VISI MODERAT ISLAM
Transformasi dari Perspektif *Binnary Opposition* menuju *Interdependent Position*

Ahmad Luthfi
IAIN Ponorogo

Abstract: *Why did the early religion of its potential be a clue to God turn out to be fragmented in a binnary opposition matrix? From this anxiety the author focuses on the Binnary Opposition, which derives two sub-formulations of the problem. First, how to unravel the perspective of binnary opposition, which became the root of religious primordiality? Second, how to put the future religious perspective in interdependent position ?. What is the purpose of the speaker, from the first sub-formulation of the problem, is to explore the process of establishing a binnary opposition perspective in religion, while the second sub-formulation of the problem is to formulate a future religious perplexity in harmony with the moderate vision of Islam. to review the problem formulation we use the Interrelegious studies approach by utilizing cosmothreandic theory of Raymond pannikar. From this approach it is concluded from the formulation of the first problem, that the Islamic discourse which moves on the level of binnary opposition on its essential is Islam in the logos matrix. This matrix necessitates categories such as Substantial Islam and formalists. With this comes the tension between one another. While from the formulation of the second problem, to go to the moderate vision of Islam needs to replace the perspective of Islam that leads to interdependent position. In this sphere Islam is no longer relying on the analysis of binnary opposition but on the vision of justice and humanity.*

Keywords: *Binnary Opposition, Interdependent Position, and Cosmothreandic Vision.*

PENGANTAR

Makalah ini berangkat dari satu kegelisahan akademik penulis yakni mengapa agama yang potensi fitrinya adalah menjadi petunjuk bagi manusia untuk menuju kepada Allah tapi berubah menjadi terfragmentasi dalam matriks *binnary opposition*, yang itu mendorong pada semangat primordial,? Salah bentuk kekuatan primordial itu adalah perasaan unggul dan menjadi benar atas eksistensi manusia yang lain. Perasaan unggul dan menjadi benar itu menimbulkan dorongan untuk melakukan tindakan peneguhan eksistensi bagi dirinya di satu sisi dan pengabaian eksistensi bagi manusia yang lain. Sehingga relasi manusia-manusia beragama terpenjara oleh kebenaran dirinya, yang penjara itu menutup dirinya untuk memanusiakan manusia. Pergaualan antara umat beragama menjadi beku justru oleh kebenaran-kebenaran yang diikuti ambisi untuk menjadi supremasi atas yang lain.

Bentuk pimordialitas yang memenjara para penganut manusia beragama hari ini antara lain, dari sisi internal munculnya fraksi agama arab dan agama pribumi, Islam fundamentalis dan Islam Nusantara. Dari sisi eksternal agama, misalnya antara Muslim, Katolik, Kristen Protestan, Hindu, Budha, dan Aliran kepercayaan muncul satu penilaian yang didasarkan pada keselamatan di akhirat dimana satu dengan yang lain ada kalim sebagai satu-satunya penduduk surga. Dalam hal ini surga dan neraka menjadi klaim primordial golongan dan berefek pada cara melihat kepada yang lain. Yang merasa masuk surga menjadi sangat konfiden akan keselamatanya. Namun rasa konfiden ini muncul dalam semangat negative, yakni adanya perasaan yang lain masuk neraka. Oleh karena itu ada kebencian dan hambatan teologis tertentu yang merayap dalam system kognisinya untuk melihat komunitas agama lain tidak dari sisi kemanusianya bahwa dia juga manusia sama dengan dirinya, namun melihat dengan perspektif teologis dan kebencian tersebut.

Sebenarnya ada satu hal yang melekat dan terus mendasari perspektif primordialitas di atas, yakni ketidaksadaran diri tentang lazimnya penggunaan perspektif *binnary opposition*. Perspektif ini sebenarnya adalah sisa-sisa dari hadirnya bangsa colonial untuk melakukan ekspansi politik, ekonomi, budaya, dan sebagainya kepada bangsa terjajah.[1] Bagi bangsa colonial, *binnary opposition* adalah keniscayaan agar ruang eksistensialnya terlihat.[2] Demikian juga bagi bangsa-bangsa terjajah, setelah bangsa colonial itu meniggalkan daerah jajahanya, menyisakan satu trauma akan pengalaman

