

Ringkasan

IMPLEMENTASI STUDI AGAMA BERBASIS MULTIKULTURAL DALAM PENDIDIKAN

Oleh Syamsul Arifin

I. PENDAHULUAN

Rencana penelitian ini dilatarbelakangi oleh pelbagai macam peristiwa konflik sosial yang sering terjadi di Indonesia. Sebagai bangsa yang memiliki keragaman dalam pelbagai aspek, konflik sosial merupakan fenomena yang tidak mungkin bisa dihindarkan. Dalam kajian teoritik seperti dalam antropologi dan sosiologi, keragaman yang dimiliki suatu bangsa, sebagaimana yang juga dimiliki oleh bangsa Indonesia, selalu dipandang sebagai suatu kekuatan sosial yang memiliki potensi positif. Keragaman yang tercermin pada identitas kolektif suatu kelompok sosial, dapat menciptakan ikatan kohesif yang dapat memperkuat posisi tawar dengan kelompok sosial lainnya. Tetapi, di sisi lain, keragaman tersebut berpotensi juga dalam menciptakan stereotip dan kecurigaan terhadap kelompok lain. Maka bisa dipastikan, sikap tersebut menjadi pintu masuk munculnya konflik sosial.

Konflik sosial yang pernah terjadi secara beruntun di tahun 1990-an, selalu berhubungan dengan kemajemukan. Di antara variabel keanekaragaman yang acapkali menjadi pemicu terjadinya kesalahpahaman dan berakibat pada terjadinya konflik sosial adalah agama. Agama boleh dikatakan sebagai unsur sosial dengan tingkat sensitivitas yang tinggi. A. Mukti Ali, mantan Menteri Agama R.I. pernah mengatakan bahwa agama merupakan topik pembicaraan yang paling banyak menggugah emosi. Ranah pembicaraan agama dapat melampaui ranah budaya, etnis, bahasa, dan lain sebagainya. Apabila, misalnya, etnis memiliki keterbatasan hanya dalam konteks tertentu yang secara kebetulan disatukan dengan latar belakang etnis yang sama. Tetapi berbeda dengan agama. Agama justru bisa merangkul perbedaan budaya, bahasa, dan etnis. Sehingga jika ada persoalan sosial seperti konflik yang dipicu oleh agama, maka dengan begitu cepatnya mendatangkan respons dari pihak yang memiliki kesamaan agama dengan pihak yang terlibat konflik secara langsung, meskipun dari sisi etnis, misalnya, berbeda.

Meskipun akhir-akhir ini jarang muncul konflik bernuansakan perbedaan agama, tidak berarti masyarakat Indonesia betul-betul steril dari konflik. Dalam bentuk konflik realistik, memang jarang terjadi. Namun demikian, pada masing-masing komunitas agama sebenarnya sedang terjadi apa yang disebut dengan konflik autistik, yakni konflik pada ranah pemahaman seperti kesalahpahaman pada kelompok agama lain yang jika ada pemicu pada realitas empirik akan menjadi konflik realistik. Dengan begitu dapat dikatakan, bahwa pada masing-masing komunitas agama sebenarnya telah ada semacam konstruksi budaya yang dapat menggiring pada tindak kekerasan. Munculnya konstruksi ini terkait dengan model studi agama yang dipakai, baik ketika mengonstruksi agama yang dipeluknya, maupun ketika mengonstruksi agama lainnya. Dalam studi ini seringkali muncul bias seperti terlihat pada pandangan yang cenderung ingin menegasi kebenaran agama lain. Bila komunitas agama terjebak pada pandangan seperti ini, maka konflik realistik akan mudah terjadi. Penelitian ini dimaksudkan untuk menginduksi studi agama yang dikembangkan oleh intelektual muda Muhammadiyah. Peneliti berpandangan model studi agama yang dikembangkan intelektual muda Muhammadiyah menghasilkan suatu pandangan yang lebih konstruktif terutama terhadap eksistensi agama lain. Pandangan ini memiliki implikasi terhadap konstruksi kultur nirkekerasan yang dapat menekan konflik antarumat beragama. Dengan melakukan induksi tersebut, penelitian ini diharapkan menghasilkan temuan berupa model teoritik studi agama berbasis multikulturalisme. Ada empat pertanyaan yang ingin dijawab penelitian, yakni: (1) Bagaimana pandangan intelektual muda Muhammadiyah terhadap keragaman agama?; (2) Mengapa aktivis gerakan Islam berpandangan demikian?; Apa yang mendasari pemikiran intelektual muda Muhammadiyah tersebut?; (3) Bagaimana implikasi pandangan intelektual muda Muhammadiyah terhadap pengembangan studi agama berbasis multikultural?; (4) Apakah studi agama berbasis multikulturalisme yang dikembangkan oleh intelektual muda Muhammadiyah bisa dijadikan model teoritik bagi pengembangan studi agama di lembaga pendidikan terutama Muhammadiyah di Indonesia?

Temua penelitian ini diharapkan dapat menjadi acuan dalam mengembangkan studi agama-agama di Indonesia yang berimplikasi pada pengembangan kultur nirkekerasan.

II. METODOLOGI

Penelitian ini ingin melakukan telaah secara mendalam terhadap pemikiran dan tindakan yang dilakukan oleh intelektual muda Muhammadiyah dalam mengembangkan studi agama berbasis multikulturalisme. Dengan demikian data yang dibutuhkan dalam penelitian ini lebih banyak berhubungan dengan apa yang dalam sosiologi mikro disebut “dunia makna subyektif aktor”. Nomenklatur dunia makna subyektif berasal dari Max Weber yang mengembangkan paradigma definisi sosial dalam sosiologi. Melalui paradigmanya ini, Max Weber ingin mengubah perhatian penelitian tindakan manusia, yang semula oleh paradigma fakta sosial diarahkan pada fenomena makro obyektif, kemudian oleh Max Weber digeser kepada fenomena tindakan manusia yang bersifat subyektif. Ada lima ciri pokok tindakan manusia yang direkomendasikan Max Weber agar diteliti, yaitu: (1) tindakan manusia, yang menurut aktor mengandung makna subyektif. Ini meliputi berbagai tindakan nyata; (2) tindakan nyata dan yang bersifat membatin sepenuhnya dan bersifat subyektif; (3) tindakan yang meliputi pengaruh positif dari suatu situasi, tindakan yang sengaja diulang serta tindakan dalam bentuk persetujuan secara diam-diam; (4) tindakan itu diarahkan kepada seseorang atau kepada beberapa individu; (5) tindakan itu memperhatikan tindakan orang lain dan terarah kepada orang lain itu (George Ritzer, 1985).

Tindakan intelektual muda Muhammadiyah sebagai sasaran penelitian ini bisa dipahami dari paradigma definisi sosialnya Max Weber. Tindakan intelektual muda Muhammadiyah dalam bentuk pengembangan studi agama berbasis multikulturalisme yang berimplikasi pada konstruksi kultur nirkekerasan dalam konteks hubungan antarumat beragama, diasumsikan sebagai tindakan yang mengandung makna subyektif. Mengapa para intelektual muda Muhammadiyah menaruh perhatian pada studi agama berbasis multikulturalisme? Jawaban terhadap pertanyaan ini bisa dicari pada dunia makna subyektif yang menggugah intelektual muda Muhammadiyah mengembangkan studi agama berbasis multikulturalisme. Untuk mengerti --atau melakukan apa yang disebut Max Weber dengan *interpretative understanding*— makna subyektif tindakan intelektual muda Muhammadiyah, penelitian ini akan mengadakan wawancara secara mendalam serta melakukan analisis teks terhadap tulisan (artikel, makalah, buku) intelektual muda Muhammadiyah. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan hermeneutika sebagai alat untuk menganalisis pelbagai macam teks yang disajikan oleh intelektual muda Muhammadiyah.

Di Indonesia, hermeneutika sudah lazim dipakai dalam studi pemikiran Islam yang memanfaatkan data yang berbentuk teks, misalnya penelitian yang dilakukan Ilham B. Saenong (2002), Fakhrudin Faiz (2002), Moch. Nur Ichwan (2003), serta yang dilakukan Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim (1998). Penelitian yang disebut terakhir, melakukan kajian hermeneutik terhadap pemikiran dan aksi politik cendekiawan Muslim yang dilakukan Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim (1998). Dalam penelitiannya kedua peneliti ini menggunakan hermeneutika untuk menganalisis pemikiran Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat. Suatu hal yang menarik pada kerangka analisis Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim adalah penggunaan hermeneutika sosial (*social hermeneutics*), suatu jenis hermeneutika yang berusaha memberikan interpretasi terhadap tindakan individual dan sosial (*interpretation of human personal and social action*). Melalui hermeneutika sosial ini, kedua peneliti berusaha mengkaitkan pemikiran keempat cendekiawan muslim tersebut dalam konteks sosial tertentu. Penggunaan jenis hermeneutika ini dikatakan menarik sebab sejauh ini masih ada anggapan bahwa hermeneutika hanya cocok digunakan untuk menafsirkan teks-teks dalam kitab suci. Pemahaman seperti ini tidak sepenuhnya keliru karena di awal perkembangannya hermeneutika digunakan sebagai teori eksegesis Bibel (Richard E. Palmer, 2003). Maka tidak heran jika di awal perkembangannya hermeneutika lebih akrab dengan filsafat dan teologi. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, masih menurut Richard E. Palmer (2003), hermeneutika oleh Wilhelm Dilthey dikembangkan sebagai fondasi metodologi bagi *geisteswissenschaften* (semua disiplin keilmuan yang memfokuskan pada pemahaman seni, aksi, dan tulisan manusia). Hermeneutika Dilthey ini di sisi lain mengandung penegasan terhadap adanya karakteristik yang berbeda antara ilmu-ilmu kealaman dan ilmu-ilmu kultural. Bila ilmu-ilmu kealaman mengutamakan penjelasan (*erklaren*) untuk mengungkap regularitas peristiwa-peristiwa alam dengan berpedoman kepada hukum-hukum universal, sementara ilmu-ilmu kultural mengutamakan pemahaman (*verstehen*) terhadap perilaku manusia agar bisa diketahui makna di balik perilaku tersebut (Richard E. Palmer, 2003).

Perilaku manusia sebagai salah satu telaah hermeneutika memiliki cakupan yang luas. Perilaku manusia tidak terbatas pada tindakan manusia dalam hubungannya dengan orang lain, atau yang lazim disebut dengan interaksi sosial. Perilaku manusia ada yang diartikulasikan dalam bentuk teks seperti karya tulis. Penelitian ini banyak

bersentuhan dengan data yang berbentuk karya tulis sebagai hasil pemikiran para intelektual muda Muhammadiyah. Dalam berhadapan dengan teks, peneliti akan mengambil posisi secara dialektis antara distansiasi dan apropriasi (Kaelan, 2005). Dengan distansiasi, peneliti akan memfokuskan pada teks dan konsteksnya, sehingga peneliti akan dipengaruhi oleh gagasan intelektual muda Muhammadiyah. Sedangkan dengan apropriasi, peneliti mengambil posisi independen terhadap teks sehingga “leluasa” dalam menafsirkan dan memproyeksikan teks dalam konteks yang lain terutama untuk kepentingan pengembangan studi agama multikulturalisme.

Selain bertolak dari perspektif hermeneutika, penelitian ini juga memanfaatkan teori konstruksi sosial (*theory of social construction*) dari Peter L. Berger dan Thomas Luckmann sebagai paradigma dalam memahami fenomena penelitian. Melalui paradigma ini, peneliti ingin memposisikan teks (karya tulis) intelektual muda Muhammadiyah dalam konteks sosial yang lebih luas. Proses kreatif aktivis Islam liberal dalam merancang studi agama berbasis multikulturalisme tentu tidak muncul dalam ruang hampa, tetapi melalui tahapan eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Dalam tahapan eksternalisasi, intelektual muda Muhammadiyah melakukan kegiatan pencurahan diri yang terartikulasi dalam bentuk pemikiran keislaman. Hasil pencurahan ini dapat dibaca pada karya tulis (teks) intelektual muda Muhammadiyah. Selanjutnya hasil eksternalisasi terobyektivasikan dalam bentuk institusi, norma, dan lain sebagainya. Salah satu bentuk obyektivasi pemikiran aktivis intelektual muda Muhammadiyah dalam insitisi studi agama berbasis multikulturalisme. Pada tahap berikutnya, hasil obyektivasi lalu diinternalisasikan baik oleh komunitas intelektual muda Muhammadiyah sendiri maupun pihak luar yang sependapat dengan gagasan intelektual muda Muhammadiyah.

