DUA JALAN PERCOBAAN
UNTUK MENANGGAPI FUNDAMENTALISME AGAMA

Karlina Supelli

Abstrak:

Over the past decade, fundamentalism, conservatism, radicalism, extremism and terrorism have become the subject of a wide range of academic research. Against this backdrop, this article offers an epistemological analysis of fundamentalism that has rarely been examined. To complement the analysis, this article also looks as the ways in which information and communication technologies influence the patterns of contemporary terrorism. The author then discusses two experimental paths to respond to the challenges and problems raised by the rising tide of intolerance. Firstly, it is necessary to develop an integrated model of education, in which intellectual sharpness and moral sensitivity are complemented by emotional literacy. Secondly, it is possible to deconstruct absolutism in fundamentalist theology before countering with civic concepts. The first path requires a multidisciplinary approach which involves psychology, philosophical anthropology, theology and other sciences so as to unravel the ontology of emotion. The second path entails the openness of theologians towards deconstruction.

Kata-kata Kunci:

fundamentalisme, radikalisme, agama, epistemik, dekonstruksi.

Radikalisme, fundamentalisme, konservatisme, ekstrimisme dan terorisme dalam banyak tulisan jurnalistik sering dipakai secara bergantian. Kendati secara konseptual maknanya berbeda-beda, dalam praktik batas-batasnya memang seringkali kabur. Saya mengandaikan perbedaan konseptual itu tidak perlu dibahas di sini.[1] Tulisan ini terdiri dari tiga bagian. Bagian pertama mencoba menjawab pertanyaan bagaimana fundamentalisme dan kecenderungan sejenis dapat dikaji serta bagaimana aneka bentuk intoleransi dan kekerasan di sekitar kita dapat direfleksikan secara kritis. Bagian kedua merupakan tinjauan ringkas atas peran teknologi informasi dalam mengubah pola terorisme. Dalam bagian ketiga saya menawarkan dua jalan eksperimentasi yang barangkali dapat dipertimbangkan dalam upaya menanggapi tantangan dan problem intoleransi. Tulisan diakhiri dengan sebuah penutup yang merangkum kedua jalan itu.

UPAYA MEREFLEKSIKAN FUNDAMENTALISME

Pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) bukan hanya merupakan peristiwa politik yang mengubah penataan wilayah yang semula di bawah administrasi Hindia-Belanda. Pembentukan NKRI juga merupakan peristiwa kebudayaan menyangkut perubahan identitas. Dari masyarakat yang hidup berdasarkan prinsip kesukuan, keagamaan, budaya dan tata kelola kerajaan lokal, cita-cita NKRI mengarahkan penduduknya ke makna kebangsaan yang bersatu berdasarkan prinsip kewarganegaraan.[2] Sekurang-kurangnya perubahan itu mencakup dua hal. Pertama, ke-Indonesia-an mengandung makna kesetaraan manusia dan kesamaan hak dalam komunitas politik nasional. Kedua, pengertian sosiokultural seperti kemajemukan budaya dan suku, keragaman agama, keadilan sosial dan lain-lain masuk ke dalam bingkai *civic*.[3]

Dalam kedua bingkai tersebut, perdebatan untuk menetapkan apakah Indonesia merupakan negara agama atau bukan pada akhirnya ditampung dalam sila pertama dasar negara. Padahal, bagi kebanyakan penganutnya, identitas keagamaan tidak berdiri di asas yang sama dengan identitas warga negara, jender, suku, ras dan lainnya.[4] Hasil penyigian Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP), misalnya, menunjukkan bahwa 84,8% siswa sekolah menengah se-Jabodetabek dan 76,2% guru lebih menyetujui Syariah Islam ketimbang Pancasila sebagai norma penata kehidupan sosial.[5] Jajak pendapat *Kompas* belum lama ini juga mengemukakan fakta bahwa orang Indonesia merasa penting, dan bahkan sangat penting, dikenal dalam masyarakat berdasarkan identitas kedaerahan, suku/etnis dan agama, baru kemudian sebagai warga dunia dan bangsa Indonesia.[6]

Sebagai sistem praktik bermakna yang mengacu ke daya-daya transenden (*suprahuman powers*),[7] agama pada dasarnya juga mengatur prinsip hidup bersama di dunia. Namun, dengan fungsi eskatologisnya, motivasi agama tidak sama dengan motivasi dalam prinsip-prinsip *civic*. Prinsip *civic* mengacu ke hidup bersama di dunia secara inklusif – pengakuan akan kesetaraan setiap warga negara tanpa keberpihakan pada agama, ras dan etnisitas. Sumber prinsip-prinsip *civic* banyak yang dapat ditelusuri ke ajaran agama. Kendati demikian, pertimbangan *civic* menghasilkan prinsip-prinsip normatif dan keutamaan (*virtue*) yang pembenarannya tidak bergantung pada kepercayaan ada atau tidak adanya daya-daya transenden. Contohnya adalah hak-hak asasi manusia. HAM diakui sebagai hak yang dimiliki setiap orang semata-mata karena ia manusia, terlepas dari pertaliannya dengan agama atau institusi lainnya.

PERTARUNGAN KOSMIK

Dalam bingkai *civic* itulah muncul pertanyaan-pertanyaan struktural yang kerap menimbulkan ketegangan dan bahkan konflik terkait peran pertimbangan religius dalam diskursus publik, hak membentuk komunitas sesuai cita-cita religiusnya, dan sebagainya. Ketika dalam ketegangan itu sekularisasi dan globalisasi dipahami sebagai hilangnya kemurnian dan pesona dunia, agama mengembalikan kemurnian dan menghidupkan kembali pesona itu.[8] Akan tetapi, seperti ditegaskan Riesebrodt, agama bukan semata-mata ideologi untuk melawan sekularisasi. Agama juga merupakan pilihan klasik untuk mengatasi pelbagai krisis yang dialami dalam hidup.[9]

Bagi Riesebrodt, di dalam liturgi-liturgi keagamaan terdapat kunci untuk memahami makna praktik religius. Liturgi-liturgi keagamaan mengandung janji kebaikan dan daya keselamatan yang tidak terbatas melalui komunikasi dengan kekuatan yang melampaui manusia. Praktik keagamaan mengungkapkan kecemasan dan harapan, masalah dan solusi yang dibayangkan terkait situasi zaman, mulai masalah individu, keluarga, kelompok sampai komunitas dan bangsa. Semakin berat krisis yang dihadapi, semakin orang berlindung ke kekuatan keagamaan. Penghayatan agama sebagai harapan dan solusi menumbuhkan keyakinan bahwa kegagalan dan kekurangan rezim sekular yang menimbulkan aneka krisis dalam dunia modern perlu diselesaikan dengan kembali ke daya-daya agama.[10]

Mark Juergensmeyer memakai satu jembatan lagi untuk memahami bagaimana daya-daya agama tumbuh menjadi kekuatan yang menutup kemajemukan realitas dan menyingkirkan solusi sekular atas persoalan-persoalan dunia. Jembatan itu sudah dikenal sejak zaman lampau, yakni narasi yang menggambarkan alam semesta sebagai panggung pertempuran abadi antara kekuatan baik dan jahat. Dunia dihayati sebagai "pertarungan kosmik antara kekuatan gelap dan terang". Pertempuran itu bersifat kosmik karena diekstrapolasikan sebagai pertarungan metafisis antara dua kekuatan yang jauh melampaui manusia.[11]

Ketika seseorang menempatkan dirinya ke dalam skenario pertempuran itu, ia mulai menerapkan perspektif dualistik. Realitas majemuk dengan segala kepelikannya ditafsirkan bukan saja menurut bingkai baik dan jahat, melainkan juga dalam cara pandang "kami" lawan "kalian" yang merupakan musuh abadi. Manakala pertempuran kosmik ditarik ke peristiwa yang menjelma pada tataran hidup manusia sehari-hari, buahnya adalah tindak kekerasan.[12] Jonathan Sacks punya nama bagi tindakan itu, "*altruistic evil*". Itulah kekejaman yang dilaksanakan atas nama yang kudus.[13] Dalam

tafsiran Carl Schmitt, komunitas yang melancarkan perang terhadap komunitas lain, baik keagamaan ataupun sekular, bukan lagi komunitas keagamaan, meskipun mengatasnamakan agama. Mereka telah menjadi entitas politik.[14]

Paparan singkat di atas menunjukkan bahwa 'agama' bukan semata-mata istilah deskriptif-analitik. Dalam analisis Michel Picard atas perkembangan kata 'agama', makna preskriptif dan normatif agama merupakan hasil proses evolusi dalam praktik-praktik yang semula tidak dikenai pengertian salah atau benar. Picard menelusuri etimologi kata itu, baik *religio* (Latin) maupun *agama* (Sanskrit), yang sama-sama menunjuk ke praktik leluhur yang diwariskan secara turun temurun. Praktik itu berbeda-beda sesuai kebudayaan tempat tradisi itu tumbuh. Sebagai tradisi, tidak ada *agama* yang sesat atau salah. Perubahan semantik kata *agama* menjadi 'agama' dalam pengertian yang kita kenal sekarang, menandai pergeseran dari penghormatan terhadap tradisi leluhur (*orthopraxy*) ke kepatuhan kepada doktrin (*orthodoxy*).[15] Ketika *agama* menjadi 'agama', agama tidak hanya dibedakan dari adat, tetapi seringkali justru dipertentangkan.

