

Surga untuk siapa?

Keberagaman kultural di tengah gelombang politik identitas dan narasi anti-kehidupan¹

IKWAN SETIAWAN

Ketua Umum Matatimoer Institute
Pengajar Fakultas Ilmu Budaya UNEJ
E-mail: senandungtimur@gmail.com

Bahayanya, tiga paham (inklusivisme, pluralisme agama, dan multikulturalisme) itu adalah semua menolak Islam yang menegaskan hanya Islamlah yang benar, yang diterima oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala, yang pemeluknya yang beriman dan beramal shalih ikhlas untuk Allah maka dijanjikan surga oleh Allah Ta'ala...Ketika yang dibantah itu hanya satu bagian dari hukum Islam yakni haramnya bangkai saja ternyata bila diikuti maka menjadi orang-orang musyrik; apalagi kalau yang dibantah itu seluruh Islam, disamakan dengan agama lain, maka jelas-jelas lebih nyata jadi orang musyrik. Dan itulah yang dilakukan oleh paham inklusivisme, pluralisme agama, dan multikulturalisme. Jadi tidak lain hanyalah kemusyrikan baru yang sangat dahsyat, namun karena istilahnya bukan dari Islam, maka Umat Islam banyak yang tidak tahu dan tidak menyadari bahwa inklusivisme, pluralisme agama, dan multikulturalisme itu adalah *kemusyrikan baru*.²

Berawal dari perbedaan

Penghormatan akan perbedaan dalam keberagaman kultural di Indonesia—bahkan juga di ranah internasional—rasa-rasanya masih menjadi isu dominan pada masa-masa yang akan datang, mengingat masih seringnya terjadi permasalahan dan konflik yang disebabkan oleh kedua faktor tersebut. Meskipun pasca konflik berdarah dalam kerusuhan rasial Mei 1998, *perang di kota-kota kecil*³ seperti Sambas, Sampit, Ambon, dan Poso serta bom Bali di sebagian besar wilayah Indonesia sudah tidak ada lagi tragedi berdarah berskala besar, hal itu tidak bisa dijadikan tolak ukur bahwa kekerasan berbasis mobilisasi perbedaan etnis dan agama sudah benar-benar hilang dari bumi Indonesia. Dengan mudah kita menjumpai pihak-pihak tertentu dari kelompok agama mayoritas yang memosisikan prinsip

¹ Makalah disampaikan dalam *Sarasehan Budaya dan Pentas Seni HMI Komisaritas Sastra Cabang Jember*, di Gedung YABINA Jember, 26 Mei 2018.

² Hartono Ahmad Jaiz. 2013. "Bahaya Faham Inklusivisme, Pluralisme Agama, dan Multikulturalisme". <http://www.voaislam.com/read/counter/2013/10/22/27261/bahaya-faham-inklusivisme-pluralisme-agama-dan-multikulturalisme/#sthash.icD1Eo7O.dpbs>.

³ Perang kota-kota kecil merupakan istilah yang dimunculkan Gerry van Klinken (2007) ketika meneliti konflik berdarah di Sambas Kalimantan Barat, Sampit Kalimantan Tengah, Ambon, dan Poso di mana persilihan etnis dan agama yang dipicu masalah tertentu telah menyebabkan banyak kematian dan pengusiran warga yang berbeda agama atau suku. Dalam tragedi Sambas dan Sampit, misalnya, suku Madura menjadi korban di mana banyak dari mereka yang meninggal dan terusir. Untuk kasus Ambon dan Poso, perbedaan agama yang dimainkan untuk menyulut kerusuhan yang membelah kedua wilayah tersebut, antara Islam dan Kristen. Dalam salah satu simpulannya, Klinken menegaskan bahwa konflik berdarah yang memobilisasi perbedaan etnis dan agama melalui beragam narasi dan wacana tersebut tidak bisa dilepaskan dari konteks permainan politik lokal menjelang dan selepas Reformasi 1998. Kelompok elit tertentu memainkan kepentingan dengan mobilisasi keberbedaan identitas dan solidaritas komunal untuk menciptakan tragedi sebagai alasan untuk mengambil keuntungan ekonomi-politik tertentu seperti pemekaran wilayah provinsi dan kabupaten. *Lihat* juga, van Klinken 2006; Nordholt & van Klinken 2007.

keberagaman dan perbedaan—baik terkait internal maupun eksternal—sebagai “musuh” yang mengancam eksistensi agama, bahkan, seperti dalam kutipan di atas, diposisikan sebagai *kemusyrikan baru*. Kegagalan dalam memahami dan menerapkan prinsip penghormatan dan pengakuan akan perbedaan etnis dan agama menjadikan ideologi “kebhinekaan bangsa”—atau ‘saudara’ kontemporernya yang diimpor dari terminologi liberal, *multikulturalisme*⁴—terus-menerus mendapatkan ancaman serius. Pengeboman yang dilakukan oleh beberapa ‘pengantin’ di Jakarta, kasus pengusiran warga Syi’ah di Sampang dari tanah kelahiran mereka, penutupan gereja Jasmin di Bogor, penertiban masjid di Papua, dan penyerangan warga Ahmadiyah di beberapa wilayah Indonesia menjadi penanda bahwa perbedaan agama dan budaya merupakan api dalam sekam yang setiap saat bisa menjadi sumber tragedi kemanusiaan yang sangat mengerikan.

Dalam bentuknya yang paling mutakhir, kegagalan dalam memahami keberagaman yang diperkuat dengan bumbu permusuhan antaragama, perang suci, benturan antarperadaban, dan perbedaan kelas ekonomi telah melahirkan terorisme yang mengerikan melalui penyerangan berorientasi membunuh dan bom bunuh diri di mana keduanya diarahkan kepada warga sipil. Penyerangan yang diikuti dengan pembunuhan di Inggris, Madrid, Perancis, dan Jerman menegaskan betapa jaminan legal-formal yang diberikan oleh pemerintah negara induk kepada para imigran masih menyisakan celah bagi penyemaian doktrin-doktrin radikal berbasis agama yang menumbuhkan terorisme dari dalam negeri (*homegrown terrorism*)⁵ yang diarahkan untuk aktivitas-aktivitas anti-kemanusiaan. Kasus bom Surabaya menjadi bukti betapa terorisme telah menjadikan kita kehilangan nalar kemanusiaan untuk menjelaskan bagaimana mungkin orang tua mau meledakkan dan membunuh anak-anak mereka sendiri atas nama agama. Sasaran yang menjadikan tempat ibadah dan umat agama lain sebagai sasaran juga menjadi penanda betapa berdarahnya ideologi yang disuntikkan kepada mereka oleh pimpinan dalam jaringan teroris. Lalu, apakah masih penting manusia beragama kalau hanya menghasilkan perang, pembunuhan, dan *genosida rasa welas asih dalam kehidupan*? Saya tidak menutup mata atas beberapa asumsi konspiratif bahwa pada awalnya sponsor dan donatur gerakan-gerakan terorisme adalah negara adikuasa, Amerika Serikat, dengan tujuan menciptakan dan *mem-bisnis-kan* kekacauan regional berdimensi internasional demi mengeruk keuntungan ekonomi. Namun, kita juga tidak boleh mengingkari bahwa lepas dari kendali

⁴ *Multikulturalisme*, mengikuti pemikiran liberal, dipahami dalam 4 konsep. Pertama, bahwasanya manusia “secara kultural tertanam”, dalam artian bahwa mereka tumbuh dan hidup dalam jagat yang terstruktur secara kultural dan mengorganisir diri mereka dan relasi sosial berdasarkan sistem makna dan penandaan secara kultural. Kedua, bahwa perbedaan budaya merepresentasikan sistem makna dan visi kehidupan yang berbeda. Ketiga, bahwa setiap budaya secara internal bersifat plural dan merefleksikan percakapan berlanjut antara tradisi dan aliran pemikiran yang berbeda. Keempat, politik pengakuan di mana semua kelompok etnis ataupun agama harus dihormati dan diakui serta diakomodasi dalam sistem sehingga akan memunculkan kesetiaan terhadap negara. *Lihat* Fieschi & Johnson 2013: 88.

⁵ *Homegrown terrorism* merupakan istilah untuk menamai aktivitas teror yang dilakukan oleh warga pendatang yang terpapar radikalisme berorientasi pembunuhan serta biasanya terinspirasi atau terhubung dengan jaringan teror internasional seperti *Al Qaeda* dan *ISIS*. Para pelakunya, biasanya, adalah kaum muda yang tinggal di negara-negara induk seperti Amerika Serikat, Perancis, Inggris, Kanada, Jerman, Australia, dan yang lain. Mayoritas terpapar radikalisme setelah bergabung dengan kelompok radikal yang berbaiat kepada atau terinspirasi organisasi teroris internasional. *Lihat* Klausen 2016.

Amerika Serikat, para anggota gerakan teroris tersebut terus memobilisasi isu perbedaan dan pembelaan agama untuk melegitimasi semua tindakan terorisme di muka bumi.

