambarkan oleh Robert N Bellah saat menggambarkan perbedaan akut antara pola kepemimpinan politik Rasulullah Saw dan para *khilâfah* penggantinya dengan kepemimpinan kekhalifan Umayyah dan Abbasiyah. Menurut Bellah, kedua sistem politik tersebut kembali ke zaman pra-Islam, dimana kesukuan (*ashabîyah*) menjadi pilihan dan “kekeluargaan” menjadi rujukan. Dalam konteks itu, negara sebagai institusi politik tidak memiliki korelasi efektif dengan warga negara yang

¹³ Robert N Bellah, *Beyond Belief*, diterjemahkan oleh Rudy Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2000), 210-211.

¹⁴ Robert N Bellah, *Beyond Belief*, 212.

¹⁵ Made Saihu, *Unity in Diversity: Humanism-Theocentric Paradigm of Social Education in Indonesia* (Mauritius: GlobeEdit: International Book Market Service Ltd, 2020).

¹⁶ Niccolo Machiavelli, *Sang Penguasa: Surat Negarawan kepada Pemimpin Republik*, diterjemahkan oleh C. Woekisari (Jakarta: Gramedia, 1987), 91-97.

¹⁷ Jose Cassanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 4.

mengandaikan dinamika dan kompleksitas. Gagasan pemisahan agama *ala* Machiavellian sejatinya lahir di dunia Islam kala itu, bukan di dunia Barat.¹⁸

Diskusur tentang sekularisasi tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Machiavellian tersebut. Atas dasar itu pula, analisa tentang kekecewaan atas perselingkuhan agama dengan kekuasaan bukanlah terletak pada agama dan nilai-nilai budaya yang memberi kerangka moralitas bagi kekuasaan, tapi lebih pada kekuasaan yang berpotensi menggiring agama sebagai simbol untuk menghalalkan segala demi meraih atau mempertahankan kekuasaan. Hal inilah yang disinyalir oleh Suzanne Keller, bahwa elit-elit strategis kekuasaan merupakan agen-agen dan simbol-simbol kolektif. Mereka mengumpulkan narasi kebenaran dan menyuarakannya sebagai sumber legitimasi. Suara itu semakin mudah mendapatkan penerimaan disebabkan dimensi agama mampu mengaduk emosi dan melahirkan cinta dan benci.¹⁹

Kiranya pemisahan tersebut hendak menegaskan lebih rigid posisi dan peran agama dalam tatanan politik. Bukan dalam rangka memisahkan nilai yang sejatinya menjadi acuan dalam menjalankan perilaku personal (moralitas), tapi meminimalisir efek perbedaan akibat simbolisasi. Pada saat yang sama juga mengembalikan agama pada fungsi dan peran idealnya. Sebagai sebuah ajaran dan pedoman hidup, Islam, misalnya, menjadikan agama alat ilahiah untuk memahami dunia. Meminjam ungkapan Bahtiar Effendy, agama merupakan totalitas integral yang menawarkan solusi bagi semua persoalan kehidupan.²⁰

Sebagai sebetuk instrumen pemahaman, tentu saja, agama diniscayakan hidup agar mampu berkomunikasi dengan persoalan kehidupan yang juga meniscayakan kompleksitas dan dinamika. Sebab sulit menjadikannya sebagai alat yang justru nampak kusam berhadapan dengan tantangan di hadapannya. Pada titik inilah tegangan antara formalisme dengan substansialisme sulit dihindari. Kepentingan formalisme untuk menegaskan identitas keberagamaan akan selalu berbenturan dengan keragaman agama yang terhampar di ruang publik. Sementara itu, kepentingan substansialisme yang menekankan semangat dan nilai keagamaan akan rentan pada peleburan identitas.

Kondisi kehidupan modernitas seakan memberikan imbas pada terpecahnya kekuatan agama. Apa yang pernah dianalisa oleh para sosiolog, seperti Emil Durkheim, yang menjadikan agama sebagai pembentuk solidaritas yang utuh dalam masyarakat, telah berlalu. Alih-alih memperteguh dan menyusun kekuatan, fenomena keberagamaan justru diwarnai dengan konflik. Ironisnya, konflik tidak hanya berlangsung antara satu agama dengan agama lainnya, namun konflik internal dalam satu agama.²¹ Sekilas, kondisi ini memberi implikasi pada dua hal: 1) punahnya agama dalam sandingan modernitas; serta 2) ketidakmampuan agama mengolah entitas luhurnya. Ada yang keliru dalam pemahaman agama atau para penganut agamalah yang kurang memahami makna, peran dan fungsi agamanya.

Seharusnya agama mampu memposisikan dirinya sebagai wadah pembentukan kesadaran masyarakat. Meminjam istilah Clifford Geertz, agama bisa menjadi kekuatan integrasi dan disintegrasi suatu tatanan masyarakat. Artinya, agama menduduki posisi signifikan dalam kesadaran sosial dan rasional pada masyarakat dalam menentukan pilihan dan tindakan yang akan diambil.²² Apapun kondisi yang sedang menimpa masyarakat,

¹⁸ Robert N Bellah, *Beyond Belief*, hal. 215.