Masyarakat tradisional tidak mengenal batas yang tajam antara *agama* dan adat, antara yang transenden dan imanen. Di banyak tempat di Indonesia, sampai sekarang pun *agama* masih bertumpang tindih dengan adat. Bila evolusi makna itu kita hubungkan dengan tumbuhnya fundamentalisme dan radikalisme agama, jelas dengan sendirinya bahwa religiositas agama-agama lokal di Indonesia tidak sejalan dengan pandangan kaum fundamentalis. Di atas itu, ada persoalan yang jauh lebih mendasar. Religiositas itu bahkan tidak tertampung dalam doktrin resmi negara yang hanya mengakui keesaan sebagai prinsip ketuhanan.[16] Ada cukup banyak kasus diskriminasi yang dialami penganut agama-agama lokal karena mereka mengosongkan kolom agama dalam Kartu Tanda Penduduk.[17]

Fundamentalisme, radikalisme agama dan intoleransi yang menguat di sekitar kita tentu lebih rumit daripada permasalahan agama dan adat. Ambillah beberapa contoh. Di tingkat legal-formal, sesudah upaya menghidupkan kembali Piagam Jakarta gagal dalam sidang MPR tahun 2002, perdebatan bergeser memasuki politik hukum di ranah peraturan daerah (Perda). Sejak itu lahir ribuan Perda yang mengandung unsur Syariah dan berisiko memicu intoleransi serta diskriminasi. Baru-baru ini saja (Juni 2016) pemerintah pusat menghapus sekitar 3.000-an Perda yang bermasalah tersebut. Dalam 'gerakan perda' bernafas agamis itulah tampak bahwa upaya untuk membangun negara berdasarkan Syariah Islam bergeser menjadi strategi untuk merumuskan Masyarakat Islam menurut konsepsi kelompok tertentu.

KERANCUAN KURIKULUM DAN KONSERVATISME BUDAYA

Gerakan yang meyakini bahwa agama adalah solusi bagi aneka persoalan dunia mengambil banyak bentuk dan tidak semuanya kentara. Di Indonesia, salah satu contohnya adalah Kurikulum 2013.[18] Kurikulum ini menjadikan penghayatan dan pengalaman agama sebagai tolok ukur utama (Kompetensi Inti 1; KI-1) bagi setiap bidang ilmu di semua jenjang pendidikan. Saya membayangkan. Alangkah sulitnya seorang guru fisika memastikan bahwa kualitas kognitif, afektif dan psikomotorik siswa yang sudah belajar gravitasi atau gerak atom, ditandai dengan kesanggupan menghayati dan mengamalkan ajaran agamanya. Dengan perangkat apa guru fisika atau matematika menilai sikap keagamaan menyeluruh muridnya?

Cita-cita Kurikulum 2013 tentu mulia. Kurikulum itu bertujuan membentuk siswa yang sanggup mengembangkan budaya religius, selain memiliki kompetensi akademis dan sikap sosial. Akan tetapi, ketika setiap mata pelajaran harus tunduk pada sikap keagamaan (KI-1), cita-cita itu dalam praktiknya menciutkan hubungan yang rumit antara ilmu pengetahuan dan agama. Secara konseptual rancangan itu juga merancukan kompetensi ilmiah, pendidikan karakter dan pendidikan rohani. Sementara pengertian karakter disempitkan ke sikap keagamaan, kepekaan spiritual pun diterjemahkan sebatas laku ritualistik yang kasat mata.

Cara berpikir seperti itu berisiko membuat orang bersegera mengaitkan segala sesuatu ke agama dan melupakan sumber imanen peristiwa-peristiwa dunia. Bencana yang muncul akibat kelalaian manusia cepat-cepat ditarik kausalitasnya ke ranah transenden. Menafsir batas antara yang imanen dan transenden tentulah bukan perkara sederhana. Melawankan atau menjalin keduanya secara simplisitik tidak akan memuaskan, baik dari perspektif ontologi maupun epistemologi. Filsafat dan teologi bergulat dengan problem ini sejak Abad Pertengahan. Tanpa perlu masuk ke hubungan paradoksal itu,[19] cukuplah disebut di sini bahwa bagi orang beriman, seluruh alam semesta adalah ciptaan Tuhan. Tuhan tidak sekadar menciptakan tetapi aktif di dalam ciptaan sejak permulaan. Pada saat bersamaan, Ia berbeda secara radikal dengan ciptaan dan melampauinya.

Ilmu bercorak sekular dan corak sekuler berarti ilmu berisi upaya untuk menjelaskan gejala yang terjadi di dunia dengan mengamati peristiwa-peristiwa dalam kesejarahan alam dan manusia. Ketika Galileo Galileo dikenai sanksi tahanan rumah seumur hidup oleh Dewan Inkuisisi Gereja Katolik karena kegigihannya mempertahankan teori Bumi mengedari Matahari, dengan cerdik ia mengutip kalimat Kardinal Cesare Baronio, "Kitab Suci mengajarkan bagaimana orang sampai ke langit (baca: surga)

dan bukan bagaimana langit bekerja".[20] Lugasnya, agama dan ilmu mempunyai fungsi yang berbeda, kendati tidak berarti saling bertentangan dan bukannya tanpa titik singgung untuk berdialog. Untuk kepentingan metodologis, ilmu menerapkan naturalisme sebagai hipotesis kerja yang memungkinkan ilmuwan mengasumsikan alam terdiri dari unsur-unsur alami, materi dan non-materi, dalam batas ruang-waktu. Dengan langkah itu ilmu melatih akal-budi dan indra untuk menemukan kebenaran ilmiah berdasarkan gejala naturalistik. Kebenaran terdapat di alam, dalam gejala dan bukan melulu tafsir subjektif kita sendiri. Kebenaran itu mengacu ke kawasan empiris dan diuji terus menerus melalui proses intersubjektif.

Karena acuannya adalah dunia objektif, kebenaran bukan perkara suka atau tidak suka, senang atau tidak senang. Karena coraknya sekular, upaya mencari kebenaran ilmiah tidak mencampuradukkan ranah imanen dengan ranah transenden. Segala ihwal yang menjadi tanggung jawab manusia dicari, diselesaikan dan diuji dalam ranah imanen berdasarkan kaidah kerja dunia itu. Karena terus menerus dibenturkan pada realitas, kebenaran ilmiah bersifat tentatif – selalu dapat dinyatakan salah jika ditemukan bukti-bukti kuat yang dapat menyanggahnya. Tanpa kesanggupan berpikir pada ranah objektif, intersubjektif dan imanen ini, kehidupan publik kita menjadi semrawut. Semua urusan yang berbau agama dapat diklaim sebagai urusan Tuhan, seolah-olah kita berada pada taraf yang setara dengan Tuhan dan tahu apa yang Tuhan mau.