Berangkat dari beberapa deskripsi di atas, saya ingin sedikit mengelaborasi persoalan perbedaan dalam keberagaman ini, baik itu terkait isu agama maupun budaya di ranah nasional Indonesia dan internasional. Saya berasumsi bahwa permasalahan-permasalahan tersebut tidak bisa dilepaskan dari “celah-celah dekonstruktif dan destruktif” yang dibawa bersama-sama konsep ideal multikulturalisme. Untuk itulah, saya akan mengawali tulisan ini dari kajian genealogis terkait munculnya konsep dan keutamaan politik penghormatan dan pengakuan akan perbedaan sebagai basis multikulturalisme di negara-negara maju seperti Amerika Serikat serta kelemahan-kelemahan diskursif dan operasionalnya yang memberikan celah bagi menguatnya kembali permasalahan sosio-kultural. Melacak konsep-konsep Islam terkait perbedaan agama dan budaya, pada tahapan berikutnya, serta implikasinya terhadap bangunan wacana multikulturalisme yang ditelorkan para pemikir Islam di Indonesia akan membantu kita untuk membuat komparasi dengan multikulturalisme ala liberalisme Barat. Yang tidak kalah pentingnya adalah bagaimana pemahaman dan penerapan multikulturalisme di Indonesia serta ancaman eksistensinya ketika politik identitas dan *post-truth* semakin meningkat pada beberapa tahun terakhir. Semua penelusuran genealogis penting dilakukan agar kita bisa tahu kemungkinan, permasalahan, hambatan, dan kelanjutan multikulturalisme dalam kehidupan beragama, berbudaya, dan berbangsa di level nasional maupun internasional, khususnya di tengah-tengah maraknya hasrat besar untuk menghapus kehidupan melalui tindakan-tindakan bunuh diri yang mengambil hak prerogatif Tuhan atas makhluknya.

Genealogi keberagaman dalam multikulturalisme: Idealisasi dan dekonstruksi

Keberagaman menjadi ‘mantra suci’ selama beberapa dekade terakhir seiring dengan menguatnya kebutuhan akan multikulturalisme sebagai jawaban liberalisme bagi permasalahan-permasalahan sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang disebabkan semakin beragamnya komposisi ras dan etnis di negara-negara maju. Pertumbuhan *komunitas diasporik*⁶ di Amerika Serikat, Kanada, Inggris Raya, Perancis, Jerman, Australia, dan yang lain menjadi salah satu faktor dominan yang mendorong pemerintah mengimplementasikan kebijakan berbasis liberalisme yang bisa meminimalisirnya permasalahan sosio-kultural, sekaligus memberikan porsi kebebasan berekspresi bagi semua individu sehingga bisa menghindari marjinalisasi, eksklusi, dan rasisme dalam kehidupan sehari-hari (Dijkstra, Geuijen, & Ruijter 2001: 61-62). Kepentingan itulah yang menjadikan multikulturalisme menggantikan model asimilasi ala *melting-pot* di mana

⁶ Safran (dikutip dalam Kral 2009: 13) memberikan beberapa karakteristik tentang komunitas diasporik bersandar pada perspektif “negara induk” vs “negara asal”. Pertama, mereka atau nenek moyang mereka telah berpindah dari negara asal menuju negara asing/induk. Kedua, komunitas diasporik masih memelihara ingatan kolektif terkait tanah air dan menghargainya sebagai tempat ideal ke mana mereka atau keturunan mereka akan (atau harus) kembali pada akhirnya—jika kondisi memungkinkan. Ketiga, mereka memahami diri mereka tidak sepenuhnya diterima oleh masyarakat induk sehingga merasa terasing. Keempat, mereka mengidealisasikan perbaikan atau restorasi tanah air, khususnya terkait keamanan dan kesejahteraan. Kelima, mereka secara ajeg berhubungan dengan tanah air serta membangun kesadaran dan solidaritas etno-komunal.

kelompok-kelompok rasial dan etnis pendatang dari negara-negara pascakolonial atau negara dunia ketiga bercampur dengan budaya dominan, budaya kulit putih. Kymlicka (1995: 82-93) menjelaskan bahwa keanggotaan dalam masyarakat multikultural menjamin identitas personal dan menyediakan kerangka bagi individu untuk menghidupkan kebebasan sebagai basis otonomi manusia. Politik pengakuan akan kehadiran subjek dan budaya lain di tengah-tengah budaya dominan kulit putih, menurut Taylor (1992), menjamin kebebasan dan hak individual tanpa menghiraukan asal-muasal etnis dan rasialnya. Prinsip *penghormatan* dan *pengakuan* terhadap perbedaan budaya merupakan wacana utama yang dimobilisasi oleh para pemikir liberal dan dijadikan pijakan pemerintah negara-negara maju untuk membuat kebijakan budaya berbasis keberagaman yang bisa menjamin kesetaraan bagi semua pihak (Moodod 2010: 20). Multikulturalisme, dengan demikian, menjadi pemikiran, ideologi, dan sistem politik kenegaraan yang sekaligus menjadi gerakan moral yang bertujuan memperkuat martabat, hak, dan pengakuan kelompok-kelompok marjinal (Fowers & Richardson 2001: 61-62).

Selain itu, penerapan multikulturalisme bisa menghadirkan-kembali stereotipisasi karena perbedaan budaya yang dipahami secara esensial dan berlaku mutlak. Etnisitas dalam multikulturalisme masih ditempatkan dalam prinsip kepastian dan kemutlakan yang diyakini menggerakkan semua sistem sosial komunitas sehingga menegasikan faktor ketidaksetaraan ekonomi dan politik di masyarakat induk serta tidak mampu menangkap fleksibilitas dan dinamika kultural dalam komunitas sebagai akibat pertemuan dengan budaya dominan dan budaya-budaya etnis lain (Fox & Jones 2013: 386). Inflasi penggunaan istilah multikulturalisme mengabaikan realitas kemiskinan yang dialami kelompok-kelompok minoritas di mana kelompok mayoritas menggunakan labelisasi kemalasan, rendahnya pendidikan, dan kurangnya keberanian untuk berkompetisi, ketimbang menyalahkan realitas ketidaksetaraan struktural dalam masyarakat (Chae 2008: 2). Sayangnya, multikulturalisme yang disponsori negara kurang memperhatikan aspek kekuasaan, relasi kelas, keadilan yang tidak terdistribusikan secara setara, dan ketidakberimbangan budaya antara mereka yang secara historis dominan—kelompok kulit putih—dengan mereka yang berjuang untuk kesetaraan setelah menyesuaikan dan diinkorporasi ke dalam budaya dominan—kelompok pendatang (Mishra 2007: 135). Selain itu, pemahaman multikulturalisme yang hanya menekankan selebrasi keberagaman kultural bisa memperkuat jarak sosial antara minoritas dan mayoritas serta mengidealisasi budaya semata-mata sebagai ‘paket siap-pakai’ alih-alih sebagai praktik *njilmet* yang melibatkan isu regenerasi, termasuk usaha untuk pemertahanan dan perlawanan terhadap budaya ibu dalam masyarakat multi-etnis, serta kemungkinan berlangsungnya hibriditas.⁷

⁷ Tidak mungkin komunitas diasporik menjalankan sepenuhnya ideal budaya ibu karena mereka harus berada dalam ruang dan praktik budaya dominan kulit putih. Dalam kondisi itulah mereka akan melakukan proses mimikri, peniruan, yang bisa mengganggu keutuhan wacana dan pengetahuan Barat. Efek lanjutnya adalah ketidakadaan atau ketidakhadiran budaya yang bersifat otentik atau murni. Bhabha menyebut produk budaya yang demikian sebagai “hibriditas”. Namun, apa yang harus dipahami adalah bahwa hibriditas bukan sekedar wacana tentang percampuran antarbudaya—seperti dalam pengertian asimilasi, sinkretisme, ataupun kreolisasi. Lebih dari itu, dalam konsep hibriditas terdapat persoalan politiko-kultural yang mendasari kelahirannya. Menurut Bhabha (1994: 113-114, sebagaimana dikutip dalam Setiawan 2017), hibriditas merupakan produk dari mimikri yang menekankan artikulasi ganda, sehingga pandangan, perilaku, maupun wacana kultural yang

Politik penghormatan dan pengakuan tanpa menimbang realitas ketidaksetaraan ekonomi, sosial, politik, dan hukum hanya akan memunculkan permasalahan baru dalam masyarakat multikultural. Mengapa? Karena meskipun memiliki semangat untuk memperlakukan kelompok dan budaya minoritas secara setara, politik tersebut mengimplikasikan “pemeliharaan perspektif *pe-liyan-an*” yang secara agama dan tradisi berbeda dengan gerak kebudayaan liberal di mana sekulerisme menjadi salah satu wacana ideologi dominan. Persoalan yang dihadapi komunitas Muslim di beberapa negara maju menarik untuk dicermati. Serangan teroris paling dahsyat di Amerika Serikat yang terkenal dengan *Serangan 11 September 2001* di mana beberapa teroris menghancurkan menara kembar New York dan membunuh banyak korban dari warga sipil berlatar multietnis dan multi-religi berhasil memperkuat kembali *Islamophobia* dan pembenaran terhadap tesis Samuel Huntington (1996), *the clash of civilization*, di mana Islam diposisikan sebagai peradaban yang mengancam warisan *Judaeo-Christian* sebagai basis peradaban Barat. Kaum Muslim dan kebudayaan mereka—di Eropa, misalnya—kembali distereotipisasi dan digeneralisasi sebagai penyebab dan penyebar teror, baik oleh warga biasa, aparat pemerintah, maupun jurnalis, meskipun banyak pula pihak yang berusaha menolak labelisasi itu (Marranci 2004: 108-113). Realitas tersebut terjadi karena di tengah-tengah kampanye multikulturalisme terdapat prinsip pengakuan perbedaan secara esensial yang menjadikan komunitas-komunitas Muslim selalu diposisikan secara biner sesuai dengan perspektif kelompok dominan.