¹⁹ Suzanne Keller, *Beyond the Ruling Class: Strategic Elites in Modern Society* (New York: Random House, 1963), 153-155.

²⁰ Bahtiar Effendy, "Islam and Democracy: In Search of Viable Synthesis" *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 2, no. 4 (1995), 1.

²¹ M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 29.

²² M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", 29-30.

agama memiliki posisi penengah. Bukan penonton atau sekedar pemain. Namun berdiri di tengah untuk merangkul semua elemen yang ada dalam setiap gerak laku sejarah kehidupan masyarakat. Demikianlah peran para rasul dan nabi saat berusaha memposisikan agama secara heroik. Kesan utama yang mereka tampilkan menunjukkan bahwa agama itu dekat dengan masyarakat, memiliki ideologi sebagai pembebas ketidakadilan dan ketertindasan serta mampu memberikan solusi alternatif yang baik bagi kehidupan mereka. Para rasul dan nabi tidak terburu-buru memperkenalkan dogma dan ajaran partikular tertentu dari sebuah agama, sebelum menata kehidupan yang stabil.

Kondisi kehidupan modern berada pada uraian terkahir ini. Realitas kehidupan sosial menunjukkan pluralitas di ebrbagai dimensi kehidupan. Tidak hanya latar sosial dan budaya, namun juga agama serta keyakinan keagamaan. Realitas ini terkadang kurang dipahami oleh sebagian tokoh agama. Metode keberagamaan lebih dititikberatkan para dimensi dogmatisme saat setiap masyarakat memiliki dogmanya tersendiri. Padahal realitas plural menegaskan bahwa masyarakat telah “kenyang” dengan dogma. Untuk meneguhkan kondisi sosial yang tertata dengan baik, dibutuhkan pencerahan sosial yang merujuk pada kondisi sosial, bukan latar dogmatisme.²³

Saat itu, agama harus dibaca dan dituangkan dengan memberi ruang akomodasi dan rekonsiliasi dengan perkembangan masyarakat. Hal ini bisa dilakukan dengan memposisikan agama sebagai seperangkat nilai yang merupakan prinsip dan sumber inspirasi masyarakat. Sebagai tata nilai meliputi tidak hanya doktrin yang mati, tetapi juga prinsip-prinsip yang bisa dibaca dan dilaksanakan secara kontekstual.

Menyangkut persoalan dogma, ketentuan-ketentuan dalam agama bersifat tetap dan universal. Sementara hubungan manusia dengan manusia dan alam bersifat sangat dinamis bergantung pada perkembangan masyarakat.²⁴ Tata cara kehidupan sosial yang disebutkan dan diceritakan dalam kitab-kitab suci dan sumber ajaran agama yang lain sesungguhnya merujuk pada realitas sosial saat itu. Tentu gambaran itu berbeda dan jauh lebih kompleks karena perkembangan masyarakat.

Melampaui Keberagamaan

Terlepas dari idealisme historis yang telah ditunjukkan dalam sekilas dialektika agama dan keberagamaan di atas, pada gilirannya agama lahir dan berkembang seiring dengan respons atas perjalanan hidup manusia. Hal itu juga menegaskan bahwa dialog “profan” tentang agama dan keberagamaan tidak bisa dihindari, serta menyisakan konstruksi masyarakat tentang bagaimana menjalankan agama sebagai petunjuk dan pedoman kehidupan. Dengan demikian, sulit untuk menafikan bahwa fenomena keberagamaan adalah konstruk sosial. Selain sebagai hidayah, memeluk sebuah agama tidak lepas dari pilihan sosial (*social preference*), yang—menurut Amartya Sen—dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan sosial individu.²⁵ Dalam kajian filosofis, fenomena konstruk sosial tersebut rentan pada pertarungan identitas.

Identitas masyarakat modern bukan *taken for granted*, melainkan dibangun atas pilihan yang bersumber pada latar belakang sosio-historis subjek. Dengan demikian, identitas adalah suatu hal yang tercerai-berai. Seorang penganut agama dan keyakinan tertentu seharusnya menyadari bahwa agama dan keyakinan yang mereka anut adalah pilihan sosial. Perbedaan paham dan keyakinan dalam pola keberagamaan adalah bagian dari pilihan sosial. Konstruksi sosial ini tidak berarti menafikan sumber teks suci agama

²³ A. Mukti Ali. “Metodologi Ilmu Agama Islam”, dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 57-58.

²⁴ A. Mukti Ali. “Metodologi Ilmu Agama Islam”, hal. 58.

