

# PELEMBAGAAN MULTIKULTURALISME MELALUI METODE *LIVING VALUES* DI MADRASAH: SEBUAH EKSPLORASI AWAL

Syamsul Arifin

## **Abstract**

*The aim of this article is to analyze the institutionalization of multiculturalism by means of the method of living values in madrasah. As a part of education institution, madrasah has a moral obligation to evolve the students insights concerned with the problem of plurality in society particularly in religious aspect. Dealing with the multicultural values development, this article tries to offer the way of how to institutionalize any multicultural values as a theoretical base to develop the multicultural education in madrasah.*

**Keywords:** *multiculturalism, living values, education.*

## **I. Pendahuluan**

Sebagai bangsa yang memiliki keragaman dalam pelbagai aspek, konflik sosial merupakan fenomena yang tidak mungkin bisa dihindarkan. Di beberapa kajian 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

---

Dr Syamsul Arifin adalah dosen tetap  
Fakultas Agama Islam dan Kepala Pusat  
Studi Islam dan Filsafat (PSIF) Universitas  
Muhammadiyah Malang

tawar dengan kelompok sosial lainnya. Tetapi, di sisi lain, sebagaimana ditunjukkan oleh sejumlah penelitian, keragaman tersebut berpotensi juga dalam menciptakan stereotip dan kecurigaan terhadap kelompok lain. Maka bisa dipastikan, sikap tersebut menjadi pintu masuk munculnya konflik sosial.<sup>1</sup>

Di antara variabel keanekaragaman yang acapkali menjadi pemicu terjadinya kesalahpahaman dan berakibat pada terjadinya konflik sosial adalah agama. Secara sosiologis, konflik yang sering melibatkan kelompok keagamaan berakar pada masing-masing komunitas agama sebenarnya merupakan kelanjutan dari konflik laten. Konflik yang pernah terjadi di Ambon dan Poso disebut dengan konflik realistik. Perbedaan antara konflik realistik dan konflik laten terletak pada artikulasinya. Dalam konflik realistik, pihak-pihak yang saling bertentangan sudah berhadapan, dan bahkan menggunakan cara-cara kekerasan fisik. Sedangkan konflik laten sebatas perbedaan dan kesalahpahaman di level pemahaman dan sikap. Sewaktu-waktu konflik laten bisa berubah menjadi konflik realistik jika ada pemicunya.

Tentu tidak mudah mengeliminasi konflik laten. 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. 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 majbubah*. Maksudnya, dalam diri manusia terdapat potensi beragama, sehingga manusia

---

<sup>1</sup> Lambag Trijono. 2004. *Structural-Cultural Dimensions of Ethnic Conflict: Toward a Better Understanding and Appropriate Solution in Managing Ethnic Conflict*, dalam Lambag Trijono (ed.), *The Making of Ethnic&Religious Conflicts in Southeast Asia: Cases and Resolutions*. Yogyakarta: CSPS Books. Lihat juga, Suwarsih Warnaen. 2002. *Stereotip Etnis dalam Masyarakat Multi-etnis*. Yogyakarta: Mata Bangsa; Riza Sihbudi, et.al. 2001 *Kerusuhan Sosial di Indonesia: Studi Kasus Kupang, Mataram, dan Sambas*. Jakarta: Grasindo; Syafuan Rozi, et.al. 2006. *Kekerasan Komunal: Anatomi dan Resolusi Konflik di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

mudah menerima agama. Apapun nama dan wujud eksoterisnya, 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 lainnya— 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. Pobia terhadap keberadaan kelompok agama lain pun bersemai. Semua prasangka itu muncul dari pemahaman subyektif, tanpa perlu melakukan pemahaman secara fenomenologis. Konflik realistik dalam kehidupan agama antara lain bermula dari situasi pemahaman seperti ini.