Sebutlah paparan di atas sebagai sisi 'kebanyakan agama' dalam kehidupan publik. Sisi lain adalah adat yang membangun jalannya sendiri. Pascateror Bali 2002 muncul gerakan politik adat yang mengambil bentuk konservatisme budaya. Gerakan ini memakai simbol "Ajeg Bali". Kendati ada beragam makna dikenakan kepada ungkapan itu, ajeg di sini tidak semata-mata ajek (KBBI) dalam arti tetap dan tidak berubah. Ajeg Bali bermakna kesucian Bali.[21] Dengan mengatasnamakan agama Hindu Bali untuk memagari kebudayaan Bali dari pengaruh luar yang dianggap punya potensi untuk menghancurkan kebudayaan Bali, politik identitas semacam itu membangun logika untuk menetapkan kategori benar/salah. Dalam dua artikel menarik, I Ngurah Suryawan menunjukkan implikasi penerapan kategori itu bagi kehidupan bersama. Lahirlah satuan polisi adat (pecalang) yang melakukan penyaringan (*sweeping*) terhadap pendatang. Ada benarnya apa yang dikatakan oleh Terry Eagleton, "tidak ada yang lebih ngawur daripada pernyataan bahwa kebudayaan adalah hal-hal luhur yang jauh dari kehidupan sehari-hari". Kebudayaan bukan lagi solusi. Kebudayaan menjadi problem tersendiri.[22]

RASIONALITAS KETAATAN

Fundamentalisme dan gerakan pemurnian agama bertolak dari premis teologis bahwa identitas bukanlah gejala yang meruang-waktu. Identitas adalah buah karya tangan-tangan ilahi yang melampaui kemampuan manusia untuk mengubahnya. Konservatisme budaya mengambil premis serupa dan memperlakukan kebudayaan sebagai wujud statis. Semua yang merupakan campuran dipandang mengotori yang murni dan keramat, dan karena itu perlu diperangi dan dibersihkan. Meski demikian, akar persoalan yang memicu fundamentalisme tidak selalu terletak dalam agama. Gejala fundametalisme agama melibatkan faktor internal dan eksternal yang berkait kelindan, mulai dari kecemasan eksistensial, permasalahan identitas yang menimbulkan "rasa muak terhadap arogansi Barat",[23] kekhawatiran akan rusaknya ortodoksi dan kemurnian, reaksi terhadap modernitas dan sekularisme, persoalan hak atas hukum berdasarkan Syariah, sampai masalah politik-ekonomi yang lebih luas.[24]

Sebagaimana sudah dibahas dalam banyak kepustakaan, fundamentalisme agama adalah gejala reaksioner modern dalam arti bahwa gerakan ini mencari solusi asali bagi persoalan-persoalan masa kini.[25] Kelompok fundamentalis dan gerakan radikalisme ada dalam spektrum semua agama. Radikalismenya bersifat utopis: mau menciptakan tatanan sosial baru dan bukan sekadar kembali ke tradisi. Tatanan itu tidak bersifat jamak dan majemuk, tetapi tunggal dan seragam berdasarkan tafsir harafiah atas teks-teks suci. Acuan ke kitab suci membuat moralitasnya bersifat absolut, tidak terbuka terhadap interpretasi kritis, dan ditaati sebagai perintah Ilahi.

Absolutisme perintah ini tercermin pula dalam sosok yang memegang otoritas untuk menafsir dan mengajarkan isi kitab suci. Kajian Iannaccone (1997) serta model Epstein dan Gang (2007) memperlihatkan pola menarik. Bagi pengikut yang tidak punya pemahaman cukup tentang aturan-aturan agama tetapi ingin berperilaku sesuai ajaran agama, semakin ketat aturan semakin mereka taat. Dengan ketaatan itu mereka percaya telah memenuhi hukum agama. Dengan kata lain, kekurangpahaman dan sekaligus harapan untuk melakukan yang benar menurut agama merupakan salah satu impuls yang mendorong menguatnya ketaatan pada tafsir pemegang otoritas. Juga seandainya ada pertimbangan 'untung-rugi' dari sisi sosial, budaya, dan ekonomi, para pengikut umumnya adalah *true believer*. Mereka adalah orang-orang yang mencari pegangan dalam mempraktikkan kepercayaan agamanya. Betapapun absurd, ketulusan dan kekokohan keyakinan para pelaku bom bunuh diri tidak perlu kita ragukan. Rasionalitas ketaatan ini, di satu sisi, berhasil melemahkan konsep 'cuci otak' yang populer untuk menjelaskan perilaku kelompok sektarian yang dianggap irrasional. Di lain

sisi, pengikut akan meninggalkan kelompok ketika menemukan informasi atau situasi yang mengubah persepsinya.[26]

REKONSTRUKSI/DEKONSTRUKSI EPISTEMOLOGI

Barangkali kita perlu mulai mengkaji sisi epistemik yang agak jarang dibahas dalam diskursus tentang fundamentalisme dan radikalisme agama, khususnya yang membuahkan kekerasan dan aksi teror. Kajian akademik umumnya lebih terpusat pada aspek politik, sosiologis dan psikologis. Dengan mengacu ke rasionalitas ketaatan, pertanyaannya adalah skema epistemologis apa yang bekerja dalam proses peradikalan ideologi dan pandangan hidup seseorang? Proses kognitif apa yang berjalan antara sosok yang dipercaya sebagai pemegang otoritas epistemik dan para pengikutnya?

Sudah sejak dasawarsa lalu, filsafat pendidikan menaruh perhatian besar pada epistemologi di tataran individu. Epistemologi merupakan bidang filsafat yang merefleksikan hakikat pengetahuan dan proses mengetahui, serta pembentukan kepercayaan-kepercayaan subjek pengetahuan. Epistemologi individu menganalisis unsur-unsur epistemik tersebut dalam individu subjek pembelajar. Hakikat pengetahuan melibatkan kepastian pengetahuan dan bentuk-bentuk pengetahuan; Barbara Hofer membaginya ke dalam pengetahuan rumit dan sederhana.[27] Sedangkan hakikat mengetahui mencakup sumber pengetahuan dan landasan pembenaran bahwa seseorang memang mengetahui sesuatu. Epistemologi ini juga mengkaji bagaimana konsepsi tentang kerumitan/kesederhanaan pengetahuan memengaruhi gambaran seseorang akan realitas yang bertingkat-tingkat.

Contoh yang kerap mengemuka adalah dua siswa (hipotetis) di tingkat sekolah menengah atas, sebut saja Ani dan Budi. Dari aspek bentuk pengetahuan, proses belajar-mengajar yang dijalani Ani menumbuhkan kepercayaan dalam dirinya bahwa konsep-konsep yang sedang dia pelajari (sebut saja konsep fisika) mempunyai struktur yang rumit. Suatu konsep tidak berdiri sendiri, tetapi terhubung ke konsep-konsep lain, baik dalam bidang ilmu yang sama maupun bidang-bidang ilmu lainnya. Dari segi landasan pembenarannya, Ani berpendapat bahwa teori-teori ilmiah bisa salah dan karena itu, perlu diuji kebenarannya dari waktu ke waktu. Sebaliknya dengan Budi. Melalui proses belajar-mengajar yang berbeda, Budi mengembangkan pemahaman bahwa pengetahuan mempunyai struktur yang sederhana, tersusun atas fakta yang berdiri sendiri-sendiri dan dapat dipastikan benar atau salah. Budi percaya bahwa gurunya tentu mengajarkan pengetahuan yang sudah terbukti benar. Bagi Budi, guru yang adalah *locus* bagi pengetahuannya, sudah barang tentu bertopang ke sumber-sumber otoritatif yang tidak perlu diragukan.

Kita dapat membayangkan dampak perbedaan konsepsi Ani dan Budi tentang pengetahuan, baik terhadap proses belajar maupun saat mereka perlu memproyeksikannya ke pemahaman tentang realitas. Ani akan mencoba menemukan relasi di antara berbagai konsep, sementara Budi menghafal setiap konsep secara terpisah dan tidak melihat perlunya mencari hubungan-hubungan. Ketika menemukan konsep yang berbeda-beda terkait suatu persoalan, Ani mengerti bahwa ia memerlukan banyak informasi dan data tambahan sebelum memilih salah satu sebagai konsep yang benar. Sebuah konsep perlu dievaluasi berdasarkan koherensinya dengan konsep-konsep lain dalam kerangka teoretis yang sama, serta kesesuaiannya dengan pengalaman. Karena memandang hubungan antarkonsep cukup rumit, Ani tidak ragu-ragu untuk membayangkan realitas bersifat majemuk. Konsep pun tidak selalu bermakna harafiah, tetapi dapat dipahami secara metaforis.

