

TOLERANSI; KEHARUSAN SOSIAL ATAUKAH KEWAJIBAN AGAMA (SUDUT PANDANG ISLAM DALAM KONTEKS KEINDONESIAAN)

Amrullah dan Mulyadi Bin Jailani
Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) Ummul Ayman
Email: Adyjailani08@gmail.com

ABSTRAK

Setiap agama mengajarkan nilai-nilai toleransi dan mendambakan kedamaian. Islam sebagai sebuah menawarkan konsep toleransi terhadap perbedaan yang disebut dengan keniscayaan sosial dalam realita keragaman beragama, sebab di dalam konsep keniscayaan sosial, terdapat nilai kasih, kebijaksanaan (hikmat), kemaslahatan universal, dan keadilan. Pertanyaanya, apakah toleransi itu kewajiban agama atau keharusan sosial? Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif dengan pendekatan normatif. Hasil temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa toleransi dalam konteks ini ditinjau dari beberapa aspek yaitu teologis, sosiologis dan budaya. Dengan toleransi diharapkan manusia mampu mengakui keragaman termasuk keragaman agama yang disebut pluralism. Selain toleransi dan pluralism, konsep dialog agama pun hadir untuk menciptakan kerukunan tersebut, sebagaimana Islam mencontohkan dengan teladan Muhammad Saw sebagai rosul sewaktu di Madinah yang melindungi setiap warganya baik muslim maupun nonmuslim dari musuhnya sehingga terciptalah piagam madinah.

A. PENDAHULUAN

Menarik sekaligus mengkhawatirkan mengkaji makna toleransi dewasa ini. Menarik karena toleransi merupakan semacam “keniscayaan sosial” dalam realita keragaman beragama (*religious plurality*). Kemudian disebut mengkhawatirkan mengingat carut-marutnya wajah toleransi di tanah air kita akhir-akhir ini. Berbagai konflik dengan wajah agama terjadi di mana-mana. Bahkan, bukan sekedar konflik agama, lebih jauh telah mengarah pada multi-konflik

sosial. Di mana agama, suku, ras, golongan, dan keyakinan beralih fungsi menjadi kekuatan ampuh dalam membinasakan dan memusnahkan yang lain (*collective violence*). Hal ini sungguh menjadi bukti nyata tercerabutnya makna toleransi agama maupun toleransi sosial dari kehidupan bangsa kita. Sehingga, akibat lanjutan yang mesti ditanggung bersama adalah menuju lengkapnya *dis-ukhuwwah* multi-dimensional; disharmoni sosial dan disintegrasi bangsa. Inilah kali pertama yang

menandai runtuhnya saling kepercayaan antarsesama kita sebagai bangsa.

Gambaran di atas baru dalam sekup nasional. Sebenarnya, toleransi terus-menerus tercerabut bahkan berlangsung hampir di seluruh dunia. Baik itu konflik intra agama maupun antaragama. Konflik intra agama Kristen terjadi antara kaum protestan dan Katolik di Irlandia Utara. Konflik yang sama terjadi juga dalam agama Islâm yang pernah berlangsung perseteruan antara Iran dan Irak.

Di Asia Selatan, konflik keagamaan terjadi; antara Hindu dan Islâm, Hindu lawan Katolik, Hindu lawan Sikh. Di Asia Tenggara pun demikian; antara Islâm dan Budha, di Myanmar dan Thailand; antara Katolik dan Islâm di Filipina, dan masih banyak lagi. Memang, agama bukanlah satu-satunya faktor ‘biang’ konflik. Faktor politik dan juga perdagangan senjata yang gelap dan terang-terangan juga turut membangkitkan konflik. Dengan kata lain --meminjam istilah Quraish Shihab--, pertikaian tersebut lebih banyak disebabkan oleh kepentingan-kepentingan non-agama (Quraish Shihab: 1998, 147).

Dalam kasus Indonesia, toleransi seolah menjadi fenomena tarik-menarik antara kewajiban agama dan keharusan sosial, maupun antara absolutisme agama dan pluralisme sosial. Bagi penganut agama yang

berpegang teguh pada dogma-dogma, kecenderungannya kurang menyadari toleransi sebagai prinsip asasi dalam beragama. Sebaliknya, toleransi justru diakui semata kehendak pluralitas sosial belaka, bukan demi kepentingan memelihara martabat agama itu sendiri. Berdasarkan alasan ini, mereka lalu merasa berhak menyingkirkan yang lain yang berbeda pendirian dengannya. Agama (simbol keyakinan) maupun suku dan ras (simbol sosial), akhirnya dijadikan legitimasi absolut dalam menentang perbedaan dan keragaman. Dari pertimbangan inilah kita menemukan fenomena *untoleran* dan *ta'ashub* (keberpihakan buta), bahkan *ethnic cleansing*, sebagai penolakan nyata terhadap realitas plural kehidupan manusia.

Oleh karena itu, kita agaknya perlu kembali meresmikan makna maupun fungsi agama. Terutama bagi masyarakat yang memiliki latar belakang budaya dogmatis, seperti di tanah air kita. Setidaknya hal tersebut berpengaruh kuat dalam membentuk sikap-sikap fanatik, eksklusif, dan merasa paling benar. Jika tidak ditanggulangi dengan arif, kuat diduga akan mengakibatkan multi-konflik seperti yang terjadi dewasa ini. Tentu saja, akibat tersebut bertentangan dengan fungsi agama seharusnya. Bahwa agama –sesuai makna harfiahnya–,

niscayanya berhasil membentuk lingkungan sosial masyarakat yang tidak kacau (*a* berarti tidak, dan *gama* artinya kacau).

Tulisan berikut ini hendak mencoba mengulas secara sederhana makna dan berbagai penyebab runtuhnya toleransi dalam kehidupan beragama maupun bermasyarakat. Bagaimana pula toleransi menjadi kewajiban mendasar bagi setiap manusia, baik dalam etika beragama maupun bersosial, serta berbagai akibat yang ditimbulkan seandainya toleransi tidak terlaksana dengan baik. Tentunya, sudut pandang yang akan digunakan adalah sudut pandang ajaran Islâm. Semoga hal ini termasuk upaya rasional dan ilmiah dalam memahami kearifan agama, sekaligus menjadi saran kecil untuk solusi sederhana menyorot multi konflik di tanah air yang kini tengah berlangsung. Selanjutnya, demi kesinambungan pemikiran --sebagaimana kita saksikan bahwa toleransi telah menjadi fenomena antarsejarah--, akan diurai pula pendekatan pemikiran *salaf* atau klasik (*turâts*) hingga kontemporer atau *khalaf* (*mu'âshirah*).