Memang, dalam tataran ideal, multikulturalisme bisa menjadi kekuatan progresif yang menjamin kesetaraan dalam relasi antar-manusia. Namun, karena sasaran multikulturalisme di negara-negara maju adalah komunitas pendatang, penerapannya bukanlah persoalan mudah. Bagi komunitas diasporik, politik pengakuan memang sedikit melegakan mereka dari perilaku rasis, tetapi, pada saat bersamaan, mereka juga diarahkan untuk mematuhi kerangka liberalisme atau “nilai-nilai nasional” dalam sebuah negara yang menjadi orientasi dan penuntun dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Dalam kondisi tersebut, mau tidak mau, mereka harus merepresi keinginan untuk merasakan dan menjalani “budaya ibu” sepenuhnya—semua nilai dan praktik ideal yang dibawa dari negara asal—serta menghargai budaya dominan-liberal yang sudah menjadi ideologi dan sistem bagi masyarakat induk. Dalam titik inilah, permasalahan pelik muncul. Bagaimanapun juga komunitas Muslim, Shik, Hindu, Budha, Yahudi, dan yang lain

berada di dalamnya ditujukan untuk memaknai-ulang klaim kebenaran epistemologis perbedaan sebagai basis dominasi. Dengan mengkonstruksi subjek hibrid, pihak diasporik berada dalam lokasi yang memudahkan subjek dominan melakukan pengawasan terhadapnya karena tampak mengikuti aturan maupun wacana dominan, tetapi tetap berada dalam posisi yang tidak setara. Namun, ketransparansian hibriditas merupakan bentuk pengingkaran—transparansi negatif—terhadap kekuasaan berbasis diskriminasi karena meskipun terdisiplinkan subjek hibrid terus melipat-gandakan kedirian dan budaya mereka dan mengingkari kebenaran diskriminasi kultural sehingga kekuasaan dimunculkan dan dimaknai secara berbeda—dalam artian tidak sepenuhnya tunduk. Dalam wacana hibriditas, negosiasi sebagian budaya ibu tetap berlangsung yang darinya kekuatan resisten dalam permainan ambivalensi dan tipu daya pengakuan—meniru sekaligus mengejek, tidak sepenuhnya ditundukkan dalam diskriminasi kultural—tetap hadir. Aspek-aspek kultural dominan yang diappropriasi bukan lagi sebagai “simbol” dari kekuasaan, tetapi sebagai “tanda” yang bisa memunculkan makna dan wacana baru yang selip yang menghancurkan fondasi perbedaan kultural secara esensial. *Lihat* juga Bhabha 1984, Setiawan 2013.

memiliki tradisi kehidupan yang berbeda dengan tradisi liberal Barat di mana dalam ritual, dalam kasus Muslim misalnya, ada yang harus dilakukan di tempat publik, seperti sholat masjid, penggunaan jilbab, pemisahan antara murid laki-laki dan perempuan, dan tradisi lainnya. Ketika mereka harus mengikuti budaya liberal dan mengabaikan sebagian besar budaya ibu, tentu ada kepentingan kelompok yang terabaikan. Tuntutan akan kebutuhan untuk menjalankan nilai dan ritual komunal menjadikan proyek “kewarganegaraan yang tak terbedakan” yang diidealisasi di negara-negara berpaham liberal terganggu (Statham, Koopmans, Giugni, & Passy 2005: 428).⁸ Tuntutan tersebut sebenarnya bukan hanya terkait dengan “perintah Tuhan kepada umat”, tetapi juga berkaitan penguatan solidaritas dalam satu negara induk, bahkan, dalam banyak kasus, bersifat transnasional (Cohen 2008: 7). Sementara, warisan *Judaeo-Christian* juga menjadi semacam “struktur dalam” bagi manusia-manusia Barat meskipun mereka memiliki keyakinan terhadap sekulerisme. Kondisi inilah yang selalu menyisakan “celah mengangah” yang dalam kondisi tertentu bisa memantik munculnya-kembali stereotipisasi liyan bagi kelompok minoritas sehingga memudahkan mobilisasi kebencian oleh pihak yang bersimpati ke organisasi teroris internasional sebagai basis radikalisme di negara-negara Barat.

Ironisnya, kasus terorisme yang melibatkan individu-individu beragama Islam di Amerika Serikat dan beberapa negara Eropa seperti Inggris, Spanyol, Perancis, dan Jerman, telah melahirkan beberapa wacana dominan yang mendekonstruksi kekuatan multikulturalisme sebagai ideologi dan sistem yang diciptakan oleh para pemikir Barat. Pertama, adanya desakan *integrasi* untuk komunitas Muslim, bukan lagi asimilasi. Dalam formasi ini, Marranci (2004: 113), mencatat dua tuntutan yang harus diusahakan oleh komunitas Muslim, yakni menjadi *Muslim Eropa* dan *Muslim di Eropa*. Muslim Eropa, sebagaimana dikatakan Tabi, menyediakan ragam liberal Islam yang bisa diterima, baik oleh imigran-Muslim maupun masyarakat Eropa, yang mengakomodasi ide sekuleritas dan

⁸ Menariknya, di masing-masing negara terdapat karakteristik permasalahan terkait tuntutan kebutuhan kelompok minoritas. Di Belanda yang sangat terkenal dengan prinsip *toleransi*-nya, pemerintah memberikan banyak hak kepada banyak kelompok yang akulturatif dalam konteks politik nasional, tetapi bukan berarti menjadikan mereka terintegrasi dengan komunitas nasional, tetapi dalam banyak kasus malah terpisah. Model multikulturalisme ini memang bisa meminimalisir konflik, tetapi bisa juga dibaca sebagai kurangnya perhatian untuk memperkuat kohesi sosial. Kebijakan yang tampak memenuhi tuntutan komunitas Muslim sebenarnya malah menjamin pemisahan berbasis perbedaan, semisal pembuatan apartemen khusus kaum Muslim, dan mengurangi kesempatan komunikasi antarbudaya. Di Inggris, kaum Muslim melakukan protes keras kepada pemerintah terkait tuntutan kelompok. Negara tampaknya belum berkenan memberikan hak-hak kepada kaum Muslim karena ada ketakutan aktivitas mereka akan sulit dimasukkan dalam formula integrasi sekuler. Politik multirasial ala Inggris sepertinya tidak bisa mengakomodasi Islam tanpa konflik berkelanjutan. Komunitas Muslim di Perancis bersifat lebih reaktif dalam menuntut pengakuan agama dalam kebijakan nasional. Mereka menuntut lebih dari akomodasi Islam dalam organisasi negara. Sementara, pemerintah Perancis ingin menjadikan Muslim asimilatif, tetapi ke depannya bisa menjadikan kaum Muslim pendatang semakin menjauh dari budaya politik Perancis dan lebih memilih antara Islam yang dikebiri atau Islam yang dipolitisasi. Mengakomodasi Islam memang problematis, meskipun akan lebih tetap ada konflik politik selama masih menjadi bagian komunitas nasional, alih-alih memiliki minoritas yang melihat diri mereka terpisah dari masyarakat sipil. Satu kemungkinan yang bisa dilakukan adalah pemunculan bentuk nasional Islam “yang didomestikasi” di mana tuntutan kelompoknya bisa diakomodasi dalam kerangka kebijakan yang sudah ada di mana para pemeluknya berbagi lebih banyak lagi inti nilai dan pandangan hidup publik mayoritas. Kegagalan institusional untuk mengakomodasi tuntutan tersebut bisa menyebabkan lahirnya generasi-generasi masa mendatang yang akan melawan sang Barat dengan segala nilai dan budayanya. Lihat Statham, Koopmans, Giugni, & Passy 2005: 454-455.

kewarganegaraan individual dalam demokrasi sekuler. Pada saat bersamaan, Eropa selalu mengingatkan—dan, bahkan memberikan batasan—bahwa mereka hanya bisa menjadi Muslim di Eropa dengan cara menekankan pentingnya warisan *Judeo-Christian* (digunakan sebagai antibodi), mengembangkan hukum dan aturan yang dipersepsikan kalangan Muslim mengganggu kebebasan sipil dan religi, mempertegas prinsip biner “kita vs mereka”, dan memperkuat impresi benturan peradaban. Ide ini, tentu saja, mengindikasikan ‘pemaksaan nilai’ yang berujung pada pengkhianatan terhadap idealisasi politik penghargaan dan pengakuan perbedaan karena nilai-nilai budaya Islam diposisikan sebagai *liyan* yang harus disesuaikan dan diintegrasikan ke dalam budaya Barat yang diposisikan lebih superior dan bermartabat. Dalam konteks ini, kita bisa menemukan kembali repetisi ideologis dari *Orientalisme*—mengikuti pendapat Said (2003)—di mana komunitas Muslim dan nilai-nilai Islam diposisikan sebagai sang *Timur-liyan-inferior* yang kurang beradab dan tidak berpendidikan sehingga perlu dididik agar keberadaannya tidak mengganggu kemapanan sang *Barat-dominan-superior*, sekaligus bisa digunakan untuk melegitimasi terus-menerus prinsip dan perilaku yang mengindikasikan ketidaksetaraan; sebuah gangguan terhadap prinsip kesetaraan liberal.