Sementara bagi Budi, sumber pengetahuan sepenuhnya bertempat di luar dirinya. Pembenarannya bertumpu ke otoritas epistemik eksternal; demikian pula jaminan kepastiannya. Mempertanyakan kepastian pengetahuan sangat boleh jadi merupakan pertanda ketidaktahuan dirinya sendiri. Bila sudah ada satu konsep yang benar, mengapa perlu ada konsep-konsep lain? Bagi Budi, hanya pemahaman harafiah yang bermakna. Kualitas kepercayaannya terhadap suatu pengetahuan tidak bertumpu ke tilikan pribadi hasil dinamika eksternal-internal dalam proses mengetahui, tetapi bergantung pada sosok yang meneruskan pengetahuan kepadanya.

Epistemologi individu yang dikembangkan oleh Kuhn dan Weinstock (2002) juga menelaah bagaimana kepercayaan epistemik seseorang dapat mengalami pergeseran dan bertransformasi menjadi semakin matang. Apa yang melandasi perubahan itu? Sumber epistemik apa yang memengaruhi perubahan tersebut? Pada mulanya, seorang siswa umumnya percaya bahwa pengetahuan semata-mata perkara benar atau salah berdasarkan fakta, seperti halnya Budi. Sumber dan kepastiannya tidak diragukan. Kemudian ia belajar bahwa hal yang ia kira pengetahuan sebetulnya merupakan opini, dan karena itu, kepastiannya pun berkurang. Pada tingkat yang lebih matang, ia mampu mengevaluasi kepercayaan epistemiknya dengan membandingkan argumen-argumen alternatif dan sampai pada kesimpulan bahwa dalam pengetahuan senantiasa ada ketidakpastian.

Epistemologi individu tidak hanya menyelidiki bagaimana seseorang membangun cara pandang sesuai kapasitas pengetahuannya, tetapi juga bagaimana pengalaman latar dan hubungan sosial sepanjang sejarah hidupnya ikut mempengaruhi bingkai epistemologisnya. Dari analisis semacam itulah Stephen Billet (2006) membangun profil epistemologi individu dan ketergantungannya pada relasi sosiokultural lebih luas.[28]

Kasus Ani dan Budi sedikit banyak memberi gambaran, mengapa dalam lingkungan sosial yang dipenuhi gagasan-gagasan irrasionalitas kita dapat menemukan sikap epistemik individual yang sangat rasional. Sebaliknya juga berlaku. Kita juga mengerti bahwa tilikan yang keliru tidak selalu bersumber dari sikap irasional. Sikap Budi, yang menaruh seluruh kepercayaan epistemiknya kepada sosok tertentu dan bukan pada pertimbangan otonom, bukan penanda irasionalitas. Pun ketika alasan Budi adalah karisma guru. Hampir semua pengetahuan yang kita miliki, kita dapati dengan mengandalkan informasi eksternal dan bahkan kesaksian para ahli yang kita yakini otoritasnya. Perbedaan antara Ani dan Budi terletak pada kemampuan menghimpun pelbagai sumber informasi serta memilih dan memilah informasi, sehingga menghasilkan pengetahuan sebagai konstruksi dan bukan melulu transmisi. Perbedaan terpenting lainnya adalah tumpuan ke otoritas paternalistik *versus* otoritas pakar (*expert*).

Epistemologi personal yang dilengkapi dengan analisis atas pengaruh lingkungan epistemik terhadap strategi seseorang dalam proses mengetahui, dapat membantu kita memikirkan secara lebih mendalam hubungan yang kental antara fundamentalisme dan otoritarianisme yang melahirkan sikap intoleran.[29] Dari perspektif psikologi, Hood dkk. (2005) memperlihatkan bahwa kelompok fundamentalis, sangat boleh jadi, mengembangkan model belajar yang membangkitkan kepercayaan bahwa pengetahuan agama itu sederhana, pasti dan bersumber dari otoritas yang tidak mungkin salah.

Sekarang ini tidak lagi secara gampangan kita dapat mengatakan bahwa orang terekrut menjadi anggota kelompok radikal karena indoktrinasi, iming-iming uang atau pekerjaan. Orang dengan sejarah hidup dan latar sosial-ekonomi-kultural serta tingkat pendidikan yang berbeda-beda terbukti dapat memilih pandangan radikal tertentu dan secara dogmatik menolak yang lainnya. Barangkali kita pun bertanya-tanya ketika menemukan data bahwa 76,2% guru di wilayah Jabodetabek setuju dengan penerapan Syariat Islam dan 21% menyatakan Pancasila tidak lagi relevan, dan 52,3% pelajar menyetujui kekerasan sebagai bentuk solidaritas agama.[30] Strategi epistemik apa yang bekerja di kalangan pelajar?

Dengan memusatkan perhatian pada anggota biasa dan bukan sosok otoritatif, dapatkah kita melakukan rekonstruksi epistemologi individu yang bergabung dengan kelompok berideologi radikal? Dapatkah rekonstruksi itu, pada gilirannya, menjadi bahan dasar untuk menyusun agenda pedagogis bagi upaya dekonstruksi epistemik?

Untuk memungkinkan upaya tersebut, tentu tidak cukup kita hanya menggali dari sisi pengetahuan. Sistem makna yang melahirkan cara pandang tertentu tentang dunia dibentuk melalui hubungan-hubungan yang melibatkan nalar, emosi, hasrat, pengalaman moral dan gairah spiritual. Dengan demikian, pertanyaan berikutnya terkait hubungan antara pergeseran epistemik dan perkembangan spiritualitas yang sanggup mengubah secara radikal penghayatan seseorang atas dunia. Sejauh mana transformasi religius berhubungan dengan pergeseran epistemologi? Tidak jarang konflik epistemologis diselesaikan dengan menyerah kepada ajaran agama tanpa melalui proses hermeneutik yang memadai. Sebaliknya juga dapat terjadi. Contohnya, saat kepercayaan ilmiah dipandang bertentangan dengan kepercayaan religius. Lalu, apa hubungan antara nalar dan hasrat serta emosi dalam pilihan moral dan spiritual seseorang? Saya akan membahas lebih lanjut hubungan tersebut dalam bagian ketiga tulisan ini.

POLA BARU DALAM PENYEBARAN FUNDAMENTALISME

Ketika juru bicara *Islamic State* (sering disebut ISIS: *Islamic State of Iraq and Syria*), Abu Muhammad al-Adnani, menyerukan kepada pengikut ISIS di seluruh dunia untuk menyerang musuh di negara masing-masing karena "tindakan kecil yang kalian lakukan di negara kalian masing-masing lebih berguna daripada bergabung bersama kami [di Syria dan Irak]" (*The Economist,* 9 July 2016), mengertilah kita bahwa pola kekerasan kelompok fundamentalis radikal telah mengalami perubahan. Perubahan itu sudah berjalan beberapa waktu dan meliputi cara-cara dalam membangun pengaruh, menyiapkan sumber daya langsung (merekrut dan memobilisasi orang, perencanaan dan koordinasi) dan tidak langsung (dukungan dana, fasilitas, dan lain-lain). Perubahan itu juga mencakup teknik propaganda dan strategi komunikasi yang didukung secara efektif oleh perkembangan teknologi digital. Kelompok radikal kini jauh lebih leluasa memperluas jangkauan targetnya, melaksanakan pertarungan gagasan, menyebar informasi dan menciptakan lebih banyak kekerasan.

"Saudara-saudara terkasih dalam Jihad," tulis seseorang bernama Abu Jendal, "saya punya sekilo Aseton Peroksida. Saya ingin tahu cara membuat bom untuk meledakkan sebuah jip militer; saya tunggu segera jawaban kalian". Sekitar sejam kemudian datang jawaban terperinci dari seseorang yang mengaku bernama Abu Hadafa.[31] Simaklah pula film dokumenter *Jihad Selfie* (Noor Huda Ismail, 2016) yang mengangkat peran internet sebagai media kelompok radikal untuk memengaruhi kaum muda. Kesimpulan sementara penyigian LaKIP yang dikutip di atas meneguhkan dugaan Noor Huda Ismail. Radikalisme di kalangan pelajar lebih dipicu oleh propaganda di internet, ketimbang pengajaran agama di sekolah-sekolah.