Penelitian ini akan mewawancarai secara mendalam terhadap intelektual muda Muhammadiyah yang tersebar di Malang, Yogyakarta, dan Jakarta. Atas pertimbangan ini, maka ketiga tempat tersebut dipilih. Pilihan tempat penelitian bukan atas pertimbangan untuk memahami *setting* sosial dalam mana intelektual muda Muhammadiyah melakukan aktivitas pemikiran. Meskipun *setting* sosial diakui memberikan dukungan—ketiga tempat yang dipilih dihuni banyak mahasiswa dan intelektual muda Muslim yang memungkinkan gagasan liberalistik tumbuh subur—tetapi analisis dalam penelitian ini tetap diarahkan kepada para intelektual muda Muhammadiyah yang tinggal di tiga tempat tersebut. Dengan demikian, pilihan tempat semata-mata atas pertimbangan tempat tinggal para intelektual muda

Muhammadiyah. Penelitian ini menggunakan tiga teknik pengumpulan data, yaitu: wawancara mendalam, dan dokumenter.

III. HASIL PENELITIAN

A. Ihwal Kelahiran JIMM Sebagai Sayap Kritis Muhammadiyah

JIMM adalah singkatan dari Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah. JIMM merupakan komunitas generasi Muhammadiyah yang merasa bahwa gerakan pemikiran dan intelektual di Muhammadiyah mengalami kemandekan. Sebagai sebuah komunitas yang bergerak di bidang pemikiran, JIMM tidak memiliki sistem keanggotaan yang mengikat. JIMM berdiri pada bulan Oktober 2003, di Bogor melalui sebuah workshop yang diorganisir oleh Ma'arif Institute for Culture and Humanity, Jakarta. Tokoh penting di balik kelahiran JIMM adalah Moeslim Abdurrahman dan Syafii Maarif. Baik Moeslim maupun Syafii sama-sama memberikan ruang yang cukup luas bagi anak-anak muda Muhammadiyah yang tergabung dalam JIMM untuk berekspresi dalam bidang pemikiran, utamanya pemikiran Islam dan sosial.

Meski bukan organisasi resmi, JIMM memiliki sejumlah presidium yang berfungsi sebagai koordinator atas berbagai kegiatan JIMM. Pada awal berdirinya, presidium JIMM adalah: Piet H Khaidir, Zakiyuddin Baidhawi, Zuly Qodir, Pradana Boy ZTF, dan A'i Fatimah Nur Fuad. Sementara untuk keperluan sekretariat, Ahmad Fuad Fanani adalah penanggung jawab sekretariat JIMM. Piet H Khaidir memilih jalur politik dengan mengadu keberuntungan mengikuti pemilihan umum untuk anggota legislatif. Keberadaan Piet sebagai presidium kemudian digantikan oleh Said Ramadhan. Pada tahun 2006, JIMM mengadakan pertemuan yang berupa refleksi tiga tahun kelahiran JIMM dan antara lain memutuskan komposisi presidium baru yang sebenarnya masih merupakan penetapan atas presidium lama, kecuali penggantian Said Ramadhan dengan Ahmad Fuad Fanani dan Ai Fatimah dengan Sri Rahayu Arman.

Secara metodologis, JIMM lahir sebagai respon untuk melakukan dinamisasi pemikiran Islam dalam Muhammadiyah. Meskipun demikian, respon dari kalangan Muhammadiyah sangat beragam. Tetapi mayoritas respon itu justru melihat JIMM

sebagai gejala negatif, sehingga muncul sejumlah plesetan untuk nama JIMM. Di Yogyakarta, misalnya, JIMM diartikan sebagai Jaringan Iblis Muda Muhammadiyah

Munculnya JIMM sebagai sayap kritis di Muhammadiyah tidak muncul tiba-tiba. Dalam sebuah draf buku yang disiapkan Ahmad Najib Burhani dijelaskan bahwa kelahiran JIMM terkait dengan peristiwa seperti dijelaskan di bawah ini:

Jika dirunut dari berbagai peristiwa yang mengiringi kebangkitan intelektual di Muhammadiyah dan juga mempersiapkan lahan bagi kelahiran JIMM, maka bisa disebutkan, diantaranya, adalah sebagai berikut: Gerakan pemikiran yang bergeliat di Muhammadiyah pasca Muktamar ke-43 di Aceh yang, diantaranya, dimotori oleh M Amien Rais dan Ahmad Syafii Maarif serta M Amin Abdullah melalui majelis yang dipimpinnya, Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam; Masuknya kembali pemikir-pemikir Muhammadiyah yang selama ini lebih sering aktif di luar Muhammadiyah, seperti Moeslim Abdurrahman. Secara lebih khusus, beberapa peristiwa memang bersinggungan langsung dengan pendirian JIMM adalah pendirian Maarif Institut for Culture and Humanity yang awalnya digadang untuk mempersiapkan ulang tahun Ahmad Syafii Maarif yang ke-70. Di kantor Maarif Institute, inilah gagasan untuk mengkonsolidasi anak-anak muda Muhammadiyah muncul. Awalnya memang hanya beberapa anak muda yang berkumpul di sini. Dari yang sedikit itu lantas muncul ide untuk mengorganisir kegiatan yang bisa mengumpulkan anak-anak muda Muhammadiyah dan mengangkat potensi mereka. Maka diadakanlah Workshop JIMM pertama dengan tema “Membangun Tradisi Intelektual Baru yang Visioner, Terbuka, dan Kritis” di Bogor pada 9-12 Oktober 2003. Ada 70 anak-anak muda Muhammadiyah dari berbagai daerah yang berpartisipasi pada acara ini. Mereka inilah yang menjadi gelombang awal bagi kebangkitan intelektual kaum muda Muhammadiyah. Workshop pertama itu lantas disusul dengan workshop kedua yang diikuti sekitar 50 orang di Kaliurang Yogyakarta pada 13-14 Nopember 2003 dan workshop ketiga di Malang pada 28-20 Nopember 2003. Workshop ketiga yang diberi nama “Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke Al-Quran, Menafsir Makna Zaman” ini merupakan yang terbesar dan menjadi gong atau pertanda resmi kelahiran JIMM dalam blantika pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia. Workshop Malang ini dihadiri oleh sekitar 120 anak muda Muhammadiyah dari seluruh daerah di tanah air. Dalam workshop ini juga dibentuk semacam kepengurusan dalam bentuk presidium. Ada lima anggota presidium dan seorang sekretaris dalam organisasi JIMM. Mereka adalah Piet H Khaidir (mewakili wilayah Banten, Jakarta dan Jawa Barat), Zakiyuddin Baidhawiy (Jawa Tengah), Zuly Qodir (Yogyakarta), Pradana Boy ZTF (Jawa Timur), Ai Fatimah (mewakili unsur perempuan) dan Ahmad Fuad Fanani (Sekretaris). Pasca workshop Malang, serentetan workshop kembali digelar di beberapa daerah seperti Surakarta, Surabaya, dan Yogyakarta (kali kedua). Acara workshop ini lantas menjadi semacam program inisiasi atau pen-*syahadat*-an atau ospek bagi anggota-anggota baru JIMM. Secara keanggotaan, JIMM sebetulnya terbuka untuk siapa saja yang berminat aktif. Namun pada kenyataannya, hampir semua anggota JIMM

adalah para aktivis Muhammadiyah atau memiliki keterkaitan dengan organisasi yang didirikan oleh KH Ahmad Dahlan ini.

Pada bagian lain, Ahmad Najib Burhani menjelaskan lebih lengkap alasan-alasan lahirnya JIMM, yakni sebagai berikut:

Pertama, JIMM hadir untuk mengawal tradisi *tajdid* (pembaruan) di Muhammadiyah yang belakang cenderung meredup, bahkan mengarah kepada konservatisme dan fundamentalisme. Berbagai kritik terhadap Muhammadiyah sudah sering dilontarkan berbagai pengamat kepada organisasi yang berdiri tahun 1912 ini. Gerakan yang dulu sarat dengan *idea of progress* ini sering kehilangan aura kemajuannya menjelang umurnya yang seabad. Muhammadiyah, kata Moeslim Abdurrahman, terlelap terlalu lama. Sebagian kadernya terserap dalam orientasi struktural yang berdimensi kekuasaan, sebagian lain terjebak pada dimensi doktrinal yang skripturalis. Sebagai organisasi, Muhammadiyah juga sering dikatakan bagai “gajah kegemukan” yang lamban atau sulit bergerak. Muhammadiyah terjebak pada hal-hal yang bersifat ritualistik, formalistik, dan strukturalistik. Kehadiran JIMM adalah mencoba melakukan kritik-kritik internal dan membongkar ketiga penjara tersebut (ritualisme, formalisme dan strukturalisme) dengan gagasan dan aktivitas yang progresif dan liberatif

Kedua, JIMM lahir untuk mengisi kesenjangan intelektual dalam antar-generasi di Muhammadiyah. Alasan ini lebih berfungsi sebagai kaderisasi intelektual. Belakangan ini kader-kader yang ahli dalam bidang Islam di Muhammadiyah banyak yang merupakan lulusan pendidikan di Timur-Tengah. Mereka lantas aktif berkiprah di lembaga-lembaga pendidikan milik persyarikatan ini. Karena itu warna keagamaan lantas cukup menonjol adalah warna Islam Arab. JIMM mencoba untuk mendorong dan memfasilitasi anak-anak muda Muhammadiyah untuk menjadi intelektual-intelektual besar dengan tidak semata menjadikan Arabia sebagai kiblat.

Ketiga, JIMM juga lahir sebagai respon terhadap tantangan dan tuduhan dari dunia luar Muhammadiyah. Tantangan itu bisa berupa pemikiran, tanggung-jawab, dan juga hal lainnya. Anak-anak muda Muhammadiyah kadang menganggap bahwa generasi tua di negeri ini terlalu sibuk dengan urusan ibadah formal dan kurang memberikan respon terhadap berbagai tuntutan zaman.

B. Muhammadiyah dan Persoalan Kemajemukan Agama

Semenjak awal pertumbuhannya, Muhammadiyah selalu dihadapkan dengan realitas sosial-keagamaan yang kompleks. Pada awal pertumbuhannya itu, setidaknya ada dua persoalan sosial-keagamaan yang secara signifikan mempengaruhi

Muhammadiyah dalam menentukan visi dan dinamikanya pada masa-masa berikutnya.

Pertama, Muhammadiyah dihadapkan pada persoalan otentisitas dalam paham dan praktik keberagamaan masyarakat Islam. Sebagai wilayah yang berjauhan dengan pusat Islam (Timur Tengah), banyak paham dan praktik keberagamaan umat Islam bercampur baur dengan tradisi yang berkembang sebelum kedatangan Islam di bumi Nusantara.

Banyak ilmuwan sosial asing yang menjadikan faktor jarak wilayah ini sebagai penyebab utama terjadinya kesenjangan dengan tuntutan Islam otentik. Clifford Geertz, salah seorang antropolog asing yang tekun mengkaji perkembangan Islam di Indonesia, menemukan kesenjangan itu dalam perilaku keberagamaan umat Islam di Jawa, yang ia nilai tidak pernah sungguh-sungguh, seperti yang diperlihatkan secara nyata oleh kaum abangan. Dibandingkan dengan kaum santri –varian lain dalam keberagamaan muslim Jawa- kaum abangan ini, menurut Geertz pula, lebih banyak jumlahnya. Oleh karena itu, kata Geertz, keislaman orang Jawa lebih bercorak nominalis. Menghadapi realitas semacam itu, Muhammadiyah melakukan purifikasi, yakni memurnikan kembali paham dan praktik keberagamaan umat Islam. Dalam pandangan Muhammadiyah, semua paham dan praktik keberagamaan umat Islam harus merefleksikan tuntutan otentisitas al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Pilihan paradigma Muhammadiyah sebagai gerakan Islam murni dan modern, sebenarnya merupakan pilihan yang cerdas dilihat dari realitas yang terjadi pada saat Muhammadiyah berada pada dekade-dekade awal pertumbuhannya. Beberapa kajian historiografi Islam di Indonesia, menyajikan suatu fakta historis mengenai artikulasi Islam yang terpaksa mengambil antara lain pola sinkretik sebagai konsekuensi dari adanya strukturisasi kultural yang dilakukan lebih awal oleh agama lain sebelum Islam berkembang pesat di bumi Nusantara. Dengan perkembangan yang demikian dalam masyarakat Islam tidak saja berkembang praktik keagamaan apa yang kemudian oleh Muhammadiyah diberi label TBC (*takhayul, bid'ah, dan khurufat*), melainkan juga mengakibatkan tidak berkembangnya ide-ide perubahan sosial. Dengan kata lain, paham dan praktik keagamaan tersebut semakin mengukuhkan sikap tradisional masyarakat, di samping juga mempersempit ruang gerak masyarakat dalam melakukan perubahan. Dilihat dari segi ini, maka pembaharuan yang dilakukan Muhammadiyah dengan cara memurnikan kembali Islam dari TBC, tidak saja bermanfaat bagi kepentingan kemurnian ortodoksi ajaran Islam, melainkan juga dapat

membebasakan masyarakat dari kungkungan sikap tradisional yang antara lain dipengaruhi oleh sikap keagamaan. Dan dengan begitu, ide-ide dan semua proses perubahan dapat dikembangkan.