Kedua, berkembangnya serangan terhadap multikulturalisme karena dianggap membuka peluang bagi berkembangnya praktik religi dan kultural—dalam hal ini Islam—yang bertentangan dengan peradaban Barat. Dengan membiarkan pihak minoritas mempraktikkan keyakinan dan tradisi akan mengotori, mengganggu regenerasi, dan mengubah budaya Barat karena membiarkan praktik lain masuk ke dalam ruang kehidupan kelompok dominan. Kehadiran Islam di Eropa dan Amerika Serikat oleh sebagian pihak diposisikan—mengikuti pemikiran Hesse (dikutip dalam Marranci 2004: 115)—sebagai *transruptive culture*, sebuah fenomena budaya yang meskipun marjinal, kecil, tidak penting, serta bisa diidentifikasi sebagai perbedaan, tetapi ia tidak pernah lelah menolak direpresi. Proses *transruption* dianggap menimbulkan masalah karena bisa memunculkan wacana dan tindakan yang mengganggu sistem sosial dominan. Dalam kaca mata Barat, Islam diposisikan sebagai yang paling *transruptive* karena menjadi bentuk budaya/peradaban yang melawan—dalam beragam ekspresi di level nasional maupun internasional—nilai-nilai Barat, menantang konsep Barat terkait demokrasi, dan menolak keeksklusifan warisan *Judeo-Christian*. Dengan kata lain, Islam menjadi budaya/peradaban yang tak pernah sedikitpun menyerah untuk direpresi. Maka, bagi Marranci, Islamophobia pada dasarnya merupakan ketakutan terhadap multikulturalisme dan efek *transruptive* Islam melalui proses transkultural yang bisa berdampak luas kepada pencemaran peradaban Barat.

Ketiga, munculnya kecenderungan untuk membenturkan ajaran Islam yang diyakini komunitas pendatang dengan “nilai-nilai inti” berbasis liberalisme yang menjadi ideologi negara-negara Barat. Munculnya ketakutan atau kepanikan karena teror bom bunuh diri telah memperkeras dan memperkuat identifikasi biner, “menjadi bagian atau keluar dari negeri kami”, yang didasari, sekali lagi, perbedaan esensial yang terus dipelihara dalam nalar multikulturalisme formal ala negara. Banyak politisi atau komunitas sipil di negara-negara maju yang meyakini bahwa ajaran minoritas seperti Islam hanya akan memunculkan

gerakan politik yang mengganggu keamanan dan kenyamanan liberal. Dalam kasus Australia, Jakubowicz (2007), mencatat bahwa ada kekhawatiran yang dimunculkan oleh elit politik terkait terganggunya nilai-nilai inti nasional (*Australian values*) yang dibangun dalam kerangka *Anglo-ideal* berbasis pendatang kulit putih Inggris. Memang ada usaha pemerintah untuk merangkul komunitas Muslim dalam kerangka resmi negara, tetapi kondisi ini tidak meniadakan sentimen rasis yang dilekatkan kepada mereka oleh elit politik di negeri kanguru itu. Bahkan, secara internal, pelibatan beberapa komunitas Muslim dalam kerangka negara memunculkan kecurigaan antarsesama komunitas Muslim di mana satu sama lain saling menuduh dengan wacana-wacana radikal, fundamental, kolaborator, ekstrimis, dan wacana-wacana lainnya. Beberapa elit politik secara tegas bahwa kalau kaum Muslim tidak mau mengakui nilai-nilai inti seperti demokrasi, masyarakat sekuler, dan kesetaraan terhadap perempuan lebih baik mereka *minggat* dan tidak kembali lagi ke Australia. Sementara, sepertihalnya di negara-negara maju lainnya, banyak komunitas Muslim yang meyakini bahwa multikulturalisme menjamin kebebasan untuk menjalani keyakinan dan ritual berbasis agama mereka. Menariknya, dalam kehidupan sehari-hari, banyak komunitas Muslim di Australia yang mengekspresikan kebebasan tersebut dengan mencoba untuk mengajarkan prinsip moralitas Islam modern di sekolah-sekolah mereka, sembari membela Australia dari para kritik ekstrimis yang menjadi sumber ketakutan negara-negara Barat. Artinya, kebebasan untuk berbeda yang diberikan jaminan oleh negara bukan menghadirkan radikalisasi, tetapi bisa memperkuat kecintaan terhadap negara induk karena di sinilah kaum pendatang Muslim bermukim dan meneruskan kehidupan.

Keempat, menguatnya mekanisme pengawasan kepada komunitas-komunitas Muslim di negara-negara maju. Ketakutan pemerintah akan terpaparnya komunitas Muslim oleh ajaran radikal-mengarah-teror mendorong lahirnya mekanisme pengawasan yang sangat ketat terhadap kaum pendatang. Salah satu dampaknya adalah munculnya sikap paranoid terhadap mereka. Ketakutan itu bahkan diekspresikan sampai dalam perilaku sehari-hari, seperti mencurigai nama-nama berbau Arab, sentimen terhadap perempuan yang mengenakan jilbab dan cadar, serta kecurigaan terhadap aktivitas-aktivitas keagamaan. Dalam bentuknya yang lebih halus, mekanisme pengawasan ini diwujudkan dalam kebijakan pencegahan yang menjadikan komunitas-komunitas Muslim sebagai sasarannya. Di Inggris, misalnya, pasca peledakan bom London 2005, pemerintah membuat proyek *Contest, Counter Terrorist*, yang salah satunya berisi strategi *Prevent*, mencegah berkembangnya terorisme. Menurut Fieschi & Johnson (2013: 97), *Prevent* memuat beberapa strategi dan tindakan seperti: (1) melawan ideologi teroris dan mendukung suara arus utama; (2) menghancurkan mereka yang memromosikan ekstrimisme kekerasan dan mendukung institusi di mana mereka aktif; (3) mendukung individu-individu yang dijadikan target rekrutmen yang menjadi penyebab ekstrimisme kekerasan; dan, (4) menanggapi keluhan ketika ada ideolog yang tengah mengeksploitasi. Strategi ini memang bisa mencegah berkembangnya terorisme di Inggris, apalagi melibatkan banyak departemen dan komunitas-komunitas Muslim moderat. Namun, ada anggapan bahwa

strategi *Prevent* hanya diarahkan kepada komunitas-komunitas Muslim sehingga terkesan melegitimasi bahwa merekalah yang menyebabkan terorisme.

Perbincangan terkait politik penghargaan dan pengakuan dalam multikulturalisme beserta realitas dekonstruktif dan titik-baliknya di negara-negara maju, menghadirkan beberapa sudut pandang krusial. Pertama, sebagai elemen utama dalam multikulturalisme, politik penghormatan dan pengakuan akan keberagaman kultural, khususnya kepada kaum minoritas, memang bisa mengeliminasi banyak stereotipisasi rasis dan Orientalis terhadap kaum diasporik yang menetap di negara-negara maju. Hal itu bisa terjadi ketika pemerintah berkenan mengakomodasi kebutuhan kelompok untuk mengekspresikan sebagian tradisi dan nilai-nilai ideal mereka. Meskipun membutuhkan perjuangan panjang, sebagian kecil tuntutan tersebut sudah diakomodasi. Kedua, pengakuan akan perbedaan yang dimaknai dan dikerangkai secara esensial akan menjebak pemahaman pihak dominan-Barat dalam perspektif binerisme yang tiada akhir karena yang diyakini setiap komunitas memiliki budaya yang utuh. Akibatnya, ketika terjadi peristiwa-peristiwa teror kelompok dominan-Barat dengan cepat melakukan proses labelisasi dan stigmatisasi terhadap kelompok minoritas pendatang, seperti kelompok Muslim. Sebaliknya, kelompok imigran juga akan terus-menerus membangun “benteng individual dan komunal” ketika mengetahui pandangan dan tindakan rasis kelompok dominan-Barat. Ketiga, multikulturalisme yang hanya merayakan perbedaan dan keberagaman dan menegasikan faktor-faktor determinan seperti ketidaksetaraan ekonomi, politik, dan hukum yang dialami kelompok minoritas hanya akan memunculkan keyakinan dan praktik *pseudo multiculturalism*, di mana ideologi dan gerakan ini hanya muncul dalam tataran formal seperti kebijakan negara atau diomongkan secara lisan, tetapi tidak menjadi kerangka ideologis dalam bertindak. Keempat, eksploitasi perbedaan pasca peristiwa teror hanya akan memperkuat phobia kepada kelompok minoritas seperti Muslim di negara-negara maju dan menjadi celah yang menghancurkan tatanan ideal multikulturalisme dan liberalisme itu sendiri.