Tidak semua orang mau menjadi teroris dan tidak semua orang terbujuk oleh daya pikat 'mati demi Tuhan'. Mereka yang sepaham tetapi tidak mau bergabung langsung umumnya bersedia menjadi pendukung. Mungkin mereka membayangkan bahwa mimpi utopis-eskatologisnya akan terwujud melalui aksi kelompok radikal tertentu, tanpa mereka sendiri perlu terlibat sebagai pelaku. Kelompok-kelompok ini terjaring melalui ragam komunikasi yang tersebar di internet (twitter, youtube, google Earth, chatrooms, e-group, virtual message boards) dan sarana interaktif lain yang mudah dijangkau. Perangkat bagi penyebaran ide-ide radikal dan ujaran kebencian (rasisme, xenofobia, homofobia, dsb) kini ada dalam kantung kita masing-masing.

Orang-orang yang terekrut oleh kelompok radikal kerap memajang foto dan video yang tampak gagah dan heroik. Mereka memanggul senjata dan siap bertarung demi tujuan besar yang jauh melampaui gugus egoistik manusia. Internet menyediakan fasilitas yang efektif dan efisien bukan hanya untuk memproduksi dan mereproduksi gagasan-gagasan radikal, melainkan juga untuk membangun efek dramatik yang ingin dimunculkan. Bagi kelompok radikal, efek dramatik itu perlu. Dalam analisis Juergensmeyer yang dikutip di atas, tindakan teror tidak melulu bertujuan strategis-politis. Kelompok teroris membangun *theater of terror* yang berfungsi sebagai sarana simbolik bagi perang kosmik: setan tidak dapat ditransformasikan, hanya bisa dimusnahkan.[32]

Teknologi informasi dan komunikasi juga semakin *woman-teenage-and-child-friendly* sehingga pihak yang terpapar oleh gagasan-gagasan radikal semakin luas dan tidak terduga. Teknologi yang diciptakan bagi kemudahan komunikasi kini menjadi teknik yang manjur untuk memancing kebencian dan membangkitkan kemarahan. Gejala ini bersifat global dan tidak hanya melibatkan kelompok teroris, tetapi juga orang-orang biasa yang tidak memiliki hubungan dengan ideologi radikal. "*Why we're losing the internet to the culture of hate*?" demikian terpampang di lembar muka majalah *Time* edisi 29 Agustus 2016.

Setiap negara mengambil langkah yang berbeda-beda dalam menghadapi problematika tersebut. Apapun kebijakan yang diambil, corak media terhubung tidak sama dengan media tradisional. Media tradisional lebih mudah dikenai peraturan pemerintah dan bahkan diberedel. Di satu sisi, kita tidak ingin teknologi yang amat bermanfaat ini diberangus. Terorisme juga tidak akan lenyap hanya dengan hilangnya salah satu sarana teknologis pendukungnya. Di sisi lain, tidak mudah mengatasi tantangan penggunaan internet untuk menghimpun kebencian global. Hampir semua grup militan sekarang hadir secara terhubung di tengah-tengah kita.

Ironisnya, penyigian Conway (2007) menunjukkan bahwa banyak situs grup teroris *host*-nya bertempat di Amerika Serikat.

Di tengah rasa gamang menghadapi gejala ini, sekurang-kurangnya kita dapat menelaah perubahan corak dan isi propaganda kelompok-kelompok radikal, perubahan pola penyebaran dan kelompok target yang mau direkrut. Contohnya, dulu mereka menggunakan bentuk tekstual untuk menyebar gagasan radikal. Sekarang mereka memakai pola visual yang menghasilkan efek kognitifnya jauh lebih kuat. Karenanya, salah satu agenda yang mendesak bagi kita adalah membangun gerakan fasih-internet (*internet-literacy*), dan bukan sekadar fasih-gawai (*gadget literacy*). Fasih menggunakan gawai adalah perkara ketrampilan teknis. Namun, mengerti seluk beluk efek internet pada sikap, perilaku, cara merasa dan cara berpikir sama sekali bukan perkara teknis. Jangan-jangan, perbuatan yang kelihatannya canggih (anak balita menggunakan *ipad*, remaja menghias *facebook*, orang berselancar di dunia maya, dan lain-lain) justru merupakan ciri *digital illiteracy* – buta aksara jenis baru.

Semua itu tidak menutup kenyataan bahwa internet juga telah menjadi medan yang subur bagi penyebaran gagasan demokratis, pengetahuan yang berguna, penghargaan pada kemajemukan dan komunikasi sehat lainnya. Belum lama ini saya bertemu dengan sekelompok orang muda yang aktif merekrut 'aktivis media sosial' untuk mengimbangi gorengan isu dan pelintiran fakta di media sosial. Kanal penyebaran bagi gagasan seperti ini semakin dibutuhkan, demikian pula penulis-penulis media sosial yang menyebar pesan keagamaan moderat, sejuk, ramah dan tidak menakutkan. Tentu saja, untuk tetap berkepala dingin saat berada dalam jaringan terhubung diperlukan kemampuan kritis dalam membaca serta menanggapi gejala, dan terlebih-lebih kesanggupan menahan hasrat dan emosi.

DUA JALAN PERCOBAAN

Hasrat dan emosi merupakan perkara yang, pada hemat saya, belum mendapat cukup perhatian dalam sistem pendidikan kita. Kita mendengar seruan berulang-ulang yang menekankan pentingnya budi pekerti untuk menumbuhkan kepekaan dan tanggung jawab sosial. Pendidikan budi pekerti sangat penting. Akan tetapi, pendekatan kita bagi aspek perilaku masih terlalu bersifat kognitif dan malah lebih banyak berupa petuah. Kita *mengajarkan* moralitas secara abstrak, tetapi abai melatih *kebiasaan* berbudi pekerti. Kita jarang mengaitkan budi pekerti dengan pendidikan emosi dan penataan hasrat. Padahal, banyak orang bergabung dengan gerakan militan bukan karena alasan rasional, melainkan pertimbangan emosional, dorongan hasrat, dan pengalaman moral/spiritualnya. Dengan pertimbangan ini, upaya merekonstruksi pola kognitif fundamentalis pun perlu

dilengkapi dengan metode untuk menelusuri hubungan pelik antara hasrat, emosi, nalar, pilihan moral dan spiritual. Sementara hasrat dan emosi membentuk motivasi, kepekaan moral dan gairah spiritual dapat meradikalkan atau memoderatkan motivasi.

Lewat hubungan-hubungan itulah, saya kira, kita dapat menyusun tilikan yang cukup tajam untuk menjawab pertanyaan, mengapa upaya-upaya menyebarluaskan gagasan-gagasan *civic* (kemajemukan, kesetaraan, kemanusiaan) tidak berhasil mengatasi intoleransi, fundamentalisme dan radikalisme? Fundamentalisme bertopang ke prinsip-prinsip yang diyakini bersumber di kawasan suci transenden. Panggilan bagi yang transenden bersifat primordial, dalam arti mendahului panggilan-panggilan lainnya. Bagi orang beragama, panggilan itu bukan ihwal yang dapat dipilih mau atau tidak mau dijalankan.[33] Memenuhi panggilan itu adalah urusan ketataan kepada Tuhan Semesta, Pencipta Langit dan Bumi. Sementara itu, gagasan *civic* bertolak dari kesadaran akan apa yang baik bagi kehidupan publik di dunia ini. Perjuangan *civic* mencari solusi sekarang dan di sini, pertempuran kosmik melampaui kendali sejarah. Dengan kata lain, sumber epistemik dan afektif keduanya terletak di kawasan yang berbeda dan tidak sejajar. Pun ketika kandungannya tidak berlawanan, otoritasnya tidak setara. Yang satu bertempat di ranah ilahi, yang lainnya di tataran manusiawi.