²⁵ Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, hal. 112.

sebagai sesuatu yang bersifat ilahiah. Hanya menunjukkan bahwa interpretasi atas teks-teks tersebut lahir dari proses negosiasi peradaban. Sebagaimana halnya Rasulullah Saw mempraktikkan pola kepemimpinan religio-politiknya yang berbeda dengan dinasti-dinasti keislaman di masa-masa setelahnya.²⁶ Oleh karena itu, tidak layaklah pilihan tersebut menjadi lebih benar dibanding pilihan lain. Seseorang yang memilih untuk melanjutkan studi ke jenjang universitas di luar negeri tidak layak secara terburu-buru dinilai lebih bagus dibandingkan mereka yang hanya melanjutkan kuliah di universitas dalam negeri. Faktor sosio-historislah yang mempengaruhi pilihan tersebut.

Realitas keagamaan dan keyakinan yang berbeda-beda menunjukkan bahwa pluralitas di duni modern telah terejawantahkan dalam kehidupan sosial, sebagaimana terejawantahkannya agama itu sendiri. Robert N. Bellah pernah mengisyaratkan bahwa fenomena keimanan adalah sebuah misteri tersendiri dalam interaksi manusia dengan Tuhan. Manusia adalah makhluk penafsir yang hanya memberikan kebenaran pada tataran tafsiran. Sementara hakikat kebenaran terletak pada rahim Tuhan. Inilah makna *beyond belief* (melampaui iman) yang berarti simbolisasi kehidupan keberagamaan bukan sebuah kebenaran final.²⁷

Agama kehilangan peran dan fungsinya jika bergulat pada latar artifisial tafsiran, sementara kehidupan masyarakat senantiasa dinamis dan menuntut peran agama yang signifikan. Pada akhirnya, bagi Bellah, ada dua pilihan pada *beyond belief*, kita bertindak tanpa memperdulikan hakikat keimanan, atau keimanan itu sendiri pada dasarnya tidak bermakna lagi saat ini. Bellah hendak menegaskan bahwa simbol tidaklah sepenuhnya bersifat batin, yang karenanya hanya individu yang mampu menangkap pesan yang disampaikan. Tapi simbol juga memiliki dimensi zahir (*real*), karena dengannya kita mampu memahami pesan yang sedang diutarakan.²⁸

Dimensi identitas menunjukkan bahwa agama tidak hanya memiliki asumsi normatif, namun juga objektif. Sikap normatif cenderung menuju pada permusuhan, sebab asumsi yang dikedepankan adalah dominasi dan perbedaan. Dominasi dan perbedaan lahir dari arogansi individu dan masyarakat atas yang lainnya. Satu pihak menempatkan orang lain sebagai *the others* dalam kerangka—meminjam istilah Martin Buber—hubungan *I* dan *Thou* (aku dan engkau).²⁹ Hubungan antara “Aku” dan “Engkau” ini juga digambarkan dengan “Aku” dan “Yang Lain”. Sang Lain adalah objek yang memungkinkan subjek membangun sebuah citra diri (*self-image*).³⁰

Konsep tentang “yang lain” inilah yang mengkonstruksi subjektifitas, melahirkan perilaku dan tindakan, serta mendefinisikan diri. Atas dasar itu, ke-diri-an tidak pernah hadir begitu saja tanpa “yang lain”. Dalam konteks penganut agama dan perilaku keberagamaan, tafsiran atas agama senantiasa mengaitkan dirinya pada respons atas situasi dan kondisi yang sedang berlangsung. Secara ekstrim, terkadang konsepsi tentang “yang lain”, dalam batas-batas tertentu, telah mencabut otonomi individu itu sendiri.³¹ Semakin jelas tereduksi saat “yang lain” itu menciptakan “kapitalisme” baru pada subjek. Boleh jadi, pilihan pada perilaku keberagamaan merupakan tuntutan profesi atau sekedar pencarian keuntungan semata. Pada tataran ini, misalnya, sulit mengidentifikasi fenomena “hijrah” yang dilakukan oleh para pesohor sebagai lahir dari permenungan pribadi. Sebab setelah fenomena tersebut berlangsung, anasir kapital turut menjamur.

²⁶ Robert N Bellah, *Beyond Belief*, hal. 214.

²⁷ Robert N Bellah, *Beyond Belief*, hal. 362-363

²⁸ Robert N Bellah, *Beyond Belief*, 367-368

²⁹ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer* (Jakarta: Gramedia, 2014), 233.

³⁰ Dani Cavallaro, *Critical and Cultural Theory*, diterjemahkan oleh Laily Rahmawati (Yogyakarta: Niagara, 2004), 220.

³¹ Dani Cavallaro, *Critical and Cultural Theory*, 221.

Dalam konteks itu, pemikiran Jean Baudrillard cukup relevan menjelaskan bahwa dunia global saat ini turut menciptakan situasi hiperealitas. Situasi *hyper* (melampaui) realitas yang sesungguhnya. Baudrillard menjelaskannya sebagai satu kondisi yang di dalamnya kepalsuan berbaur dengan keaslian, masa lalu berbaur masa kini, fakta bersimpang siur dengan rekayasa, tanda melebur dengan realitas, dusta bersenyawa dengan kebenaran. Kategori-kategori kebenaran, kepalsuan, keaslian, isu, realitas seakan-akan tidak berlaku lagi di dalam dunia seperti itu.³² Menurut Baudrillard, kondisi ini dimungkinkan oleh perkembangan komputerisasi dan digitalisasi yang memberi kesempatan berlangsungnya reproduksi sempurna dari suatu objek atau situasi. Hiperealitas ini membuat masyarakat modern mengonsumsi sesuatu tanpa pernah memperhatikan realitas maupun esensinya. Kebanyakan dari masyarakat ini mengonsumsi objek bukan karena kebutuhannya melainkan karena pengaruh model-model dari simulasi yang menyebabkan pola hidup masyarakat menjadi berbeda.