B. HASIL DAN PEMBAHASAN

Tasâmuh merupakan isim masdar (kata benda) dari *sâmaḥa-yusâmiḥu* wazan *fâ'ala-yufâ'ilu*. *Tasâmuh* yang lazim diartikan toleransi, lapang dada, atau

tenggang rasa, termasuk bentuk *tsulatsi mazîd fihî* (yang kata dasarnya terdiri dari tiga huruf dengan satu huruf tambahan yakni *alif*), terletak pada Bab Tiga yang bermakna *musyâraḥah*, saling berbalasan. Karena itu, perbuatan tersebut akan melibatkan dua pelaku atau lebih (Zakaria: 1994, 1).

Secara istilah, Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan toleransi sebagai, Bersifat atau bersikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya) yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri (Depdikbud, 1999 : 1066).

Dengan demikian, makna di atas menggambarkan bahwa saling menghargai perbedaan, layaknya tidak semata terjadi dalam perbedaan agama sebagai simbol keyakinan. Tetapi juga untuk saling menenggang perbedaan suku, rasa, maupun kelompok sebagai simbol sosial. Berarti, inti toleransi terletak pada rasa saling menghargai perbedaan, dan membiarkan keragaman sebagai realita alamiah (*wâqi'yyan thâbi'yyan*) baik dalam konteks agama maupun sosial. Terutama dalam konteks agama yang notabene berlandaskan dogma dan nash-nash doktrinal, tentunya memiliki kode etik tersendiri dalam kaitan bertenggang

rasa terhadap perbedaan, seperti yang akan dibahas kemudian.

Ini ditujukan khususnya kepada masyarakat kita yang terlalu dogmatik dalam arti terlalu kaku dalam memahami nash--, kurang meyakini toleransi sebagai keharusan agama yang paling asasi dengan alasan tidak ada nash konkret yang menunjuk tegas tentang hal itu. Akibatnya, mereka menyadari toleransi sebatas temuan sosial berupa hasil riset ilmiah, dan bukan keniscayaan agama yang diambil dari teks-teks yang *sharih* (jelas). Ini semacam gejala ambiguitas orientasi dalam masyarakat beragama (*religious society*). Sehingga, dorongan bertoleransi mereka semata-mata bukan atas dorongan keagamaan, melainkan dorongan pemenuhan kebutuhan sosial yang lebih kepada faktor material (ciri masyarakat agraris). Demikianlah harus dijabarkan kembali makna toleransi sebagai kewajiban beragama terutama dalam agama Islâm.

Penguatan kebebasan berkeyakinan dan berpendirian merupakan kebebasan mutlak setiap manusia secara pribadi. Inilah penghargaan Tuhan terhadap keistimewaan manusia untuk bebas berpikir, memilih, dan menentukan (*ahsan-u al-taqwîm*) (Muḥammad Ḥassan al-Ḥamshî : tt, 597). Dalam konteks ini, akal manusia berperan sebagai kecenderungan memilih mana

perbuatan baik dan buruk, serta memisahkan apa yang boleh dan mana pula yang tidak (Hartono Marjono: 1997, 38-45).

Kenyataan di atas memberikan kesimpulan, suatu keyakinan tidak bisa dipaksakan (*ikrâh*), melainkan harus suka rela sesuai kecenderungan spiritual masing-masing. Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islâm); sesungguhnya jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barang siapa yang ingkar kepada thâghûṭ (apa yang disembah selain Allah) dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat (*al-‘urwah al-wutsqâ*) yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (Quraish Shihab: 1996, 486-499).

Maka dari itu, secara eksternal, berbicara toleransi berarti membicarakan kebebasan beragama (*hurriyyat-u ad-dîn*) dan keniscayaan pluralisme (*ta’addudiyyah*) dalam kehidupan sosial seluruh kehidupan manusia. Sampai di sini kita akan menemukan keharusan *Ukhhuwwah Islâmiyyah* mesti terjalin bukan saja sebatas “Persaudaraan Antarsesama Muslim”. Sesuai akar kata yang mensifatinya (*Islâmiyyah*), tegas tidak menunjuk subjek antarpelaku (*fâ’il*), melainkan berkedudukan sebagai adjektifa. Artinya, persaudaraan yang

dimaksud adalah persaudaraan secara Islâmi yang bersifat universal; mencakup persaudaraan seketurunan (*nasabiyyah*), sebangsa (*wathaniyyah*) seagama (*fi ad-dîn*), sekemanusiaan (*insâniyyah/basyariyyah*), bahkan sekemakhlukan (*'ubudiyyah*) (QS: al-Hajj. 22:78).

Selain itu, secara internal, juga berbicara mengenai etika jihâd dan dakwah yang sama-sama disyari'atkan ajaran Islâm (Nurcholish Madjid: 1986). Harus ada upaya proporsionalisasi pada intepetasi nash yang sesuai --secara ilmiah tanpa unsur kepentingan-- serta pada kenyataan sosial yang berlangsung secara dinamis (*flexibility*). Agar perintah nash yang satu dengan yang lainnya tidak dipahami secara bertentangan, melainkan sebagai kelengkapan (*syumuliyyah*). Jika tarik menarik antara ketidakarifan dalam memahami kebebasan beragama dan pluralisme akan memunculkan sikap absolutisme dan *ta'ashub*, maka tarik menarik antara kekurangarifan dalam memahami jihâd dan dakwah berakibat menimbulkan gejala radikalisme dan fundamentalisme beragama. Sungguh mengenaskan, toleransi yang tercerabut dari kehidupan beragama maupun sosial mengakibatkan timbulnya fenomena-fenomena *dis-ukhuwwah* yang sarat konflik.

