

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 7, Nomor 2, Januari - Juni 2015

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Rahmat Hidayatullah

Redaktur Pelaksana

Sunaryo

Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer •
Moh. Monib • Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •
Sunaryo • Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman ukuran A-4 dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

TITIK-TEMU, Vol. 7, No. 2, Januari - Juni 2015

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 7, Nomor 2, Januari - Juni 2015

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Makna Puasa	5-6
Pengantar	7-11

SAJIAN KHUSUS

Hipotesis Tentang Fase Perubahan Pemikiran Nurcholish Madjid <i>Fachry Ali</i>	15-26
Gerakan Islam Kultural Paramadina: Fundamentalisme Agama dan Masa Depan Keislaman dan Keindonesiaan <i>M. Dawam Rahardjo</i>	27-37

ARTIKEL

Bagaimana Seharusnya Memperlakukan Agama-agama di Era Sains Modern? <i>Ioanes Rakhmat</i>	41-71
Pemetaan Hubungan Sains dan Agama dalam Perspektif Kemanusiaan <i>Husain Heriyanto</i>	73-102

DAFTAR ISI

Mencari Titik-Temu Agama dan Sains: Sebuah Perspektif Islam <i>Kautsar Azhari Noer</i>	103-134
Sinergi Pluralisme dan Hak Asasi Manusia dalam Menjaga Nilai-nilai Kemanusiaan <i>Zulfan Taufik</i>	135-159
Islam dan Hak Asasi Manusia <i>Yohanes D. Anugrahbayu</i>	161-174
Studi Perbandingan Agama <i>Mahatma Gandhi</i>	175-179

RESENSI BUKU

Pendekatan Sekuler kepada Kearifan Buddha Gautama <i>Jonathan Wood</i>	183-190
---	---------

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	193-194
Ucapan Terima Kasih	195
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	196

SINERGI PLURALISME DAN HAK ASASI MANUSIA DALAM MENJAGA NILAI-NILAI KEMANUSIAAN

Zulfan Taufik

Pendahuluan

Humanisme baik sebagai gerakan maupun sebagai aliran pemikiran¹ menyimpan cita-cita dan usaha mendasar untuk menempatkan dan memperlakukan manusia secara lebih manusiawi. Ada proses humanisasi yang hendak diupayakan. Dalam proses inilah keberadaan agama menjadi penting untuk direfleksikan, karena umumnya diyakini bahwa agama pun menyimpan cita-cita serupa. Namun merefleksikan keberadaan agama dalam proses humanisasi ternyata merupakan perkara yang tidak sederhana. Dikatakan demikian, karena usaha ini mau tidak mau akan menyentuh wilayah-wilayah kontradiktif.

Agama dalam konteks social tidak semata dimaknai sebagai ritus, doa, dan pengalaman mistikal yang bersifat personal dan unik, namun juga hadir dengan fungsi manifes dan laten yang

¹ Kata humanisme sebenarnya memiliki arti ganda. Pada satu sisi, ia berarti gerakan untuk menghidupkan ilmu-ilmu kemanusiaan atau biasa disebut “humaniora.” Pada sisi lain, ia berarti sebuah gerakan filsafat untuk menekankan sentralitas manusia. Lihat Paul F. Grendler. “Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools and Universities,” dalam Angelo Mazzocco, ed., *Interpretations of Renaissance Humanism* (Leiden & Boston: Brill, 2006), h. 79.

kadang tidak dikehendaki oleh pemeluknya sendiri. Pada satu sisi, agama dapat menjadi sarana integrasi sosial, pengikat solidaritas sesama penganutnya dalam jamaah, gereja, sangha, dan komunitas-komunitas keagamaan, wahana pencipta, pembangun, dan pemelihara perdamaian dan kedamaian; sekaligus, pada sisi lain, agama menjadi instrumen yang cukup efektif bagi disintegrasi sosial, mencipta konflik, ketegangan, friksi, kontradiksi, dan bahkan perang. Dari sini dapat dipahami bahwa keberadaan agama mengemban dua fungsi sekaligus, yaitu memupuk persaudaraan dan perpecahan.²

Keanekaragaman, tak terkecuali keanekaragaman agama, dapat membawa konsekuensi pada perbedaan-perbedaan dan batas-batas golongan sosial. Ketika bersinggungan dengan faktor-faktor lain, perbedaan-perbedaan dan batas-batas sosial ini akan semakin dipertegas sehingga pemahaman terhadap orang lain akan lebih didasarkan pada stereotip dan prasangka. Hubungan semacam ini tentu akan mudah memicu munculnya ketegangan dan konflik. Dalam keadaan demikian, maka potensi integratif pada keragaman semakin terkalahkan oleh potensi konflik yang pada akhirnya akan merusak sistem sosial yang sudah ada.

Dari sisi teologis, dampak sosiologis krisis keagamaan tersebut menurut beberapa ahli agama bersumber dari cara pandang agama atau dalam istilah Arthur J. D'Adamo, seorang ahli yang berusaha melakukan sistesis antara agama dan sains, disebut sebagai "*religion's way of knowing*." Cara pandang agama tersebut mengklaim bahwa agamanya sendiri dan kitab sucinya itu: (1) bersifat konsisten dan penuh dengan klaim kebenaran (tanpa kesalahan sama sekali); (2) bersifat lengkap dan final, jadi tidak ada kebenaran (apalagi kebenaran dalam agama) lain; (3) teks-teks keagamaan itu dianggap sebagai satu-satunya jalan untuk keselamatan, pencerahan atau pembebasan; dan (4) dalam bahasa aslinya D'Adamo, "*have an inspired or divine author (God who is their true Author)*."³ Kenyataan

² Hendropuspito, *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1984), h. 151.

³ Lihat Arthur J. D'Adamo, *Science without Bounds: A Synthesis of Science, Religion and Mysticism* (1995). Sesuai kutipan dari Budhy Munawar-Rahman,

tersebut secara teologis menuntut adanya suatu pendekatan baru dalam pemahaman agama yang lebih pluralis, sehingga kita bisa lebih optimis untuk kehidupan keagamaan di masa depan dan tidak terjebak pada *truth claim* dan penggunaan *double standard* yang ada dalam masing-masing agama.