Paradigma yang dipilih oleh Muhammadiyah dalam merespon persoalan pertama itu, nyatanya menuai keberhasilan yang mengembirakan, setidaknya yang dirasakan oleh kalangan Muhammadiyah sendiri. Ini antara lain bisa diamati pada model pendidikan yang dikembangkan Muhammadiyah yang semenjak awal menggunakan pendekatan modern, meskipun di sisi lain tetap mempertimbangkan otentisitasnya sebagai pendidikan Islam. Kemajuan Muhammadiyah di bidang pendidikan mulai dari jenjang pendidikan pra-sekolah sampai ke jenjang perguruan tingginya, cukup berhasil dalam menciptakan mobilisasi sosial di kalangan umat Islam. Di samping itu, ada prestasi yang tidak bisa diabaikan dari institusi pendidikan Muhammadiyah ini, yakni munculnya suatu lapisan masyarakat yang bisa disebut dengan *civil Islam*, tanpa Muhammadiyah harus mengklaim sebagai gerakan *civil society*. Ini bisa dibuktikan ketika kehidupan politik penuh carut marut di tanah air yang juga disertai dengan konflik horizontal, warga persyarikatan Muhammadiyah memperlihatkan kedewasaan politik, meskipun banyak warga Muhammadiyah yang menjadi sasaran amuk massa seperti yang terjadi di Jawa Timur beberapa waktu yang lalu. Prestasi ini kurang lebih sama juga diraih oleh Muhammadiyah di bidang pelayanan sosial seperti pelayanan kesehatan dan panti asuhan.

Persoalan sosial-keagamaan *kedua* yang dihadapi oleh Muhammadiyah adalah, penetrasi kalangan misionaris Kristen yang mendapatkan dukungan kuat dari penguasa kolonial Belanda ketika itu. Pergumulan Muhammadiyah dalam menghadapi penetrasi itu diungkap secara mendalam oleh Alwi Shihab dalam disertasi doktronya, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi kristen di Indonesia* (Mizan, 1998). Dalam disertasi Shihab itu, paling tidak ada dua hal yang menarik. *Pertama*, konstruksi teoritik Shihab tentang motivasi pendirian Muhammadiyah. Yakni, di samping pendirian Muhammadiyah dimaksudkan untuk melakukan purifikasi, juga dalam rangka membendung arus dari kalangan misionaris Kristen dalam menyebarkan agamanya.

Kedua, ini yang menarik, ternyata dalam rangka membendung arus itu, Muhammadiyah, terutama pada zamannya Ahmad Dahlan, alih-alih melakukan tindakan konfrontatif yang bisa mengakibatkan terjadinya kekerasan antarumat beragama, seperti yang mengemuka belakangan ini. Muhammadiyah ternyata lebih

memilih cara-cara kompetitif. Dan menariknya lagi, Muhammadiyah mengadaptasi cara-cara yang dilakukan oleh kalangan Kristen. Misalnya, bidang pendidikan. Berbeda dengan kalangan muslim tradisional, yang lebih menekankan fungsi konservatif terhadap institusi pendidikan yang didirikannya, Muhammadiyah dengan penuh kesadaran melakukan modernisasi pendidikan, seperti yang dilakukan oleh kalangan Kristen. Tentu saja, fungsi konservatif pendidikan tidak diabaikan. Oleh karena itu, di samping memberikan mata pelajaran umum (“sekuler”), institusi pendidikan Muhammadiyah juga memberikan pelajaran agama. Cara yang ditempuh oleh Muhammadiyah itu, ternyata memberikan bekas yang kuat sampai sekarang ini. Meskipun akhir-akhir ini, Muhammadiyah banyak menuai kritik, baik dari partisan Muhammadiyah sendiri, maupun dari publik luar, institusi sosial yang didirikan oleh Muhammadiyah, terutama pendidikan dan rumah sakit, relatif memiliki daya tahan yang kuat.

Dua persoalan sosial keagamaan yang dihadapi oleh Muhammadiyah itu, muaranya adalah pluralitas terutama yang bercorak keagamaan. Secara internal, Muhammadiyah berhadapan dengan muslim tradisional yang lebih akomodatif terhadap tradisi lokal. Sedangkan secara eksternal, Muhammadiyah berhadapan dengan kalangan Kristen. Dari perspektif pluralisme, respon Muhammadiyah dalam menghadapi lingkungan sosial-keagamaan itu menarik diapresiasi lebih-lebih dalam konteks masyarakat majemuk di Indonesia yang acapkali rentan dengan konflik dan kekerasan.

Pada umumnya, intelektual muda Muhammadiyah menunjukkan sikap positif terhadap kemajemukan. Dalam pandangan mereka, kemajemukan, pluralitas, atau kebinekaan dalam agama, merupakan suatu keniscayaan yang terbantahkan. Yang menjadi keprihatinan mereka adalah terjadinya konflik dan kekerasan yang menyertai kemajemukan agama. Bagi, intelektual muda Muhammadiyah yang tergabung dalam JIMM seperti Pradana Boy, Zakiyuddin Baidhawi, Shofan, Ahmaf Fuadz Fanani, Praktek kekerasan pada wilayah agama merupakan sebuah paradoks yang seharusnya tidak perlu terjadi. Mereka bertolak dari suatu pandangan normatif bahwa semua agama yang diturunkan ke muka bumi ini, sama-sama membawa misi utama, antara lain, misi perdamaian. Pandangan mereka diperkuat juga dengan menggunakan perspektif filsafat perenial yang berpandangan bahwa setiap agama mempunyai jangkauan universal yang dapat melintasi batas-batas eksoterik agama. Filsafat

perennial ingin mengungkap suatu kenyataan penting yang terdapat pada semua agama, yakni kesatuan pesan yang sejatinya dapat mengukuhkan hubungan antar umat beragama, meskipun terdapat perbedaan pada tataran eksoteriknya.

Didasari pada suatu pandangan bahwa tataran normatif agama sarat dengan pesan-pesan perennial, maka konflik dan kekerasan agama dalam pandangan intelektual muda Muhammadiyah perlu ditelusuri pada wilayah apa yang mereka sebut dengan historisitas agama. Sebagai implikasi kenyataan agama yang merupakan bagian historisitas manusia, selalu ada kecenderungan agama melenceng dari bingkai normatifnya itu. Bagian dari historisitas manusia itu, misalnya, usaha manusia dalam mencari jawaban mengenai eksistensi dirinya di tengah jagad raya ini. Manusia bisa saja mencari jawaban persoalan ini pada institusi lain di luar agama. Katakanlah, filsafat, ideologi, atau ilmu pengetahuan. Meskipun begitu, yang diakui bisa memberi jawaban secara pasti adalah agama. Sebab persoalan eksistensi manusia berkaitan dengan bagaimana mengorientasikan hidupnya pada realitas yang mempunyai makna keabadian, kesejatan, dan kemutlakan. Persoalan ini tidak bisa dijawab hanya dengan mengandalkan nalar rasional manusia seperti yang diusahakan oleh filsafat, ideologi dan ilmu pengetahuan. Pada titik inilah agama bisa melakukan peran yang tidak bisa dilakukan oleh institusi yang lain. Tapi, justru berawal dari sini pula, agama bisa keluar dari bingkai normatifnya.

Jawaban terhadap persoalan eksistensial manusia akan memperkuat posisi sebagai sumber penemuan identitas diri, dan kemudian kelompok. Dalam posisi yang demikian, agama dijadikan sebagai pembentuk identitas diri dan kelompok, yang sudah barang tentu berpotensi menciptakan apa yang dalam antropologi disebut dengan *bounded system*. Dari sini kemudian muncul sikap psikososologis: *in group feeling* dan *out group feeling*. Ini belum selesai. Untuk memperkokoh identitas kelompok, suatu komunitas agama menopangnya dengan cara mengembangkan narasi-narasi besar yang bersumber dari otoritas mutlak, serta mengembangkan ekspresi-ekspresi keagamaan tertentu yang berskala massif, dan tentu saja, *public expose* dalam rangka penegasan identitas kelompok di hadapan kelompok lainnya merupakan salah satu yang ingin ditonjolkan dalam ekspresi itu. Semua ini dalam pandangan intelektual muda Muhammadiyah hanya menambah kekokohan identitas diri dan kelompok, dan memperteguh perbedaan di antara banyak orang dan kelompok.

C. Kemajemukan dan Konstruksi Agama Madani

Menghadapi konflik dan kekerasan agama, intelektual muda Muhammadiyah menawarkan suatu konstruksi yang disebut dengan "agama madani". Kalau di muka telah disebut mengenai konstruksi manusia terhadap agama, maka yang terpenting dalam pandangan mereka adalah, bagaimana mencari bentuk konstruksi yang dapat memberikan pijakan yang kokoh bagi masyarakat sehingga tidak rentan dengan segala bentuk provokasi yang bisa menjerumuskan agama ke dalam lingkaran kekerasan. Dalam rangka (re)konstruksi ini, intelektual muda Muhammadiyah menjajaki kemungkinan konsep *civil society*—yang diterjemahkan juga dengan masyarakat madani—dijadikan acuan yang nantinya dapat menghasilkan suatu konstruksi yang bisa disebut dengan "agama madani. Yakni, suatu konstruksi yang lebih bisa mengukuhkan masyarakat yang berbeda agama dalam suatu ikatan keadaban (*the bonds of civility*).

Perlu dikemukakan di sini, gagasan mengenai "agama madani" sebenarnya murni dari intelektual muda Muhammadiyah. Olaf Schumann mungkin bisa disebut sebagai orang pertama yang melontarkan gagasan ini seperti dapat dibaca dalam tulisannya, *Dilema Islam Kontemporer: Antara Masyarakat Madani dan Negara Islam (Paramadina, Vol. 1 No. 2 Th. 1999)*. Tapi gagasan Schumann tentang "agama madani" —yang ia sebut juga dengan *civil religion*—tidak menggunakan acuan agama, melainkan ideologi, yaitu Pancasila. Dalam pandangan Schumann, Pancasila sebagai "agama madani" atau *civil religion*, bisa digunakan sebagai pegangan makna dan orientasi bagi kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat yang bersumber pada suatu yang diakui bersama, yang menjiwai *civil society* atau masyarakat madani atau yang beradab, namun yang tidak bisa dilembagakan sebagaimana ia telah terjadi dengan agama dalam negara kerajaan. Dari kutipan ini, bisa diperoleh kesan, Schumann rupanya ingin menawarkan ideologi—dalam hal ini Pancasila—sebagai *civil religion* atau "agama madani" yang antara lain bisa dijadikan sebagai ikatan kolektif yang bisa mempertemukan agama-agama di Indonesia.