Satu di antara penyebabnya, terdapat gejala kristalisasi sikap *ta'ashub*; tak mampu menempatkan secara benar antara kaitan absolutisme dan relativisme.¹ Dengan begitu, kita harus menempatkan *ukhuwwah* sebagai institusi pertalian *aqidah* --yang bebas monopoli-- menuju perdamain hidup seluruh manusia, melalui *tasâmuh* sebagai medium pertalian jiwa yang akan mewujudkannya.

1. Pendekatan Tafsir al-Quran

Ayat yang hendak dicoba ditafsirkan di sini, adalah ayat yang disodorkan di muka, yaitu Surah al-Baqarah ayat 256 dan Surah al-kâfirûn ayat 6, yang kerap dijadikan asas toleransi dan *ukhuwwah*, sekaligus landasan kode etik yang paling asasiyah baik dalam beragama maupun memahami batas-batas agama.

Asbâb-u an-Nuzûl (sebab-sebab turunnya) ayat 256 dalam Surah al-Baqarah tersebut, sebagaimana diriwayatkan Ibnu Jarîr dari Ibnu Abbas ra.,

Sesungguhnya wanita-wanita pada zaman jahiliyah men-Yahudi-kan anak-anak mereka agar dapat hidup. Kemudian orang-orang Muslim --setelah datangnya Islâm-- bermaksud memaksa anak-anak mereka tersebut agar mau memasuki agama Islâm.

Selanjutnya turunlah ayat tersebut, yang ditandai perpisahan mereka dengan anak-anaknya (Muhammad Rasyîd Ridlâ: 1999, 31).

Muhammad Rasyîd Ridlâ (1865-1935) menegaskan, "Ayat ini merupakan bantahan nyata bagi para pemikir yang berpendirian akan halnya agama ditegakkan dengan pedang dan kekuatan. Barang siapa yang menerimanya akan selamat, sebaliknya jika menolak, pedang adalah balasan baginya. Seiring ayat tersebut diturunkan sebelum hijrah, maka bagaimana Rasûlullâh Saw. hendak melakukan pemaksaan agama terhadap orang lain ketika beliau dan umat Islâm justru senantiasa merasa khawatir dan ketakutan akibat berbagai gangguan yang digencarkan oleh kaum Musyrikîn di Mekah, sehingga selanjutnya memaksa umat Islâm harus berhijrah ke Madinah? Kaum Musyrikîn Mekah-lah yang terus menerus memaksa umat Islâm untuk berperang" (Muhammad Rasyîd Ridlâ: 1999, 31).

Persoalan *ikrâh*, menurut Muhammad Abduh, lebih sebagai persoalan politik. Dikarenakan imân dalam ajaran agama merupakan inti dan sumber pokok yang dicapai dengan ketundukan jiwa. Oleh sebab itu, mustahil ketundukan yang pasrah itu (*imân*) didapat dengan paksaan, melainkan dengan keterangan yang jelas (*al-bayân*) dan

argumen yang kuat (*al-burhân*) (Muhammad Imarah: 2001, 8). Karenanya, berbagai konflik agama yang kerap muncul di permukaan, pada hakikatnya sama sekali bukan kehendak agama. Melainkan, katakanlah semacam kekeliruan dalam berijtihad, terutama dalam ijtihad politik yang sarat dengan kepentingan dan kekuasaan (Nurcholish Madjid: tt, 156). Sehingga pada akhirnya sulit dipisahkan mana kepentingan agama (baca: perdamaian dunia atau *ishlah-u al-ummah*), mana pula kepentingan pribadi maupun kelompok. Jangan-jangan, --meminjam istilah Annemarie Schmeichel-- memperlakukakan ajaran agama semata-mata guna membenarkan kepentingan pribadi dan kelompoknya. *Na'ûdu bil-Lâh-i min dzâlik!*

Hal di atas mengkonfirmasi, perlunya formulasi baru dalam wujud toleransi politik identitas maupun ideologi keagamaan yang kerap mewarnai kehidupan perpolitikan bangsa kita, sekaligus menjadi unsur dominan dalam membentuk multi-konflik selama ini.

Tolok ukur kedua yang perlu diperhatikan dalam bertoleransi adalah, Surah al-Kâfirûn ayat 1-6. Dalam pandangan Ibnu Katsîr (700-774 H/1300-1374 M), Surah tersebut merupakan bentuk penolakan terhadap sikap sinkretisme,

mencampuradukkan keyakinan dalam arti praktek ritual agama secara salah kaprah. Inilah puncak dari gejala kefrustasian para penganut agama dalam mencari format toleransi dan kerukunan beragama yang memuaskan. Saat itu, demi alasan kerukunan, kaum Kâfir Quraisy mengajak kepada Rasûlullâh Saw. bergiliran dalam menyembah Tuhan yang diyakini masing-masing pihak. Satu tahun umat Islâm menyembah berhala-berhala yang diyakini Kafir Quraisy, kemudian tahun berikutnya mereka akan menyembah Tuhannya umat Islâm. Setelah turun ayat ini, penawaran itu tegas saja ditolak Rasûlullâh Saw (Imam Ibnu Katsîr: 1998, 706).

Sinkretisme bukanlah formulasi konkret dan solusi yang tepat untuk mengakhiri ketegangan beragama yang hingga saat ini masih saja berlangsung. Mengingat dalam watak sinkretis ada semacam penggadaian akidah (*ushûl-u ad-dîn*), kurang menghargai luhurnya nilai-nilai keyakinan. Tidak ada istilah kerja sama dalam koridor akidah maupun praktek ibadah. Keduanya adalah urusan internal yang sangat *privacy*. Urusan kerja sama sosial antaragama tak lain direduksi dari substansi agama-agama itu sendiri. Lebih sebagai dorongan faktor eksternal (pluralisme keyakinan). Namun begitu,

adalah dua sikap yang sama-sama keliru jika; demi menjaga keluhuran nilai-nilai akidah, kita harus terpaksa mengorbankan kerukunan beragama. Sebaliknya, jangan demi memelihara kerukunan beragama, lantas mengabaikan keabsolutan dan kemurnian akidah melalui upaya pencampuradukan agama-agama (sinkretis).