Selain itu dari sisi yang lain, dalam proses usaha untuk menciptakan dan menjaga masyarakat yang humanis dan menghindari wajah destruktif agama, terdapat instrumen HAM yang meskipun relatif baru, namun ia telah menjadi kepedulian etis utama masa kini. Dalam diskusi-diskusi keagamaan, para humanis memiliki dua tema utama: fungsi sipil agama dan toleransi beragama.⁴ Misalnya saja M. Dawam Rahardjo lebih memilih untuk memperjuangkan kebebasan beragama dalam konteks hak fundamental seorang warga negara ketimbang terjebak dalam perdebatan teologis yang tiada akhir. Ia percaya bahwa pertikaian antaragama tidak bisa diselesaikan oleh mereka sendiri. Oleh karenanya, negara harus bertindak menjamin hak kebebasan beragama bagi seluruh warga negaranya.

Wacana teologi ini sulit karena masalahnya adalah mengubah suatu keyakinan yang dalam Islam disebut sebagai akidah, sesuatu yang harus diyakini sebagai kebenaran mutlak yang tidak bisa dikompromikan. Jika yang ditempuh adalah wacana teologi, ini berarti membiarkan berlangsungnya pengingkaran hak-hak asasi manusia. Hal ini juga berarti membiarkan berlangsungnya konflik, sebab masyarakat makin menyadari hak-haknya.⁵

Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 36-37.

⁴ Nicola Abbagnano, "Humanism," dalam Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 3: 71.

⁵ M. Dawam Rahardjo, "Agama dan Hak-hak Sipil," dari <http://www.icrp-online.org/wmview.php?ArtCat=2>.

Tulisan ini berusaha mendiskusikan agama yang sedang dalam sorotan dan tantangan kemanusiaan; kemudian bagaimana memahami agama agar sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan; dan apa yang harus diperbuat agar dapat menutupi kekosongan/kelemahan agama dalam perlindungan terhadap nilai-nilai kemanusiaan tersebut.

Agama dan Tantangan Kemanusiaan

Dari segi etnografis tidak ada satu kelompok manusia pun di dunia yang tidak mempunyai kepercayaan, bagaimana pun sederhananya masyarakat ataupun kepercayaan itu sendiri. Karena itu, agama atau kepercayaan juga merupakan lembaga yang tertua dalam sejarah dunia yang melibatkan diri jauh ke dalam persoalan masyarakat. Dalam hubungan itu juga agama termasuk lembaga yang tertua dalam masyarakat yang prihatin terhadap masalah permusuhan dan perdamaian dalam masyarakat. Hal tersebut bisa dilihat bahwa upacara-upacara ibadah dan tempat ibadah, misalnya, berfungsi sebagai *sentrum* dan *integrator*, sebagai wadah *Treuga Dei* (Perdamaian Allah) bagi kedua belah pihak yang berperang.⁶

Selama berabad-abad agama telah menjadi pengawal peradaban manusia. Kebudayaan dengan pelbagai perniknya berkembang subur dan berbunga harum tak lepas dari peranan agama dan agamawan, di mana agama dianggap sebagai bagian kebudayaan itu sendiri, bahkan menjadi elemen dasar kehidupan baik komunal maupun individual. Namun, tak dapat disangkal pula bahwa agama telah mendapat tantangan berat dan kini sedang dipertaruhkan pamornya. Keadaan demikian, menurut Charles Kimball, bahwa sepanjang sejarah, gagasan dan komitmen keagamaan telah mengilhami individu dan kaum beriman meninggalkan semua kepentingan

⁶ J. Garang, "Ambivalensi Agama antara Dominasi dan Toleransi," dalam *Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 144.

pribadi yang sempit demi tercapainya nilai dan kebenaran yang lebih tinggi. Sejarah menunjukkan bahwa cinta kasih, pengorbanan diri, dan pengabdian kepada orang lain sering kali memang berakar pada pandangan dunia keagamaan; pada saat yang sama, sejarah dengan jelas menunjukkan pula bahwa agama sering kali justru memperlihatkan contoh terburuk perilaku manusia.⁷ Dengan kata lain, di satu pihak, agama telah turut ambil bagian dalam gerak aktual proses humanisasi, dan, di lain pihak, agama kerap kali justru merusak dan menghambat proses tersebut.

Ketika humanisme dilihat sebagai sebuah proses untuk menempatkan dan memperlakukan manusia secara lebih manusiawi, maka agama mudah dilihat sebagai lawannya, sebab pada titik itu nyatanya agama justru menampilkan banyak ironi. Hal tersebut dipertegas oleh berbagai kritik dari banyak ilmuwan sekuler yang berpandangan bahwa agama itu sendiri adalah masalah, dengan argumen bahwa pandangan-dunia keagamaan bersifat anakronistik. Agama menurut pandangan ini, sangat tidak relevan, karena berpotensi memecah belah dan merusak.⁸ Misalnya saja pandangan Wilson dalam buku *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It*:

Dalam Alkitab (Bibel) dikatakan bahwa cinta uang adalah akar segala kejahatan. Mungkin lebih benar lagi kalau dikatakan cinta Tuhan adalah akar segala kejahatan. Agama adalah tragedi umat manusia. Ia mengajak kepada yang paling luhur, paling murni, paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada sebuah agama yang tidak ikut bertanggungjawab atas berbagai peperangan, tirani dan penindasan kebenaran. Marx menggambarkan agama sebagai candu rakyat; tetapi agama jauh lebih berbahaya daripada candu. Agama mendorong orang untuk menganiaya sesamanya, untuk mengagungkan perasaan

⁷ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, diterjemahkan oleh Nurhadi (Bandung: Mizan, 2003), h. 31.

⁸ Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, h. 35.

dan pendapat mereka sendiri atas perasaan dan pendapat orang lain, untuk mengklaim bagi diri mereka sendiri sebagai pemilik kebenaran.⁹

Charles Kimball, juga mengingatkan bahwa ketika agama ditempatkan secara keliru, ia bisa berubah menjadi kekuatan pembunuh yang mengerikan, korup, dan jahat. Menurutny, ada lima faktor yang bisa membuat agama busuk dan menjadi bencana dengan mendukung terciptanya ideologisasi konflik dan kekerasan atas nama agama, peminggiran yang lain dan berbeda, dan penegasian atas pluralitas keberagamaan. Pertama, bila agama mengklaim kebenaran dirinya sebagai kebenaran mutlak, absolut, dan tak tergugat. Sementara klaim kebenaran agama-agama lain adalah palsu dan tidak benar. Kedua, kepatuhan buta kepada pimpinan agama. Ketiga, kecenderungan pada zaman yang ideal. Zaman ini dipahami sebagai zaman di mana manusia terbebaskan dari beban dosa, kekacauan, kejahatan, dan yang paling penting tercapainya kebahagiaan hidup yang sejati nan sempurna. Keempat, agama melakukan pembenaran terhadap segala cara untuk mencapai tujuan. Kelima, agama menyerukan perang suci (*holy war*). Perang suci yang semestinya dipahami sebagai pembelaan defensif, justru sering kali diinterpretasikan sebagai bentuk perlawanan ofensif.¹⁰

Dalam sejarahnya, tak ada satu pun agama yang benar-benar mau berbagi kebenaran dengan umat yang lain. Maka, menjadi logis jika perjalanan sejarah agama-agama memang penuh dengan pertumpahan darah, kekerasan, dan hegemoni atas nama kebenaran. Dan, walaupun ada rambu-rambu “toleransi” dalam ajaran agama, maka memang berkembang secara ideal, tetapi dalam praktik

⁹ Lihat A.N. Wilson, *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992), h. 1, sesuai dengan kutipan Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, h. 35-36.