Memahami perbedaan dalam Islam dan kontekstualisasinya di Indonesia

Sebagai ideologi dan gerakan ideal yang dilahirkan dari rahim liberalisme, multikulturalisme memang masih menyisakan celah dekonstruktif dan disruptif dalam konteks keberagaman agama, etnis, dan budaya di negara-negara Barat. Dalam kondisi demikian, penerapan istilah tersebut di tengah-tengah negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, seperti Indonesia, menarik untuk ditelusuri. Apalagi secara historis, masyarakat Indonesia sudah terbiasa dengan perbedaan kultural, termasuk perbedaan dalam menjalankan ajaran-ajaran agama dan perbedaan dengan pemeluk agama lain. Dalam sejarahnya, perbedaan itu tidak pernah menjadi masalah bahkan berdialog secara asyik ketika tidak ada kekuatan atau kepentingan politik tertentu yang memanfaatkannya. Namun, begitu dimobilisasi untuk kepentingan politik elit tertentu, perbedaan itu bisa berubah menjadi “sumbu pendek” yang siap diledakkan setiap saat. Kasus pembunuhan ribuan ulaman oleh Amangkurat III, kasus pemberontakan DI/TII dan PRRI/PERMESTA di era Sukarno, pembantaian 65, kerusuhan rasial Mei 1998, perang di kota-kota kecil, peledakan bom, menjadi bukti bahwa perbedaan berbasis agama, etnis, dan budaya bisa

menjadi pemantik berkembangnya tragedi dalam masyarakat ketika dimanfaatkan oleh pihak-pihak tertentu.

Dalam banyak kasus teror dan pemberontakan yang melibatkan kelompok Muslim, pemahaman akan perbedaan yang sebenarnya sudah menjadi *sunnatullah* dimaknai secara esensial dan dogmatis sebagai wacana untuk menyerang pihak-pihak yang berbeda. Padahal ajaran Islam tidak mengatakan demikian. Bahkan, kalau kita lihat dari awal perkembangan Islam di Arab dan penyebarannya ke negeri-negeri lain, termasuk Indonesia, pemahaman akan perbedaan menjadi pintu masuk untuk berdialog dengan budaya-budaya lain dan menciptakan *tradisi-tradisi hibrid* yang, bahkan, melampaui idealisasi multikulturalisme itu sendiri. Inilah pentingnya menelusuri genealogi perbedaan dan keberagaman dalam sejarah perkembangan peradaban Islam, agar kita mendapatkan cara pandang yang konstruktif dan dinamis dalam menerapkan multikulturalisme yang sudah disesuaikan.

Sebagaimana kita ketahui bersama bahwa setelah mendapatkan kekerasan dan serangan dari kelompok Qurais, Nabi Muhammad SAW diperintahkan Allah SWT untuk meninggalkan Makkah dan pindah ke Yastrib yang kemudian dinamai *Madina an-Nabi* (Kota Nabi). Menurut Dudung Abdurahman (2017: 36-37), Medina merupakan kota multikultural di mana beragam pemeluk agama dan etnis hidup berdampingan. Keberagaman tersebut bisa dilihat dari komposisi 10.000 jiwa penduduk yang terdiri dari atas 1.500 pemeluk Islam, 4.500 Arab musyrik, dan 4.000 orang pemeluk Yahudi. Menyadari kondisi tersebut, Nabi Muhammad SAW berusaha menurunkan spirit suku yang berlebihan dengan mengusung relasi persaudaraan (*mu'akhkhhah*) antara kaum Muhajirin yang berasal dari suku Qurais dan kaum Anshar yang berasal dari suku al-Khazraj atau al-Aus. Semangat *ukhuwah Islamiyah*, persaudaraan berbasis Islam—bukan hanya berbasis darah dan suku—menjadi wacana ideologis dominan yang mengikat kerukunan di antara mereka. Artinya, untuk merangkul perbedaan yang berasal dari budaya suku, ajaran agama yang merangkul semua golongan menjadi tawaran yang paling masuk akal, apalagi mereka diikat oleh semangat perjuangan menyebarkan Islam.

Selain itu, yang paling fenomenal dari kehadiran Nabi Muhammad SAW di Medina adalah dibuatnya *Piagam Medina*. Piagam ini dihasilkan dari komunikasi intens Beliau dengan para pemuka dan warga agama non-Islam, khususnya Yahudi. Adapun isinya adalah (1) melindungi hak kaum Yahudi untuk meyakini keyakinan mereka; (2) setiap kelompok memiliki hak khusus dan peran dalam agama dan politik; (3) kebebasan beragama dijamin; dan, (4) setiap orang wajib mempertahankan kota dari serangan musuh. Piagam ini juga mengangkat Nabi Muhammad SAW sebagai kepala pemerintahan yang mendapatkan kekuasaan penuh. Selama memimpin, Beliau mempersiapkan fondasi bagi keterbukaan dan kesetaraan dalam setiap aspek kehidupan bagi semua warga Medina tanpa memandang etnis dan agamanya. Dudung Abdurahman (2017: 37) mengatakan bahwa Piagam Madina menjadi simbol spirit Islam dalam menegakkan *demokrasi*, kesetaraan, anti-rasisme, dan keadilan di antara suku, ras, dan agama. Persatuan dalam perbedaan karena kepentingan nasional yang sama, yakni mempertahankan Medina dari serangan pihak luar, menjadi

bukti betapa Islam menghargai perbedaan, bukannya memanfaatkan untuk memperlebar jarak sosial yang bisa membahayakan bangunan politik sebuah negara.

Maka, ketika ada sebagian pihak yang mengatakan bahwa multikulturalisme itu terlarang bagi kaum Muslimin bisa diasumsikan, pertama-tama, mereka tidak mengerti atau tidak mau mempelajari sejarah Piagam Medina. Atau, mereka hanya melihat multikulturalisme sebagai produk peradaban Barat yang secara historis dianggap sebagai musuh Islam. Ketakutan paranoid terhadap konsep Barat hanya akan menyuburkan binerisme yang disukai oleh pihak-pihak yang tidak suka melihat keberagaman bisa hidup secara harmonis. Menurut saya, apa yang dibutuhkan adalah memahami multikulturalisme dalam konteks Indonesia di mana Islam menjadi agama mayoritas dan negara memiliki kewajiban untuk mengakomodasi keberagaman kultural sebagai basis dalam menyelenggarakan pemerintahan. Artinya, ketika di negara-negara Barat liberalisme dan spirit *Judaeo-Christian* menjadi medan bagi pelaksanaan multikulturalisme, di Indonesia di mana agama mayoritas adalah Islam dan ideologi kerangka Pancasila yang membela keberagaman bangsa ini.

Tidak mengherankan, Nurcholis Madjid (Cak Nur), salah satu cendekiawan pemikiran modern Islam di Indonesia, seringkali membandingkan Pancasila dengan Piagam Medina. Susanto (2007: 209-2010) mengatakan bahwa Cak Nur memosisikan Pancasila sebagai mediator bagi konvergensi nasional sekaligus landasan bersama yang memperkokoh bermacam kelompok sosial, agama, etnis, dan politik yang sangat beragam. Pancasila sebagai *kalimatun sawâ*⁹ mendapatkan penekanan dalam pemikiran Cak Nur karena kondisi Indonesia sebagai bangsa yang multikultural dalam segala dimensinya, sangat rentan konflik sosial dan konflik sosial tersebut akan semakin pekat aroma dan nuansanya manakala unsur agama sedemikian terlibat dalam penyelenggaraan negara secara kaku. Maka, yang dikembangkan dalam pemikiran Cak Nur bukanlah multikulturalisme yang hanya mengakui perbedaan sembari memperkerasnya melalui pola pikir esensial, tetapi multikulturalisme yang implementatif dalam fondasi negara maupun kehidupan sehari-hari. Cak Nur juga mengkritisi konsep keberagaman yang diusung oleh kalangan eksklusif *scripturalist* karena pemahaman mereka bersifat literal, kaku dan tertutup, dikotomik, dan memopoli kebenaran. Sikap keberagaman tersebut jelas akan memosisikan pemeluk agama lain ataupun sesama Muslim sebagai pihak yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Memahami relasi kelompok Muslim dengan kelompok pemeluk agama lain tidak bisa dengan cara-cara kaku dan “mau menang sendiri”. Masing-masing pemeluk agama tentu berhak meyakini kebenaran agamanya dan tidak bisa pemeluk agama lain