Pilihan-pilihan keber-agama-an tidak dipandang dari realitas yang sesungguhnya, karena hembusan reproduksi informasi telah diindustrialisasi, sehingga yang nampak adalah realitas rekayasa. Dunia hiperealitas berproses dengan simulasi (*simulacrum*). Simulasi adalah menyajikan sesuatu sebagai “sesuatu yang tampak atau dibuat tampak seperti sesuatu yang lain”. Simulasi juga bisa bermakna sebagai salinan (representasi atau reproduksi).³³ Simulasi sangat jelas terlihat berlangsung dengan dukungan teknologi informasi dan komunikasi. Hiperealisme tidak bermaksud menganalisis praktik keber-agama-an sebagai “benar” atau “salah”, melainkan berusaha memahami realitas dan kondisi yang bermunculan sebagai produk global. Sebab tidak dimungkiri, dukungan teknologi dan informasi turut mengeksplorasi perilaku keber-agama-an yang lahir dari persentuhan global. Pada tingkatan tertentu, hiperealisme memberi kesadaran pada kita bahwa realitas yang nampak sesungguhnya adalah konstruksi (tafsiran). Atas dasar itu, perilaku yang dimaksud tidak sepenuhnya dapat dipandang sebagai satu-satunya kebenaran.

Narasi kebenaran tunggal yang lahir dari ketidakpedulian pada hiperealisme acapkali menimbulkan dominasi antara satu sama lain. Bahkan, seringkali pelaku keber-agama-an tersebut memandang mereka yang berbeda dengannya dalam kerangka normatif. Dominasi didukung penuh oleh perbedaan, sehingga pihak-pihak yang berbeda senantiasa mencari keunikan dirinya yang berbeda dengan orang lain dan dianggap sebagai keunggulan. Sebatas keunggulan, boleh jadi hal itu tidak berimplikasi sosial pada orang lain, namun menurut seorang psikolog sekaligus filsuf asal Perancis, Rene Girard, perbedaan dan keunikan cenderung menimbulkan sikap mimesis. Sikap yang meniru orang lain dan mengacungkan kemarahan tatkala tiruan tersebut diambil atau tidak sejalan dengan tiruannya.

Konsepsi tentang “mimesis” yang disadar dari pemikiran Platonisme menjadi penting untuk diutarakan, mengingat segala realitas, bagi Platonisme” adalah turunan dari “ide” yang bersarang di memori kepala subjek. Boleh jadi memori itu bersifat individual, ataupun memori tersebut bersifat kolektif sejauh kuatnya perasaan yang sama dalam masyarakat. Secara etimologis, kata “mimesis” memiliki dua pengertian mendasar. *Pertama*, kehadiran yang menunjuk pada kemampuan sesuatu untuk menghadirkan, memproduksi, melahirkan, dan menampakkan dirinya dalam suatu bentuk citraan, kesan, atau impresi. Mimesis mirip dengan *auto-affection*, yaitu kehadiran yang terus-menerus

³² Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation* (United States of America: Michigan, 1994), 1-3.

³³ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas* (Bandung: Jalasutra, 2004), 57.

mengafirmasi dirinya dalam rangka menegaskan diri sebagai subjek yang otoritatif atas makna. Kehadiran tersebut ditrans-formasikan dari yang-ditiru ke dalam diri si peniru.³⁴

Mimesis merupakan proses pencarian kebenaran, karena yang ideal tak lagi menentukan proses-proses tiruan yang dilakukan secara berantai oleh peniru. Yang-ideal ditafsirkan, dikreasi ulang, dan diinterpretasi sesuai dengan kepentingan peniru dan keunikan pengalamannya. Meskipun (para) peniru bertolak dari satu *arkhe* (asal-usul) yang sama, namun mereka tidak lagi terpaku pada *arkhe* tersebut, karena dalam kenyataannya hasrat mimetik selalu merekreasi kemungkinan-kemungkinan baru yang sama sekali terlepas dari asal usul transendental dan bahkan mensubversi kategori-kategori yang ditetapkan oleh *arkhe* itu.³⁵