Sejak Nietzsche mempertanyakan genealogi moral, para filsuf mulai menelusuri emosi sebagai salah satu akar moralitas.[34] Pengalaman moral bukan melulu perkara nalar. Teka-teki 'mengapa gagasan yang baik dan masuk akal tidak mampu mengubah perilaku orang' rupanya mengganggu banyak pemikir. Pada waktu hampir bersamaan dengan refleksi Nietzsche, filsuf Henri Bergson mengajukan argumennya. Kita patuh pada pertimbangan moral bukan karena kita menimbang secara rasional kewajiban-kewajiban kita. Juga seandainya kita menimbang-nimbang dengan akalbudi, putusan akhir tidak murni hasil pertimbangan rasional. Bagi Bergson, sumber moralitas yang paling purba terletak dalam instink manusia untuk bertahan hidup dalam lingkungan sosialnya. Nalar sekadar melayani dorongan alamiah itu.[35]

Mungkin, itulah alasan filsuf Martha Nussbaum mengulang dengan penuh keheranan pertanyaan di atas. Setelah menelusuri jalan berliku dan panjang, Nussbaum yakin bahwa orang termotivasi untuk mengubah perilaku dan tindakannya hanya bila alasan-alasan yang masuk akal juga dapat menggerakkan emosinya.[36] Nussbaum tidak sampai ke kesimpulan ekstrim seperti David Hume yang dengan lugas mengatakan bahwa nalar merupakan budak dari hasrat. Meski demikian, refleksi Nussbaum membantu kita mengerti. Upaya-upaya rasional untuk mengendalikan

kecenderungan menguatnya fundamentalisme dan radikalisme serta pelbagai dampaknya, tidak pernah memadai selama kita tidak mengaitkan yang rasional dengan hasrat dan emosi. Ide-ide *civic* masuk akal, tetapi cukupkah untuk menggerakkan kehendak seseorang?

Nalar punya batas. Nalar membantu manusia mengenali macam-macam hasrat dan kehendak yang memicu seseorang untuk bertindak. Akan tetapi, memilih di antara peringkat kehendak berada di luar batas nalar.[37] Sebagai contoh sederhana bagi hubungan antara emosi, hasrat dan moralitas marilah kita ambil rasa malu yang muncul akibat suatu perbuatan keliru. Emosi berperan besar dalam membenarkan pilihan moral seseorang. Namun, malu tidak bangkit bila orang tidak pernah dilatih untuk merasa malu karena melakukan hal yang salah, sebut saja malu berbuat korup. Demikian halnya dengan spiritualitas. Bukan argumen akademik teologi dan filsafat yang mengisi jantung latihan spiritual.

Spiritualitas tidak terlepas dari intelektualitas, tetapi emosi dan imajinasilah yang terutama menggerakkannya. Latihan spiritual dalam hampir semua agama pada umumnya diawali dengan praktik mengenali gerak emosi, baru kemudian diikuti dengan teknik mengendalikan dan merawat emosi. Di tingkat yang paling mentah emosi digerakkan oleh kebutuhan fungsional organisme untuk bertahan hidup dan berkembang biak. Kita bayangkan saja kehidupan publik seperti apa yang kita miliki jika emosi dan hasrat terus menerus lolos dari sistem pendidikan. Padahal kemampuan mengerakkan emosi mentah merupakan salah satu kekuatan teknik kelompok radikal untuk memancing minat para pemula.

Dari analisis yang dipaparkan di bagian pertama tulisan ini, kita dapati bahwa bukan aspek spiritual yang pertama-tama menggerakkan motivasi orang untuk mengadopsi radikalisme agama. Meski demikian, kematangan spiritual, baik di tingkat pribadi maupun publik, akan membantu pengembangan imajinasi religius yang sehat. Dalam rangka itu, tidaklah cukup jika emosi dan hasrat dimengerti hanya melalui pendekatan psikologis. Kita memerlukan analisis antropologi filosofis dan teologi emosi[38] untuk menyingkap ontologi *rasa merasa* yang menggerakkan orang menganut ideologi radikal. Filsafat dan teologi tentu tidak dapat bekerja sendiri. Keduanya membutuhkan ilmu-ilmu lain untuk menopang refleksinya. Ringkasnya, perlu kerja sama lintasdisiplin dan lintasbudaya, selain penelitian sosiologis, ekonomi dan politik yang banyak dijalankan. Kita perlu memahami hubungan emosi dengan lingkungan sosial, kondisi moral, pendirian ideologis, pertimbangan nalar dan pilihan religius seseorang dan/atau suatu kelompok.

Rekonstruksi epistemik bertujuan memahami proses mengetahui dan hakikat pengetahuan menurut perspektif subjek dalam kelompok fundamentalis. Pemahaman itu dapat menjadi pintu masuk bagi pendekatan dekonstruktif terhadap fundamentalisme. Namun, dekonstruksi tidak bertujuan menghasilkan konstruksi baru. Dekonstruksi fundamentalisme bukan deradikasisasi melalui penanaman ide-ide *civic* yang tergolong proses rekonstruksi. Seperti pendekatan lainnya, dekonstruksi memandang fundamentalisme sebagai keterikatan pada hasrat religius untuk mengatasi persoalan dunia dengan meniadakan interpretasi-interpretasi yang berbeda. Padahal keragaman interpretasi melekat pada peristiwa-peristiwa dunia. Dekonstruksi bertolak dari konteks tradisi religius itu sendiri. Dekonstruksi tidak mendekati radikalisme dengan skema konseptual atau tafsir tertentu, tetapi dari emosi, hasrat, cita-cita yang melahirkannya dan menantangnya dengan ambiguitas, ragam makna, tegangan, dan inkonsistensi. Dekonstruksi bertujuan menggoyah gagasan bahwa kebenaran adalah sesuatu yang dapat kita kerangkeng dan kendalikan.

Apa yang tertinggal sesudah dekonstruksi? Caputo menjawab dengan *Religion without Religion* (1997), Richard Kearney dengan *The God Who Maybe* (2001), Robyn Horner menyebut "iman dalam kerendahan hati" (2009) dan Jean-Luc Marion menawarkan *God without Being* (1991).

PENUTUP

Dimulai dengan upaya sederhana untuk memahami gejala fundamentalisme dan radikalisme global yang mengkhawatirkan, tulisan ini mencoba meninjau aspek epistemik diskursus fundamentalisme dan radikalisme yang belum cukup banyak dikaji. Di tengah masyarakat yang masih sangat bergantung pada sosok pemimpin sebagai pemegang otoritas epistemik tertinggi, proses pendakhilan ideologi dapat berlangsung dengan cepat.

Dengan mengambil dua kasus hipotetis sederhana, Ani dan Budi, terlihat dua pola hubungan kekuasaan dalam proses pembentukan pengetahuan. Pola pertama bersifat transmisif dan menghasilkan subjek epistemik yang memandang pengetahuan sebagai kumpulan fakta. Dalam konteks pengetahuan keagamaan, model ini berpotensi membentuk identitas kelompok yang bertumpu pada pola kognitif berlegitimasi perintah ilahi menurut tafsir tunggal pemegang otoritas epistemik tertinggi. Model ini dapat digunakan untuk menelusuri asal muasal penyebaran fundamentalisme dan radikalisme.

Pola kedua bersifat transformatif. Pola ini memicu laku reflektif. Subjek epistemik menyadari kerumitan pengetahuan, sumber-sumber dan proses pembentukannya, serta kebenarannya yang bersifat tentatif karena hubung-

an antara subjek pengetahuan dan realitas tidak pernah selesai. Berbeda dengan pola transmisif yang melanggengkan kekuasaan, pola transformatif bersikap kritis terhadap praktik-praktik kekuasaan termasuk pemegang otoritas epistemik. Karena itu, model ini kerap menimbulkan ketidaknyamanan pada pihak penguasa.

Melalui pemahaman akan pola-pola tersebut, kita mengerti betapa perilaku radikal tidak mudah diubah dengan menawarkan konsep-konsep alternatif, jika sumber konsep dan dalil pembenarannya berada di ranah epistemik yang berbeda. Penganut fundamentalisme dan radikalisme menyangkal verifikasi/falsifikasi atas keyakinan absolut yang diajarkan oleh sosok yang mereka taati sepenuhnya.

Radikalisme dan fundamentalisme menyebar cepat karena didukung teknologi informasi. Perangkat komunikasi kontemporer juga memungkinkan gagasan tentang perang kosmik tampil menakutkan bagi satu pihak, tetapi memukau bagi pihak lain. Meski demikian, teknologi tidak dapat diciutkan ke sekadar perkara baik atau buruk. Teknologi punya dua wajah. Dalam tegangan antara dua wajah itulah kita menemukan bagaimana teknologi mengubah cara kita berpikir, bertindak dan merasa. Melatih kefasihan berteknologi dalam dunia digital tidak saja berarti melatih kemampuan memilih dan memilah informasi yang berserakan di dalamnya, tetapi melibatkan juga pertimbangan kritis mengapa informasi itu tersedia, kepada siapa ditujukan dan apa tujuannya, serta bagaimana kita akan menggunakannya.