Agaknya, sinkretisme memang hanya terjadi dalam nuansa sosial politik yang cenderung mengarah pada inkonsistensi (*hypocrism*). Mengakomodasi berbagai keyakinan dalam dirinya untuk sekedar memobilisasi kekuasaan dan kepentingan. Selain sikap tersebut melecehkan prinsip pluralisme yang menghargai setiap orang untuk konsisten dengan identitas sosial maupun ideologinya masing-masing, juga tampaknya sinkretisme hanya tepat dimaknakan dalam konteks harfiahnya semata, adanya kerja sama antaragama secara sosial. Bukan dalam praktek ritual keagamaan sebagaimana yang pernah ditawarkan Kafir Quraisy kepada Rasûlullâh Saw.

Pluralisme tidak berarti harus sinkretis. Seseorang yang berkesukuan Dayak misalnya, ketika ia hidup bersama orang-orang Sunda tidak harus repot-repot meniru seolah-olah ia orang Sunda dan buru-buru mengganti berbagai simbol dan gaya ke-

dayak-an nya, dengan *performance* ke-Sunda-an. Begitu pula sebaliknya. Hal demikian bukanlah tenggang rasa, tetapi pemeriksaan identitas diri. Inti pluralisme tak lain adanya saling menghargai keragaman dan perbedaan sebagai suatu keniscayaan sosial, sembari setiap orang merasa nyaman dengan identitas maupun keyakinannya masing-masing.

Dalam Islâm, dua ayat di atas merupakan etika bertenggang rasa terhadap keyakinan lain. Jika ayat pertama menegaskan kewajiban mengabsolutkan ajaran (*qad tabayyana ar-rusydu min al-ghayyi*), tanpa diembel-embeli perintah harus memutlakannya pada orang lain yang tidak meyakinkannya. Kedua, prinsip “*lakum dînukum wa liya dîn*,” (bagimu agamamu dan bagiku agamaku) maupun prinsip “*lanâ a’âmûna wa lakum a’âmûkum*,” (bagi kami pahala perbuatan kami dan bagi kamu pahala perbuatan kamu), (QS: asy-Syura, 42:15). tak lain bentuk penghargaan akan independensi sebuah keyakinan maupun transendensi karya sosial dalam kerangka “*fastabiq-û al-khairât*”. Prinsip ini sekaligus menolak sinkretisme dalam upaya menjembatani ketegangan beragama. Tentu saja, tidak semata-mata untuk menjaga kemurnian akidah secara *absurd*, melainkan demikianlah kode etik praktek ritual yang

tentunya mesti terjaga keorisinalannya, dan praktek ini akan berbeda satu sama lainnya sesuai keyakinannya masing-masing.

Sesungguhnya orang-orang Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan kaum Shabi’in (penyembah bintang); siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah dan hari Akhir, serta beramal saleh, niscaya akan mendapatkan pahala dari Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak usah pula mereka bersedih hati (Muhammad Rasyid Ridha: tt, 257).

Sekalipun —setidaknya dalam pandangan Abû Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî— kedua prinsip di atas bermakna sarkastik (*at-tahdîd*), (Al-Bani & Utsaimin: 2001, 43-48). Namun itulah formulasi optimal dan monumental yang mampu diberikan doktrin Islâm.

2. Meresume Fungsi Agama

Agama merupakan fenomena sosial (eksternal), bukan sekadar apresiasi individual (internal). Agama senantiasa menghendaki kemaslahatan tercipta dalam berbagai interaksi sosial. Dengan begitu, agama, bagi pemeluknya selain harus menciptakan rasa aman dan damai, juga membawa kemaslahatan bagi pemeluk lain yang turut hidup di lingkungan masyarakat sekitarnya. Karena secara psikologis, ke dalam, agama berfungsi perbaikan diri.

Sementara ke luar, agama membentuk pembenahan sosial (*ya'murûn-a bi 'l-ma'ruf wa yanhaun-a 'an-I 'l-munkar*) (Muhammad Imarah: 1998, 97-103).

Secara sosiologis, fungsi beragama haruslah terwujud dalam kerja-kerja sosial demi kemaslahatan manusia secara keseluruhan tersebut. Di sinilah dialog antaragama dan *ukhuwwah Islâmiyah* memiliki peran. Untuk saling membicarakan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan yang menjadi beban semangat keagamaan dalam mengentaskannya. Namun, dalam persoalan sosio-struktural (baca: distribusi pengelolaan negara), terutama dalam masyarakat plural, jangan lalu terjebak untuk memperjuangkan simbol-simbol agama. Secara kuantitatif, ia harus menyimbolkan representasi yang berimbang (Muhammad AS. Hikam: 2000, 11-12). Paling tidak, teori demokrasi agaknya akan mendekati hal ini. Kemudian secara kualitatif, sumbangan agama bagi persoalan sosio-struktural tak lain nilai-nilai doktrinal (religius) yang cukup dominan untuk selanjutnya menjadi landasan moral bagi perilaku politik.

Dalam legitimasi simbol dan perebutan kekuasaan inilah sebenarnya dilema fungsionalisasi agama muncul ke permukaan. Dalam pandangan Dr. Ign.

Bambang Sugiharto, agama seolah berada di antara berkah dan kutukan. Satu sisi menjadi sumber nilai dan petunjuk, namun pada sisi lain justru menjadi muara konflik dan ketegangan akibat perebutan simbolisasi tersebut. Dalam konteks inilah agama dipaksa memposisikan diri untuk sekedar memerankan hegemoni kuantitatif.² Pertentangan agama-agama, hakikatnya bukan karena benturan nilai. Tetapi lebih sebagai perebutan simbol (kebenaran egois). Setidaknya –menurut kemampuan akal budinya masing-masing—manusia terutama yang beragama, memiliki standar untuk memilah mana nilai-nilai yang baik dan buruk. Ini bukan berarti simbolisasi dan institusionalisasi agama tidak penting. Namun, dalam konteks bangsa kita, kristalisasi *ta'ashub* ternyata memiliki intensitas yang lebih kuat. Maka dari itu, titik temu yang paling memungkinkan untuk dijadikan tema utama adalah nilai-nilai kemanusiaan.