Dalam pandangan intelektual muda Muhammadiyah, yang dimaksud agama madani adalah konstruksi terhadap agama yang dibingkai oleh nilai-nilai keadaban—yang bersumber pada agama itu sendiri. Oleh karena itu, yang urgen dikonstruksi menurut mereka adalah nilai-nilai keadaban yang terdapat dalam semua agama. Nilai-nilai yang dibutuhkan di sini adalah yang bisa menumbuhkan sikap apresiatif

terhadap kenyataan kebenaran pada semua agama. Pandangan intelektual muda Muhammadiyah ini senada dengan Nurcholish Madjid pernah mengemukakan toleransi sebagai salah satu nilai-nilai keadaban yang perlu dikembangkan dalam menghadapi masyarakat yang majemuk secara agama, terutama di tengah lingkaran kekerasan sekarang ini. Cak Nur—panggilan akrab Nurcholish Madjid—mempunyai pandangan yang lebih dinamis tentang konsep toleransi, lebih dari sekedar persoalan prosedural, persoalan tata cara pergaulan yang “enak” antara berbagai kelompok yang berbeda-beda. Bagi Cak Nur, toleransi adalah persoalan ajaran dan kewajiban melaksanakan ajaran itu. Inilah yang pertama dan utama dalam toleransi. Oleh karena itu, toleransi harus dilaksanakan dan diwujudkan dalam masyarakat, sekalipun untuk kelompok tertentu—bisa jadi untuk diri kita sendiri—pelaksanaan toleransi secara konsekuen itu mungkin tidak menghasilkan sesuatu yang enak. Dalam pengertian seperti ini, toleransi dapat bisa menumbuhkan sikap positif-konstruktif dalam menerima kemajemukan, yaitu sikap tulus untuk menerima kenyataan kemajemukan—sekali lagi mengutip Cak Nur— sebagai rahmat Tuhan yang dapat memperkaya pertumbuhan budaya melalui interaksi dinamis dan melalui pertukaran silang budaya yang beraneka ragam.

Dalam konteks hubungan antar umat beragama, sikap pluralistik ini yang tumbuh dari penghayatan yang mendasar terhadap nilai toleransi, diwujudkan dalam bentuk pemahaman ganda; di samping pengakuan terhadap perbedaan yang melekat pada masing-masing agama, juga kesediaan melakukan dialog dan kerja sama atas dasar kesamaan nilai keadaban yang melekat pula pada semua agama. Seperti dikatakan Hans Kung, setiap agama memang memiliki dogmanya sendiri yang disitu mereka mereka berbeda satu sama lain, tetapi etika dan perilaku agama-agama memiliki banyak kesamaan. Sikap ini yang oleh Raimundo Panikkar (1994) disebut dengan sikap paralelisme, suatu sikap lebih konstruktif dalam menghadapi perbedaan agama dari pada sikap eksklusif dan inklusif. Menurut Panikkar, sikap ini dapat memberikan keuntungan yang sangat positif; toleran dan hormat terhadap agama yang lain serta tidak mengadili mereka. Sikap ini juga menghindari sinkritisme dan ekletisisme yang keruh yang membuat suatu agama mengikuti selera rendah pribadi kita.

Jika pada taran wacana telah disepakati tentang adanya nilai keadaban agama—antara lain toleransi dan pluralisme—maka yang terpenting dalam proses berikutnya adalah, menjadikan wacana itu apa yang dalam antropologi disebut dengan

kesadaran subyektif (*subjective consciousness*) para pelaku yang dalam hal ini adalah para pemeluk agama. Praktek kekerasan dalam wilayah kehidupan agama sesungguhnya karena hilangnya kesadaran subyektif ini, meskipun mungkin secara teoritik masyarakat mengakui bahwa agama mengajarkan tentang toleransi dan pluralisme. Tapi karena tidak menjadi kesadaran subyektif, pengetahuan teoritik itu tidak memberikan arti apa-apa.

D. Pluralisme: Mengembangkan Keberagaman Dialogis.

Selain mengemukakan gagasan agama madani, intelektual muda Muhammadiyah memberikan apresiasi kepada konsep pluralisme sebagai dasar dalam mengelola kemajemukan agama. Dalam kaitanya dengan pluralisme ini, intelektual muda Muhammadiyah mengemukakan ketidaksetujuannya terhadap fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme. Salah seorang intelektual muda Muhammadiyah yang bersikap demikian adalah Zakiyuddin Baidhawi seperti dikemukakan dalam bukunya, *Kredo kebebasan Beragama* (2006). Menurutnya, fatwa MUI tersebut justru melegitimasi munculnya aksi kekerasan. Berikut penuturan Baidhawi:

Ekses dan efek domino dari fatwa itu (pengharaman pluralisme) menyulut kerusuhan di kampus Mubarak milik Ahmadiyah di Parung, Bogor. Sekelompok Muslim menyerbu kampus Mubarak, menurunkan papan Ahmadiyah, dan mengobarkan yel-yel yang menuntut pembubaran salah satu aliran keagamaan dalam Islam ini. Kejadian ini menjadi preseden bagi peristiwa-peristiwa kekerasan serupa atas jamaah Ahmadiyah di beberapa tempat lain seperti di Bandung, Tasikmalaya, Garut dan lain-lain. Meskipun dijumpai pada tempat lain jamaah Ahmadiyah begitu dekat, akrab, hidup berdampingan dan damai dengan sesama Muslim dan juga umat non-Muslim. Tawangmangu, Karanganyar, sebuah wilayah dalam eks karesidenan Surakarta, adalah contoh hubungan harmoni antara jamaah Ahmadiyah dan jamaah Muslim lainnya dapat dipelihara dengan baik.

Dampak lain yang kurang diprediksi dan diantisipasi sebijak mungkin dari fatwa yang menyulut ketegangan sesama saudara Muslim itu adalah kekerasan atas kelompok-kelompok Muslim yang memiliki pandangan liberal dan sekular dalam masalah-masalah di seputar relasi agama dan politik misalnya. Kaum Muslim yang memihak pada pluralisme juga menjadi target langsung dari fatwa tersebut. Mereka yang liberal, sekular dan mendukung gagasan-gagasan pluralisme adalah kelompok pembuat bid'ah yang harus dimusnahkan dalam ranah Islam. Atas nama memuliakan Islam, kelompok-kelompok liberal, sekular, dan penganut pluralisme semacam ini menerima berbagai ancaman baik berupa psikis maupun fisik.

Bertolak belakang dengan pandangan MUI, intelektual muda Muhammadiyah justru berpandangan bahwa pluralisme bukan sesuatu yang harus dipertentangkan dengan Islam. Moh. Shofan, salah seorang aktivis JIMM yang sekarang menjadi peneliti di PSIK Universitas Paramadina, menemukan setidaknya empat argumen dalam al-Qur'an yang menegaskan pluralisme, yaitu: pertama, tidak ada paksaan dalam al-Qur'an. Kedua, pengakuan eksistensi agama-agama lain. Ketiga, kesatuan kenabian. Keempat, kesatuan pesan ketuhanan. Dengan keempat argumen tersebut, menurut Moh. Shofan, pluralisme seharusnya dijadikan pijakan dalam mengelola kemajemukan tidak hanya dalam kehidupan agama, tetapi juga dalam kehidupan lainnya. Salah satu bentuk implementasi pluralisme menurut Moh. Shofan adalah, mengembangkan dialog konstruktif dengan komunitas agama lain. Berikut kutipan pernyataan Moh. Shofan:

Dialog konstruktif untuk menghindari salah paham antaragama merupakan tuntunan yang tidak bisa ditunda. Karena itu kita harus tetap menghargai agama dan kepercayaan lain tanpa dihantui anggapan menyamakan semua agama. Setiap agama tentu punya ciri. Masing-masing agama punya paham dan konsepsi mengenai siapa yang disembah. Tetapi dalam hal etika dan moral, titik persamaan akan lebih banyak tampak pada semua agama. Di situlah visi global pluralisme agama bisa berkecambah.

Pandangan Moh. Shofan tidak jauh berbeda dengan Ahmad Fuad Fanani yang juga aktivis JIMM. Sebagaimana Moh. Shofan, penerimaan Ahmad Fuad Fanani terhadap pluralisme didasarkan pada argumen teologis bahwa, dalam al-Qur'an banyak ayat yang mengakomodasi pluralisme. Bagi Ahmad Fuad Fanani, pluralisme merupakan pengakuan akan hukum Tuhan yang menciptakan manusia yang tidak hanya terdiri dari suatu kelompok, suku, warna kulit, dan agama saja. Tuhan menciptakan manusia berbeda-beda agar mereka bisa saling belajar, bergaul, dan membantu antara satu dan lainnya. Berikut kutipan pandangan Ahmad Fuad Fanani:

Pluralisme mengakui perbedaan-perbedaan itu sebagai sebuah realitas yang pasti ada di mana saja. Justru, dengan pluralisme itu akan tergalang berbagai komitmen bersama untuk memperjuangkan sesuatu yang melampaui kepentingan kelompok dan agamanya. Kepentingan itu antara lain adalah perjuangan keadilan, kemanusiaan, pengentasan kemiskinan, dan kemajuan pendidikan. Maka, pendefinisian pluralisme sebagai sebuah relativisme adalah sebuah kesalahan yang fatal. Sebab, pluralisme sendiri mengakui adanya

tradisi iman dan keberagaman yang berbeda antara satu agama dengan agama lainnya.

Pengakuan terhadap pluralisme agama dalam sebuah komunitas sosial menjanjikan dikedepankannya prinsip inklusivitas (keterbukaan) –suatu prinsip yang mengutamakan akomodasi dan bukan konflik- di antara mereka. Sebab, pada dasarnya masing-masing agama mempunyai berbagai klaim kebenaran yang ingin ditegakkan terus, sedangkan realitas masyarakat yang ada terbukti heterogen secara kultural dan religius. Oleh karena itu, inklusivitas menjadi penting sebagai jalan menuju tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan unik yang bisa memperkaya usaha manusia dalam mencari kesejahteraan spiritual dan moral. Realitas pluralitas yang bisa mendorong ke arah kerja sama dan keterbukaan itu, secara jelas telah diserukan oleh Allah Swt dalam QS. Al-Hujurat ayat 14. Dalam ayat itu, tercermin bahwa pluralitas adalah sebuah kebijakan Tuhan agar manusia saling mengenal dan membuka diri untuk bekerja sama.

Dalam Alquran surat Al-Baqarah ayat 213 juga disebutkan: “Manusia itu adalah satu umat. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, dan beserta mereka mereka Ia turunkan Kitab-kitab dengan benar, supaya Dia bisa memberi keputusan antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan”. Dalam ayat itu muncul tiga fakta: kesatuan umat dibawah satu Tuhan; kekhususan agama-agama yang dibawa oleh para nabi; dan peranan wahyu (Kitab suci) dalam mendamaikan perbedaan di antara berbagai umat beragama. Ketiganya adalah konsepsi fundamental Alquran tentang pluralisme agama. Di satu sisi, konsepsi itu tidak mengingkari kekhususan berbagai agama, di sisi lain konsepsi itu juga menekankan kebutuhan untuk mengakui kesatuan manusia dan kebutuhan untuk menumbuhkan pemahaman yang lebih baik antar umat beragama.

Sementara itu, dalam pandangan Zuly Qadir, salah satu tokoh JIMM, pluralisme merupakan kata yang paling memungkinkan untuk menggambarkan dunia yang begitu rupa, tidak ada kesegaraman apapun di sana. Banyak agama, suku, ras, kelas social, jenis kelamin dan golongan, karenanya pluralisme sejatinya bukanlah ungkapan yang harus ditakuti atau menakutkan karena itulah kenyataan dunia yang kita jumpai. Pluralisme adalah bentuk kelembagaan dimana penerimaan atas keragaman melingkupi masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan. Maknanya lebih dari sekedar toleransi moral atau koeksistensi pasif. Toleransi adalah soal kebiasaan moral atau perasaan pribadi, sementara koeksistensi adalah semata-mata penerimaan terhadap pihak lain yang tidak melampaui keadaan konflik.

Pluralisme pada satu sisi mensyaratkan ukuran-ukuran kelembagaan dan legal yang melindungi dan mensyahkan kesetaraan dan menembangkan rasa persaudaraan

di antara umat manusia sebagai pribadi dan kelompok, baik ukuran-ukuran itu bersifat bawaan atau perolehan. Begitu pula pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius terhadap upaya memahami pihak lain dan kerja sama yang membangun kebaikan semua. Semua manusia harus menikmati hak-hak dan kesempatan-kesempatan yang sama, dan seharusnya memenuhi kewajiban-kewajiban yang sama sebagai warga dunia dan warga Negara. Setiap kelompok seharusnya memiliki hak-hak untuk berkumpul (berhimpun) dan berkembang, memelihara identitas dan kepentingannya, dan menikmati kesetaraan hak-hak dan kewajiban-kewajiban dalam negara dan dunia internasional.