Tulisan ini menawarkan dua jalan yang dapat dicoba bagi upaya membendung intoleransi dan perubahan proses epistemik penganut fundamentalisme. Jalan pertama melalui pendidikan yang secara integral membiasakan subjek didik untuk mengekplorasi dan melatih nalar, imajinasi, hasrat, emosi, moralitas dan spiritualitasnya secara berkesinambungan. Dunia pendidikan kita terlalu sesak dengan ajaran abstrak tentang perilaku moral sosial, tetapi tidak diwujudkan dalam kebiasaan mendidik hasrat dan emosi. Padahal, emosi dapat memegang peran strategis dalam mengarahkan motivasi dan menumbuhkan imajinasi menuju pematangan pribadi subjek didik. Tentu saja, tak ada kurikulum yang dapat menampung upaya ini tanpa dukungan pendidikan di rumah dan lingkungan sekitar.

Jalan kedua melalui dekonstruksi atas unsur-unsur absolutisme dalam teologi fundamentalis. Dekontruksi mengandung potensi yang radikal karena menunjukkan bahwa struktur yang secara tradisional diyakini sebagai terberi, niscaya dan alami sebetulnya merupakan konstruksi. Realitas dibangun oleh simbol-simbol melalui teks. Banyak teolog memandang negatif pendekatan dekonstruktif karena menempatkan Tuhan

sebagai wujud linguistik dalam permainan makna. Padahal, dekonstruksi tidak perlu berujung pada matinya Tuhan dan berakhirnya teologi. Dekonstruksi memang menimbulkan masalah bagi konsep tentang Tuhan. Namun, persis karena itu dekonstruksi dapat membawa teologi melampaui berpikir dengan cara metafisis tentang idola (*idol*) Tuhan sebagai pengada.[39]

Melalui dekonstruksi, kita belajar bahwa Tuhan yang bersabda tidak ada di sini. Apa yang ada di sini dan sekarang adalah teks-teks suci. Seperti dikatakan Mark Taylor, terlepas dari cara seseorang membaca teks, interpretasi manusia tidak pernah dapat disingkirkan. "*Masterpiece* itu niscaya bergantung pada imajinasi subjek yang menjawab".[40] Atau, seperti kata Robyn Horner, pendekatan dekonstruktif menawarkan iman yang menyadari bahwa manusia adalah manusia dan hanya Tuhan yang adalah Tuhan.[41]

Karlina Supelli
Lulusan Department of Physics, Faculty of Mathematical and Physical Sciences, University College London, Inggris. Berkarya sebagai pengajar di Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara
Email: karlina.supelli@gmail.com

CATATAN AKHIR

1 Lih. Kerangka Acuan "Iman dalam tantangan radikalisme, fundamentalisme dan konservatisme", Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma. Pemakaian istilah fundamentalisme dalam artikel ini bertumpu ke pengertian bahwa ada banyak corak fundamentalisme dan tidak semuanya menerapkan kekerasan.

2 Untuk pembahasan lebih rinci lih. M. Sastrapratedja, *Pancasila: Lima Gagasan yang dapat mengubah Indonesia* (Jakarta: Pusat Kajian Filsafat dan Pancasila, 2013).

3 *Civic* disini diartikan sebagai keyakinan, komitmen, kemampuan, sikap dan tindakan setiap orang sebagai warga komunitas/masyarakat/bangsa/negara.

4 Bagaimana identitas itu dapat saling bertabrakan dengan asas-asas demokrasi dapat dilihat dalam B. Herry-Priyono, "Tribalisme Menabrak Demokrasi," dalam F. Budi Hardiman (ed.), *Franz Magnis-Suseno, Sosok dan Pemikirannya* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2016).

5 Penyigian Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) antara 2010 dan 2011; dikutip dalam *BBC Indonesia*, 18 Februari 2016.

6 "Jajak Pendapat Kompas: Konflik Identitas dan Kegaduhan Politik," Kompas, 28/11/2016, 5.

7 Saya memakai definisi Martin Riesebrodt tentang agama dalam Riesebrodt, *Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence,* Max Weber Lecture Series # 01 (Florence: European University Institute, 2014), 5-6.

8 Bahwa sekularisme modernitas bercorak anti-agama dan secara inheren mengandung kekerasan terhadap agama tampak dalam diskursus teologi-politis Alastair John Milbank melalui gerakan Ortodoksi Radikal sebagai bentuk teologi Kristiani baru. Pemikirannya tertuang dalam *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (2006). Ortodoksi Radikal bertujuan melakukan intervensi di tataran akademik, mulai dari ilmu politik, ekonomi, hukum, sejarah, linguistik, teori-teori kebudayaan sampai ilmu-ilmu alam. Sedangkan gagasan Islam sebagai ideologi untuk melawan nihilisme, materialisme dan sekularisme yang dibawa oleh modernitas Barat dapat dilihat dalam pemikiran intelektual Muslim radikal, Sayyid Qutb (James Toth, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual* (New York: Oxford University Press, 2013).

9 Riesebrodt, *Religion in the Modern World*, 5-6.

[10] Riesebrodt, *Religion in the Modern World*, 7.

[11] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000), Ch. 8 "Cosmic War", 145-163.

[12] Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, 10.

[13] Kekejaman altruistik tidak selalu didorong oleh motif religius. Ideologi sekular dapat melahirkan mimpi-mimpi utopis yang memicu kekejaman politik seperti diperaktikkan Hilter, Pol Pot dan Stalin [Jonathan Sacks, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence* (New York: Schocken Books, 2015), 9-10].

[14] Lih. Carl Schmitt, "The Concept of the Political," dalam *The Concept of the Political: Expanded Edition* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 37, 54. Bagi Schmittt, perang ini menimbulkan dampak tidak manusiawi yang sulit diperkirakan karena semua yang dianggap musuh disangkal kualitasnya sebagai manusia.

[15] Michel Picard, "Introduction: 'Agama,''Adat,'and Pancasila'," dalam Michel Picard and Rémy Madinier (ed.), *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali* (London: Routledge, 2011).

[16] Masalah ini pernah dibahas dalam sesi "Manusia dan Budaya" *Simposium Internasional Filsafat Indonesia* yang diselenggarakan oleh STF Driyarkara bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan serta MURI (Jakarta, 19-20 September 2014).

[17] Kasus meliputi sulit dapat pekerjaan, tidak dapat mendaftar sebagai anggota TNI, tidak dapat menguburkan jenazah di pemakaman umum, tidak dapat mendaftarkan perkawinan ke Kantor Catatan Sipil, dan kesulitan mendaftar di sekolah dasar negeri ["Native faiths face prejudice" (*The Jakarta Post*, October 4, 2016)].

[18] Saya mengambil contoh ini karena ide asal Kurikulum 2013, jika mengacu ke pernyataan-pernyataan pejabat Kementerian Pendidikan Nasional, terkait dengan perkelahiran pelajar antarsekolah yang marak waktu itu. Penambahan bobot agamis pada setiap mata pelajaran diyakini dapat menjadi solusi.

[19] Relasi paradoksal itu tergambarkan dalam ungkapan Meister Eckhart (1260-1328), Tuhan ada dalam segala sesuatu, semakin Tuhan ada dalam segala sesuatu semakin Tuhan tidak berada di mana-mana; semakin di dalam semakin di luar dan semakin di luar semakin di dalam.

[20] Rima kutipan jauh lebih mengena dalam bahasa Italia, "*ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci* ***come si vadia al cielo e non come vadia il cielo***" Dikutip dari Galileo, "Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana (1615)," in *Le Opere di Galileo Galilei*, Vol. V, 319. Cetak tebal dari penulis.

[21] Pemaknaan tokoh Hindu Bali, dikutip dalam Pamela Allen & Carmencita Palermo, "Ajeg Bali: Multiple Meanings, Diverse Agendas," *Indonesia and the Malay World* Vol. 33, No. 97 (2005): 239-255; http://dx.doi.org/10.1080/ 13639810500449115.