Yang harus dikoreksi bukanlah simbol-simbol agama, melainkan jalan berpikir kita tentang simbol-simbol agama. Pertama-tama sekali kita harus mampu membedakan antara ajaran dan penganutnya. Antara Islâm dan Muslim, antara Kristen dan Kristian, ataupun antara Hindu dan pemeluk

Hindu. Kesalahan kita adalah selalu menggeneralisir kesalahan penganut agama sebagai kesalahan mutlak agamanya. “Pantas, dia orang Islam, dia *kan* orang Kristen, *oh...* pantas saja seperti itu, *dasar* orang Sunda!” adalah ucapan sehari-hari yang dijadikan standar menilai orang dengan identitasnya. Padahal, setiap orang, meski berada dalam satu suku atau agama, satu sama lain tetaplah berbeda. Ia tetaplah manusia dengan pelbagai karakter dan kerentanan lupa maupun kesalahan. Tidak bisa disamaratakan. Kesalahan seorang Kristen tidaklah serta-merta menjadi kesalahan ajaran Kristen, begitu pula sebaliknya. Boleh jadi, ajaran setiap agama adalah mengajarkan kedamaian, namun oleh pelakunya –baik karena lingkungan keluarga atau lingkungan yang membentuknya— diekspresikan secara salah kaprah. Jangan-jangan itu terjadi karena ketidakpahamannya terhadap agamanya sendiri. Jadi, itu hanyalah kesalahan pelakunya semata sebagai manusia, bukan karena adat atau agamanya.

Menurut hemat penulis, sudah saatnya kita kampanyekan --terutama untuk saat ini-- persaudaraan prioritas (*ukhuwwah al-awwaliyyât*); dari persaudaraan simbolik (*ukhuwwah al-dzatiyyah*) menjadi persaudaraan substantif (*al-haqîqiyyah*) yang memiliki wawasan kebangsaan dan

komitmen kemanusiaan. Jika persaudaraan simbolik masih begitu kental mempedulikan perbedaan sekat-sekat geografis, suku, ras, agama, golongan, maupun identitas-identitas emosional serta formalisme lainnya; maka yang substantif lebih berorientasi kepada nilai-nilai ajaran ketuhanan (baca: tanpa monopoli kebenaran) dan kemanusiaan sebagai cita-cita bersama. Dengan begitu ia akan memperhatikan simbol-simbol perbedaan sebagai khazanah kemitraan (untuk saling melengkapi), bukan semangat perlawanan, *antagonistic*. Lebih kepada terma-terma persamaan tujuan yang hendak dicapai. Menuju Tuhan yang sama, *Tauhîd* (dalam makna harfiah). Tentang cara ekspresi yang bersifat ritualistik, tentunya tak harus sama. Ada keleluasaan untuk berbeda cara dan jalan (*ikhtilâf at-tanawwu’*), selama dalam koridor *Mu’âmalah*. Yang terpenting adalah kesamaan tujuan (Qs: al-Mâ-idah, 5: 48).

Bagi Komaruddin Hidayat, agama adalah untuk kemanusiaan. Ajaran agama diwahyukan Tuhan untuk kepentingan manusia. Dengan kata lain, agama diwahyukan untuk manusia, dan bukannya manusia tercipta demi kepentingan agama. Agama adalah jalan, bukan tujuan. Karenanya agama seharusnya dimaknai pula spiritualis; lebih menekankan substansi nilai-

nilai luhur keagamaan sehingga cenderung bersikap apresiatif, meskipun berada dalam wadah agama lain. Selain itu, sikap tersebut pada gilirannya kerap memalingkan muka dari bentuk formal keagamaan. Sebab puncak keutamaan dan kebajikan (melalui agama) bukanlah sekadar menambah pengikut, ataupun berlakunya hukum-hukum formal keagamaan dalam perilaku dan tatanan sosial. Agama, menurut Ninian Smart, sudah tercakup ke dalam pengertian *world view* atau *welstanchauung* (Komaruddin Hidayat: tt, 41-45). Oleh sebab itu, kaitan agama dan manusia memunculkan sifat universalisme; adanya kepedulian terhadap keberlangsungan makhluk lain dan alam sekitar.

3. Kaitan Iman Dan Keniscayaan Pluralisme

Sebagaimana *imân* merupakan landasan asasi dalam beragama, begitu pula halnya pluralisme menjadi sebuah keniscayaan realitas sosial. Makna *imân*, setidaknya dalam amatan Nurcholish Madjid, tidak sekedar bermakna percaya akan adanya Tuhan. “*Imân*” berasal dari akar kata yang sama dengan “*amân*” (aman, kesejahteraan, dan kesentausaan) dan “*amânah*” (bisa dipercaya/*trustworthiness*). Karena itu, *imân* akan membawa pelakunya kepada rasa “aman” dan membuat orang memiliki

“amanah” (tanggung jawab) (Nurcholish Madjid : 1992, 94).

Unsur kemutlakan yang menjadi watak *imân*, tidak seyogyanya menjadikan pelakunya bersifat eksklusif: merasa benar sendiri. Selain hal itu melanggar kode etik beragama --terutama dalam pandangan Islâm--, bahkan jika sampai pada titik konflik intra agama maupun antaragama, hanya saja berakibat merusak martabat agama itu sendiri. Dijelaskan Komaruddin Hidayat, kalaulah sikap *imân* itu --menimbang keterbatasan dan kemampuan manusia-- mengandung unsur ketidaktahuan dan relativisme, maka sebaiknya beragama itu disertai sikap rendah hati, terbuka, inklusif, dan dialogis.

Imân sebagai unsur dari dalam, memiliki sikap terbuka terhadap realita sosial, lebih jauh kepada alam nyata. Menjadi ketentuan Allah (*sunnatul-Lâh*) yang digariskan di dunia ini terjadi pluralitas kehidupan, minimalnya saling berpasang-pasangan. Ada siang ada malam, ada lelaki dan perempuan, ada panas ada dingin dan lain sebagainya. Tujuannya tiada lain agar terbentuk dinamika sosial yang harmonis. Hal tersebut sekaligus bukti bahwa siapapun, satu sama lain, saling membutuhkan. Dan, elemen yang paling bertanggung jawab atas keberlangsungan dinamika sosial ini berada

di tangan manusia yang terlanjur menyanggupi diri menjadi *khalifah* (baca: pengganti Allah di dunia) (Qs. al-Baqarah, 2: 30). Pluralisme adalah kesengajaan Tuhan, yang karenanya, menjadi sebuah keniscayaan sosial.

Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan (*syir'at-an wa minhâj-an*). Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat, tetapi Allah hendak menguji kamu mengenai pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebajikan (Qs: al-Mâ-idah, 5: 48).

Dari sinilah pluralisme mengharuskan imân bersifat inklusif (lapang dan terbuka pada penafsiran maupun pendirian yang lain).³ Tuhan menjadikan bumi ini bukan untuk main-main, melainkan skenario yang disengaja dalam rangka menegaskan *al-Haq* (kebenaran Tuhan di muka bumi) atas aneka kebatilan (berbagai problematika yang merusak dinamisme maupun harmonisme kehidupan) (Muhammad Wahyuni Nafis: tt, 92).

Pluralisme, sebagaimana diisyaratkan Muḥammad Imarah, merupakan kenyataan manusiawi yang tak dapat dielakkan dari kehidupan seluruh manusia. Aksiomatisme kenyataan pluralisme adalah sama halnya

dengan kebenaran bahwa agama yang diridhai Allah adalah ajaran Islâm. Namun hal itu tidak serta merta membenarkan sikap pemaksaan kebenaran pada yang lain. Sejatinya, pluralisme menjadi wujud pengakuan terhadap kebebasan manusia dalam menganut dan memilih suatu keyakinan. Mengingat, kemutlakan untuk menjadi satu agama (umat) dalam proses kehidupan manusia, bertentangan dengan kenyataan sosial (Qs: Âlu 'Imrân, 3: 19). Dalam kaca mata imân, manusia hanya dapat dipersatukan oleh realita dan ikatan *fitrah* suci dan tulus (tanpa dipaksakan). Dari kaitan proses keimanan dan realita pluralisme, lahirlah penghargaan terhadap keistimewaan manusia untuk bebas berpikir bahkan beragama. Inilah yang kemudian menjadikan imân memiliki keutamaan dan kelebihan tersendiri dari sikap *syirk* maupun *kufur*.

Seandainya Tuhan menghendaki kesatuan pendapat, niscaya manusia diciptakan tanpa akal budi seperti binatang dan makhluk tak bernyawa lainnya yang tidak memiliki kemampuan memilah dan memilih. Kenyataan inilah yang memberi makna sikap *siyâsî* umat Islâm terhadap yang lain. Klaim “*kafirîn*” terhadap orang-orang di luar Islâm, sama sekali bukan untuk

diperangi dan dianiaya, melainkan –dalam konteks kebenaran—mesti ditawarkan melalui dialog, kearifan menyampaikan, dan argumen yang kuat (akan diterangkan berikutnya).

4. Proporsionalisasi Makna Dakwah Dan Jihâd

Dakwah merupakan kewajiban setiap Muslim, untuk saling memperingatkan dan mengajak sesamanya kepada kebenaran dan kesabaran (Qs: al-‘Ashr, 103: 3). Mengingat posisi mereka sebagai *warâtsat-u al-anbiyâ’*, pewaris nabi-nabi. Namun demikian, kearifan menyampaikan (*hikmah*), keunggulan argumen (*mau’idhah*), dan gaya tutur yang baik (*layyinan*), termasuk di antara beberapa kode etik dalam keharusan berdakwah (Qs: an-Nahl, 16: 125).

Tugas ini sama sekali bukan perintah untuk memaksa manusia beriman ataupun untuk sekadar menambah pengikut. Melainkan bentuk penawaran (*tabligh*) yang menjunjung tinggi kebebasan memilih (*khiyâr*). Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa kebebasan yang sama berlaku pula terhadap orang yang sudah menganut Islâm. Suatu kewajiban bagi dirinya –konsekuensi teologis-- untuk menjalankan ajaran agama yang dipilihnya secara total; sepenuhnya dan tidak sebagian-sebagian (Qs. al-Baqarah, 2: 85).

Menjadi konsekuensi dakwah untuk diterima atau ditolak. Urusan beriman atau tidak, sepenuhnya diserahkan kepada Allah.

Seandainya Tuhanmu menghendaki, niscaya semua orang di muka bumi beriman seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? (Qs: al-Qashash, 28: 56).

Ukuran keberhasilan dan kegagalan dakwah tidaklah ditentukan oleh sedikit besarnya jumlah pengikut. Melainkan pada sudah tertanam atau tidaknya nilai-nilai ketuhanan (moralitas) dalam suatu komunitas masyarakat. Karenanya, tidak ada nilai kerugian dalam berdakwah. Yang dihargai di sisi Tuhan adalah upaya kerja keras dalam membentuk suatu lingkungan sosial (*social community*). Betapa dakwah Nabi Nuh as. dalam beberapa ratus tahun --kendati berhasil menarik umatnya sebatas penumpang sebuah kapal--, agaknya layak dijadikan contoh. Beliau tetap mendapatkan keistimewaan di sisi Tuhan, karena walau bagaimanapun telah membentuk sejarah kenabian (*risâlah*) dan bukan sekedar mencari jumlah pengikut.

Satu hal, penggencaran dakwah selayaknya tidak dipahami sebagai pemasungan nilai-nilai toleransi (*tasâmuḥ*) karena selanjutnya ada kebebasan memilih.