[1] Diantara para pengamat adanya penggunaan binnary opposition ini adalah para pemikir post-modernis. Foucault meneliti tentang pembentukan wacana kebenaran yang berefek pada penertiban perilaku manusia-manusia modern. Dia mengamati tentang dampak praktis ilmu-ilmu modern dalam kesehatan, seperti psikologi dalam dunia kedokteran. Dari penelitianya ini, setelah adanya ilmu psikologi muncul bentuk-bentuk Binary opposition seperti perbedaan antara orang gila dan orang normal. Dari sini kegilaan dipersepsi sebagai penyakit sosial dan harus dinormalkan. Alat pengetahuan untuk absah orang gila bisa disebut gila adalah psikologi itu sendiri. Maka psikologi menjadi tersangka bagi disparitas manusia antara manusia waran dan gila. Lihat Michel Foucalt, *The Archeology Of Knowledge And The Discourse On Language,* translated from A.M Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972). Selain Foucault juga ada Jurgen Habermas. Dia menganggap ilmu-ilmu modern itu tidak bebas nilai atau tidak netral. Habermas mengamati sisi ideologis ilmu modern. Dari habermas lahirlah pemilahan ilmu maju dan rasional versus ilmu timur yang tertinggal dan mistis. Lihat Jurgen Habermas, Ilmu Dan Tehnologi Sebagai Ideologi(Jakarta: LP3ES, 1990). Kemudian ada karya dari Fransisco Budi Hardiman, Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan Dan Kepentingan (Jogyakarta: Kanisius, 1990). Selain itu juga ada perspektif sosiologi yang melihat perkembangan teori hegemoni sosial yang dalam masa kini tidak lagi dalam perspektif Marxis yang mengarahkan analisisnya pada hegemoni aparat negara (Reperesive State Apparatus atau disingkat RSA) tapi hegemoni itu lebih sebagai ide-ide (Idea State Apparatus atau disingkat ISA). Lihat Louis Althuser,*For Max* (New York: Pantheon Book, 1969).

[2] Salah satu bentuk keniscayaan bangsa penjajah dalam kaitanya dengan jajahanya adalah peneguhan subyektifitas diri atas obyek jajahan. Bentuk itu dimulai dari othering atas dirinya dan jajahanya. Lihat Ahmad Baso,*Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama Kolonialisme dan Liberalisme* (Jakarta: Pustaka Afid, 2016).

pedih masa colonial, agar hal yang bersifat traumatis itu tidak terulang.[3] Dengan trauma itu maka ada satu ruang dalam system kognisinya untuk tetap memakai perspektif *binnary opposition*. Sehingga antara bangsa penjajah dan yang dijajah ada satu kebutuhan tersendiri untuk tetap memakai *binnary opposition* ini. Dengan ini maka perspektif tersebut menjadi langgeng dan terus merayap dalam kognisi setiap orang. Ia menjadi bentuk kelaziman dalam hal cara memandang manusia. Manusia tidak lagi dilihat dari kemanusiaanya tapi dilihat dari sisi apa yang melekat padanya, seperti agama dan keyakinan, yang itu dilawankan dengan yang melekat pada si pemandangnya. Karena lekatnya *binary opposition* segalanya tampak menjadi berbeda dengan dirinya. Dari perbedaan itu ambisi untuk menjadi benar dan keinginan untuk menuguhkan kebenaran dirinya semakin menjadi-jadi dalam system kognisi kaum beragama. Munculah ketegangan, kekerasan, intoleransi, sebagai akibat dari *binnary opposition* warisan bangsa kolonial tersebut.

Dengan persoalan demikian ini maka makalah ini akan memfokuskan pada masalah *binnary opposition* yang menjadi akar dari pandangan primordialitas agama. Dari focus masalah itu akan dibahas sub-rumusan masalahnya sebagai berikut: *pertama* bagaimana mengurai perspektif *binnary opposition*, yang menjadi akar primordialitas agama? *Kedua*, bagaimana meletakkan perpsektif keberagamaan masa depan dalam relasi *interdependen position*?.

Adapaun tujuan pembahasanya, dari sub-rumusan masalah yang pertama adalah menelusuri proses pembentukan perspektif *binnary opposition* dalam agama, sedangkan dari sub-rumusan masalah yang kedua adalah merumuskan perpsketif keberagamaan masa depan yang selaras dengan visi moderat dalam Islam.

Pembahasan tentang masalah keberagamaan yang ada kaitanya dengan kajian Islam pembentukan visi moderat Islam, misalnya karya pemikir ternama di Indonesia Amin Abdullah,[4] Richard Martin,[5] dan Abdurrahman Wahid.[6] Dari Amin ditemukan bahwa semangat primordial itu lahir dari cara mendekati agama dari pendekatan teologis. Dari sini kemudian Amin mengusulkan pendekatan fenomenologis. Hasilnya perspektif fenomenologis itu mengharuskan si pemeluk teologis tertentu untuk menghilangkan prasangka dan masuk pada empati terhadap teologis lain. sementara dari Martin, dia membagi agama dalam perspektif insider dan outsider. Karena kebanyakan primordial itu lahir dari insider maka untuk menjadi moderat perlu masuk ke perspektif outsider. Dari perpsektif terakhir ini penganut teologis bisa mengekplorasi keberagamaanya dengan pendekatan historis. Kemudian dari Abdurrahman Wahid, temuanya adalah primordialitas itu lahir karena mereka kaum agamamawan itu menjadikan agama sebagai

---

[3] [3] Istilah yang sering digunakan oleh bangsa terjajah terhadap bangsa oenjajah adalah pergeseran subyektifitas (*Displacing Gaze*). Pada awalnya bangsa terjajah dipandang, maka dalam tahap perlawanan bangsa terjajah mereka balik memandang. Lihat Ahmad baso, *Islam Pasca-kolonial*….xxv.