¹⁰ Lihat Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, h. 15-21. Dalam buku ini, Kimball melakukan penelusuran mendalam mengenai sejauh mana keterlibatan agama dalam penciptaan realitas konflik dan kekerasan yang mengatasmakan agama.

sejarahnya mungkin tidak (atau sedikit sekali) terjadi. Sebab secara teoretis, konsep toleransi agama berada tepat di tengah antara indifferensi (keacuhan) dan ignoransi (ketidakpedulian). Dan, seandainya sebuah institusi agama mengakui eksistensi yang lain, biasanya hal itu didasarkan pada kepentingan sosiologis dan politis institusi yang bersangkutan dan bersifat kondisional atau *ad-hoc* (yakni hanya berlaku untuk komunitas itu dan bisa jadi sama sekali tidak berlaku untuk komunitas yang lain dalam kelompok agama yang sama apalagi untuk bisa diterapkan bagi kelompok agama lain).¹¹

Dari sini, bisa dipahami bahwa manakala agama selalu mengedepankan absolutisme klaim kebenaran, memotivasi diri dengan mekanisme ketakutan, dan mereduksi dirinya hanya pada tataran institusi, maka agama akan selalu terperangkap dalam kecenderungan-kecenderungan kontradiktif. Ketidakepaan agama terhadap kecenderungan-kecenderungan kontradiktifnya akan membuatnya semakin lemah, terutama ketika harus berhadapan dengan modernitas yang antara lain ditandai oleh penghargaan terhadap otonomi manusia dan pengutamaan perspektif sekuler yang memang relativistik. Bila agama tak menyadari itu semua, maka kehidupan religius akan mengalami, apa yang disebut Claude Geffra, “alienasi kultural.”¹²

Pendekatan Pluralis

Kemajemukan sudah menjadi realitas dunia ini. Keragaman terdapat di berbagai ruang kehidupan, termasuk dalam kehidupan beragama. Saat ini, hampir tidak ada suatu negara yang seluruh masyarakatnya menganut agama yang seragam (*uniform*). Bahkan,

¹¹ Ismatu Ropi, “Pluralisme, Negara, dan Regulasi Agama,” dalam *Mimbar* 2/ 3 (2007): 417.

¹² Lihat Claude Geffre, O.P., “The Future of The Religious Life in the Era of Secularization,” *Secularization and Spirituality, Concilium* 49 (1969): 85.

kalaupun ada suatu masyarakat yang hanya menganut satu agama, pluralitas bisa terjadi pada level penafsiran atas ajaran agama itu. Pluralitas pada wilayah tafsir ini pada gilirannya akan melahirkan pluralitas pada level aktualisasi dan pelembagaannya.¹³

Untuk menghadapi realitas dunia — khususnya agama yang semakin plural tersebut, yang dibutuhkan bukan bagaimana menjauhkan diri dari adanya pluralitas, melainkan bagaimana cara atau mekanisme untuk menyikapi pluralitas itu. Di sini para agamawan sekurang-kurangnya terpolarisasi ke dalam tiga jenis paradigma dan penyikapan:¹⁴

Pertama, sikap eksklusivis: agama lain dipandang sebagai agama buatan manusia sehingga tidak layak dijadikan pedoman. Umat agama lain dinyatakan sebagai sekumpulan orang yang berada dalam kegelapan, kekufuran, dan tidak mendapatkan petunjuk Tuhan. Kitab suci agama lain dianggap tidak asli karena di dalamnya telah ada perubahan (*tahrif*) menyesatkan yang dilakukan oleh para tokoh agamanya. Di dalam agama lain tidak ada jalan keselamatan, karena jalan itu hanya ada satu, yaitu melalui nabinya. Dengan ini, mereka berusaha agar orang lain memeluk agama dirinya. Kedekatan kelompok eksklusivis dengan kalangan agama lain tidak untuk sebuah persahabatan, melainkan untuk dakwah atau misi agar orang lain itu melakukan apostasi atau pindah agama.

Kedua, sikap inklusivis: sikap ini menyatakan tentang pentingnya memberikan toleransi terhadap orang lain, terlebih umat lain yang mendasarkan pandangan keagamaannya kepada sikap tunduk

¹³ Uraian lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009), h. 1-2.

¹⁴ Tiga jenis paradigma ini dipinjam dari Paul F. Knitter ketika ia menjelaskan tahap perjalanan keagamaannya. Lihat Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global*, diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa (Jakarta: Gunung Mulia, 2003), h. 4-11. Bandingkan dengan pendapat John Cobb, seorang teolog kenamaan, yang menjelaskan pandangan teologis Kristen dalam menyikapi agama lain. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), h. 84-85.

dan patuh hanya kepada Tuhan. Paradigma ini hendak merangkul agama lain dengan cara halus.

Ketiga, sikap pluralis: berpendirian bahwa setiap agama memang punya jalan sendiri-sendiri. Jalan-jalan menuju Tuhan beragam, banyak, dan tidak tunggal. Semuanya bergerak menuju tujuan yang satu, Tuhan. Tuhan yang Satu memang tak mungkin dipahami secara tunggal oleh seluruh umat beragama. Karena itu, paradigma pluralis menegaskan bahwa yang lain itu harus dipahami sebagai yang lain. Paradigma pluralis tak menilai agama lain. Semua agama memiliki hak yang sama untuk tumbuh dan berkembang, termasuk hak pemeluk agama untuk menjalankan agamanya secara bebas. Yang lain tidak perlu dipaksa pindah agama sebagaimana dikehendaki paradigma eksklusivis, atau diakui sebagai orang yang terselamatkan sekalipun berada di luar agama dirinya sebagaimana dinyatakan paradigma inklusivis.