Struktur paling purba dari mimesis adalah *difference*, karena pada prinsipnya yang terjadi dalam mimesis adalah proses duplikasi yang tidak lagi melibatkan *arkhe* atau *origin* transendental dalam kegiatan pemaknaannya, melainkan terus-menerus menunda *arkhe/origin* transendental itu melalui penafsiran ulang dan rekreasi yang terjadi berulang kali. Proses penafsiran atas *arkhe* menciptakan bentuk-bentuk tiruan yang terkadang memparodi dan bahkan mengolok-olok apa yang ditirunya. Tiruan tidak selalu berarti pengulangan dari kehadiran yang sama, karena banyak mimesis yang justru dilakukan untuk meruntuhkan narasi besar yang diusung oleh *arkhe* ideal yang ditiru.³⁶

Atas dasar mimesis inilah, Amartya Sen, mewanti-wanti untuk senantiasa merujuk pada konteks sosial. Pengabaian konteks sosial dari sebarang perilaku kolektif yang mencirikan identitas, hanya akan melahirkan kekerasan. Bahkan menurut Sen, penalaran dalam memilih identitas yang relevan tidak bisa didasari oleh pertimbangan intelektual semata, melainkan juga signifikansi sosialnya. Bukan cuma nalar yang berperan dalam pemilihan identitas, tapi juga konteks sosial.³⁷ Sen hendak menegaskan bahwa tidaklah patut untuk menyuarakan identitas pilihan sebagai kebenaran tunggal. Karena pada dasarnya pilihan itu lahir dari konteks sosial. Selain itu, subjek pemilihan identitas tersebut tidaklah hadir dengan identitas tunggal pula. Seorang penganut Islam tidak hanya hadir sebagai Muslim, tapi dia juga adalah anggota dari organisasi tertentu, praktisi profesi tertentu, berasal dari etnis tertentu, dan lain sebagainya.³⁸

Lebih lanjut Sen menjelaskan tentang sulitnya identitas tunggal menjadi narasi kebenaran. Apalagi narasi tersebut dipakai untuk meneguhkan pilihan sosial dan politik tertentu. Kesulitan hanya menegaskan bahwa apa yang nampak sebagai identitas, seperti agama, yang dijadikan referensi bagi pilihan politik, tidak lebih sebagai pilihan identitas semata diantara berbagai identitas yang mungkin tidak lebih signifikan untuk diajukan. Sulit membayangkan bahwa seseorang sama sekali tak pernah menimbang kemungkinan identifikasi alternatif, dan bahwa dia cuma perlu “menemukan” identitas kodratnya seolah-olah hal itu lahir secara alamiah.³⁹

Menegaskan kenyataan bahwa pilihan terhadap identitas tertentu yang diajukan sebagai referensi politik, sama halnya dengan mengajukan salah satu identitas yang dipandang lebih relevan dibanding yang lainnya. Ketegangan identitas yang mewarnai prosesi demokratisasi Pemilu, misalnya, adalah salah satu bentuk pengajuan, dimana

³⁴ Jacques Derrida, *Dissemination*, diterjemahkan oleh Barbara Johnson (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 193.

³⁵ Eko Ariwidodo, “Logosentrisme Jacques Derrida dalam Filsafat Bahasa”, *Jurnal Karsa* 21, no. 2 (2013): 346-347.

³⁶ Eko Ariwidodo, “Logosentrisme Jacques Derrida dalam Filsafat Bahasa”, 347.

³⁷ Amartya Sen, *Kekerasan dan Identitas*, diterjemahkan oleh Arif Susanto, Yogyakarta: Marjin Kiri, 2016, hal. 38.

³⁸ Amartya Sen, *Kekerasan dan Identitas*, 37-38

³⁹ Amartya Sen, *Kekerasan dan Identitas*, 40-41.

identitas keagamaan memang merupakan instrumen utama dalam meraih simpati publik. Atas dasar, konstruksi sosial terhadap pola dan perilaku keberagaman tidak lagi bisa dinafikan. Dengan kata lain, metafora religiusitas yang diajukan bagi calon tertentu adalah bagian dari perilaku politik yang didasari atas identitas. Sebagai sebuah konstruksi sosial, perilaku keberagaman yang mengitari manuver-manuver terhadap pilihan tersebut, menunjukkan bahwa manuver-manuver yang dimaksud sama sekali tidak bisa dirujuk begitu saja sebagai sumber ilahiah semata. Elaborasi pemikiran manusia dengan segala kepentingan praktisnya turut menafsirkan teks suci. Sehingga pada titik tertentu semua perilaku keberagaman tersebut adalah bagian dari penafsiran.

Hal inilah yang disinggung oleh Mukti Ali sebagai agama seperti manusia. Ide-ide agama terpusat pada kitab sucinya yang merupakan dasar dari ajaran-ajarannya yang ditawarkan kepada manusia, sementara biografi agama adalah sejarahnya.⁴⁰ Ali kemudian menekankan pentingnya metode fundamental dalam memahami agama (Islam) secara tepat. *Pertama*, mempelajari kitab suci yang merupakan himpunan ide dan output ilmiah dan literer; dan yang *kedua*, mempelajari sejarah agama (Islam) sejak permulaan misi kenabian Muhammad Saw hingga saat ini.⁴¹ Dimensi sejarah inilah yang kemudian menjelaskan tentang konstalasi sosial dalam pilihan-pilihan identitas. Demikian pula menjelaskan tentang bagaimana perilaku keberagaman dikonstruksi dengan cara-cara tertentu untuk meraih simpati publik. Saat identitas keberagaman tersebut berlaku sebagai narasi tunggal, maka akan melahirkan benturan-benturan sosial yang merupakan dampak dari penerimaan dan pengutamaan identitas tertentu dan penolakan atau pengabaian atas identitas-identitas (narasi) lainnya.