Pluralisme berarti bahwa kelompok-kelompok minoritas dapat berperan serta secara penuh dan setara dalam kelompok mayoritas dalam masyarakat, sembari mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas. Pluralisme harus dilindungi oleh hukum dan Negara, baik hukum Negara maupun hukum internasional. Kaum muslim, seperti halnya pemeluk agama lain, harus hidup dalam suatu negeri tertentu. Penduduk muslim dari suatu Negara dapat memiliki perbedaan-perbedaan kesukuan dan doctrinal dari mereka sendiri ataupun dengan kaum muslim lain di seluruh dunia. Satuan muslim tidak mensyaratkan kaum muslim membentuk suatu Negara tunggal –kekhalifahan sekalipun selalu terdiri dari beragam keyakinan dan kesukuan. Dimana pun manusia hidup selalu dibentuk oleh factor ekonomi dan geografis.

Dengan demikian, pluralisme sejatinya berdimensi kognitif sekaligus berdimensi politis. Pluralisme kognisi tidak diterjemahkan menempatkan keyakinan seseorang dalam bahaya, karena seseorang dapat dengan pasti dapat mengkombinasikan pluralisme realtifik dari alternative-alternatif yang mungkin dengan suatu sikap tunggal berkenaan dengan penalaran ideal dan dengan suatu keterikatan yang kokoh dan logis pada nilai-nilai yang tertanam dalam pandangan pribadi seseorang.

Sementara pluralisme politis menegaskan bahwa kekuasaan dan kewenangan tidak seyogyanya dimonopoli oleh kelompok, tatanan atau organisasi tunggal, bahwa seluruh penduduk negeri harus diizinkan untuk bersaing secara sah atau bekerjasama. Pluralisme dalam hal agama mengakui keragaman kelompok keagamaan, hak-hak keimanan, pengungkapan, perkumpulan dan kegiatn-kegiatan yang sah untuk setiap orang.

Kerjasama kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap agama seperti prinsip kejujuran, keadilan, musyawarah, persamaan dan soloidaritas hemat saya dapat menjadi bagian srategis kerjasama antarumat bergama di negeri pluralistic ini. Agama-agama sudah seharusnya lebih banyak memperbincangkan masalah kemanusiaan dalam masarakat ketimbang membahas masalah-masalah teologis yang standartnya seringkali berbeda-beda antara satu dan lainnya. Tidak boleh ada standart ganda dalam berdialog dan kerjasama, sehingga tetapi menyisakan pertanyaan, jangan-jangan kita akan dimanfaatkan dan atau kita memanfaatkan mereka, sebab kita jauh lebih baik dari mereka.

Karena perbedaan cara pandang teologi itulah, padahal masalah teologi tidak semuanya murni agama, itu hanya sebagian bahagian dari beragama, jika kita mengikuti perspektif agama dari kaum akademisi khususnya sosiolog, yang mengkatagorikan agama adalah adanya sistem keyakinan, sistem simbol-ritual dan sistem organisasi. Di mana di dalamnya ada pemimpin, umat, kitab dan hirarki lainnya.

Di situlah, tegas intelektual muda Muhammadiyah, kerjasama antarumat harus menyentuh problem-problem riil dalm masyarakat dalam kerangka menyebarluaskan misi profetik dari Yang Riil di muka bumi. Agama dengan dmeikian tidak dihadirkan sebagai dividing dan disintegretting factors, tetapi sebagai integretting factors. Jika gagasan kerjasama antaragama bisa terlaksana saya kira gagasan tentang hidup demokrtasi antarumat beragama, dan seluruh elemen masyarakat di negeri ini akan perlahan-lahan bisa ditemukan.

Tetapi, jika antarumat beragama senantiasa disibukkan dengan gagasan mencari perbedaan-perbedaan teologis yang telah diyakini sebagai kebenaran tunggal atau kebenaran mutlak maka yang akan terus terjadi adalah pertengkaran antaragama di masyarakat pluralistic. Beranjak dari sini, umat beragama harus berani melakukan redifinisi agama dan redifinisi dakwah atau misi di tengah masyarakat. Misi atau dakwah bukan lagi dipahami sebagai metode memindahkan agama seseorang dari agama yang dianggap salah tidak selamat menjadi dakwah/misi yang lebih melayani atas problem-problem kemanusiaan secara riil di masyarakat.

Disitu pula, misi kemudian harus ditafsirkan secara liberatif bukan pengagamaan seseorang yang telah menganut salah satu keyakinan atau agama, sebab misi semacam ini dalam sejarahnya telah jelas menyebabkan salah satu pertikaian dalam sejarah

agama-agama, sebab merupakan dianggap sebagai bagian dari misi profetik agama-agama yang harus dikerjakan oleh setiap umat beragama.

Modal-modal social agama diatas hemat saya harus dijadikan panduan etik umat beragama secara keseluruhan sehingga realitas pluralistic yang terjadi di Indonesia tidak dipahami atau diyakini sebagai penyebab pertikaian dan penyebab disintegrasi bangsa sebagaimana diimajinasikan oleh sedikit orang beragama Indonesia.

Karena itulah, jika kita ingin melanggengkan kehidupan yang beragam dalam konteks Indonesia yang sedang dilanda banyak masalah sosial-ekonomi dan politik, menurut Zuly Qadir ada empat hal yang bisa dikerjakan umat beragama. Pertama harus mau melakukan dialog imani (dialog dikerjakan oleh sesama warga Negara yang seiman atau sering dikatakakan sebagai dialog seagama). Artinya dialog dikerjakan dalam rangka memberikan pemahaman kembali pada umatnya untuk memberikan ruang pada agama lain, dengan mempertebal keyakinan agamanya. Kedua, dialog komunitas imani (dialog dikerjakan pada masyarakat yang sama-sama memiliki iman), dengan saling memberikan ruang toleransi, sehingga perlu dipikriakn tentang perspektif teologi inklusif dan pluralis. Ketiga, dialog antariman (dialog antar orang-orang yang beriman pada Tuhan) sekalipun agama formalnya berbebeda-beda dalam kaitannya dengan masalah-masalah bersma yang dihadapi masyarakat sehari-hari, bukan masalah teologis. Dan keempat dialog karya (aksi) yakni membawa dialog pada aksi bersama yang didasarkan pada pemahaman iman yang baru, yakni iman yang transformatif sehingga masyarakat dapat turut serta menikmati keimanan orang-orang yang beragama.

Untuk menindaklanjuti keempat hal tersebut, Zuly Qadir memandang perlu dikembangkan teologi keragaman (pluralis) sebagai basis bernegara dan berbangsa harus disemarakkan. Umat beragama bukannya digerakkan untuk saling memperkuat pandangannya atas adanya jurang perbedaan yang sangat kuat antar berbagai agama, dan dicari-carilah kelemahan dan kekurangannya untuk kemudian dijadikan sasaran tembak bahwa agama orang lain itu tidak lengkap, sempit, karena itu tidak memberikan keselamatan, bahkan agama setan, sementara agamanya yang paling sempurna dan mencakup seluruh aspek kehidupan, karenanya pantas untuk “mempertobatkan” orang yang berbeda dengan aghamanya.

Mempertegas pendapat intelektual muda lainnya, menurut Zuly Qadir, keragaman Agama, etnis, suku dan antara golongan adalah niscaya, apakah orang akan beriman, kufur, dan seterusnya itu adalah urusan dia dengan Tuhan, umat

beragama tidak berhak menghakimi untuk kemudian “mempertobatkan” dengan cara-cara yang tidak beradab, seperti dengan model-model kekerasan baik fisik maupun tersembunyi, yakni teror mentalitas. Pendidikan Agama dalam kaitan ini saya pikir harus berani berposisi sebagai pelatak dasar mentalitas inklusif-pluralis siswa sehingga Pendidikan Agama tidak hanya menghafal rumus-rumus dan kaidah-kaidah ritual seperti dalam fikih.

Masalah pluralisme agama yang pada awalnya biasa saja akhirnya menjadi masalah yang sangat dilematik dan problematik. Pluralisme agama yang mula-mula hanya “fakta sosiologis” berubah menjadi masalah teologis sejak zaman Nabi, dan sekarang menjadi masalah umat Islam. Terlebih pluralisme agama cenderung mengarah pada konflik yang dilandaskan pada *truth claim* setiap agama, termasuk Islam. Dari sana masalah pluralisme agama memang benar-benar menjadi “ancaman modernisme Islam”. Maraknya konflik kekerasan akhir-akhir ini, mendorong para agamawan mempertanyakan kembali bagaimana konsep tentang pluralisme agama, dan bagaimana aplikasi pluralisme dalam masyarakat. Apakah pluralisme agama dilihat sebagai *integrating factors* ataukah sebagai *dividing factors*. Di sinilah sebenarnya pedebatan tentang pluralisme agama menjadi semakin ramai dan menemukan relevansinya.

Pandangan tentang pluralisme sendiri ada beberapa hal yang secara tidak langsung dikaitkan dengan pandangan dan responsnya terhadap agama lain. Sekurangnya-kurangnya ada lima pandangan tentang pluralisme agama. *Pertama*, eksklusivisme absolut, yang melihat bahwa kebenaran hanya ada pada agamanya sendiri. Agama orang lain salah, bahkan “agama setan”. Pandangan semacam ini merupakan cara pandang mayoritas umat beragama di dunia, termasuk di negeri ini. *Kedua*, relativisme absolut (*relatively absolute* dalam istilah SH Nasr), cara pandang yang melihat bahwa setiap agama memiliki kebenaran, tetapi tidak bisa diperbandingkan. Pengakuan akan adanya kebenaran pada bentuk agama yang dianut memang harus dipertahankan. Akan tetapi pengakuan semacam ini juga harus memberi tempat pada bentuk agama lain juga sebagai kebenaran yang diakui secara mutlak oleh para pemeluknya. Kemutlakan yang diyakini oleh setiap penganut agama pada tataran bentuk ini tetap harus dilihat secara relatif.

Ketiga, pluralisme hegemonik. Cara pandang yang menyatakan bahwa terdapat kebenaran dalam setiap agama, tetapi kebenaran yang paling sempurna ada pada

agama sendiri. Agama lain memiliki kebenaran tetapi tidak sebagaimana agamanya. Sikap pluralisme semacam ini bisa disebut sebagai pluralisme standar ganda. Menganggap ada banyak kebenaran, tetapi kebenaran mutlak hanyalah pada agamanya. Pandangan keagamaan seperti ini terjadi sampai abad ke-20 di kalangan Katolik dan Kristen, sebagaimana dijelaskan Karl Rehner. Islam, oleh Ninian Smart, dimasukkan sebagai agama yang memiliki cara pandang pluralisme hegemonik, karena sekalipun mengakui kebenaran agama Yahudi dan Kristen tetap menyatakan bahwa Islamlah agama yang paling benar dan sempurna.

Keempat, pluralisme realistik, yaitu cara pandang yang menyatakan bahwa semua agama memiliki posisi yang sama dalam kebenaran. Masing-masing memiliki kebenaran dengan kadarnya sendiri-sendiri. Dan *kelima*, pluralisme regulatif suatu cara pandang tentang kebenaran agama yang terdapat pada tiap-tiap agama yang pada suatu saat akan bersatu karena mengalami evolusi.