Dalam menghadapi realitas agama yang plural, sejumlah intelektual menilai bahwa pandangan eksklusivis tidak memadai untuk diterapkan. Pandangan eksklusivis cenderung bersikap negatif dan merendahkan agama orang lain. Eksklusivisme potensial berujung pada malapetaka bagi kerukunan antarumat beragama. Sikap eksklusivis, yang menutup diri, dipandang bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi kegoyahan. Dalam konteks tersebut, tertutupan adalah cermin dari ketakutan yang merupakan cermin kegoyahan. Kekokohan dasar dalam beriman bagi seseorang justru terbukti ketika ia berani berhadapan dengan orang-orang lain yang berbeda pandangan dengannya dalam satu agama dan orang-orang lain yang berbeda agama dengannya.¹⁵

Begitu juga dengan paradigma inklusivis yang melakukan pengakuan sepihak bahwa orang lain akan tetap terselamatkan sejauh mereka menjalankan misi dasar agamanya, sekiranya yang

¹⁵ Kautsar Azhari Noer, "Passing Over: Memperkaya Pengalaman Keagamaan," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, ed., *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998), h. 265.

lain itu menyatakan ketundukannya hanya kepada Tuhan. Cara pandang inklusivis memang terbuka terhadap adanya berbagai jalan menuju Tuhan, akan tetapi jalan yang paling benar tetap jalan yang dirintis agamanya, yaitu jalan yang paling memungkinkan seseorang mendapatkan kerelaan (*ridlā*) Tuhan. Mereka masih menilai, dengan patokan agamanya sendiri, bahwa jalan yang ditempuh umat agama lain tidak benar sepenuhnya. Karena itu, bawah sadar kelompok inklusivis masih menghendaki agar orang lain menempuh jalan yang sama dengan dirinya. Mereka berusaha menunjukkan bahwa agamanya adalah agama cinta damai, anti kekerasan, dan menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta. Dengan demikian, paradigma inklusivis masih menganut satu pandangan tentang adanya superioritas agama tertentu di atas agama-agama lain. Agama lain dipandang sebagai langkah atau tangga-tangga menuju agama dirinya.¹⁶

Kelemahan-kelemahan paradigma eksklusivis dan inklusivis menyebabkan paradigma pluralis menjadi alternatif dalam menyikapi keniscayaan pluralitas tersebut. Salah seorang tokoh penganut paham pluralisme agama, yakni John Hick, menyatakan bahwa terminologi *religious pluralism* itu merujuk pada suatu teori dari hubungan antara agama-agama dengan segala perbedaan dan pertentangan klaim-klaim mereka. Pluralisme, secara eksplisit menerima posisi yang lebih radikal yang diaplikasikan oleh inklusivisme: yaitu satu pandangan bahwa agama-agama besar mewujudkan persepsi, konsepsi, dan respon yang berbeda-beda tentang *The Real* atau *The Ultimate*. Juga, bahwa tiap-tiap agama menjadi jalan untuk menemukan keselamatan dan pembebasan.¹⁷

Dalam pengantar bukunya *God Has Many Names*, Hick mengajak kaum Kristen untuk meninjau kembali pandangan mereka terhadap agama lain. Sejarah kekristenan Barat, menurutnya,

¹⁶ Lihat Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 60-61.

¹⁷ John Hick, "Pluralism, Religious," dalam Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), 12: 331.

belum lama sadar tentang “kesadaran plural.” Sebelumnya, agama-agama seperti Hinduisme, Buddhisme, Yudaisme, dan Islam, pada umumnya dipandang sebagai sisa-sisa paganisme, yang dipandang inferior terhadap agama Kristen dan menjadi sasaran empuk kaum misionaris Kristen. Tapi saat ini, lanjutnya, “kita semua telah menyadari bahwa — dalam berbagai tingkatan — sejarah kekristenan kita adalah salah satu dari berbagai arus kehidupan keagamaan yang masing-masing memiliki satu bentuk pengalaman, pemikiran, dan spiritualitas keagamaan yang khas. Karena itu, kita harus menerima adanya keperluan untuk meninjau kembali pemahaman keagamaan kita, bukan sebagai satu-satunya (agama), tetapi sebagai salah satu dari sekian banyak agama.”¹⁸

Paparan di atas menyampaikan pengertian bahwa pluralisme agama adalah suatu sistem nilai yang memandang keberagaman atau kemajemukan agama secara positif sekaligus optimis dengan menerimanya sebagai kenyataan (*sunnatullāh*) dan berupaya agar berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu.¹⁹ Dikatakan “secara positif” karena mengandung pengertian agar umat beragama tidak memandang kemajemukan agama sebagai kemungkaran yang harus dibasmi, melainkan sebagai wahana untuk menjalin silaturahmi dan toleransi. Dan dinyatakan “secara optimis” karena kemajemukan agama itu sesungguhnya sebuah potensi agar setiap umat terus berlomba menciptakan kebaikan di muka bumi.

Instrumen Hak Asasai Manusia

Kebebasan beragama merupakan bagian dari hak asasi keagamaan. Hak asasi keagamaan dimaksudkan sebagai hak inheren seseorang di ranah privat ataupun publik untuk beribadah ataupun tidak beribadah sesuai dengan kesadaran, pemahaman, atau pilihan-

¹⁸ Lihat Kata Pengantar buku John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982).

¹⁹ Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, h. xxv.

nya; untuk membuktikan dan menyebarkan kepercayaannya; untuk bergabung dalam sebuah lembaga keagamaan; dan untuk mengubah identitas keagamaannya — seluruhnya tanpa gangguan, penganiayaan, atau diskriminasi. Hak asasi keagamaan mengandaikan kesetaraan semua agama, termasuk yang tidak beragama, di hadapan hukum, dan karenanya, sesuai dengan hukum seorang warga negara tidak boleh mendapatkan keuntungan juga kerugian dikarenakan kepercayaannya atau identitas keagamaannya.²⁰

Dalam sejarah Eropa, prinsip kebebasan beragama berakar pada konsep kebebasan berpikir dan berkatahati (*liberty of thought and liberty of conscience*). Sebuah konsep yang muncul pertama kali dalam Perjanjian Westphalia tahun 1648 yang mengakhiri sejarah peperangan atas nama agama di Eropa.²¹

Kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia dan realitas sosial tidak muncul dalam perkembangan sejarah umat manusia, paling tidak sampai akhir abad ke-18, sebagaimana terlihat dalam permulaan kelahiran negara Amerika Serikat dan Revolusi Prancis. Kebebasan beragama menjadi inti hak asasi manusia — bahkan yang paling mendasar — yang dideklarasikan secara simultan dalam Deklarasi Prancis tahun 1789 (*The French Declaration des droits des homes et citoyens*) dan *Bill of Rights* Amerika Serikat.²²

Dalam pemikiran politik, konsep kebebasan mendapatkan penafsiran yang beragam. Salah satu definisi kebebasan adalah bahwa tiadanya halangan atau rintangan bagi seseorang untuk berbuat. John Locke mengemukakan bahwa hukum sekalipun tidak boleh

²⁰ James E. Wood Jr., “Religious Human Rights and a Democratic State,” *Journal of Church and State* 46 (2004): 739.