Dengan demikian, dalam kajian tentang identitas, sulit meredakan ketegangan antara umat umat beragama serta keyakinan yang berbeda dalam satu agama, jika dominasi dan perbedaan yang ditonjolkan. Belum lagi jika dukungan pada dominasi yang bersumber pada pihak mayoritas lebih besar dan cenderung tidak toleran. Kondisi inilah yang sedang diidap oleh pola keberagaman kita. Tidak semua pelaku identitas tersebut mampu memahami latar belakang dari pemikiran mimesis. Akibatnya, simbolisasi keberagaman menjadi acuan dan melupakan identitas-identitas yang sejatinya bisa diterima bersama sebagai kepentingan publik. Boleh jadi, kekecewaan atas pola pikir seperti itulah yang membuat munculnya alternatif baru dalam pemahaman keberagaman dan cara pandang terhadap agama itu sendiri.

Pilihan pada pola keberagaman tertentu bahkan cenderung melahirkan marginalisasi atas pola keberagaman yang berbeda atau yang minoritas. Mereka yang disebut sebagai pilihan politik yang didukung oleh para “ulama” misalnya memberi nuansa tersendiri, betapa mereka yang tidak memberi dukungan yang sama terhadapnya dipandang sebagai kalangan yang menyimpang. Paling tidak, para pendukung itu senantiasa membumbui pilihannya dengan asumsi-asumsi doktrinal. Hal itulah yang menyeruak dalam berbagai diskursus publik saat para pemilih calon yang berbeda agama atau bertentangan dengannya tidak layak untuk dijadikan sebagai bagian dari komunitas keislaman secara umum. Bahkan jenazah mereka tidak layak untuk dishalatkan. Belum lagi idiom agama memasuki ranah publik politik dengan “mengkafirkan” mereka yang berbeda pilihan.

Kekecewaan terhadap polarisasi seperti ini bahkan mencapai titik nadir yang turut menjadikan entitas “agama” itu sendiri sebagai biang dari polemik yang mengarah pada permusuhan dan kekerasan. Karena itu, sulit dimungkiri bahwa pada kenyataan formalisme dan simbolisasi ajaran agama yang ditunjukkan secara sederhana dan frontal justru

⁴⁰ A. Mukti Ali, “Metodologi Agama Islam”, 59.

⁴¹ A. Mukti Ali, “Metodologi Agama Islam”, 60.

menjauhkan cita-cita dan idealisme agama itu sendiri. Agama tidak lagi menjadi sumber penyatu, melainkan penyebab polarisasi. Nilai universalitas agama tidak lagi penting untuk diajukan, dibanding dengan simbol-simbol yang mampu mengaduk emosi publik politik. Banyak juga kalangan yang memandang kekecewaan tersebut disebabkan oleh hingar-bingar identitas keberagamaan yang mengusik kesunyian idealisme agama yang sesungguhnya. Tatkala sebuah identitas dirayakan, pada saat itu pula ia mengalami reduksi, karena kesunyian merupakan salah satu sumber utama pencarian kebenaran. Inilah yang disinyalir oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai keberagamaan tanpa spiritualitas. Arena spiritualitaslah yang menghadirkan penyatuan dan mengintegrasikan kehidupan tanpa mengkotak-kotakkannya dalam berbagai unsur (identitas). Nasr menggambarkan ekisistensi manusia dengan sebuah lingkaran yang utuh. Keutuhan lingkaran tersebut dianggap sempurna jika subjek yang ada di lingkaran tersebut berada pada posisi sumbu dan tidak berada pada pinggiran sumbu apalagi keluar dari lingkaran tersebut. Posisi yang berada pada sumbu itulah yang dimaksudkan Nasr sebagai posisi *axis* atau *center*. Sedangkan posisi yang terletak pada pinggiran lingkaran disebut sebagai *rim* atau *periphery*. Dalam kategori ini maka bisa dipahami bahwa hanya posisi yang berada pada pusat sumbu—*axis* dan *centre*—lah yang dapat memahami hakikat realitas yang ada di sekitarnya, sedangkan yang berada pada pinggir lingkaran ekisistensi—*rim* atau *periphery*—jauh dari sumbu maka bisa dipastikan ia akan lupa, *amnesia*, akan hakikat realitas kehidupannya.