Terlebih dianggap pelecehan hak asasi setiap orang, mengingat tidak ada paksaan didalamnya. Terkecuali kepada sesama muslim, sebagai konsekuensi dari kepegangannya. Jika dirumuskan, secara internal (untuk sesama muslim), fungsi dakwah tak lain perintah saling menegur dan memperingatkan dalam kerangka introspeksi. Sementara dalam sekup eksternal (pada pemeluk lain), adalah keharusan membangun suasana dialogis dan hubungan kerja sama dalam membentuk komunitas sosial yang harmonis dan serasi. Inilah makna dari tanggung jawab beragama -- dalam setiap agama-- untuk kehidupan sosial. Bahwa fungsi perbedaan, dimaksudkan untuk berlomba-lomba (*musâbaqah*) dalam berbuat kebajikan sesuai kesanggupan optimal dan kesesuaian peran masing-masing pihak untuk saling melengkapi (*taqwâ*)

Dalam kaitannya dengan toleransi, Kuntowijoyo mensinyalir, kerukunan atau toleransi hanya cocok untuk masyarakat agraris tetapi tidak sesuai untuk masyarakat industrial. Yang kita perlukan adalah konsep baru hubungan antarumat beragama yang bersifat keluar dan tidak asyik dengan diri sendiri saja, melihat ke depan (*ward looking*) dengan bersama-sama menghadapi masa depan kemanusiaan, dan dinamis yang merujuk kepada kerja. Masih banyak agenda

sosial seperti masalah pembangunan, keadilan, kemiskinan, keterbelakangan, dan agenda global lainnya yang lebih perlu diperhatikan.

Melalui pertimbangan di atas, Kuntowijoyo hendak mengusulkan agar kerukunan atau toleransi digantikan dengan kerja sama atau kooperasi antarumat beragama. Demikianlah, agama-agama merupakan kekayaan bersama bangsa dan kemanusiaan (Kuntowijoyo: 1998).

Adapun *jihâd*, yang makna harfiahnya; kesukaran, kesulitan, dan kemampuan, menunjuk perjuangan seseorang --berdasarkan kemampuan masing-masing-- dalam perjalanan hidupnya. Dengan demikian, *jihâd* tidak berarti perang fisik semata. Hampir dalam seluruh segi kehidupan kaum Muslim penuh dengan makna-makna *jihâd* secara terminologis. Pendeknya, *jihâd* merupakan cara yang ditetapkan Allah untuk menguji kesabaran dan ketabahan manusia.

Menurut Imâm al-Râghib al-Isfahanî (w. 425 H.), *jihâd* tersebut terdiri dari tiga macam: *Pertama*, menghadapi musuh yang nyata. *Kedua*, menghadapi setan. *Ketiga*, menghadapi nafsu yang terdapat dalam diri masing-masing. Macam-macam *jihâd* tersebut memiliki konteksnya sendiri-sendiri. Setiap orang, dalam posisinya masing-

masing, hakikatnya tengah berjihâd, selama hal itu berada dalam koridor perintah Allah.

Adapun jihâd dalam arti *al-qitâl* (perang), tak lain upaya pertahanan hak; baik itu hak milik, hak beragama, maupun hak sebagai warga negara. Jihâd ini muncul manakala ada penindasan, penganiayaan, eksekusi, bahkan penjajahan oleh pihak lain (Muhammad Alî ash-Shâbûnî, 221). Karena itu, jihâd perang dalam Islâm bersifat defensif (membela atau mempertahankan diri dari berbagai kesulitan), bukan ofensif dalam arti dorongan sikap untuk menyerang pihak lain secara agresif guna mengeruk sumber kekayaan alamnya. Begitulah proporsi makna jihâd sebenarnya.

5. Menuju Hidup Damai: Kasus Indonesia

Terdapat tiga catatan penting menyorot multi-konflik di tanah air dewasa ini. Multi-konflik yang kian begitu marak ini, menandai telah rapuhnya benteng toleransi agama maupun sosial. *Pertama*, bersama-sama meninggalkan budaya *ta'ashub* (fanatisme golongan) yang selama ini menjadi *background* budaya kemasyarakatan kita. Dalam masyarakat plural seperti di Indonesia —yang terdiri dari ragam agama dan suku—, *ta'ashub* sungguh menjadi momok timbulnya perpecahan. Karena semuanya terjebak dalam sekat-sekat

eksklusivisme (kekakuan sosial), monopoli kebenaran (klimistik), dan egoisme kekelompokan, serta fanatik buta (irasional). Konsekuensi dari hal ini, mesti meninggalkan jargon-jargon formalistik yang bersifat sektarian serta berbau simbol-simbol, menuju persamaan yang substantif. Pada saat berikutnya, menjadi tugas para pemuka agama, suku, maupun tokoh masyarakat, untuk senantiasa menekankan hal ini kepada para pemeluk agama ataupun lingkungan masyarakatnya. Menuju sikap-sikap terbuka, inklusivisme, dan kebersamaan, yang kesemuanya itu terekat dalam jalinan kebangsaan dan kemanusiaan (wacana global) (Syauqî Abû Khalîl : 1993, 52-55).

Kedua, mereinterpretasi ulang fungsi ideologi Pancasila —yang notabene Dasar Negara—secara spiritualistik. Betapa ijtihâd para tokoh masyarakat ketika itu, sadar akan kerentanan dan ancaman disintegrasi bangsa kita yang terdiri dari berbagai macam latar kultur serta kebudayaan. Bhineka Tunggal Ika (*unity in diversity, E Pluribus Unum*, atau berbeda-beda tetapi satu tujuan), merupakan simbol yang cukup dan layak mewakili prinsip bangsa kita seharusnya. Ia adalah ungkapan sarat makna yang hendak mengajarkan kepada kita tentang silaturahmi kebangsaan. Bahwa puncak segala kebajikan bukan dengan tegaknya dan kejayaan simbol-

simbol maupun formalisme setiap kelompok. Tetapi, menyongsong terwujudnya nilai-nilai perdamaian dan kesentausaan —sebagai kebenaran Tuhan melalui agama-agama— dalam hidup bersama. Dari sinilah agama – termasuk unsur keleluasaan bagi pemeluk-pemeluknya—membentuk manusia-manusia berakhlak; sadar akan pentingnya persaudaraan kebangsaan menuju pembangunan nasional dan komitmen persaudaraan kemanusiaan (universal) (Din M. Syamsuddin: 2000, 221-225). Demikianlah, ideologi Pancasila termasuk sodoran toleransi demokrasi politik dalam kerangka budaya bangsa Indonesia. Walau bagaimanapun, ia adalah persembahan optimal yang dapat diberikan para pewaris bangsa.