[4] Amin Abdulllah,"The Intersubjective type of religiosity: a contribution (fresh ijtihad) of Indonesian Islamic Studies to A Multicultural Society". Makalah ini dipresentasikan di AICIS ke 14 di Balikpapan Kalimantan pada tahun 2014.

[5] Richard C. Martin (ed), *Approaches To Islam In Religious Studies. Essay Richard C. Martin,"Islam And Religious Studies: An Introductory Essay"* (U.S.A: The University Of Arizona Oress, 1985).

[6] Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006).

ideology. Dari sini kemudian menjadikan agama harus menjadi alternative terhadap ideology yang sudah ada dan melakukan gerakan politik untuk menjadikan agama sebagai pengganti ideology yang sudah mapan. Hal ini menurut wahid menjadikan agama menjadi primordial. Kemudian dia mengusulkan Islam pribumi. Islam tanpa bentuk formal dan mengarahkan Islam sebagai bentuk alat transformasi sosial tanpa bentuk. Dari tulisan ini kami melanjutkan pemikiran Wahid namun mengarahkan analisisnya pada proses pembentukan *binnary opposition* yang menjadi kecenderungan perspektif hari ini.

Dari pembahasan tentang masalah keberagamaan dalam kaitanya dengan visi moderat Islam ini belum ada yang khusus membahas tentang masalah penguraian *binnary opposition* yang menjadi akar dari lahirnya primordialitas agama. Untuk itu kami memfokukan untuk membahas masalah tersebut. Untuk mengkerangkai pembahasan itu kami akan menggunakan pendekatan *interreligious studies* dengan memanfaatkan teori *cosmothreandic* nya Raymond Pannikar.

TEORI *COSMOTHREANDIC VISION* RAYMOND PANNIKAR

Panikkar membagi analisis dalam *intrareligious dialogue* menjadi tiga bidang: mitos, logos, dan simbol.[7] Dalam menjelaskan ketiga konsep tersebut, Panikkar membagi obyek yang bisa dicakup oleh ketiga istilah tersebut dalam dua bidang, yakni iman dan kepercayaan (*faith and belief*).[8] Pembedaan kedua obyek ini cukup penting karena menjadi ide kunci dari Panikkar dalam merumuskan arah bagi terciptanya *intrareligious dialogue*.

Faith bagi Panikkar adalah sesuatu yang konstitutif.[9] Sifat konstitutif maknanya adalah sesuatu yang tetap ada dalam diri manusia. Ia adalah sesuatu yang melampui jangkauan pengetahuan obyektif (*beyond objective knowledge*). Kandungan *faith* dalam diri manusia itu menentukan kepribadian manusia juga. Oleh karena eksistensinya ada dan hadir dalam diri manusia begitu saja, maka ia tidak bisa diargumentasikan tapi hanya bisa dirasakan saja. Obyek yang disebut oleh Panikkar dengan istilah *faith* inilah letak konsep mitos dalam konsep kunci teorinya.

Tentang istilah *belief*, Panikkar memberi beberapa penjelasan tentangnya, bahwa ia ada dalam tradisi tertentu (*particular tradition*).[10] Wujudnya ditandai dengan simbol-simbol tertentu dalam kehidupan manusia. Misalnya bisa berupa doktrin, ideologi, dan praktik ritual tertentu. Simbol-simbol ini merupakan pengejawantahan *faith* dalam lokus partikular kehidupan manusia yang sudah mengalami materialisasi *faith*. Namun keberadaan simbol ini bukan wujud *faith* itu sendiri, melainkan aplikasi apa yang dirasakan manusia dalam *faith* itu, yang dimanifestasikan dalam kehidupan partikular. Oleh karena itu dalam *belief* sudah ada keterlibatan *logos* (pemikiran) untuk mengejawantahkan dalam kehidupan manusia. Karena sudah ada keterlibatan *logos* dalam sesuatu yang dirasakan sebagai *faith*, maka ia berubah menjadi *belief*.

---

[7] Gerard Hall SM, *Multi-Faith Dialogue In Conversation With Raimon Pannikar.* Australian Ejournal Of Theology 2. Februari 2004. Hal 1.

[8] Ibid, 2.

[9] Ibid, 8.

[10] Ibid, 4. *Faith* itu berbeda dengan *beliefe*. Namun *faith* butuh terhadap *beliefe* demikian juga sebaliknya.