Seperti halnya agama dan penganutnya, sejatinya keduanya berada di tengah sehingga mampu memandang segala realitas dari titik moderat. Jika tidak, maka agama dan penganutnya bergerak jauh dari lingkaran dan tercerai-berai seiring dengan kepentingan di luar agama itu sendiri. Kebutuhan untuk meliputi kembali pusat ekisistensi mereka semakin mendesak bagi penganut agama, karena ilusi identitas yang diciptakan di sekeliling dirinya melupakan dimensi transenden kehidupan.⁴² Profanisasi keberagamaan akibat lumuran kepentingan praktis politik telah melepaskan agama dari nilai-nilai dasar.⁴³

Keseluruhan kekecewaan itu bermuara pada kesimpulan bahwa manusia membutuhkan agama untuk mengobati krisis yang dideritanya.⁴⁴ Dari agama itu sebetulnya bisa digali nilai-nilai fitrah manusia untuk mencapai dan mengenali dirinya sendiri. Sayangnya, nilai-nilai fitrah manusia telah kering dari lingkungan tradisi agama-agama formal (*organized religion*). Agama-agama formal cenderung dogmatis, eksklusif, eksoteris, dan bahkan palsu. Karena itu, mereka memfokuskan perhatiannya pada dimensi esoteris agama, di mana dari dimensi itu akan terpancar sinar kearifan universal (*universal wisdom*).⁴⁵

Kebenaran yang Terhampar

Sudah saatnya kebenaran harus diakui sebagai sesuatu yang terhampar dan tergelatah di berbagai sudut kehidupan, tanpa pemilik tunggal. Budaya mimesis menunjukkan bahwa pola keberagamaan pun adalah tiruan. Oleh karena itu, tidak layak jika fenomena tiruan tersebut diperselisihkan, *toh* “kita semua meniru”. Tanpa meragukan keabsahan dan validitas tiruan kita, boleh jadi, tiruan kita tidak lebih benar dibandingkan tiruan orang lain. Atau, boleh jadi orang lain lebih fasih dalam meniru ketimbang kita.

⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, terjemahan: Ahmad Mahyuddin, *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), 272.

⁴³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, 272-273

⁴⁴, Syamsuri, "Tasawuf dan Terapi Modernisme: Studi Kritis Terhadap Pemikiran Seyyed Hossein Nasr", *Jurnal Refleksi IV*, no. 2 (2002): 27.

⁴⁵ Sukidi, *New Age: Wisata Spiritual Lintas Agama* (Jakarta: PT. Gramedia: 2001), 21.

Budaya mimesis sebetulnya ditarik dari perkembangan modernitas dan posmodernitas yang cenderung konsumtif. Segala sesuatu ditakar sesuai dengan tuntutan pasar (*marketable*). Pola keberagaman pun tidak lepas dari fluktuasi pasar. Hingga metode keberagaman menjadi konsumsi suatu zaman dan hilang tatkala ia tidak laku di pasaran. Hal itu juga dirasa oleh para penganjur agama itu sendiri yang terkadang berada di atas puncak bagai selebriti lalu kehilangan pamor kembali mengurus pondok pesantren mereka masing-masing.

Memahami jati diri dan konsep identitas, subjek dan masyarakat yang beragama diharapkan mampu bersikap toleran antara satu sama lain. Tidak cukup dengan menghargai keyakinan keberagaman pihak lain, namun juga meyakini bahwa “boleh jadi” keyakinan keberagaman orang lain lebih benar dari apa yang mereka anut, ataupun sebaliknya. Selain itu, konsep mimesis dari kajian identitas menunjukkan bahwa keyakinan keberagaman adalah pilihan sosial, bukan lahir dengan sendirinya. Adalah sikap yang tidak terpuji jika menyalahkan pilihan sosial orang lain, sebab setiap individu dan masyarakat memiliki latar belakang sosial yang berbeda-beda.

Makna, fungsi dan peran agama tidak jauh dari tinjauan tersebut. Kehadirannya sebagai sosok yang heroik menunjukkan bahwa nilai dan ajaran yang diangkat saat ia diharapkan untuk dianut oleh masyarakat, adalah nilai yang menyangkut kehidupan sosial masyarakat. Tentu saja, para rasul dan nabi itu sangat memahami poin-poin penting kajian sosial yang berkembang di masa sekarang. Tanpa dengan pemahaman tersebut, mustahil agama dan kepercayaan yang mereka bawa akan dianut oleh umat manusia, hingga saat ini.

Agama adalah produk luhur yang dipenuhi dengan nilai-nilai keutamaan. Jika dampak yang ditimbulkannya mencedarai kehidupan sosial, maka ia kurang dipahami dengan baik orang pemeluknya. Selain itu, sebagai produk yang terlibat dengan kehidupan sosial, agama seharusnya mampu mengisi relung-relung kehidupan yang dinamis, tidak sekedar berkuat pada dogmatisme keagamaan yang cenderung *rigid* dan partikular. Agama harus senantiasa mengalami dinamisasi nilai dan fungsi agar laku dalam pasar modern. inilah konsekuensi yang tak terelekan dari agama yang terlibat dalam jaringan dari konstruk, pilihan sosial, mimesis dan bangunan identitas. Semoga pilihan pada keyakinan keberagaman kita menuai rahmat bagi seluruh alam.