²¹ Penjelasan tentang sejarah diskursus kebebasan beragama sebagai *dictum* internasional dapat ditemui dalam laporan Arcot Krishnawami tahun 1959, *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Pratices*, lihat Natan Lerner, “The nature and Minimum of Freedom of Religion or Belief,” dalam Tore Lindholm, dkk., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), h. 68-69.

²² Leonard Swindler, “Freedom of Religion and Dialogue,” dalam Lindholm, dkk., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief*, h. 761.

membatasi kebebasan, dan justru harus menjaga dan memperluas kebebasan. Di sisi lain, pandangan modern memandang bahwa kebebasan diakui menemui batasannya bila berbenturan dengan hukum positif. Werner Becker memahami kebebasan dalam arti seseorang dalam batasan-batasan yang telah ditentukan bisa berbuat atau meninggalkan apa yang dikehendakinya. Batasan-batasan itu boleh jadi adalah kondisi biologisnya ataupun hukum positif. Sementara itu, John Stuart Mill menolak kebebasan yang bisa membahayakan orang lain (*harm to others*).²³

Untuk memahami agama dalam konteks ini, Jeremy Gunn mengemukakan tiga segi agama.²⁴ Pertama, agama sebagai kepercayaan yang meyakini hal-hal seperti Tuhan, kebenaran, dan doktrin kepercayaan. Kedua, agama sebagai identitas yang menekankan pada afiliasi dengan kelompok. Dalam hal ini, identitas agama dialami sebagai sesuatu yang berhubungan dengan keluarga, etnisitas, ras, atau kebangsaan. Ketiga, agama sebagai jalan hidup (*way of life*) yang berhubungan dengan tindakan, ritual, kebiasaan, dan tradisi yang membedakan umatnya dari pemeluk agama lain. Tampak bahwa dalam segi ini, agama sangat bersinggungan dengan kepentingan publik. Ini berarti bahwa agama tidak cukup hanya berupa kepercayaan akan spiritualitas yang sifatnya interior, ataupun sebagai identitas afiliasi kelompok saja.

Banyak pihak menghormati kebebasan beragama sebagai salah satu hak asasi manusia terpenting di era modern. Bahkan banyak pihak yang berpendapat bahwa kebebasan beragama ialah hak dasar doktrin hak asasi manusia modern. Seperti yang diungkapkan oleh Franklin Littell yang menjelaskan kebebasan beragama sebagai “kemenangan kebebasan yang paling berharga” dan “di

²³ Lihat Masykuri Abdillah, “Kebebasan Berekspresi dalam Konteks Masyarakat Indonesia,” dalam Abdul Hakim dan Yudi Lathif, ed., *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 189.

²⁴ Lihat T. Jeremy Gunn, “The Complexity of Religion and the Definition of “Religion” in International Law,” *Harvard Human Rights Journal* 16 (2003): 200.

antara hak-hak dasar lain, kebebasan beragama adalah yang paling diprioritaskan.”²⁵

Ada banyak alasan beragam atas keutamaan ini, tetapi kebanyakan komentator cenderung sepakat bahwa kebebasan beragama merupakan dasar masyarakat demokratis dan bebas. Mereka memahami bahwa kebebasan politik tidak terpisahkan dari kebebasan beragama. Kebebasan politik berakar pada kebebasan beragama dan tidak bisa diperkokoh ataupun dikembangkan terkecuali melaluinya. Semua partai yang berusaha memberi dasar lain atas kebebasan politik telah gagal dalam usahanya dan hancur dalam rezim tirani.²⁶

Berbagai pengakuan atas urgensi kebebasan beragama tersebut memposisikan kebebasan sebagai sebuah instrumen hak asasi manusia terpenting dalam sejarah manusia. Pengakuan tersebut diabadikan dalam instrumen-instrumen hak asasi manusia internasional seperti *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) atau Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) tahun 1948 dan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) atau Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik (KIHSP) tahun 1966.

Aturan mengenai perlindungan kebebasan beragama diatur dalam pasal khusus dalam DUHAM. Masuknya hak kebebasan bergama dalam DUHAM menunjukkan betapa serius dan pentingnya hak tersebut. Dengan demikian, hak kebebasan beragama dapat diasumsikan sebagai salah satu hak yang paling fundamental. Pasal DUHAM yang mengatur hak kebebasan beragama adalah pasal 18 yang berbunyi: “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.”

²⁵ Franklin H. Littell, “The Ecumenical Commitment to Human Rights,” *Journal of Ecumenical Studies* 29 (1992): 388.

²⁶ Lihat C. B. Hastings, “Hughes-Felicite Robert de Lamennais: A Catholic Pioneer of Religious Liberty,” *Journal of Church and State* 30 (1988): 321.

Dari pasal tersebut, kita bisa melihat bahwa hak kebebasan beragama meliputi kebebasan untuk mengubah agama atau keyakinannya, serta kebebasan secara pribadi atau bersama-sama dengan orang lain dan secara terbuka atau pribadi, untuk menjalankan agama atau keyakinannya dalam pengajaran, praktek, ibadah dan ketaatan.

Kerangka pasal 18 DUHAM tersebut kemudian didefinisikan dalam pasal 18 KIHSP²⁷ yang memuat 4 ayat:

1. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan, dan pengajaran.
2. Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.
3. Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan hukum yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban,

²⁷ Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik atau *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) yang terbentuk pada tahun 1966, namun mulai berlaku pada tanggal 23 Maret 1976. Dan sejak 31 Desember 2002 telah diratifikasi oleh 149 Negara, termasuk 41 dari 57 Negara anggota Organisasi Konferensi Islam. Lihat Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Edwin Arifin (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2007), h. 47. Sedangkan Indonesia, baru pada tahun 2005 meratifikasi kovenan tersebut. Padahal jika dilihat secara politis, Indonesia ini sangat beragam, sehingga seharusnya hak-hak ini sudah diratifikasi sejak dulu. Lihat Anis Baswedan, "Kovenan tentang Hak-hak Sipil dan Politik," dalam Hamid Basyaib, ed., *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006), h. 54.

kesehatan, atau moral masyarakat atau hak dan kebebasan dasar orang lain.