Manifestasi *belief* ini banyak sekali dalam kehidupan manusia. Salah satunya adalah proses mengkonstruksi ide dalam bentuk ajaran-ajaran. Misalnya, ada Islam pribumi, Islam transnasional, Islam substantif, Islam antroposentris, Islam teo-antroposentris, dan seterusnya. Model-model *belief* ini jika diperhadapkan satu dengan yang lain maka akan terjadi tabrakan kebenaran. Bahkan bisa jadi terjadi kebenaran lawan kebenaran. Islam lawan Islam. Oleh karena itu diperlukan satu arah baru dialog internal agama yang tidak menghadap-hadapkan antar model-model *belief*, tapi kembali kepada *faith* yang ada secara konstitutif dalam diri manusia.

Proses memasuki ruang *faith* di internal kepribadian manusia memerlukan pendekatan mistik sebagai alat utamanya, yang menjadi kata kunci dalam konsep *cosmotheandric experience*-nya Panikkar.[11] Namun perlu dicatat bahwa masuk ke internal kepribadian manusia bukan berarti mempersamakan *faith* manusia satu dengan yang lain, melainkan sebentuk testimoni. Dalam testimoni tersebut maka ada proses *cross over* dan *cross back*.[12] *Cross over* artinya manusia mampu untuk secara terbuka membuka telinga dalam rangka mendengarkan perasaan *faith* manusia yang lain tapi juga tidak hilang eksistensi *faith* dirinya sendiri. Dalam arti, selalu ada jalan baginya untuk *cross back* bagi dirinya untuk kembali lagi ke jalannya. Dengan adanya kesediaan untuk membuka telinga mendengarkan parasaan *faith* orang lain, terbuka bagi dirinya untuk menemukan kebenaran-kebenaran baru bagi dirinya sebagai pengembangan atas kebenaran yang telah dia anut sebelumnya. Konsep *cosmotheandric experience* ini penulis pakai untuk mengurai satu bentuk visi ke-Islaman yang sedang penulis usulkan.

MENGURAI *BINNARY OPPOSITION* DALAM MATRIKS LOGOS

Masalah Binnary Opposition ini lahir dari persoalan teologis dari setiap agama. Misalnya Islam memandang bahwa agama yang paling benar di sisi Allah adalah Islam (*inna al-dina inda Allahi al-Islam*). Hal demikian ini juga terdapat dalam agama Katolik dan dan Protestan seperti masyarakat gereja dan luar gereja. Di dalam gereja ada keselamatan dan sebaliknya luar gereja adalah kesesatan. Dalam internal Islam juga demikian halnya, Islam Fundamentalis melihat dirinya sebagai mewakili kemurnian Islam dan otentik karena ada asumsinya sama dengan masa kenabian dan ditandai adanya keselarasan dirinya dengan dalil wahyu. Kemudian Islam Nusantara juga mengasumsikan bahwa Islam yang selaras dengan ruh Islam yakni rahmatan lil 'alamin karena bisa menyapa dengan tradisi local tanpa kehilangan jati diri Islam.

Dari perspektif Pannikar, kontestasi klaim teologis itu terjadi jika ada peralihan dari agama yang bersifat *faith* menuju kepada logos. peralihan ini sama halnya dengan agama di sisi Tuhan dan para Nabi-Nya dan agama di sisi manusia. Ketika agama berada di sisi Tuhan dan Nabi-Nya, ia belum mengalami satu konstruksi akal (*logos*). Nabi menerimanya sebagai kebenaran yang utuh dan sealaras dengan maksud Tuhan. Hal itu karena para Nabi menerima agama dalam bentuk wahyu suci secara pasif (*hudluri*) dan kemudian menyampaikan pesan agama itu tanpa mengurangi dan menambahi. Namun berbeda halnya ketika agama tersebut dipahami oleh umatnya dan generasi selanjutnya. Agama pada diri Nabi itu "hadir" sementara pada diri umat itu "dihadirkan ulang". Dari

[11] Ibid, 7.
[12] Ibid, 5.

sini ada proses dari produksi ke reproduksi. Dari asli ke foto kopi. Dari yang otentik ke otentisitas.

Ketika agama telah beralih dari tahap pertama menuju tahap kedua tersebut maka ada ruang dan waktu yang berbeda. Tahap kedua ada satu unsure yang terus melekat padanya, yakni unsure "ketidakhadiran" (*absence*) sebagai pokoknya. Ketidakhadiran ini maksudnya, umat yang berada dalam tahap kedua tidak menyaksikan Islam yang otentik masa kenabian tapi hanya mendengar dan membayangkan eksistensi Islam yang otentik dan kemudian mencoba melakukan tiruan-tiruan atas bayangan otentik tersebut. Dari bayangan imaginative tersebut pasti ada yang dilebihkan, dikurangi, ditonjolkan, ditenggalamkan, dan disebut-sebut menurut kebutuhan dan juga kepentingan dari manusia yang berada dalam tahap ke dua. Dari sini Islam dan agama mengalami proses rekonstruksi ulang dalam bentuk yang tak terbatas. Namun pada hakikinya Islam dan agama lainya itu bukanlah sesuatu yang otentik itu sendiri, tapi hanya sebuah cita otentik atau bayangan untuk menjadi otentik saja. Karena sesuatu yang otentik tentang agama hanya ada pada diri Tuhan dan para Nabi-Nya dan itu hanya terjadi sekali seumur hidup tanpa bisa mengulang dalam bentuk yang sama persis. Dari agama yang sudah mengalami tahap rekonstruksi itu maka kebenaran-kebenaran bersifat local, subyektif, bahkan bisa komunal. Kebenaran yang seperti inilah yang melahirkan primordialitas dalam kehidupan beragama.