Dari kelima cara pandang atas pluralisme agama tersebut, dalam perkembangannya masyarakat agama belakangan ini barangkali cenderung menempatkan diri pada posisi pluralisme hegemonik, bahkan eksklusivisme absolut yang bukan saja belum melihat pluralisme agama sebagai bagian agama-agama yang memiliki kebenaran, tetapi tidak sempurna, melainkan malahan kebenaran dianggap hanya ada pada dirinya, sehingga agama lain tidak lebih dari agama sesat, dan “agama setan”. Padahal kalau menengok pada pemahaman keagamaan Muhammadiyah masa KH Ahmad Dahlan misalnya tidaklah demikian. Pemahaman keagamaan Muhammadiyah (KH Dahlan), menurut Zuly Qadir, pada zaman pergerakan telah melampaui cara pandang pluralisme agama dalam kategori *relatively absolute*. Muhammadiyah (KH Dahlan) tidak hanya sekadar toleran dengan agama lain, mengakui kebenaran agama lain, bahkan saling melakukan kerjasama. Hal itulah yang dilakukan KH Ahmad Dahlan pada zaman pergerakan ketika bergabung dengan organisasi *Boedi Oetomo* untuk mewujudkan cita-cita bersama kemerdekaan bangsa Indonesia. Di sinilah terjadi pergeseran pemahaman keagamaan dalam Muhammadiyah, dari inklusif, toleran, dan kooperatif pada masa KH Ahmad Dahlan bergeser pada pluralisme hegemonik, bahkan eksklusivisme absolut. Pertanyaannya kemudian adalah, mengapa terjadi pergeseran pemahaman keagamaan Muhammadiyah, dari cara pandang melampaui *relatively absolute* dalam arti tidak sekadar berhenti pada dataran *inward looking* (*kerukunan atau toleransi*) tetapi

bergerak ke arah *outward looking* (*kerjasama atau koperasi*) menjadi cara pandang dalam kategori pluralisme hegemonik bahkan eksklusivisme absolut. Ada apa sebenarnya dengan pemahaman keagamaan Muhammadiyah kini?

Signifikasi pluralisme agama yang dikembangkan KH Ahmad Dahlan tersebut dalam Muhammadiyah kini bisa dijelaskan secara lebih argumentatif sesuai konteks zaman. Memasuki abad ke-21 diperlukan nama baru untuk hubungan antarumat beragama. Selama ini nama yang dipakai adalah kerukunan atau toleransi, yang dalam perkembangannya telah menimbulkan sikap apologetis, masing-masing agama ingin menunjukkan bahwa dirinya yang paling rukun dan toleran. Apologi dilakukan secara tekstual (ajaran-ajaran tertulis) dan kontekstual (sejarah, sosiologi, antropologi), yang malah menambah ketegangan-ketegangan baru. Orang Islam akan menyatakan bahwa kata pertama yang diucapkan seorang Muslim adalah *assalamu `alaikum*, karena itu Islam adalah agama perdamaian. Orang Kristen-Katolik mengklaim bahwa agama Kristiani adalah agama cinta. Orang Hindu akan menyatakan bahwa agamanya menekankan dharma. Orang Budha mengklaim bahwa agamanya bermaksud melepaskan orang dari penderitaan. Tidak ada persoalan dengan pendekatan tekstual, karena kebenarannya hanya berlaku bagi pemeluknya. Hujah itu akan kesandung oleh pendekatan tekstual, yang sering *polyinterpretable*. Misalnya, orang Islam akan berbeda dengan orang Kristen-Katolik tentang Kekhalifahan Abbasiyah di Spanyol. Orang Islam menganggap bahwa penguasaan Islam atas Spanyol adalah berkah untuk Eropa: Spanyol mempunyai peradaban yang cemerlang pada Zaman Pertengahan, tanpa itu tidak ada *Renaissance*, dan tidak ada *religious* dan *ethnic cleansing* selama 700 tahun kekuasaan Islam. Orang Katolik-Kristen menganggapnya sebagai bukti bahwa Islam disebarkan dengan pedang. Ada juga kontroversi antara umat Islam dan Hindu-Budha sekitar masuknya Islam dan keruntuhan Majapahit. Orang Islam menganggap bahwa masuknya Islam secara damai, sedangkan orang Hindu-Budha menganggapnya melalui perang. Konon, kata orang Hindu-Budha, Raden Patah sampai hati membunuh ayahandanya, yaitu Raja Brawijaya. *Jangka Jayabaya* mengisahkan bahwa pengikut setia Brawijaya, Nayagenggong dan Sabdopalon, bersumpah akan kembali setelah 500 tahun. Kebenaran mitos tidak bisa diperdebatkan, tetapi mitos itu efektif. Lima ratus tahun sesudah 1478 ialah 1978, tahun dimasukkannya Aliran Kepercayaan dalam GBHN. (Kuntowijoyo, *Muslim*

Tanpa Masjid, Mizan 2001, h 94-96, lihat juga Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Mizan 1997, h 167-168)

Hal yang sama juga pandangan pluralis dari pendiri NU, Hasyim Asyari dan Wahid Hasyim Menteri Agama zaman Soekarno (Bapaknya Gus Dur) memberikan pijakan teologis yang sangat pluralis tentang Indonesia, sehingga tidak menjadikan Departemen Agama menjadi Departemen Agama Islam, sekalipun Depag dikatakan sebagai konsensi politik Negara atas Umat Islam yang telah berjuang dalam perang kemerdekaan. Hasyim Asyari menegaskan bahwa Pancasila merupakan final agreement antara umat Islam dengan umat lain yang ada di Indonesia sehingga Pancasila dengan rumusannya yang kita kenal sekarang, merupakan gentleman agreement yang patut dijunjung tinggi oleh setiap warga Negara.

Dasar teologis NU di atas kemudian diterjemahkan dalam tiga bidang politik nasional, yakni ukhuwah islamiyah (persaudaraans sesama muslim), ukhuwah basyariyah (persaudaraan sesama umat manusia) dan ukhuwah wathoniyah (persaudaraan sesama warga Negara dan Negara) yang berimplikasi pada tindakan dan sikap politik umat Islam di Indonesia. Hal seperti itu telah lazim di kalangan NU dan juga kalangan non NU, termasuk Muhammadiyah dan kaum abangan di Indonesia yang perlu mendapatkan respon positif. Pendasaran teologis di atas dinyatakan kembali oleh KH. Ahmad Shidiq.

Jika kemudian kita menengok sejarah kelam agama-agama di Indonesia yang seakan-akan penuh konflik sosial sejatinya karena apa yang terjadi selama puluhan tahun kita lalai dengan pesan dasar para founding fathers bangsa ini. Dengan demikian hubungan antarumat beragama perlu mendapat nama baru, dan substansi baru. Selain menimbulkan sikap apologetis, juga kerukunan atau toleransi hanya cocok untuk masyarakat agraris, tetapi tidak sesuai untuk masyarakat industrial. Kerukunan itu mengarah ke dalam masyarakat beragama sendiri, berorientasi ke belakang ke zaman “normal”, dan merujuk pada *status quo*. Yang diperlukan adalah konsep baru yang bersifat keluar dan tidak asyik dengan diri sendiri saja, melihat ke depan dengan bersama-sama menghadapi masa depan kemanusiaan, dan dinamis yang merujuk pada kerjasama. Oleh karena itu, *kerukunan atau toleransi* sudah saatnya digantikan dengan *kerjasama atau koperasi*; di masa depan yang diperlukan bukan kerukunan atau toleransi, tetapi kerjasama atau koperasi antarumat beragama (*ta'awun `ala al-birri wa at-taqwa*). Dengan kata lain, hubungan antarumat beragama

sudah saatnya bergerak dari *inward looking* ke *outward looking*. Lebih jauh, dialog antaragama bukan hanya bertujuan untuk hidup bersama secara damai dengan membiarkan pemeluk agama lain ‘*ada*’ (ko-eksistensi), melainkan juga berpartisipasi secara aktif meng-‘*ada*’-kan pemeluk lain itu (pro-eksistensi). (Hans Kung dan Karl Kuschel, *Etika Global*, Pustaka Pelajar 1999) Artinya, dialog tidak hanya mengantarkan pada sikap bahwa setiap agama berhak untuk bereksistensi secara bersama-sama, melainkan juga mengakui dan mendukung –bukan berarti menyamakan—eksistensi semua agama. Barangkali inilah yang dimaksudkan oleh Raimundo Panikkar dengan istilah dialog *intra-religijs*, yaitu yang tidak hanya menuntut suatu sikap inklusif, melainkan juga sikap paralelisme, dengan mengakui bahwa agama merupakan jalan-jalan yang sejajar.

Dalam konteks era transisi demokrasi di Indonesia, maka kerjasama atau koperasi antarumat beragama menjadi penting dalam pemberdayaan demokrasi. Sebagaimana dinyatakan oleh Robert W. Hefner, bahwa demokratisasi memerlukan *organisasi* warga yang bercirikan kesukarelaan, asosiasi independen, dan keseimbangan kekuasaan antara negara dan masyarakat yang sama baiknya dengan organisasi warga itu sendiri. Semua ini dapat membantu menciptakan komitmen dan keseimbangan yang sesuai dengan kebiasaan demokrasi. Akan tetapi, aktivitas-aktivitas ini masih belum cukup jika tetap menjadi pengalaman kelompok-kelompok yang terisolir. Demokrasi pada akhirnya memerlukan budaya publik yang diambil dari pengalaman yang terpisah ini untuk mempromosikan kebiasaan partisipasi dan toleransi yang bersifat universal. Budaya warga ini meningkatkan kebiasaan-kebiasaan demokrasi yang diajarkan, antara lain dalam asosiasi-asosiasi warga sehingga membuat sifat-sifat terbaiknya tersedia bagi seluruh masyarakat. Diskusi mutakhir mengenai kondisi yang membuat demokrasi berfungsi seluruhnya konsisten dalam menekankan bahwa demokrasi tergantung tidak saja pada negara, melainkan juga pada budaya dan organisasi masyarakat secara keseluruhan. Kesemuanya itu harus terlibat dalam interaksi yang saling menguntungkan. (Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press 2000, h 214-215)

Apa yang dilakukan Muhammadiyah misalnya pada masa Syafii Maarif untuk berpartisipasi dalam pemberantasan korupsi dengan bersama-sama membentuk koalisi antar agama untuk anti korupsi – ada kalangan yang memlesetkan setelah melihat perjalanan koalisi tersebut, bahwa sebenarnya bukan koalisi antar agama untuk anti

korupsi, tetapi sebaliknya koalisi antar agama untuk korupsi-- merupakan awal yang baik dalam upaya merumuskan bentuk teologi pluralis Muhammadiyah. Dengan kata lain, melakukan transformasi pemahaman keagamaan dari sekadar *kerukunan atau toleransi* menjadi *kerjasama atau koperasi*. Walaupun banyak kalangan melihat apa yang dilakukan Muhammadiyah tersebut masih sebatas transformasi pada tingkatan *elite* dan belum menyentuh *grass root*. Dalam konteks inilah teologi pluralis Muhammadiyah perlu dirumuskan melampaui *relatively absolute*, tidak sekadar *inward looking* (*kerukunan atau toleran*) tetapi *outward looking* (*kerjasama atau koperasi, ta'awun `ala al-birri wa at-taqwa*). Dengan kata lain, tidak sebatas koeksistensi melainkan juga pro-eksistensi. Adapun indikasi keberhasilan yang diharapkan dari pengembangan teologi pluralis melampaui *relatively absolute* dalam arti *outward looking* atau pro-eksistensi adalah bagaimana umat beragama di Indonesia bisa hidup bersama (*live together*) dalam perbedaan dan keragaman, bahkan bisa bekerjasama. Indikasi yang bisa dijelaskan adalah bahwa dalam hubungan antarumat beragama bisa saling tidak memutlakkan kebenaran hanya pada agamanya, bisa saling menghormati keyakinan orang lain, bisa saling berdialog dengan orang beragama lain, dan lebih jauh, bisa saling berkerjasama dengan umat beragama lain dalam persoalan-persoalan yang menjadi kebutuhan dan kepentingan bersama (demokratisasi, penegakan hukum, pemberantasan korupsi, pengembangan pendidikan, bahkan penanganan bencana).

Muhammadiyah dan NU sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia tentu saja akan sangat penting peranan dan pengaruhnya dalam membentuk konstruksi Islam di negeri ini. Oleh sebab itu, tatkala Muhammadiyah dan NU bersedia dan menyediakan diri untuk membangun sebuah bangunan masyarakat yang beradab, sehingga tercermin dalam masyarakat tersebut adanya persamaan hak dan kewajiban, kejujuran, kedailan, dialog dan kerjasama antar elemen masyarakat disitu pula Muhammadiyah dan NU telah membangun sebuah masyarakat yang beradab. Tetapi jika Muhammadiyah dan NU akan berada pada pilihan menjadi kelompok yang memperkuat gethoisme dan chauvinitas maka dengan sendirinya telah menggiring masyarakat pada kondisi *uncivilized*.