4. Negara-negara peserta Kovenan ini berjanji untuk menghormati kebebasan orangtua, dan jika ada wali, wali yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.

Dari bunyi pasal dan ayat dalam DUHAM dan KIHSP ini bisa dipahami bahwa kebebasan beragama memiliki dua dimensi. Dimensi pertama ialah kebebasan internal (*forum internum*), artinya “bebas untuk meyakini dan memeluk satu agama tertentu,” termasuk pindah dari satu agama ke agama lain. Meski demikian, kebebasan internal ini tidak secara otomatis melahirkan hak untuk memanasifestasikan dan menyiarkan agama di ranah publik. Hal ini dikarenakan adanya dimensi kedua dari kebebasan beragama. Dimensi kedua ialah kebebasan eksternal (*forum externum*), yakni hak kondisional yang bisa menjadi subjek pembatasan karena bersinggungan dengan hak-hak asasi orang lain. Kebebasan eksternal ini dengan jelas terutama dapat disaksikan dalam dokumen KIHSP pasal 18 (3) yang sekaligus membedakannya dari DUHAM 1948.

Kedua dimensi kebebasan beragama ini saling berkaitan dan tidak bisa dipisahkan. Akibatnya, kebebasan beragama bukanlah kebebasan tanpa batasan. Penegakan kebebasan beragama tetap harus mempertimbangkan keamanan, ketertiban, kesehatan atau moral masyarakat, yang dirangkai dalam suatu ketentuan hukum. Kebebasan beragama seseorang juga dibatasi oleh pengakuan atas hak dasar dan kebebasan orang lain. Komite Hak Asasi Manusia selanjutnya menerangkan bahwa: “Pasal 18 (3) membolehkan pembatasan kebebasan menjalankan agama atau keyakinan hanya bila pembatasan itu ditentukan oleh hukum dan diperlukan untuk melindungi kemandirian, ketertiban, kesehatan, atau moral publik, atau hak-hak dan kebebasan-kebebasan dasar orang lain. Kebebasan dari paksaan untuk menganut atau menerima suatu agama atau

keyakinan dan kemerdekaan orangtua dan wali untuk menjamin pendidikan religius dan moral tidak bisa dibatasi.”²⁸

Inti normatif dari hak asasi kebebasan beragama bisa dipadatkan dalam delapan komponen, yaitu:

1. Kebebasan internal: setiap orang memiliki hak kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama; hak ini mencakup kebebasan untuk semua orang untuk memiliki, mengadopsi, mempertahankan atau mengganti agama atau kepercayaannya.
2. Kebebasan eksternal: setiap orang memiliki kebebasan, baik sendiri maupun di dalam masyarakat dengan yang lain, di ruang pribadi ataupun publik, untuk memanasifestasikan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran.
3. Anti-kekerasan: tidak seorang pun boleh ditundukkan atas kekerasan yang akan merusak kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi agama dan kepercayaan sesuai pilihannya.
4. Anti-diskriminasi: negara berkewajiban menghormati dan memastikan seluruh individu dalam wilayahnya tunduk terhadap jaminan hukum kebebasan beragama tanpa memandang bulu dalam segala hal, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau kepercayaan, politik, kebangsaan, kekayaan, kelahiran, atau status-status lain.
5. Hak orang tua dan wali: negara berkewajiban menghormati kebebasan orangtua atau wali untuk memastikan pendidikan agama dan moral anak-anak mereka sesuai dengan hukum dan perlindungan hak kebebasan beragama anak-anak sejalan dengan perkembangan kapasitas anak.
6. Kebebasan dan kedudukan hukum perusahaan: aspek vital kebebasan beragama, terutama dalam masa kontemporer, ialah komunitas keagamaan memiliki kedudukan dan hak kelembagaan untuk mewakili hak dan kepentingannya sebagai masyarakat. Komunitas keagamaan karenanya memiliki memiliki hak ke-

²⁸ Baderin, *Hukum Internasional*, h. 127.

- bebasan beragama, yang mencakup hak otonomi dalam urusan sendiri. walaupun mereka tidak memiliki status kedudukan hukum yang formal, mereka tetap memiliki hak memperoleh status legal sebagai bagian dari hak kebebasan beragama atau berkeyakinan mereka dan khususnya sebagai aspek kebebasan untuk memanasifestasikan keyakinan agama tidak hanya secara individual, tetapi dalam masyarakat bersama yang lain.
7. Batas pembatasan yang diizinkan pada kebebasan eksternal: kebebasan untuk memanasifestasikan agama atau keyakinan seseorang dapat ditundukkan hanya kepada pembatasan-pembatasan tertentu sebagaimana ditentukan oleh hukum dan diperlukan untuk perlindungan keselamatan publik, tata tertib, kesehatan atau moral, atau hak fundamental orang lain.
 8. Tidak dapat dikurangi (*non-derogable*): negara tidak boleh mengurangi hak kebebasan beragama atau berkeyakinan, bahkan dalam keadaan darurat sekalipun.²⁹

Dari uraian di atas bisa dipahami bahwa walapun kebebasan beragama berlaku untuk individu, kebebasan beragama juga mencakup perlindungan aktivitas masyarakat dan hubungan antar-generasi. Komunitas keagamaan mengambil keuntungan dari perlindungan yang diberikan atas aktivitas masyarakat. Negara dibebani dengan kewajiban-kewajiban terkait untuk menjamin hak institusional kelompok-kelompok agama.³⁰ Hal tersebut karena ketika negara meratifikasi instrumen HAM tersebut, maka ia tersebut mengikat secara hukum dan mewajibkan negara peserta (*state parties*) untuk memasukkannya sebagai bagian dari perundang-undangan nasionalnya, memberi jaminan kebebasan beragama atau berkeyakinan yang sangat luas, beserta pembatasan lazimnya.

²⁹ Kedelapan komponen ini disarikan dari berbagai instrumen internasional yang memuat tentang kebebasan beragama atau berkeyakinan seperti DUHAM pasal 18 dan KIHSP pasal 18 ayat 1-4. Lihat Lindholm, et.al., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief*, h. xxxviii-xxxix.