Dalam peralihan agama dari matriks faith menuju logos, ada hukum-hukum yang berbeda di dalamnya. Agama dalam posisi *faith* itu bersifat pasif bagi si penerima. Karena sifat dasar dari *faith* itu pasif konstitutif. Manusia tidak terlibat dalam upaya ikhtiari bagi terwujudnya bentuk agama yang ada. Hal ini sebagaimana para Nabi menerima wahyu. Wahyu disampaikan apa adanya oleh malaikat Jibril dan diterima pasif pula oleh para Nabi. Wahyu dan Nabi merupakan kesatuan antara subyek dan obyek (*ittihad al-'alim wa al-ma'lum*) karena para Nabi tidak menerima wahyu dalam bentuk teks tertulis dan berhuruf. Ia berupa *kalammullah* dan bebas dari dimensi materiil seperti suara dan huruf. Wahyu hadir dalam hati (*qolb*) Nabi dan terpatri di dalamnya. Sementara pada diri umat, wahyu itu bersifat obyektif. Ia berada di luar dirinya dan berupa suara, huruf, dan mushaf. Tidak di hati tapi di akal. Tidak *hudluri* tapi *iktisabi*. Bukan pula subyektif tapi obyektif. Bukan pula intutitif tapi rasional.

Dalam matriks logos yang obyektif, *iktisabi*, dan rasional ini ada hukum-hukum yang melekat dalam diri logos, yakni pengetahuan akal itu sangat dipengaruhi oleh pengetahuan sebelumnya (*al-ma'rifat al-sabiqat*). Misalnya akal kita itu bisa memahami sesuatu jika sesuatu itu pernah menjadi pengalaman hidup kita. Pengalaman itu menjadi penuntun untuk memahami kekikinianya. Sehingga antara masa lalu dan masa kini menjadi pertautan terus menerus dan tak putus-putus. Maka pengalaman itu membentuk logos tersendiri. Ia terus menetap dalam system logos dan menjadi bahan membuat pengertian-pengertian baru. Oleh karena itu logos manusia itu pasti berbeda-beda karena setiap manusia mempunyai pengalaman yang berbeda-beda. Dari sini maka keberagamaan itu tidak mungkin tunggal. Perbedaan pengalaman itu disebabkan oleh adanya ruang dan waktu dari setiap manusia yang berbeda-beda. Ada ruang di Nusantara juga ada ruang di Arab dan belahan ruang-ruang yang lain. Maka cara kita memahami sesuatu menjadi berbeda-beda karena setiap ruang dan waktu memberi problem yang berbeda pula. Oleh karena itu munculnya variasi keberagamaam sebenarnya sebuah keniscayaan dari logos itu sendiri dimana manusia tidak bisa lepas

dari hukum-hukum yang melekat dalam logos itu sendiri. Dari sinilah muncul berbagai jenis Islam seperti *Pertama*, Islam identitas.[13] Islam model ini seperti Islam pribumisasi Abdurrahman Wahid, Islam sekularisasi Nurcholis Madjid, Islam formal Naquib al-Attas, dan Islam Jawa Mark Wordward.[14] *Kedua*, Islam Kawasan.[15] Misalnya, Islam India, Arab, Melayu, Asia Tenggara,[16] dan Indonesia. *Ketiga*, Islam politik.[17] Misalnya, Ikhwan al-Muslimin, Hizbut Tahrir, Jama'ah Islamiyah, Nahdlatul 'Ulama, dan Muhammadiyah. *Keempat*, Islam fungsional.[18] Seperti Islam emansipatoris Masdar Farid Mas'udi, Islam pluralis Budhi Munawar Rahman,[19] Islam kebangsaan Said Aqil Siraj,[20] Islam transformatif Muslim Abdurrahman,[21] Islam substantif Azumardi Azra,[22] Islam rasional Harun nasution,[23] Islam inklusif Alwi Shihab,[24] dan lainya. *Kelima*, Islam kontemporer dan studi wacana.[25] Seperti Muhammad Abid al-Jabiri, Muhammad Arkoun, Mahmud Syaltut, Mahmud Muhammad Thoha, dan masih banyak lagi lainya.

Menurut Pannikar, konstruksi agama dalam matriks *logos* ini mengubah agama yang awalnya berada dalam *faith* menjadi *beliefe*. Dalam beliefe ini ada konstruksi-konstruksi baru. Setelah konstruksi itu terwujud maka muncul klaim dan peneguhan eksistensi dalam bentuk symbol-simbol untuk meneguhkan diri sebagai wacana Islam yang benar. Masing-masing berebut kebenaran konstruksinya. Dari sinilah *binnary opposition* itu terjadi.