⁹ *Kalimatun Sawâ* atau “titik pertemuan” diambil dari Surat Ali Imron: 64, di mana Nabi Muhammad SAW diperintahkan oleh Allah SWT untuk mengajak para Ahli Kitab agar bersama-sama menemukan titik pertemuan di antara agama-agama mereka. Dalam elaborasi Cak Nur, titik temu tersebut adalah *tawhid*, pengakuan akan keesaan Tuhan. Bagi Cak Nur, Ketuhanan Yang Mahaesa dalam Pancasila, bagi masyarakat Indonesia bisa menjadi *Kalimatun Sawâ* karena mengajarkan toleransi tanpa harus mengabaikan keyakinan akan keesaan Tuhan. Perbedaan-perbedaan ritual dan tradisi tidak harus menghalangi para pemeluk agama untuk mengembangkan toleransi karena mereka pada dasarnya mengimani keesaan Tuhan. Lihat Arifa 2014: 164-166.

mengintervensinya atas nama apapun. Dalam pandangan Cak Nur, sebagaimana dielaborasi oleh Mahmud Arif (2012: 8), Al-Qur'an mengusung kesadaran akan kemajemukan dalam kehidupan beragama, sehingga memunculkan toleransi, keterbukaan, dan kejujuran. Atas dasar itulah kaum Muslim diharuskan memberikan penghormatan dan pengakuan terhadap pemeluk agama lain. Ini menyiratkan bahwa umat Islam diharapkan bersikap wajar dan tulus dalam menyikapi perbedaan sebagai cara untuk berlomba-lomba dalam hal kebaikan. Menghargai dan mengakui keberadaan agama lain dan para pemeluknya jelas tidak akan pernah menghilangkan eksistensi seorang Muslim. Sebaliknya, bisa menjadi sarana reflektif untuk memahami ajaran Islam, mengenali agama lain, dan membangun komunikasi yang baik dan terbuka.

Dengan demikian, perbedaan agama dan budaya adalah kemutlakan yang memang ada, tetapi bukan untuk menatap dan memperlakukannya dalam bingkai esensial-kaku. Lebih dari itu, perbedaan agama dan budaya bisa menjadi pintu masuk atau titik pijak untuk mengembangkan nilai-nilai inklusif yang memperkuat wajah kemanusiaan semua agama. Mahmud Arif (2012: 8), mengelaborasi pemikiran Komarudin Hidayat, menegaskan bahwa pengakuan kebenaran universal menjadi titik temu agama-agamayang bisa digunakan untuk mempertinggi nilai dan praktik kemanusiaan para pemeluknya, karena iman seseorang terhadap Tuhan tidak bisa mungkin menghadirkan kebencian kepada manusia lain, meskipun mereka berbeda agama. Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang diwarnai secara dominan oleh keberagaman kultural, menekankan tipe keberagaman berorientasi kemanusiaan bisa menghindarkan para pemeluk dari kekhawatiran *benturan peradaban* ala Huntington dan para pengikutnya di seluruh dunia. Hidup beragama sudah semestinya bermuara kepada komitmen dan kesungguhan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, mengabaikan sentimen fanatik. Kalau nilai universal kemanusiaan dan agama dikedepankan dan diartikulasikan dalam tataran hukum dan etika sosial, maka perang atas nama agama tentu tidak akan terjadi. Dan, Islam, baik dari ajaran maupun sejarah perkembangannya, menegaskan posisinya sebagai agama kemanusiaan yang tak terbantahkan.

Berpijak pada pandangan-pandangan di atas, membenturkan ajaran Islam dengan multikulturalisme adalah kekonyolan karena visi universal menjadikannya agama yang bisa beradaptasi dengan banyak kondisi manusia, budaya, dan agama. Pengedepanan titik pertemuan sebagai *platform bersama* dan wajah kemanusiaan agama menegaskan bahwa Islam tidak memperlakukan multikulturalisme. Bahkan, elaborasi para pemikir Islam di atas menegaskan bahwa multikulturalisme yang diusung dalam Islam adalah paham dan gerakan yang bervisi kemanusiaan, demokrasi, keadilan, dan kesetaraan. Bukannya, paham dan gerakan yang dibayang-bayang *phobia* terhadap agama dan budaya lain. Dengan kata lain, multikulturalisme dalam konsep Islam lebih menekankan penghargaan dan penghormatan berbasis nilai-nilai universal agama. Cak Nur (sebagaimana dielaborasi Arifa 2014: 181-250) mengemukakan beberapa universalisme Islam. Pertama, toleransi dan kerukunan antarumat beragama. Semua pemeluk memiliki hak untuk menjalankan agamanya tanpa perasaan takut dan *was-was*. Kedua, Islam membawa perdamaian untuk semua umat manusia. Ketiga, menjunjung tinggi hak asasi manusia. Keempat, keadilan,

kepedulian sosial, dan kesetaraan (*al-musawah*). Kelima, persaudaraan universal. Keenam, menghargai keberagaman. Ketujuh, berbasis kearifan dan budaya lokal.

Penegasan Cak Nur ini menunjukkan bahwa multikulturalisme model Islam melampaui atau bahkan memperbaiki visi liberalisme. Mengapa demikian? Karena Islam menjunjung tinggi prinsip-prinsip universal yang sebenarnya didambakan semua umat manusia di muka bumi. Inilah bentuk *rahmatan lil alamin* Islam dan penghormatan terhadap perbedaan menjadi salah satu kuncinya. Tidak ada ajaran untuk bermusuhan, yang ada hanyalah ajaran untuk toleransi, peduli, berbuat adil dan setara, menjunjung tinggi HAM, dan menebar kebaikan di muka bumi. Poin lebih perlu diberikan kepada konsep “berbasis kearifan dan budaya lokal”. Ini menunjukkan bahwa multikulturalisme yang dikembangkan berdasarkan nilai-nilai keislaman universal tidak berhenti pada proses penghormatan dan pengakuan akan keberbedaan, tetapi bisa menghasilkan hibridisasi dengan budaya lokal sebagai kekayaan kultural-dinamis dalam ber-Islam. Maka dari itu, adanya kecenderungan untuk “menyamakan” dan “menyeragamkan” budaya Muslim di Indonesia dengan budaya di semenanjung Arab adalah sebuah praktik *kebablasan*. Hibridisasi yang dilakukan para ulama penyebar agama Islam di Nusantara menjadi penanda betapa kreatif dan terbukanya ajaran Islam untuk berdialog dengan tradisi ataupun pengetahuan lokal agar agama ini bisa diterima. Maka, gaya berpakaian Cak Nur, Gus Dur, ataupun Buya Syafi’i Maarif yang lebih memilih mengenakan batik, secara sederhana, menegaskan visi universalisme Islam dalam memahami budaya lokal. Tradisi *Endog-endogan* di komunitas Using Banyuwangi setiap menyambut Maulud Nabi Muhammad SAW menunjukkan bahwa penghormatan terhadap tokoh revolusioner dari Arab tidak harus menggunakan simbol-simbol kearaban, tetapi cukup dengan memeriahkannya dalam bermacam simbol lokal.

Toleransi dalam ancaman politisasi identitas dan narasi anti-kehidupan

Sementara Islam menawarkan bermacam penghargaan dan penghormatan terhadap pemeluk agama lain dan sikap kemanusiaan yang harus dikedepankan oleh para pemeluknya yang menjadi memperbaiki visi multikulturalisme liberal, sebagian umat Islam di Indonesia dan di negara-negara lain mengembangkan sikap permusuhan yang berujung kepada perang, kematian, serta tindakan-tindakan biadab lainnya. Terlepas dari bermacam motif yang melatarinya seperti ekonomi, sosial, maupun politik, mobilisasi perbedaan antara kaum Muslim yang seringkali diposisikan sebagai pihak tertindas dengan pemeluk agama lain atau kelompok-kelompok peradaban tertentu sebagai penindas menjadi senjata andalan untuk membangun solidaritas komunal dan penguat untuk melakukan “perang suci”. Saya tidak mengatakan tidak ada campur tangan negara-negara besar dalam mendesain kelompok radikal dan teror berbasis dogma Islam. Namun, campur tangan mereka itu tentu saja tidak akan gagal ketika umat Islam memiliki kemampuan dan kecakapan untuk melakukan kritik ideologi terhadap pengetahuan dogmatis yang mereka terima. Celaknya lagi, dalam beberapa tahun terakhir pengerasan identitas keislaman—dan dalam banyak kasus juga agama-agama lain—sengaja dimainkan oleh elit-elit tertentu yang mengaku menguasai ajaran Islam, bahkan menjadi pembelanya.