IV. KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

A. Kesimpulan

1. Di awal tahun 2000-an, tepatnya tahun 2003, di dalam Muhammadiyah terdapat perkembangan menarik, yakni lahirnya Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Sesuai dengan namanya, JIMM merupakan wadah intelektual muda Muhammadiyah yang memiliki visi pemikiran kritis. Setidaknya ada tiga alasan yang mendorong munculnya JIMM, yaitu; (1) JIMM hadir untuk mengawal tradisi pembaruan di Muhammadiyah yang belakangan cenderung meredup, bahkan mengarah pada konservatisme; (2) JIMM lahir untuk mengisi kesenjangan intelektual antar-generasi di Muhammadiyah; (3) JIMM lahir sebagai respons terhadap tantangan dan tuduhan dari dunia luar Muhammadiyah.
2. Intelektual muda Muhammadiyah yang tergabung dalam JIMM memiliki pandangan konstruktif terhadap isu kemajemukan dan multikulturalisme. Dalam pandangan mereka, kemajemukan agama seharusnya tidak perlu menimbulkan konflik dan praktik kekerasan jika bisa dikelola dengan menggunakan pendekatan multikulturalisme.
3. Pandangan intelektual muda Muhammadiyah tentang multikulturalisme bisa dijadikan acuan dalam mengembangkan studi agama berbasis multikultural. Studi agama berbasis multikultural menekankan adanya kesederajatan atas prinsip persamaan kemanusiaan; penghargaan terhadap budaya lain; pengakuan dan pengagungan perbedaan dalam kesederajatan; *politics of recognition*; representasi antropologis dan emansipasi sosial.

B. Rekomendasi

Pada bagian hasil dan pembahasan penelitian telah dikemukakan konstruksi wacana pluralisme dari kalangan aktivis intelektual muda Muhammadiyah. Konstruksi dari kaum muda Muhammadiyah mungkin perlu ditindaklanjuti melalui proses pelebagaan antara lain dengan memanfaatkan lembaga pendidikan. Sebagai bangsa yang memiliki keanekaragaman dalam agama, budaya, etnis, bahasa, dan lain sebagainya, kita dihadapkan pada persoalan yang cukup pelik. Konflik sosial yang

pemah terjadi secara beruntun di tahun 1990-an, selalu berhubungan dengan kemajemukan. Di antara variabel keanekaragaman yang acapkali menjadi pemicu terjadinya kesalahpahaman dan berakibat pada terjadinya konflik sosial adalah agama.

Agama boleh dibilang sebagai unsur sosial dengan tingkat sensitivitas yang tinggi. Mantan Menteri Agama RI, A. Mukti Ali, pernah mengatakan, tidak ada tema pembicaraan yang paling menggugah emosional selain tema agama. Ranah pembicaraan agama dapat melampaui ranah budaya, etnis, bahasa, dan lain sebagainya. Apabila, misalnya, etnis, bahasa, dan budaya, memiliki keterbatasan hanya dalam konteks kelompok tertentu yang secara kebetulan disatukan dengan latar belakang etnis, budaya, dan bahasa tertentu. Tapi, tidak dengan agama. Agama bisa merangkul perbedaan budaya, bahasa, dan etnis. Sehingga jika ada persoalan sosial seperti konflik yang dipicu oleh agama, maka dengan begitu cepatnya mendatangkan respon dari pihak yang memiliki kesamaan agama dengan pihak yang terlibat dalam konflik secara langsung, meskipun dari sisi budaya berbeda.

Meskipun akhir-akhir ini jarang terdengar peristiwa konflik sosial bermuansakan perbedaan agama sebagaimana yang terjadi di tahun 1990-an, tidak berarti lingkungan sosial kita sudah steril dari konflik. Dalam bentuk konflik realistik, memang belum muncul kembali. Namun begitu, pada masing-masing komunitas agama sebenarnya sedang terjadi apa yang disebut dengan konflik autistik. Perbedaan antara konflik realistik dan konflik autistik terletak pada artikulasinya. Dalam konflik realistik, pihak-pihak yang saling bertentangan sudah berhadapan, dan bahkan menggunakan cara-cara kekerasan fisik. Sedangkan konflik autistik sebatas perbedaan dan kesalahpahaman di level pemahaman dan sikap. Sewaktu-waktu konflik autistik bisa berubah menjadi konflik realistik jika ada pemicunya.

Tentu tidak mudah mengeliminasi konflik autistik. Sebagai bagian dari pembentuk identitas manusia sebagaimana halnya etnis, budaya, dan bahasa, agama menempati posisi yang paling sublim dalam kehidupan manusia. Agama patut ditempatkan dalam posisi yang demikian karena salah satu bagian fundamental dalam cara mengada (*mode of existence*) manusia adalah, pencarian terhadap agama. Bahwa agama menjadi bagian penting dalam cara manusia mengada, bisa dibuktikan dari obyek yang paling banyak dicari oleh manusia sepanjang hayatnya. Agamalah yang paling banyak dicari. Sejarah primitif manusia selalu diwarnai oleh pencarian terhadap agama. Dari beberapa hasil kajian dalam ilmu-ilmu sosial, agama selalu disebut sebagai salah satu aspek yang paling banyak mewarnai historisitas manusia. Tentu saja, mengiringi kesederhanaan peradaban manusia, konstitusi agama manusia seperti dalam studi yang dilakukan oleh Emile Durkheim, juga bercorak elementer.

Proses pencarian manusia terhadap agama adalah kelanjutan belaka dari karakter manusia yang sejatinya merupakan makhluk religius. Dari sudut pandang kajian keislaman, agama pertama-tama diposisikan sebagai *fitrah majbullah*. Maksudnya, dalam diri manusia terdapat potensi beragama, sehingga manusia dalam pandangan Islam mudah menerima agama. Agama sebagai sesuatu yang diwahyukan, dalam Islam disebut dengan *fitrah munazzalah*. Tidak perlu dipersoalkan wujud eksoteris agama yang dipeluk manusia. Sebab apapun wujudnya, penemuan dan penerimaan manusia terhadap agama pasti berawal dari kenyataan “misteri yang menggentarkan” (*mysterium tremendum*), dan “misteri yang memesonakan” (*mysterium fascinans*). Dalam semua agama yang dipeluk manusia, baik yang melalui proses budaya maupun wahyu, bisa dipastikan terobsesi dengan kedua hal tersebut.

Hal itulah yang membuat manusia memandang agama sebagai sesuatu yang demikian bermakna, tidak saja bagi dirinya sebagai makhluk pribadi, tetapi juga bagi kehidupan kolektifnya dengan komunitas manusia lainnya. Berikutnya, agama secara sosiologis menjadi identitas kelompok yang sulit dihilangkan. Ada kecenderungan yang sulit dihilangkan dalam kehidupan manusia secara berkelompok. Yaitu, manusia selalu mengidentifikasi dirinya dengan agama kelompoknya. Kecenderungan lain setelah agama mengalami eksternalisasi dan obyektivikasi sebagai realitas kelompok, pada masing-masing anggota kelompok selalu menjaga eksistensi kelompoknya terutama jika ada penetrasi dari kelompok lain. Selalu saja muncul kecurigaan atau prasangka terhadap kelompok lain. Dan, tidak bisa dipungkiri, agama merupakan salah satu bagian dari prasangka. Prasangka itu, misalnya, tampak pada penilaian subyektif bahwa agama lain sebagai ancaman. Phobia terhadap keberadaan kelompok agama lain pun bersemai. Semua prasangka itu muncul dari pemahaman subyektif, tanpa perlu melakukan pemahaman secara fenomenologis. Meminjam ungkapan Walter Lippman: “*We do not first see, and then define, we define first and then see*”. Nah, konflik realistik dalam kehidupan agama bermula dari situasi pemahaman seperti ini.

Salah satu institusi sosial penting dan strategis guna menanamkan konstruksi yang lebih bersimpati dan berempati terhadap keberadaan agama lain adalah pendidikan. Kita tentu sangat bergembira dengan munculnya usaha-usaha konstruktif untuk semakin mendekatkan jarak sosial (*social distance*) antar kelompok agama. Kegiatan dialog lintas agama sebagai salah usaha yang konstruktif tersebut, perkembangannya cukup menggembirakan belakangan ini. Tetapi tetap saja ada

kritik terhadap usaha tersebut. Efek yang ditimbulkan dari kegiatan dialog lintas agama hanya terbatas pada kalangan tertentu, yaitu kalangan elitnya saja. Seringkali pula tema-tema yang didialogkan kurang sistematis. Sudah saatnya institusi pendidikan dimanfaatkan sebagai tempat persemaian untuk menumbuhkan sikap egaliter terhadap keberadaan agama lain. Dalam institusi yang memang sudah teruji ini, perlu dikembangkan pembelajaran agama bercorak plural dan multikultural yang dimulai sejak anak dalam usia dini. Pembelajaran agama bercorak plural dan multikultural, bisa dipahami sebagai suatu proses penyadaran terhadap adanya keanekaragaman agama serta kesediaan memberlakukan setiap agama secara egaliter. Dalam pembelajaran agama bercorak multikultural, seluruh warga belajar diajak menghayati secara fenomenologis keragaman agama di luar agama yang dipeluknya. Dalam rangka itu, para warga belajar diberi penguatan agar bisa mentransformasikan pengalaman agamanya yang subyektif, ke pengalaman subyektivitas ganda (*double-subjectivism*). Dalam subyektivitas ganda, pengalaman masing-masing pribadi coba didialogkan untuk bersama-sama mencari titik temu (*modus vivendi*). Tentu saja, pembelajaran agama yang diharapkan bisa mendorong tumbuhnya pengalaman subyektivitas ganda, harus bertitik tumpu pada landasan teologi dan filsafat tentang kesetaraan agama. Jika pendidikan bisa digarap serius sebagai media untuk menumbuhkan sikap egaliter terhadap semua agama, maka keragaman agama bukan lagi sebagai ancaman.

Banyak dari kalangan warga Muhammadiyah sendiri yang berpandangan bahwa gagasan intelektual muda Muhammadiyah yang tergabung dalam JIMM sering menimbulkan kontroversi. Namun demikian, gagasan mereka tentang perlunya pluralisme dan multikulturalisme menarik diapresiasi seperti dengan mengembangkan studi agama berbasis multikultural. Institusi pendidikan Islam di Indonesia perlu memikirkan corak studi agama berbasis multikultural sebagai upaya mengembangkan kesalingpahaman antar umat beragama di Indonesia sehingga konflik bisa dihindari.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri (1996). *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1996-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana

Abdullah, Irwan (1999). "Dari *Bouded System* ke *Borderless Society*: Krisis Metode Antropologi dalam Memahami Masyarakat Masa Kini". *Antropologi Indonesia*, Tahun XXIII, No. 60, September-Desember

Abdullah, M. Amin (1994). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

_____ (1996). *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

_____ (2000). *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius* (Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat Disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 13 Mei 2000)

Ali, A. Mukti (1976). "Peranan Agama di dalam Pembangunan Nasional". *Dialog*, No. 1 Tahun 1976/1977.