C. PENUTUP

Benih-benih akumulasi konflik yang kita semai sendiri selama ini, hanya saja akan merugikan diri kita sendiri, keluarga, generasi, kader-kader penerus bangsa, bahkan masa depan bangsa itu sendiri secara keseluruhan. Peristiwa-peristiwa yang kita saksikan akhir-akhir ini, justru malah memperparah citra budaya kita sebagai bangsa, bahkan sebagai manusia yang beragama. Selain itu, masih banyak persoalan krusial seputar keterbelakangan,

ketertindasan, kemiskinan, dan lain sebagainya, menjadi abai karenanya.

Sampailah kita pada kesimpulan terakhir, hendaknya yang kita kampanyekan tidak sekedar –dalam istilah Kuntowijoyo— bentuk kerukunan beragama atau toleransi semata (tentu saja tanpa diiringi rasa saling curiga dan penuh sentimen didalamnya), melainkan perlu melangkah lebih jauh pada kerja sama antarumat beragama, antarsuku, maupun antargolongan (kooperasi), dalam bersama-sama menerbitkan karya-karya sosial nyata dalam jalinan harmonisme kehidupan saat ini. Sekali lagi, demi tercapainya proyek kebangsaan, kemanusiaan, dan peradaban, yang notabene fungsi asasi diwahyukannya agama. Menuju masyarakat penuh Tuhan (*The God Fullness Value*); peduli akan norma-norma dan kode etik kehidupan.

Sebesar dan setinggi apapun kekayaan yang kita miliki, bukan wewenang kita untuk dapat mempersatukan hati maupun simbol-simbol manusia secara keseluruhan. Ia alaminya adalah senantiasa berbeda, dalam sekup sekecil apapun, bahkan dalam diri kita sendiri. Dalam peran yang berbeda, hendaknya kita mampu mencapai satu cita-cita layaknya keserasian anggota tubuh yang kita miliki (*ka 'l-jasad-I 'l-wâhid*). Lagi pula, apakah artinya bersatu secara fisik dan simbol

sementara hati dan nilai-nilai berjauhan (*qulûbuhum syattâ*). Satu sama lain saling mencurigai bahkan ingin saling menikam dari belakang. Persamaan yang ideal, hakiki, sekaligus diridhai-Nya, adalah bersatu dalam nilai-nilai ketuhanan yang bersemayam dalam makna agama-agama (Quraish Shihab: 1995, 362-369). Marilah sejenak kita renungkan bunyi firman Allah Swt. berikut ini:

Walaupun kamu membelanjakan seluruh (kekayaan) yang berada di muka bumi, niscaya kamu tidak akan mempersatukan hati mereka (orang-orang beriman), akan tetapi Allah telah mempersatukan mereka. Sesungguhnya Dia Maha perkasa lagi Maha bijaksana.

D. DAFTAR PUSTAKA

- Quraish Shihab MA., dkk., *Atas Nama Agama*, Editor: Andito, Pustaka Hidayah: 1998,
- KHA. Zakaria, *al-Kâfi fî 'Ilmi ash-Sharfi* (Bimbingan Ilmu *Sharaf*; Perubahan Kosakata Arab), Pesantren Persatuan Islam, Garut: 1994,
- Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa (BINBASA), Edisi Kedua, Cetakan X, Balai Pustaka: 1999,
- Muhammad Hassan al-Hamshî, “*Tafsîr wa Bayân*”, *Dar-u al-Rasyîd*, Damaskus, Beirut, t.t.,
- Hartono Marjono, *Menegakkan Syari'at Islam Dalam Konteks Keagamaan*, Mizan: 1997,
- Quraish Shihab MA., *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhû'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan: 1996,
- Nurcholish Madjid *Jurnal Prisma*, No. 9, Tahun 1986).
- Muhammad Rasyîd Ridlâ (1865-1935), “*Tafsîr al-Manâr*”, *Dar-u al Kutub al- 'Ilmiyyah*, Beirut: 1999,
- Muhammad Imarah, “*Lâ Ikrâh-a fî ad-Dîn*,” di *Mingguan Shaut-u al-Azhar*, edisi Jum'at, 9 Februari 2001,
- Th. Sumartana, *Sinkretisme Agama: Penyakit Atau Obat?*, *Harian Kompas*, edisi 19 April 1996,
- Imam Ibnu Katsîr, “*Tafsir al-Qur'âni al- 'Adhim*”, Jilid IV, *Dâr-u al-Qayyimah li an-Nasyr wa at-Tauzi*, Mesir: 1998,
- Lihat Muhammad bin Shâlih al-Utsaimîn dan Muhammad Nashir-u ad-dîn al-Albânî, “*Minhâj Ahl-i as-Sunnah wa al-Jamâ'ah Fî al-Aqîdah wa al- 'Amal*”, (Metodologi Ahli Sunnah Wal Jamaah Dalam Konteks Akidah Dan

- Amal Perbuatan), *Maktabah ash-Shahâbah*, Uni Emirat Arab: 2001,
- Muhammad AS. Hikam, (*Islam; Demokratisasi Dan Pemberdayaan Civil Sociaty*, Penerbit Erlangga, Surabaya: 2000,
- Komaruddin Hidayat, *Atas Nama Agama*, *op. cit.*,
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Kemoderenan*, Cetakan Desember, Paramadina: 1992,
- Syekh Alî Muḥammad al- Jirjânî, hal. 185). Lebih lengkapnya lihat artikel penulis, “*Redefinisi Kafir Dalam Tinjauan Siyasah*,” *Majalah Almuslimûn*, edisi Mei: 1999,
- Kuntowijoyo, *Dari Kerukunan Ke Kerjasama, Dari Toleransi Ke Kooperasi*, *Majalah Ummat*, Volume 14, Tahun I, 8 Januari: 1998.
- Syauqî Abû Khalîl, “*at-Tasâmuh fî ‘l-Islâm, al-Mabda’-u wa at-Tathbîq*,” *Dâr-u al-Fikr*, Cetakan Pertama, Damaskus: 1993,
- Din M. Syamsuddin, *Etika Agama Dalam Membangun Masyarakat Madani*, Logos: 2000,
- Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an; Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Cetakan X, Juni: 1995,