³⁰ Lindholm, et.al., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Beliefs*, h. ix.

Agama Masa Depan dan Regulasi Negara

Sudah saatnya agama memikirkan ulang klaim absolut atas kebenarannya. Seperti telah dipaparkan di muka, karakteristik pemahaman kebenaran inilah yang cenderung membentuk agama berwatak kaku, keras, dan destruktif, bahkan bagi diri agama sendiri. Menarik melihat penuturan Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis yang menggambarkan bahwa agama masa depan yang akan muncul adalah sebuah agama yang akan dihayati sebagai sebuah wadah, ekspresi dan manifestasi pencarian makna hidup manusia melalui aktualisasi kemanusiaannya. Yaitu agama yang menekankan dan menghargai persamaan nilai-nilai luhur pada setiap agama, sementara agama parokial pada tingkat tertentu cenderung melihat perbedaannya dari agama lain karena kepentingan ideologis. Berbeda dengan teologi tradisional yang amat menekankan sabda Tuhan yang diwakili oleh lembaga agama dengan para tokoh-tokohnya yang cenderung doktriner, teologi agama masa depan lebih konsen pada persoalan lingkungan hidup, etika sosial, dan masa depan kemanusiaan, dengan mengandalkan pada kekuatan ilmu pengetahuan empiris dan kesadaran spiritual yang bersifat mistikal.³¹

Agama sebagai suatu sistem nilai dan ajaran memiliki fungsi yang jelas dan pasti untuk pengembangan kehidupan umat manusia yang lebih beradab dan sejahtera. Dalam perspektif ajaran dan sejarah, agama apapun turun ke dunia untuk memperbaiki moralitas manusia dari kebiadaban menuju manusia bermoral. Di dalam agama terdapat nilai-nilai transenden berupa iman, kepercayaan kepada Tuhan, dan serangkaian ibadah ritual sebagai manifestasi kepercayaan dan kepatuhan kepada Sang Pencipta. Menurut Abd A'la,³² transendensi agama bersifat fungsional, bukan sekadar untuk kehidupan akhirat yang bersifat eskatologis murni dan terpisah

³¹ Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 116-118.

³² Abd A'la, *Melampau Dialog Agama* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003), h. 134.

dari kehidupan sekarang. Namun hal itu juga berfungsi praktis dan *applicable* untuk kehidupan dunia. Karena transendensi itulah, maka muncul ungkapan kiranya manusia menjadi khalifah Allah di muka bumi sebagai konkretisasi imannya. Dengan pemahaman demikian, maka nilai-nilai agama harus dirajut dalam kehidupan yang konkret, termasuk dalam kehidupan bernegara. Di sinilah akar tuntutan agar agama itu dilembagakan.

Agama dan negara dalam ranah praksis sosial memiliki suatu relasi yang unik. Dikatakan demikian, akibat aktualisasi nilai dan perangkat aturan agama dan negara yang dihayati dan dijalankan secara berbeda dapat menimbulkan dua fenomena kontradiktif. Di satu sisi, harmonisasi kehidupan sosial yang didasarkan pada tegaknya hak-hak sipil manusia dapat terwujud. Namun pada sisi lain, disharmoni sosial dan pemberangusan hak-hak sipil terkadang menjadi sebuah konsekuensi logis dari agama dan negara dalam relasinya dengan realitas sosial manusia.

Secara konseptual (teoretis), agama dan negara sama-sama memiliki pandangan ideal tentang konsep manusia sebagai makhluk sosial. Untuk itu, secara sosio-yuridis, keduanya sama-sama memiliki seperangkat aturan main yang mengikat secara langsung pengikut atau warganya, yang ditujukan untuk mewujudkan tatanan ideal masyarakat sebagaimana dimaksud oleh keduanya. Selain itu, secara psikologis, agama dan negara sangat rentan memberikan pengaruh kejiwaan yang kuat bagi seorang individu yang menginternalisasi semangat keagamaan dan kenegaraan dalam dirinya. Kondisi kejiwaan tersebut, bagi seorang individu, bisa berdampak positif jika dimaknai secara rasional dan moderat. Namun sebaliknya, jika spirit keagamaan dan kebangsaan dihayati secara emosional dan radikal akan melahirkan suatu fenomena kejiwaan yang berimplikasi pada terjadinya suatu proses dehumanisasi dan ternodanya penegakan hak-hak sipil.

Pijakan konkretisasi nilai-nilai agama dalam kehidupan bernegara itu ternyata melahirkan debat tiada berkesudahan mengenai kebebasan beragama dan gugus negara. Dalam studi ilmu negara lazim diterima bahwa suatu negara dibentuk untuk pertama-tama melindungi HAM warganegara dan memberikan kesejahteraan

secara optimal.³³ Bagaimana menempatkan agama dalam kehidupan bernegara? Para pengamat sosial merumuskan beberapa teori untuk membaca hubungan agama dengan negara, yang antara lain dirumuskan dalam bentuk 3 (tiga) paradigma, yaitu paradigma integralistik, paradigma simbiotik, dan paradigma sekularistik.

Dalam gugus negara dengan paradigma integralistik, agama dan negara menyatu, jadi wilayah agama mencakup wilayah politik atau negara. Oleh karena itu, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Paradigma ini kemudian melahirkan paham negara-agama, di mana kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan.³⁴ Paradigma ini menghendaki kepentingan agama merupakan suatu hal yang penting untuk dilindungi.

Sementara itu, paradigma simbiotik menunjuk bahwa antara agama dan negara ada hubungan yang bersifat timbale-balik dan saling memerlukan.³⁵ Karena sifatnya yang simbolik, maka hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.

Pada sisi yang ekstrim, paradigma sekularistik menolak kedua paradigma itu. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan dalil perlunya dipisahkan agama dengan negara. Seperti diuraikan oleh Abdurrahman Wahid³⁶ bahwa agama adalah ruh, spirit yang harus masuk ke negara. Sementara negara adalah badan, raga yang mesti membutuhkan ruh agama. Dalam konsep ini, keberadaan negara tidak lagi dipandang semata-mata sebagai hasil kontrak sosial dari masyarakat manusia yang bersifat sekular, akan tetapi lebih dari itu,

³³ Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Hukum: Problematik Ketertiban yang Adil* (Jakarta: Grasindo, 2004), h. 202.

³⁴ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 23-24.

³⁵ Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, h. 26.