Antara *binnary opposition* dan *logos* di dalamnya ada relasi kausalitas. Penggunaan logos dalam agama meniscayakan adanya pembuatan kategori yang menjadi sifat dasar dari logos itu sendiri.[26] Kategori ini adalah sebuah abstraksi dari hal-hal yang bersifat empiris particular menuju rasional universal. Ketika kita melihat secara empiris fakta dan data dalam keseharian kita, maka kita akan menggolongkan, membagi-bagi, dan membeda-bedakan dan kemudian menarik satu konsepsi dari pembedaan itu. Penarikan

---

[13] . Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* Cet Ke I (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

[14] . Mark R Worward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Terj. Hairus Salim Cet ke II (Jogjakarta: LkiS, 2004).

[15] . Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi*..340.

[16] . Azyumardi Azra, *Renaisan Islam asia Tenggara: Sejarah Wacana Dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

[17] . Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi*, 340.

[18] . Ibid. 341.

[19] . Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001).

[20] . Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999).

[21] . Muslim Abdurrahman: *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).

[22] . Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2000).

[23] . Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran* Cet ke ke IV (Bandung: Mizan, 1996).

[24] . Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997).

[25] . Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi*...341.

[26] Dalam pandangan para filosof, Kategori dalam dunia logos merupakan sebuah keniscayaan. Lihat Immanuel Kant, *The Critique Of Pure Reason*. Trans JMD (New York: Promotheus Book, 1990), hal 5.

satu konsepsi dari empiris particular menuju rasional universal itu adalah satu keniscayaan logos agar fakta dan data bisa dipolakan dan dikuasai pemahamnya.[27]

Dalam agama, kita bisa mendapati berbagai pengalaman empiris particular seperti ada Islam di berbagai belahan Nusantara dan Arab. Perbedaan ruang ini menghadirkan fakta dan data yang berbeda-beda. Di Nusantara ada yang cenderung sama dengan Arab kemudian disebut arabisasi dan di Nusantara berbeda dengan Arab kemudian disebut dengan pribumisasi. Dalam hal budaya juga kita menemukan fakta dan data yang berbeda-beda. Ada yang setuju dan memburu keselarasan dengan teks sebagai cara beragama dan sebaliknya ada yang tidak setuju denganya. Perbedaaperbedaan ini menghasilkan konsepsi logos yang membedakan pula. Kemudian dari situ datrik garis penghadapan secara bertentangan (*binnary opposition*). Setelah itu ada penilaian-penilaian (*judgement*) yang menjadi kecenderungan penganutnya. Islam arab adalah otentik dan Islam pribumi syarat dengan takhayul, bid'ah, dan khurafat, sesat, menyeleweng dari keaslian. Sementara Islam pribumi juga punya kecenderungan membalik subyektifitas arab atas pribumi dengan melakukan penilaian balik seperti Islam arab, kurang membumi, tidak maslahah mursalah, dan seterusnya. Akhirnya ia berubah menjadi ideology-ideologi baru dari ideology lama seperti kapitalisme, sosialisme, nasionalisme. Sehingga *binnary opposition* ini menjadi pertentangan ideology dimana ada ada yang ekstrim kiri dan ekstrim kanan. Ada yang oposisi dan ada yang status quo. Dari sinilah muncul ketegangan-ketegangan yang pada dasarnya lahir dari pandangan *binnary opposition* dimana akarnya adalah Islam dalam matriks logos.

MENUJU *INTERDEPENDENT POSITION* MATRIKS FAITH

Islam dalam matriks *faith,* dalam hal ini, adalah melihat realitas dalam kerangka harmoni. Satu dengan yang lain berposisi saling tergantung (*interdependent*). Ketergantungan antar masing-masing dalam realitas diibaratkan seperti tubuh. Satu bagian akan berpengaruh terhadap bagian yang lain. Dengan pandangan realitas harmoni ini maka pandangan *binary opposition* dalam paradigma *belief* tidak lagi relevan. Ini karena visi realitas dalam matriks *belief* adalah idealisasi terhadap salah satu epistemologi dan mencoba menarik idealisasi tersebut pada epitemologi yang lain. Akibatnya, epitemologi yang satu akan melakukan proteksi atas eksistensinya serta melakukan idealisasi yang sama. Ini sebagaimana cita-cita menghapus kejahatan dengan kebaikan atau ketiadaan dan keadaan. Dua eksistensi ini pada dasarnya akan terus ada sebagai suatu realitas dengan berbagai modus eksistensinya. Maka dari itu visi realitas bukanlah menegaskan keadaan dengan menyingkirkan ketiadaan, bukan pula kebaikan dengan menyingkirkan kejahatan, tapi menjadikan kejahatan sebagai bahan untuk mengisi kebaikan atau menjadikan ketiadaan untuk diisi dengan keadaan.