Alwasilan, A. Chaedar (2002). *Pokoknya Kualitatif: Dasar-dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Pustaka Jaya

Arifin, Syamsul (1997). "Mengembangkan Wacana Dialogis dalam Pluralisme Keberagamaan". *Kompas*, Jumat, 12 September

_____ (1999). *Konstruksi Wacana Lintas Agama: Telaah atas Pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid dalam Merespon Persoalan Pluralisme Agama di Indonesia*. Universitas Muhammadiyah Malang

_____ (2000). *Studi Konsep dan Sosialisasi Nilai-nilai Toleransi Beragama pada Dosen Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Kota Madya Malang*. Universitas Muhammadiyah Malang

_____ (2005). *Praktek Multikulturalisme Berbasis Kearifan Lokal Sebagai Perekat Sosial dalam Masyarakat Berbeda Agama di Pedesaan Batu*. Universitas Muhammadiyah Malang

Assegaf, Abd. Rahman (2004). *Pendidikan Tanpa Kekerasan: Tipologi, Kasus dan Konsep*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Baidhawiy, Zakiyuddin dan Thoyibi, M. (ed.) (2005). *Reinvensi Islam Multikultural*. Surakarta: PSB-PS UMS

Baihaqi, Imam e.al. (2002). *Agama dan Relasi Sosial: Menggali Kearifan Dialog* Yogyakarta: LKIS

Barton Greg (1999). *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina

- Blum, Lawrence A. (2001). *Antirasisme, Multikulturalisme dan Komunitas Antarras: Tiga Nilai yang Bersifat Mendidik bagi Sebuah Masyarakat Multikultural*. dalam, Larry May, Shari Collins-Chobanian, dan Kai Wong (ed.), *Etika Terapan I: Sebuah Pendekatan Multikultural*. Yogyakarta: TiaraWacana
- Brass, Paul R.(1991). *Ethnicity and Nationalisms: Theory and Comparison*. New Delhi: Sage Publication
- Bromley, David G. (2002). *Dramatic Denouements*. Dalam David G. Bromley and J. Gordon Melton (ed.). *Cults, Religion and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press
- Brown, Michael E. (1993). *Basic Group Identity: The Idols of The Tribe*. Dalam Nathan Glazer dan Daniel P. Moynihan (ed.), *Ethnicity, Theory and Experience*. Princenton: Princenton University Press
- Cruz, Consuelo, Identity and Persuasion: How Nations Remember Their Past and Make their Future, *World Politics*, Vol. 52 , April, 2000.
- Cuff, E.C., and Payne, G.C.F., *Perspective in Sociology*, George Allen&Unwin, London, 1984.
- Dawam, Ainurrofiq (2003). *Emoh Sekolah: Menolak Komersialisasi Pendidikan dan Kanibalisme Intelektual, Menuju Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press
- Essack, Farid (1997). *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againts Oppression*. USA: Oneworld Publications
- Faiz, Fakhruddin (2002). *Hermeneutika al-Qur'ani Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam
- Fisher, Simon, et.all. (tt). *Mengelola Konflik: Ketrampilan dan Strategi untuk Bertindak*. The British Council
- Freedman, Ronald, et.all. (1952). *Principles of Sociology: A Text with Reading*. New York : Henry Holt and Company.
- Geertz, Clifford (1960). *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe
- Gollnick, Donna M., Chinn, Philip C.(2002). *Multicultural Education in a Pluralistic Society*. New Jersey: Prentice-Hall
- Gurr, Ted Robert (1970). *Relative Deprivation and the Impetus to Violence*, dalam *Why Men Rebel*. Pricenton: Princenton University Press
- Hadinoto, N.K. Atmadja (1999). *Dialog dan Edukasi: Keluarga Kristen dalam Masyarakat Indonesia*.Jakarta: BPK Gunung Mulia

- Haralambos, M., Holborn, M. (1994). *Sociology: Themes and Perspectives*. London: Collin Educational
- Hasan, S. Hamid, Pendekatan Multikultural untuk Penyempurnaan Kurikulum Nasional, <http://www.depdiknas.go.id>.
- Hendrarti, Ignatia M. (2000-2001). “Kekerasan Simbolik: Protes Terselebung dalam Cerita Fiksi Wanita Indonesia”. *Renai: Jurnal penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora*, Tahun 1, Edisi Musim Penghujan, Oktober-Maret.
- Hernandez, Hilda (2001). *Multicultural Education: A Teacher's Guide to Linking Context, Process, and Content*. New Jersey: Prentice Hall
- Hidayat, Komaruddin dan Nafis, Muhammad Wahyuni (2003). *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Gramedia
- Hillenbrand, Carole (2005). *Perang Salib: Sudut Pandang Islam*. (Diterjemahkan dari, *The Crusade: Islamic Perspective*, oleh Heryadi). Jakarta: Serambi
- Horton, Paul B., dan Hunt, Chester (1984). *Sociology*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Husein, Fatimah (2005). *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*. Bandung: Mizan
- Ichwan, Moch. Nur (2003). *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju.
- Ihromi (ed.) (1990). *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Gramedia
- Irwanto (1998). Focus Group Discussion (FGD): *Sebuah Pengantar Praktis*. Jakarta: Pusat Kajian Pembangunan Masyarakat Universitas Katolik Indonesia Atma Jaya
- Isaacs, Harold R.(1975). *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. Harvard, London, 1975.
- Johnstone, Ronald I. (1983). *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Kaelan (2005). *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang Filsafat, Budaya, Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum, dan Seni*. Yogyakarta: Paradigma
- Kamanto Sunarto, Russell Hiang-Khng Heng, dan Achmad Fedyani Saifuddin (2004). *Multicultural Education in Indonesia and Southeast Asia: Stepping into the Unfamiliar*: Jakarta: Tifa Foundation dan Jurnal Antropologi Indonesia
- Kimball, Charles (2002). *When Religion Becomes Evil*. San Fransisco: Harper
- Knitter, Paul F. (2004). *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi-Agama dan Tanggung Jawab Global* (Diterjemahkan dari, *One Earth, Many Religions: Multifait*

Dialogue and Global Responsibility, oleh Nico A. Likumahuwa). Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia

Koentjaraningrat (1984). *Lima Masalah Integrasi Nasional*. Dalam Koentjaraningrat (ed.), *Masalah-masalah Pembangunan: Bunga Rampai Antropologi Terapan*. Jakarta: LP3ES

Kymlicka, Will (2003). *Kewargaan Multikultural*. (Diterjemahkan dari, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Right*, oleh Edlina H. Eddin). Jakarta: LP3ES

Levine, A. Robert dan Campbell, Donald T. (1972). *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitude and Group Behavior*. New York: John Willey & Sons

Liliweri, Alo (2001). *Gatra-gatra Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

_____ (2005). *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultural*. Yogyakarta: LKIS

Ma'arif, Syamsul (2005). *Pendidikan Pluralisme di Indonesia*. Yogyakarta: Logung Pustaka

Madjid, Nurcholish (1992). *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina

_____ et.al. (2004). *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Multikultural*. Jakarta: Paramadina

Mahajan, Gurpreet (tt). "Rethinking Multiculturalism". <http://www.india-seminar.com/semframe.htm>

Malik, Dedy Djamiluddin, dan Ibrahim, Idi Subandy (1998). *Zaman Baru Islam di Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmad*. Bandung: Zaman Wacana Mulia

Manuputty, Jacky dan Watimanela, Daniel (2004). *Konflik Maluku*, dalam Lambang Trijono, et.al. (ed.). *Potret Retak Nusantara: Studi Kasus Konflik di Indonesia*. Yogyakarta: CSPA Books

Mead, George Herbert (1972). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press

Miles, Matthew B., dan Huberman, A. Michael (1992). *Analisis Data kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru* (Diterjemahkan dari, *Qualitative Data Analysis*, oleh Tjetjep Rohendi Rohidi). Jakarta: UI Press

Miles, Matthew B., dan Huberman, A. Michael (1994). *Data Management and Analysis Methods*, dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbooks of Qualitative Research*. London: Sage Publications

- Morrison, Ken (1996). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: Sage Publications
- Nasikun (1993). *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press
- Nugroho, Heru (1999). “Konstruksi SARA, Kemajemukan dan Demokrasi”. *Unisia*, No. 40/XXII/III
- Nurhadiantomo (2004). *Hukum Reintegrasi Sosial: Konflik-konflik Sosial Pri Non Pri dan Hukum Keadilan Sosial*. Surakarta: Muhammadiyah University Press
- Nurkhoiron, M.(2005). *Agama dan Kebudayaan: Menjelajahi Isu Multikulturalisme dan Hak-hak Minoritas di Indonesia*, dalam Hikmat Budiman (ed.), *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*. Jakarta: Tifa
- Palmer, Richard E.(2003). *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Diterjemahkan dari, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, oleh Masnur Hery dan Damanhuri Muhammed). Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Parekh, Biku (tt) “What is Multiculturalism?” <http://www.india-seminar.com/1999/484%20parekh.htm#top>
- Permata, Ahmad Norma (2000). *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Poerwadarminta, W.J.S.(1986). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka
- Rachman, Budhy Munawar (2001). *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina
- Ricklefs, M.C. (2005). *Sejarah Indonesia Modern: 1200-2004* (Diterjemahkan dari, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, oleh Satrio Wahono dkk). Jakarta: Serambi
- Ritzer, George dan Goodman, Douglas J.(2004). *Teori Sosiologi Modern* (Diterjemahkan dari *Modern Sociological Theory*, oleh Alimandan). Jakarta: Kencana
- Rozi, Syafuan (2003). “Mendorong Laju Gerakan Multikulturalisme di Indonesia”. *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-ilmu Sosial Indonesia*, Jilid XXIX, No. 1
- Sabri, Mohammad (1999). *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial*: Yogyakarta: Bigraf
- Saenong, Ilham B. (2002). *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju

- Saifuddin, Achmad Fedyani (1986). *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam*. Jakarta: Rajawali Press
- Sanaky, Hujair (tt). “Gagasan Pendidikan Multikultural adalah Upaya untuk Menuju Masyarakat Madani Indonesia”. <http://www.sanaky.com>.
- Santoso, Thomas (1996). *Kekerasan Politik Agama: Suatu Studi Konstruksi Sosial tentang Perusakan Gereja di Situbondo, 1996*. Surabaya: Lutfansah Medikatama
- Scott, Barbara Marliene dan Schwartz, Mary Ann (2000). *Sociology*. Boston: Allyn and Bacon
- Sihbudi, Riza, et.al.(2001). *Kerusuhan Sosial di Indonesia: Studi Kasus Kupang, Mataram, dan Sambas*. Jakarta: Grasindo
- Soekanto, Soerjono (1986). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawa Press
- Suparlan, Parsudi (2001) “Kesetaraan Warga dan Hak Budaya Komuniti dalam Masyarakat Majemuk Indonesia”. *Antropologi Indonesia*, Tahun XXV, No. 66, September-Desember
- _____ (2003). “Bhinneka Tunggal Ika: Keanekaragaman Sukubangsa atau Kebudayaan?”. *Antropologi Indonesia*, Tahun XXVII, No. 72, September-Desember
- _____ (2003). “Kesukubangsaan dan Posisi Orang Cina dalam Masyarakat Majemuk Indonesia” *Antropologi Indonesia*, Tahun XXVII, No. 71, Mei-Agustus
- Thompson, Michael; Ellis, Richard; and Wildavsky, Aaron (1990). *Cultural Theory: Political Cultures Series*. Oxford: Westview Press
- Thompson, John B.(2004). *Kritik Ideologi Global: Teori Sosial Kritis tentang Relasi Ideologi dan Komunikasi Massa* (Diterjemahkan dari, *Ideology and Modern Culture: Critical Sosial Theory in the Era of Mass Communication*, oleh Haqqul Yakin). Yogyakarta: Ircisod
- Tilaar, H.A.R. (2004). *Multikulturalisme: Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo
- Tilaar, H.A.R.(2005). *Manifesto Pendidikan Nasional: Tinjauan dari Perspektif Postmodernisme dan Studi Kultural*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Tjahjadi, Simon Petrus L.(2004). *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani Hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius
- Trijono, Lambang (2004). *Structural-Cultural Dimensions of Ethnic Conflict: Toward a Better Understanding and Appropriate Solution in Managing Ethnic Conflict*, dalam Lambang Trijono (ed.), *The Making of Ethnic&Religious Conflicts in Southeast Asia: Cases and Resolutions*. Yogyakarta: CSPS Books
- Turner, Bryan S.(1991). *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications Ltd.

Turner, Jonathan H. (1982). *The Structure of Sociological Theory*. Chicago: The Dorse Press

Wahid, Abdurrahman (1998). *Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama*. dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (ed.), *Passing Over: Melintas Batas Agama*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Wakaf Paramadina

Wallace, Ruth, and Wolf, Alison (1999). *Contemporary Sociological Theory*. News Jersey: Printice-Hall Inc.

Weber, Max (1964). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press

Weber, Max (1992). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. London: Routledge

Wignjosoebroto Soetantyo dan Suyanto, Bagong (2004). *Sosialisasi dan Pembentukan Kepribadian*, dalam J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto (ed.), *Sopsiologi: Teks pengantar dan Terapan*. Jakarta: Kencana

Windu, I. Marsana (1992). *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung*. Yogyakarta: Kanisius

Yinger, J. Milton (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan Publishing Co.,Inc.

Yakin, Ainul (2005). *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Pilar Media

Zanden, James W. Vander (1990). *Sociology: The Core*. New York: McGraw-Hill Publishing Company