E. KESIMPULAN

Rasionalitas politik tidak selalu berbanding linear dengan hasil pilihan publik dalam setiap momentum kontestasi di alam demokrasi. Identitas yang berserak akan selalu mewujud dalam bentuk kepentingan pragmatis yang seringkali, bahkan, bersifat transaksional. Pemilu 2019 yang disinyalir mewariskan peningkatan eskalasi politik identitas yang dignifikan, menjadi bagian dari polarisasi pilihan publik. Tentu saja tidak ada yang keliru dari fenomena tersebut, sebab identitas hanyalah sebuah pilihan bagi upaya memaksimalisasi pencapaian tujuan. Namun lain halnya jika identitas keberagaman melahirkan dampak perpecahan dan permusuhan dari aneka ragam perbedaan, termasuk perbedaan agama itu sendiri, mengemuka dan mencirikan kontestasi itu sendiri. Sebagai sebuah ranah profan, pilihan politik sejatinya merujuk pada kepuasan atas kebijakan yang menyentuh hajat hidup masyarakat politik. Jika tidak, maka rasionalitas keagamaan menjadi gantinya yang tidak sepenuhnya didasari atas pemahaman tentang nilai ideal agama itu sendiri. Bukan tidak mungkin, religio-politik justru menjadi ancaman masa depan, karena menghadirkan corak keberagaman yang semata menyeruak atas nama simbol ketimbang nilai.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Teks Otoritas Kebenaran*, diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Ali, A. Mukti, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Ariwidodo, Eko, "Logosentrisme Jacques Derrida dalam Filsafat Bahasa", dalam *Jurnal Karsa*, Vol. 21 No. 2, 2013.
- Baudrillard, Jean, *Simulacra and Simulation*, United States of America: Michigan, 1994.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief*, diterjemahkan oleh Rudy Harisyah Alam, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Bertens, K., *Sejarah Filsafat Kontemporer*, Jakarta: Gramedia, 2014.
- Bland, Ben, *Politik Identitas di Indonesia Menangkan Pilpres 2019*, dalam <https://www.matamatapolitik.com/opini-politik-identitas-di-indonesia-menangkan-pilpres-2019/>.
- Cassanova, Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Cavallaro, Dani, *Critical and Cultural Theory*, diterjemahkan oleh Laily Rahmawati, Yogyakarta: Niagara, 2004.
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, diterjemahkan oleh Barbara Johnson, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Effendy, Bahtiar, *Islam and Democracy: In Search of Viable Synthesis, Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 2 (4), 1995.
- Keller, Suzanne, *Beyond the Ruling Class: Strategic Elites in Modern Society*, New York: Random House, 1963.
- Machiavelli, Niccolo, *Sang Penguasa: Surat Negarawan kepada Pemimpin Republik*, diterjemahkan oleh C. Woekisari, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Madjid, Nurcholish, *Indonesia Kita*, Jakarta: Universitas Paramadina, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and the Plight of Modern Man*, terjemahan: Ahmad Mahyuddin, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Piliang, Yasraf Amir, *Posrealitas*, Bandung: Jalasutra, 2004.
- Rahardjo, M. Dawam, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Real Count KPU, Pilpres 2019, Data Masuk 94%, Selisih Jokowi vs Prabowo 15,4 juta suara, dalam <https://www.tribunnews.com/pilpres-2019/2019/05/23/terkini-hasil-real-count-kpu-pilpres-2019-data-masuk-94-selisih-jokowi-vs-prabowo-154-juta>. Diakses pada 13 Juli 2019.
- Rilis Survei Indikator Politik Indonesia Bulan April – Mei 2019.
- Saihu, Made. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia (Potret Pendidikan Pluralisme Agama di Jembrana-Bali)*. Yogyakarta: Deepublish, 2019.
- . *Unity in Diversity: Humanism-Theocentric Paradigm of Social Education in Indonesia*. Mauritius: GlobeEdit: International Book Market Service Ltd, 2020.
- Sen, Amartya, *Kekerasan dan Identitas*, diterjemahkan oleh Arif Susanto, Yogyakarta: Marjin Kiri, 2016.
- , *Rationality and Freedom*, London: Harvard University Press, 2002.
- Sodiqin, Ali, *Antropologi al-Qur'an*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Sukidi, *New Age: Wisata Spiritual Lintas Agama*, Jakarta: PT. Gramedia: 2001.

Supriatma, Made, Pilpres Membelah Bangsa, Jokowi dan Prabowo Harus Bertanggung Jawab, dalam <https://tirto.id/pilpres-membelah-bangsa-jokowi-prabowo-harus-bertanggung-jawab-dm8l>.

Syamsuri, "Tasawuf dan Terapi Modernisme: Studi Kritis Terhadap Pemikiran Seyyed Hossein Nasr", dalam Jurnal Refleksi, Vol. IV. No. 2, 2002.

Takwin, Bagus, *Kembalinya Politik*, Yogyakarta: Perhimpunan Pendidikan Demokrasi dan Marjin Kiri, 2008.