Dengan visi harmoni, maka cara pandang dualistik yang lahir dari matriks *belief* pada hakekatnya bukan sesuatu yang harus disingkirkan salah satu ujungnya. Justru sebaliknya, dualisme patut didudukkan secara semestinya karena dengannya kebaikan akan menemukan ruang eksistensi dan perkembangan. Ilmu-ilmu baru tentang kebaikan

[27] Abd al-Jabbar al-Rifa'i, *Mabadi' al-filsafat al-Islam.* Juz 2 (Beirut Libanon: Dar al-Hadi, 2001), hal 7.

akan lahir dari adanya kejahatan. Maka, dari itu, antara kebaikan dan kejahatan sebenarnya bersifat dialogis.

Dalam visi harmoni tentang realitas di atas, bagaimana sebenarnya hakikat kesalahan dan kesesatan, sehingga memungkinkan kebenaran itu mempunyai ruang untuk bereksistensi? Kejahatan, keburukan, dan juga kesesatan pada dasarnya adalah ketiadaan murni. Artinya, dimensi tersebut adalah ruang kosong itu sendiri. Dalam pandangan filsafat wujud, alam wujud itu pada dasarnya ada dua dimensi, yakni wujud dan ketiadaan. Wujud mewakili "ada" murni sedangkan ketiadaan mewakili alam kekosongan. Para filosof menggambarkan hal ini dengan ungkapan: alam wujud mewakili pengetahuan sedangkan alam ketiadaan mewakili ketidaktahuan dan kebodohan. Aspek kebodohan dan ketidaktahuan akan sirna jika pengetahuan hadir, sebagaimana kegelapan akan sirna jika sinar cahaya menerpa kepadanya.

Islam, pada masa periode penyebarannya, sering menyebut masyarakat yang menjadi obyek dakwahnya dengan sebutan jahiliyah. Masa jahiliyah sering juga diidentikkan dengan masa kegelapan (*dhulumat*). Al-Qur'an sendiri menyebut *min al-dhulumat ila an-nur* (dari masa kegelapan menuju masa cahaya). *Dhulumat* untuk menyebut masyarakat Arab yang masih dalam kegelapan dan kejahiliyahan, sedangkan *an-nur* adalah al-Qur'an dan segenap apa yang ada pada diri Muhammad SAW. Kegelapan dan kejahiliyahan pada dasarnya adalah ketiadaan pengetahuan tentang cahaya pada masyarakat tersebut. Sedangkan posisi Muhammad adalah penyebar cahaya kepadanya agar ketidaktahuan itu menjadi sirna. Adapun istilah kekafiran dikenakan pada mereka yang menutup diri dari cahaya yang datang kepadanya. Jadi posisi kafir ada, setelah ada cahaya, di mana dia menolak cahaya tersebut. Sebelum menolak cahaya maka posisi mereka disebut jahiliyah atau ketidaktahuan. Jadi kafir mewakili sikap penolakan dan kejahiliyahan mewakili posisi ketidaktahuan. Kafir tidak punya potensi untuk menjadi benar selama sikap menolak itu tetap ada pada dirinya, sedangkan jahiliyah punya potensi untuk menjadi benar karena bisa jadi orang yang tidak tahu itu setelah diberitahu kemudian menerima.

Sikap menolak kebenaran pada dasarnya terbagi menjadi dua. Bisa jadi sikap menolak itu karena sudah ada pengetahuan terdahulu yang bersemayam dalam akal dan hatinya, juga bisa karena adanya kesombongan. Dua posisi ini punya kecenderungan yang berbeda untuk menghadirkan cahaya kepadanya. Untuk yang pertama, diperlukan dialektika mendalam untuk mengeluarkan terlebih dahulu pengetahuan yang sedang bersemayam dalam akal dan hati, kemudian menunjukkan sisi kesalahan yang ada pada pengetahuan tersebut. Sedangkan untuk yang kedua perlu sikap menandingi dengan kesombongan serupa atau meninggalkannya.

Pada sikap pertama, dalam istilah al-Qur'an digunakan sikap *"jadal"* (dialektika).[28] *"Jadal"* dipakai sebagai alat untuk meruntuhkan argumen pengetahuan yang ada pada diri mereka yang sedang dalam ketidaktahuan, bahwa pengetahuan itu penuh kesalahan, karena mereka belum mengetahui kesalahan pengetahuanya. Pengetahuan yang harus dihadapi dengan "jadal" disebut dalam al-Qur'an untuk mereka yang mendasarkan *hujjah* keyakinan pada cerita-cerita nenek moyang tanpa ada dasar yang jelas (*asathir al-*

[28] Hairi Yazdi, *Haram al-Wujud: Dirasat Tahliliyat limabadi'i 'ilmi al-Wujud Muqarin*. Diterjemahkan ke bahasa arab oleh Muhammad Abd al-Mun'im al-Haqani (Beirut: Dar al-Raudlah, 1990), hal 135-137.