Politik identitas, pada awalnya, muncul sebagai respons kritis terhadap berkembangnya gerakan kultural berbasis gender, etnis, agama maupun ras yang berlangsung dalam komunitas-komunitas partikular guna untuk mempertahankan diri dari kekuatan ekonomi, politik, dan dominan. Identitas, secara esensial, diasumsikan sebagai bentuk dan nilai yang melekat pada sebuah komunitas secara sosio-historis dan ideologis serta mengikat anggotanya dan bisa dimanfaatkan untuk proyek politik konsensual (Alcoff & Mohanty 2006). Mobilisasi identitas kultural dalam sebuah komunitas atau masyarakat diyakini bisa menjadi kekuatan komunal untuk *survive* di tengah-tengah pengaruh budaya dominan dan perubahan sosial-ekonomi-politik dalam masyarakat (D’Cruz 2008; Sawyer 2006). Bagi masyarakat marjinal atau yang terpinggirkan sebagai akibat proses pemerintahan dan pembangunan berorientasi kapitalistik, politik identitas bisa menjadi kekuatan yang cukup efektif karena bisa mengikat dan menggerakkan subjek masyarakat untuk melakukan perlawanan melalui mobilisasi kultural. Namun, dalam perkembangannya, politik identitas juga dimanfaatkan oleh kelompok atau elit tertentu untuk mewujudkan kepentingan ekonomi-politik mereka dengan memobilisasi sentimen etnis dan agama sehingga mudah untuk menggerakkan massa. Penguatan wacana perbedaan yang dibumbui dengan narasi-narasi yang mengerikan apabila seorang elit atau kelompok tertentu berkuasa menjadi bahan bakar yang dengan cepat memicu ‘semangat juang’ untuk melawan mereka.

Apa yang berbahaya dari politik identitas adalah, pertama-tama, menumpulkan sikap toleran terhadap komunitas etnis atau agama lain yang menjadi sasaran kemarahan. Tidak ada lagi rasionalitas yang dimainkan ketika kelompok lain dianggap sebagai pihak yang salah dan harus dilawan. Ironisnya, ada tokoh-tokoh Islam di Indonesia yang cukup berbahagia dengan keberhasilan politik identitas itu. Bahkan, mereka mau terus mengulanginya. Contoh nyata dari pengerahan massa berbasis politik identitas adalah gerakan politik 212 dan varian-variannya. Saya termasuk salah satu alumni HMI yang tidak setuju dengan model gerakan keagamaan seperti itu. Karena, meskipun dibantah oleh para pemimpin 212, gerakan tersebut dilakukan dengan menumbuhkan sentimen-sentimen primordial keagamaan dogmatis hanya karena Si Ahok dianggap melecehkan Islam dalam pidatonya. Narasi dalam banyak media on line dan pernyataan bombastis di media sosial menjadikan gerakan ini seolah-olah bermisi kesucian dan membawa aspirasi umat Islam Indonesian. Padahal, dengan kasat mata, kita bisa melihat *misi politik* dari gerakan tersebut. Meskipun dibuatkan film *212 The Power of Love* untuk memperkuat asumsi publik bahwa gerakan itu murni karena kecintaan umat kepada agamanya, saya masih membaca misi politik yang dimainkan elit-elit politik Jakarta dan nasional.

Dalam batin saya bersedih, “mengapa Islam dan umat hanya digunakan untuk gerakan-gerakan politik yang hanya menguntungkan kelompok dan elit tertentu, sedangkan Islam memiliki visi kemanusiaan universal yang lebih besar.” Tentu saja, ajaran Islam tidak pernah melarang umatnya berpolitik. Namun, praktik politik yang penuh

kedamaian, negosiasi, dan pengedepanan profesionalisme sebagaimana diajarkan oleh Kanjeng Nabi Muhammad SAW. Bukan melalui pengerahan massa yang hanya menguntungkan pihak-pihak tertentu. Dalam varian-varian lainnya, kita juga bisa melihat betapa identitas keislaman selama pasca Reformasi telah digunakan untuk memenuhi *libido politik* para elit di daerah dan pusat, khususnya ketika musim pemilihan bupati, gubernur, legislatif, dan presiden tengah berlangsung. Elit-elit agama tiba-tiba menjadi *blantik politik* yang mengajak umatnya mencoblos figur tertentu yang memberikan uang dalam jumlah banyak. Semua itu bisa dilakukan karena umat sudah diikat dengan identitas agama dan kesukaan terhadap figur tertentu, tanpa dibiasakan untuk berpikir secara kritis. Di wilayah Tapal Kuda, realitas politisasi identitas sama kuatnya dengan realitas di Jakarta dan kota-kota besar lainnya, meskipun berbeda secara konteks.

Yang cukup mengerikan dari perkembangan politik identitas berbasis agama adalah berkembang-biaknya politik *post-truth*¹⁰ demi memobilisasi dan mengaduk-aduk sentimen emosional umat. Setiawan (2017b) menjelaskan bahwa mobilisasi hal-hal bombastis yang tidak didukung oleh data-data faktual menjadi kegemaran para politisi atau lembaga think-tank mereka ketika berbicara atau berkampanye melalui media mainstream (baik cetak, radio, maupun televisi), media *online*, dan media sosial. Karakteristik utama dari politik *post-truth*¹¹ adalah (a) mengaduk-aduk masyarakat dengan hal-hal yang bersifat emosional, (b) mengabaikan data dan fakta, (c) mengutamakan dan mem-viral-kan berita yang belum tentu kebenarannya atau palsu, (d) mengkombinasikan gerakan populis dengan teori-teori konspirasi yang masih butuh diuji lagi kebenarannya, (e) mobilisasi narasi fiktif tentang figur atau peristiwa tertentu, dan (f) memoles ketidakjujuran dalam membangun opini untuk memperkuat posisi sosial figur, kelompok, atau kepentingan tertentu dalam masyarakat yang semakin terbiasa dalam peradaban televisual, *online*, android, dan media sosial. Politik *post-truth* ini bisa kita saksikan bergentayangan tidak hanya di media *online*, tetapi juga media sosial. Isu-isu keagamaan yang bertujuan membenturkan satu umat dengan umat lainnya dengan cepat disebarlan meskipun tanpa validasi sama sekali. Dalam jangka panjang, *post-truth* akan memunculkan peradaban yang dipenuhi sikap emosional, kemarahan, dan kebodohan karena orang dengan mudah men-*share* dan memviralkan berita bombastis tanpa mau menelaah terlebih dahulu. Akan sangat bahaya kalau yang

¹⁰ Andrey Miroshnichenko menjelaskan bahwa menurut *Oxford*, “post-truth” menggambarkan “keadaan di mana fakta objektif kurang berpengaruh dalam membentuk opini dibandingkan daya tarik emosi dan keyakinan personal.” Pada 2016, kata ini digunakan hampir sebagian besar dalam hubungannya dengan referendum Inggris Raya untuk meninggalkan Uni Eropa dan pilpres AS. Dalam kedua kasus tersebut, fakta-fakta mapan, pengetahuan rasional, dan pengecekan-cekatan terbukti tak berguna. Jurnalisme yang mengedepankan akuntabilitas dengan standar mutunya dan keterikatan kepada fakta telah hilang. Semua narasi yang penting secara sosial kehilangan kredibilitasnya. Buruknya, keseluruhan ide tentang kebenaran menjadi kabur. *Lihat* Setiawan 2017b.

¹¹ Nayef Al-Rodhan. 2017. “Post-truth Politics, the Fifth Estate, and the Securitization of Fake News”, *Global Policy Journal*, <http://www.globalpolicyjournal.com/blog/07/06/2017/post-truth-politics-fifth-estate-and-securitization-fake-news>; William Davies. 2016. The Age of Post-Truth Politics, *New York Times*, <https://www.nytimes.com/2016/08/24/opinion/campaign-stops/the-age-of-post-truth-politics.html?mcubz=3>.

disebarluaskan oleh pihak atau lembaga tertentu adalah berita-berita yang bertujuan memainkan sisi emosional yang berujung pada pengerahan massa yang berorientasi destruktif.