[22] I Ngurah Suryawan dalam *Kompas* (07/01/2004) dan *Kompas* (22/10/2002); Terry Eagleton, *The Idea of Culture* (London: Blackwell Publishing Ltd, 2000), 38.

[23] Farhad Khosrokhavar, *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*, trans. David Macey (London: Pluto Press, 2005), 152.

[24] Abdullahi Ahmed An-Naim, "Islamic Fundamentalism and Social Change: Neither The 'End of History' Nor A 'Clash of Civilizations'," dalam James Busuttil and Gerrie Ter Haar (eds.), *The Freedom To Do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change* (London: Routledge, 2002), 25.

[25] Anson Shupe dan Jeffrey Hadden, "Is There such a Thing as Global Fundamentalism?" dalam A. Shupe and J. Hadden (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered* (New York: Paragon, 1998), 23.

[26] Kajian Iannaccone, Epstein dan Gang ditujukan pada sekte keagamaan. Meski demikian, rasionalitas ketaatan berlaku pula bagi kelompok fundamentalisme non-sekte. Laurence R. Iannaccone, "Toward an economic theory of 'fundamentalism,'" *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, Vol. 153, No.1 (1997), 111; Gil S. Epstein, and Ira N. Gang, "Understanding the development of fundamentalism," *Public Choice*, Vol. 132, No. 3-4 (2007), 260.

[27] Lih. analisis Barbara K. Hofer, "Exploring the dimensions of personal epistemology in differing classroom contexts," *Contemporary Educational Psychology*, Vol. 29, No. 2 (2004), 129–163. Bdk. M. Baurmann, "Rational Fundamentalism? An Explanatory Model of Fundamentalist Beliefs", *Episteme. Journal of Social Epistemology* 4 (2007), 150-166.

[28] Untuk rinciannya lihat Stephen R. Billett, "Relational interdependence between social and individual agency in work and working life," *Mind, Culture and Activity*, Vol. 13, No. 1 (2006), 53-69.

[29] Hubungan ini pernah dikaji oleh Bob Altemeyer and Bruce Hunsberger dalam "A revised religious fundamentalism scale: The short and sweet of it," *The International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 14 (2004), 47-54.

[30] Hasil penyigian LaKIP antara 2010 dan 2011. Bdk. penyigian Saiful Mujani Research and Consulting (2015) tentang persetujuan terhadap ISIS. Kendati mayoritas warga Indonesia menolak ISIS dan menganggap ISIS sebagai ancaman, 4% yang setuju dengan apa yang diperjuangkan ISIS berasal dari golongan usia 22-25 tahun.

[31] Dikutip dalam Gabriel Weimann, "Terror on Facebook, Twitter, and Youtube," *The Brown Journal of World Affairs* Vol. 16, No. 2 (2010), 45.

[32] Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, Ch. 7.

[33] Bdk. Herry-Priyono, "Tribalisme Menabrak Demokrasi.

[34] Ronald de Sousa, "Emotion," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>.

[35] Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. Ashley Audra and C. Brereton, Notre Dame IN: University of Notre Dame Press (1935/1932), 200-201.

[36] Martha Nussbaum, "Comment on Charles Taylor's 'Explanation and Practical Reason'," dalam Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Pers, 1993), 237.

[37] Donald Calne, *Within Reason, Rationality and Human Behaviour* (New York: Vintage, 1999).

[38] Kitab Suci berbicara tentang emosi dan kaya dengan ungkapan-ungkapan emosi.

[39] Lih. Jean-Luc Marion, *God without Being*, trans. Thomas Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

[40] Mark C. Taylor, *Erring: A postmodern a/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 90.

[41] Robyn Horner,"On Faith: Relation to an Infinite Passing", in Australian E-Journal of Theology, Vol. 13 (2009), 12. http://www.acu.edu.au/about_acu/faculties_schools_institutes/faculties/ theology_and_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt_13.

DAFTAR RUJUKAN

Allen, Pamela and Carmencita Palermo, "Ajeg Bali: Multiple Meanings, Diverse Agendas," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 33, No. 97 (2005): 239-255. http://dx.doi.org/10.1080/13639810500449115.

Altemeyer, Bob, and Bruce Hunsberger. "A revised religious fundamentalism scale: The short and sweet of it." *The International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 14 (2004): 47-54.

An-Naim, Abdullahi Ahmed. "Islamic Fundamentalism and Social Change: Neither The 'End of History' Nor A 'Clash of Civilizations'." *The Freedom To Do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change* . London: Routledge, 2002.

Baurmann, M. "Rational Fundamentalism? An Explanatory Model of Fundamentalist Beliefs." *Episteme. Journal of Social Epistemology* 4 (2007): 150-166.

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Translated by R. Ashley Audra and C. Brereton. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977 [1932].

Billett, Stephen R. "Relational interdependence between social and individual agency in work and working life." *Mind, Culture and Activity*, Vol. 13, No. 1 (2006): 53-69.

Calne, Donald B. *Within Reason, Rationality and Human Behaviour*. New York: Vintage, 1999.

Conway, Maura. "Terrorism and internet governance: Core issues." ICTs *and International Security*, vol. 2007, No. 3 (2007): 23-34. United Nations.

de Sousa, Ronald, "Emotion," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>.

Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. London: Blackwell Publishing Ltd, 2000.

Epstein, Gil S., and Ira N. Gang. "Understanding the development of fundamentalism." *Public Choice* Vol.132, No. 3-4 (2007): 257-271.

Taylor, Mark C. *Erring: A postmodern a/theology*. University of Chicago Press, 1987.

Galilei, Galileo. *Le Opere di Galileo*. Edited by Antonio Favaro, Volume V. Firenze: Tipografia di G. Barbèra, 1890-1909.

Hofer, Barbara K. "Exploring the dimensions of personal epistemology in differing classroom contexts." *Contemporary Educational Psychology* 29, No. 2 (2004): 129-163.

Hood, R.W., Jr., Hill, P.C., & Williamson, W.P. *The psychology of religious fundamentalism*. New York: Guilford Press, 2005.

Horner, Robyn. "On Faith: Relation to an Infinite Passing." *Australian E-Journal of Theology* 13 (2009). http://www.acu.edu.au/about_acu/faculties_schools_institutes/faculties/Theology_and_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt_13.

Iannaccone, Laurence R. "Toward an economic theory of 'fundamentalism'." *Journal of Institutional and Theoretical Economics* (1997): 100-116.

Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000).

Khosrokhavar, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. Translated by David Macey. London: Pluto Press, 2005.

Kuhn, D. and Weinstock, M. "What is epistemological thinking and why does it matter?" In B. K. Hofer and P. R. Pintrich (Eds.), *Personal epistemology: The psychology of beliefs about knowledge and knowing*. Mahwah, NJ: Erlbaum, 2002.

Marion, Jean-Luc. *God without Being*. Translated by Thomas Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Nussbaum, Martha. "Comment on Charles Taylor's `Explanation and Practical Reason'." In *The Quality of Life*. Edited by Martha Nussbaum and Amartya Sen. Oxford: Clarendon Pers, 1993.

Picard, Michel. "Introduction:'Agama,''Adat,'and Pancasila'," In Michel Picard and Rémy Madinier (eds). *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*. London: Routledge, 2011.

Riesebrodt, Martin. *Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence*, Max Weber Lecture Series # 01. Florence: European University Institute, 2014.

Sacks, Jonathan. *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*. New York: Schocken Books, 2015.

Sastrapratedja, M. *Pancasila: Lima Gagasan yang dapat mengubah Indonesia*. Jakarta: Pusat Kajian Filsafat dan Pancasila, 2013.

Schmitt, Carl. "The Concept of the Political." Translated by George Schwab. In *The Concept of the Political: Expanded Edition*. Chicago: Theu University of Chicago Press, 2007.

Shupe Anson, and Jeffrey Hadden. "Is There such a Thing as Global Fundamentalism?" In A. Shupe and J. Hadden (editors). *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon, 1998.

Suryawan, I Ngurah. "Pecalang dan Penjaga Kebudayaan Bali." *Kompas*, 22/10/2002.

_____. "Ajeg Bali dan Lahirnya Jago-Jago Kebudayaan." *Kompas*, 07/01/2004.

Weimann, Gabriel. "Terror on Facebook, Twitter, and Youtube." *The Brown Journal of World Affairs* Vol. 16, No. 2 (2010): 45-54.