awwalin). Cerita tanpa dasar ini dipakai sebagai pedoman agama mereka. Maka tantangan Muhammad SAW dalam menghadapi persoalan tersebut adalah meruntuhkan argumen terlebih dahulu, dengan metode *jadal*, karena model argumen keyakinan tanpa dasar itu tidak bisa menuntun mereka ke jalan cahaya. Setelah mereka menyadari bahwa keyakinan tersebut adalah pengetahuan yang sesat, maka Muhammad hadir untuk memberi dasar *hujjat* yang benar tentang keyakinan terhadap satu Tuhan yang dibimbing melalui al-Qur'an. Jadi terhadap kekufuran yang mendasarkan diri pada pengetahuan terdahulu diperlukan argumen yang bisa mengalahkannya dan kemudian mengisinya dengan cahaya, sedangkan terhadap kufur dalam kategori kedua maka tidak diperlukan argumen selain ditinggalkan.

PENUTUP

Dari pemaparan tentang penguraian argument tersebut di atas, maka makalah singkat ini memberi keimpulan: *Pertama*, model argumen *Binnary Opposition* ini bergerak pada matriks logos. Argumen dalam matriks logos ini meniscayakan adanya bentuk kategori pemikiran. Dari kategori ini wacana Islam terlihat menjadi bervariasi. Variasi ini kemudian membentuk pertentangan-pertentangan dan posisi penghadap-hadapan, seperti Islam Substansialis versus Islam formalis, Islam arab versus Islam pribumi, kebenaran versus kesesatan, dan seterusnya. Lingkaran pertentangan ini kemudian membentuk ekstrimitas-ekstrimitas baru seperti kekerasan dan ambisi untuk menjadi dominan dan supremasi. Hal ini menimbulkan ketegangan antara penganut salah satu wacana yang kemudian menjadikan penganut tersebut terpenjara dalam kebenaran-kebenaran lokalistik dan komunal wacananya sendiri.

Kedua, dalam visi moderat Islam, wacana Islam mesti keluar dari *perspektif binnary opposition* untuk berganti dengan *interdependent position*. Perpektif terakhir ini memandang realitas sebagai satu kesatuan yang saling tergantung antara satu dengan yang lain. Islam Fundamental dan Islam pribumi tidak dipandang lagi sebagai wacana pertentangan dan ideology sebagamana adanya sekarang. Maka perpsektifnya tidaklah memperhadapkan antara keduanya tapi bertumpu pada keadilan dan kemanusiaan. Dari sini maka akan tumbuh perkembangan perspektif yang menyempurnakan perspektif sebelumnya. []

DAFTAR PUSTAKA

Michel Foucalt, *The Archeology Of Knowledge And The Discourse On Language,* translated from A.M Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972).

Jurgen Habermas, *Ilmu Dan Tehnologi Sebagai Ideologi* (Jakarta: LP3ES, 1990).

Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan Dan Kepentingan* (Jogyakarta: Kanisius, 1990).

Louis Althuser, *For Max* (New York: Pantheon Book, 1969).

Ahmad Baso,*Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama Kolonialisme dan Liberalisme* (Jakarta: Pustaka Afid, 2016).

Amin Abdulllah,"The Intersubjective type of religiosity: a contribution (fresh ijtihad) of Indonesian Islamic Studies to A Multicultural Society". Makalah ini dipresentasikan di AICIS ke 14 di Balikpapan Kalimantan pada tahun 2014.

Richard C. Martin (ed), *Approaches To Islam In Religious Studies. Essay Richard C. Martin,"Islam And Religious Studies: An Introductory Essay"* (U.S.A: The University Of Arizona Oress, 1985).

Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006).

Gerard Hall SM, *Multi-Faith Dialogue In Conversation With Raimon Pannikar*. Australian Ejournal Of Theology 2. Februari 2004. Hal 1.

Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* Cet Ke I (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

Mark R Worward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Terj. Hairus Salim Cet ke II (Jogjakarta: LkiS, 2004).

Azyumardi Azra, *Renaisan Islam asia Tenggara: Sejarah Wacana Dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001).

Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999).

Muslim Abdurrahman: *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).

Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2000).

Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran* Cet ke ke IV (Bandung: Mizan, 1996).

Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997).

Immanuel Kant, *The Critique Of Pure Reason*. Trans JMD (New York: Promotheus Book, 1990).

Abd al-Jabbar al-Rifa'i, *Mabadi' al-filsafat al-Islam*. Juz 2 (Beirut Libanon: Dar al-Hadi, 2001), hal 7.

Hairi Yazdi, *Haram al-Wujud: Dirasat Tahliliyat limabadi'i 'ilmi al-Wujud Muqarin*. Diterjemahkan ke bahasa arab oleh Muhammad Abd al-Mun'im al-Haqani (Beirut: Dar al-Raudlah, 1990).