Yang lebih mengerikan lagi, menurut saya, adalah perkembangan *narasi anti-kehidupan* dalam masyarakat multikultural, baik di Indonesia maupun negara-negara lain. Saya membuat istilah tersebut setelah terjadinya bom bunuh diri di Surabaya. Saya menggunakan istilah *narasi anti-kehidupan* sebagai bentuk akumulasi dari rasa sedih dan marah sebagai manusia demi melihat berita tentang lebih dari 5 anak yang harus dibunuh oleh orang tua mereka sendiri dalam peristiwa bom Surabaya dan Sidoarjo, 13-14 Mei 2018. Saya sungguh tidak kuasa lagi membayangkan bagaimana pikiran dan batin para orang tua itu ketika memutuskan anak-anaknya yang semestinya masih menikmati indahny masa kanak-kanak dan remaja ikut mati dalam bom bunuh diri. Kalau mereka memutuskan untuk menjadi pelaku bom bunuh diri, mungkin mereka sudah didoktrin sedemikian rupa oleh pemimpin tertentu sehingga rela merampas hak prerogatif Tuhan sebagai pemilik nyawa manusia. Namun, mengajak anak-anak yang semestinya bisa meneruskan kehidupan di muka bumi dengan beragam cerita yang sangat mungkin berbeda dengan apa yang diidealisasi oleh orang tua benar-benar menunjukkan betapa mereka bukanlah manusia lagi. Saya benar-benar tidak bisa berpikir, bagaimana bisa manusia yang diutus dan diberi kekuasaan penuh di muka bumi ini bisa menuliskan teror dengan penuh darah—bahkan, darah mereka yang seharusnya melanjutkan regenerasi kehidupan—yang merenggut hak prerogatif Tuhan sebagai Sang Penghidup sekaligus mematikan batin kemanusiaan dalam dimensi terkecil, keluarga: sebuah narasi anti-kehidupan.

Kita bisa membayangkan ketika narasi anti-kehidupan ini semakin meluas, apa yang akan terjadi dalam masyarakat dan bangsa ini bukan hanya tragedi berdarah, tetapi juga hilangnya toleransi dalam lingkup paling kecil keluarga. Apa yang saya katakan sebagai toleransi dalam konteks ini adalah penghargaan terhadap adanya perbedaan sudut pandang dalam sebuah keluarga yang semestinya bisa mendinamiskan pemikiran. Ketika toleransi tersebut sudah dibunuh dalam lingkup keluarga, penghargaan terhadap manusia-manusia lain di luar keluarga hanyalah menjadi kamufase untuk menutupi niatan teror berdarah mereka. Ketika anak-anak yang semestinya bisa menjadi generasi penerus yang bisa jadi berbeda pandangan ideologis dan politiknya dengan orang tua harus dibunuh atas nama ‘Tuhan’ dan ‘surga’, regenerasi toleransi terhadap perbedaan yang bisa disemaikan secara ajeg tentu akan mengalami kemandegan atau, bahkan, kematian. Dalam bentuk lainnya, narasi anti-kehidupan juga bisa mewujudkan hilangnya toleransi untuk membiarkan kehidupan umat agama atau etnis lain tidak tentram dan selalu merasa terancam dan tidak tenang, khususnya untuk menjalankan ibadah agama mereka. Mengapa demikian? Beragama dan berbudaya adalah salah satu bagian dari HAM dalam menjalani kehidupan mereka. Ketika ada ketidaknyamanan akibat mobilisasi ketakutan oleh pihak tertentu, saat itulah sebenarnya mereka tidak bisa menjalani kehidupan secara tentram. Narasi anti-

kehidupan akan membunuh banyak narasi tentang surga yang didambakan oleh semua pemeluk agama karena surga sudah dinarasikan secara sepihak oleh mereka yang merasa berhak mendistribusikannya kepada siapa-siapa yang dikehendaki.

Pustaka acuan

- Abdurahman, Dudung. 2017. "Multiculturalism in Islamic Civilization during the Classic Period". Dalam *ADDIN*, Vol. 11(1): 27-53.
- Alcoff, Linda Martín dan Satya P. Mohanty. 2006. "Reconsidering Identity Politics: An Introduction". Dalam Linda Martín Alcoff, Michael Hames-García, Satya P. Mohanty, dan Paula M. L. Moya (eds). *Identity Politics Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Al-Rodhan, Nayef. 2017. "Post-truth Politics, the Fifth Estate, and the Securitization of Fake News", *Global Policy Journal*,
<http://www.globalpolicyjournal.com/blog/07/06/2017/post-truth-politics-fifth-estate-and-securitization-fake-news>.
- Arif, Mahmud. 2012. "Pendidikan Agama Islam Inklusif-Multikultural". Dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1(1): 1-18.
- Arifa, Nur Laily. 2014. "Pemikiran Nurcholis Madjid tentang Universalisme Islam dan Implikasinya terhadap Pendidikan Multikultural". *Tesis S2* (belum dipublikasikan). Malang: Sekolah Pascasarjana UIN Maliki.
- Bhabha, Hommi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, Hommi K. 1984. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". Dalam *October*, "Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis", Vol. 28: 125-133.
- Chae, Youngsuk. 2008. *Politicising Asian American Literature*. New York: Routledge.
- Cohen, Robin. 2008. *Global diaspora: An introduction*, 2nd Edition. London: Routledge.
- Davies, William. 2016. The Age of Post-Truth Politics, *New York Times*,
<https://www.nytimes.com/2016/08/24/opinion/campaign-stops/the-age-of-post-truth-politics.html?mcubz=3>.
- Dijkstra, Steven, Karin Geuijen, and Arie De Ruijter. 2001. "Multiculturalism and Social Integration in Europe." Dalam *International Political Science Review* (2001), Vol 22 (1): 55-84.
- D'Cruz, Carolyn. 2008. *Identity Politics in Deconstruction: Calculating with the Incalculable*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Fieschi, Catherine & Nick Johnson. 2013. "Islam and Muslim Communities in the UK: Multiculturalism, Faith and Security". Dalam *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, Vol. 48(1): 86-101.
- Fowers, Blaine J. & Frank C. Richardson. 1996. "Why Is Multiculturalism Good?" Dalam *American Psychologist*, Vol. 51(6): 609-621.
- Fox, Jon E & Demelza Jones. 2013. "Migration, everyday life and the ethnicity bias." Dalam *Ethnicities*, Vol. 13(4): 385-400.

- Jaiz, Hartono Ahmad. 2013. "Bahaya Faham Inklusivisme, Pluralisme Agama, dan Multikulturalisme". <http://www.voaislam.com/read/counter/2013/10/22/27261/bahaya-faham-inklusivisme-pluralisme-agama-dan-multikulturalisme/#sthash.1cD1Eo7O.dpbs>
- Jakubowicz, Andrew. 2007. "Political Islam and the Future of Australian Multiculturalism". Dalam *National Identities*, Vol 9 (3): 265-280.
- Karl, Francois. 2009. *Critical Identities in Contemporary Anglophone Diasporic Literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Klausen, Jytte. 2016. *A Behavioral Study of the Radicalization Trajectories of American "Homegrown" Al Qaeda-Inspired Terrorist Offenders*. USA: National Criminal Justice Reference Service.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Marranci, Gabriele. 2004. "Multiculturalism, Islam, and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia". Dalam *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 1: 105-117.
- Mishra, Vijay. 2007. *The Literature of the Indian Diaspora: Theorizing the diasporic imaginary*. London: Routledge.
- Moodod, Tariq. 2010. "Multiculturalism and citizenship". Dalam Kim Knott & Sean McLoughlin (eds). *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*. London: Zed Books.
- Nordholt, Henk Schulte & Gerry van Klinken (eds). 2007. *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Said, Edward. 2003. *Orientalism*. London: Penguin.
- Sawyer, Paul. 2006. "Identity as Calling: Martin Luther King on War". Dalam Linda Martín Alcoff, Michael Hames-García, Satya P. Mohanty, & Paula M. L. Moya (eds). *Identity Politics Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Setiawan, Ikwan. 2017a. "Sastra diasporik: Kompleksitas Wacana dan Kepentingan dalam representasional di ruang metropolitan". *Makalah dalam Kuliah Umum yang diselenggarakan oleh Prodi Pascasarjana Ilmu Sastra Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, 21 November. Bisa diakses di: <http://matatimoer.or.id/2017/11/21/sastra-diasporik-kompleksitas-wacana-dan-kepentingan-dalam-siasat-representasional-di-ruang-metropolitan/>
- Setiawan, Ikwan. 2017b. "Media sosial, politik post-truth, dan tantangan kebangsaan". Bisa diakses di: <http://matatimoer.or.id/2017/09/25/media-sosial-politik-post-truth-dan-tantangan-kebangsaan/>
- Setiawan, Ikwan. 2013. "Membaca budaya bersama Bhabha: Ambivalensi, hibriditas, dan keliatan kultural". *Makalah disampaikan dalam Jelajah Pemikiran Budaya*, Pusat Studi Kebudayaan, Universitas Gadjah Mada, 23 Juni. Bisa diakses di: <http://matatimoer.or.id/2016/03/22/membaca-budaya-bersama-bhabha-ambivalensi-hibriditas-dan-keliatan-kultural/>
- Satham, Paul, Ruud Koopmans, Marco Giugni, & Florence Passy. 2005. "Resilient or Adaptable Islam?: Multiculturalism, religion and migrants' claim making for group demands in Britain, Netherland, and France". Dalam *Ethnicities*, Vol. 5(4): 427-459.
- Taylor, Charles. 1992. "The Politics of Recognition." Dalam *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

van Klinken, Gerry. 2007. *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London: Routledge.

van Klinken, Gerry. 2006. "The Maluku wars: Communal contenders in failing state". Dalam Charles A. Coppel (ed). *Violent Conflicts in Indonesia*. London: Routledge.