³⁶ Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas," Kata Pengantar dalam Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. xiv-xvi.

negara dipandang sebagai jasad atau badan yang niscaya dari idealisme ketuhanan, sementara agama adalah substansi untuk menegakkan keadilan semesta. Menurut Denny JA,³⁷ paradigma sekularistik terwujud dalam konfigurasi negara di mana agama tidak dijadikan instrumen politik, tidak ada ketentuan-ketentuan keagamaan yang diatur melalui legislasi negara, sehingga agama tidak perlu “meminjam negara” untuk memaksakan keberlakuan ketentuan agama.

Pada titik ini, menurut Ismatu Ropi, hampir bisa dipastikan bahwa penghargaan terhadap pluralisme secara otentik justru hanya bisa dilakukan dalam kondisi yang “secular” (untuk tidak mengatakan non-religius), karena dalam sebuah masyarakat atau negara yang menjadikan agama sebagai basis penilai utama, maka secara teoretis, pluralisme agama mungkin menjadi mustahil. Pluralisme yang sehat bisa berkembang dalam sebuah sistem sosial yang menjadikan agama tidak diperlakukan sebagai entitas terpisah atau *distinct*; semua nilai baik agama, budaya, etnis dan sebagainya diperlakukan seimbang dan proporsional.³⁸

Penutup

Tampilnya sisi gelap agama yang disambut berbagai kritik tajam tentunya tidak serta-merta menghapus harapan besar terhadap kehadiran agama dalam usaha menciptakan kehidupan yang lebih manusiawi. Agama justru berpotensi untuk menggarisbawahi tebal-tebal usaha ini. Agama akan hadir dalam wajah yang humanis manakala agama memancarkan energi-energi yang memekarkan kehidupan yang lebih manusiawi. Berhadapan dengan berbagai kekhawatiran dan pertanyaan atas nasib nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan beragama di masa depan — yang dikarenakan ambivalensi

³⁷ Denny JA, “Islam, Negara Sekular, dan Demokrasi,” dalam Saripudin HA., ed., *Negara Sekular Sebuah Polemik* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), h. 17-18.

³⁸ Ropi, “Pluralisme, Negara, dan Regulasi Agama,” h. 417.

agama — maka kebebasan beragama perlu ditegakkan dengan dua pendekatan: pertama, pendekatan internal: yakni dengan paham pluralisme agama; dan, kedua, pendekatan eksternal: yakni dengan penegakan HAM melalui regulasi yang dilakukan oleh negara.

Pendekatan teologis dengan pemahaman dan sikap pluralis dirasa semakin penting karena pluralitas telah menjadi kenyataan yang tidak bisa ditolak, dan pluralisme inilah yang dirasa dapat menjadi jalan keluar bagi pertikaian teologis yang menjadi akar penyebab terjadinya disharmoni antarumat beragama dan dehumanisasi. Tren keberagaman pluralis seperti itu tentu masih membutuhkan proses untuk mewujudkannya, karena pemahaman eksklusivisme memang telah berakar dalam tradisi agama-agama.

Untuk menutupi kelemahan agama dalam mengantisipasi eksklusivisme yang berujung pada rusaknya nilai-nilai kemanusiaan, maka instrumen HAM internasional yang menjadi tanggung jawab negara peserta yang turut meratifikasi untuk memasukkannya dalam perundang-undangan nasional dapat menjadi “polisi” bagi terlaksananya nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan beragama yang sangat luas beserta pembatasan lazimnya. Dalam konteks inilah, sinergi antara pluralisme dan HAM menjadi penting untuk didiskusikan dan diimplementasikan. ❖

Daftar Pustaka

- Abd. A'la. *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2003.
- Baderin, Mashood A. *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*. Diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Edwin Arifin. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2007.
- Basyaib, Hamid, ed. *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- Edwards, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967.
- Eliade, Mircea, ed. *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

- Garang, J. "Ambivalensi Agama antara Dominasi dan Toleransi." Dalam *Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Ghazali, Abd. Moqsiith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. Depok: KataKita, 2009.
- Gunn, T. Jeremy. "The Complexity of Religion and the Definition of "Religion" in International Law," *Harvard Human Rights Journal* 16 (2003): 189-215.
- HA, Saripudin, ed. *Negara Sekular Sebuah Polemik*. Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.
- Hakim, Abdul, dan Yudi Latif, ed. *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007.
- Hastings, C. B. "Hughes-Felicite Robert de Lamennais: A Catholic Pioneer of Religious Liberty." *Journal of Church and State* 30 (1988): 321-339.
- Hendropuspito. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Hick, John. *God Has Many Names*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- Hidayat, Komaruddin. dan Ahmad Gaus AF, ed. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998.
- Hidayat, Komaruddin. dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. California: California University Press, 2000.
- Kimball, Charles. *Kala Agama Jadi Bencana*. Diterjemahkan oleh Nurhadi. Bandung: Mizan, 2003.
- Knitter, Paul F. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global*. Diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa. Jakarta: Gunung Mulia, 2003.
- Kusumohamidjojo, Budiono. *Filsafat Hukum: Problematik Ketertiban yang Adil*. Jakarta: Grasindo, 2004.
- Lindholm, Tore. et.al., ed. *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
- Littell, Franklin H. "The Ecumenical Commitment to Human Rights." *Journal of Ecumenical Studies* 29 (1992): 388-398.

- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mas'udi, Masdar F. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Mazzocco, Angelo. ed. *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden: Boston: Brill, 2006.
- Nafis, Muhammad Wahyuni. ed. *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- O.P., Claude Geffre. "The Future of The Religious Life in the Era of Secularization." Dalam Christian Doquoc, ed., "Secularization and Spirituality." *Concilium* 49 (1969).
- Rahardjo, M. Dawam. "Agama dan Hak-hak Sipil," dari <http://www.icrp-online.org/wmview.php?ArtCat=2>.
- Rahman, Budhy-Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Ropi, Ismatu. "Pluralisme, Negara, dan Regulasi Agama." *Mimbar* 2/3 (2007).
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Wahid, Marzuki, dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wilson, A.N. *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It*. London: Chatto and Windus, 1992.
- Wood Jr., James E. "Religious Human Rights and a Democratic State." *Journal of Church and State* 46 (2004): 739-765.

Zulfan Taufik adalah dosen Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Nur El-Ghazy, Bekasi, dan mahasiswa Doktoral pada Konsentrasi Pemikiran Islam, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Untuk berkomunikasi dengannya, silakan mengadakan kontak dengan alamat email zulfantaufik@gmail.com dan *mobile* 081932684245.