Salah satu institusi sosial penting dan strategis guna menanamkan konstruks yang lebih bersimpati dan berempati terhadap keberadaan agama lain adalah pendidikan. Akhir-akhir ini sebenarnya telah berkembang usaha-usaha konstruktif untuk mendekatkan jarak sosial (*social distance*) antarkelompok agama, seperti melalui publikasi buku yang menawarkan pemahaman yang lebih konstruktif terhadap kelompok agama lain.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Alwi Shihab. 1997. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan; Azyumardi Azra. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina; Budhy Munawar Rachman. 2001. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina; Nurcholish Madjid, et.al. 2004. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Multikultural*. Jakarta: Paramadina; Mohammad Sabri Mohammad. 1999. *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial*. Yogyakarta: Bigraf; dan, Zuhairi Misrawi. 2007. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikutluralisme*. Jakarta: Fitrah.

Kegiatan dialog lintas agama juga sering diadakan untuk memperkuat pemahaman yang lebih konstruktif tersebut. Perkembangan ini perlu dijadikan momentum oleh lembaga pendidikan agar terlibat dalam mengembangkan studi agama sebagai tempat persemaian sikap egaliter terhadap keberadaan agama lain. Kajian yang dilakukan oleh Gollnick dan Chinn,<sup>3</sup> Hernandez,<sup>4</sup> dan Tilaar,<sup>5</sup> menunjukkan bahwa institusi pendidikan multikultural memiliki posisi strategis dalam menyemai sikap yang lebih terbuka terhadap kelompok lain. Melalui persemaian ini maka dengan sendirinya modal sosial akan terbentuk. Sebagai bagian dari lembaga pendidikan, madrasah memiliki tanggung jawab moral untuk mengembangkan pendidikan agama yang dapat memperkuat multikulturalisme. Tulisan ini merupakan eksplorasi awal dalam rangka mencari dasar-dasar teoritik yang dapat digunakan untuk melembagakan multikulturalisme di madrasah.

## II. Agama, Konflik, dan Kekerasan

Berdasarkan hasil *review* terhadap beberapa penelitian terhadap konflik yang berkembang di Indonesia, konflik dalam wilayah agama memperoleh perhatian serius. Hal ini karena konflik pada wilayah agama seringkali terjadi baik dengan eskalasi konflik yang luas maupun terbatas. Konflik di Ambon merupakan contoh yang memiliki eskalasi yang luas yang memang tidak bisa hanya dipahami dari perspektif agama. Dari penelusuran Jacky Manuputty dan Daniel Watimanela (2004) terhadap konflik di Ambon diperoleh suatu kesimpulan bahwa konflik di Ambon tidak murni bersinggungan dengan masalah keagamaan, tetapi juga berkaitan dengan persoalan pembangunan yang ternyata membawa eksese disparitas terhadap orang-orang miskin. Meskipun demikian, nuansa keagamaan dalam konflik di Ambon sulit ditutupi.

Salah satu ciri konflik bernuansakan agama terletak pada eskalasi konflik yang meluas sampai ke wilayah di luar konflik. Konflik di Ambon ternyata mengundang pihak luar melibatkan diri dengan alasan solidaritas komunal atas nama kesamaan agama meskipun secara etnis

---

<sup>3</sup> Donna M. Gollnick, Philip C. Chinn. 2002. *Multicultural Education in a Pluralistic Society*. New Jersey: Prentice-Hall.

<sup>4</sup> Hilda Hernandez. 2001. *Multicultural Education: A Teacher's Guide to Linking Context, Process, and Content*. New Jersey: Prentice Hall,.

<sup>5</sup> H.A.R. Tilaar. 2004. *Multikulturalisme: Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo.

berbeda. Perkembangan konflik di Ambon sehingga mencapai eskalasi yang luas, merupakan fenomena yang wajar dalam setiap munculnya konflik. Menurut kajian David G. Bromley,<sup>6</sup> perkembangan konflik biasanya melewati tiga tahapan, yaitu: *latent tension*, *nascent conflict*, dan *intensified conflict*. Pada tahapan pertama, *latent tension*, konflik masih dalam bentuk kesalahpahaman antara satu dengan lainnya, tetapi antara pihak yang bertentangan belum melibatkan dalam konflik. Tahapan ini bisa disebut juga dengan konflik laten. Pada tahapan kedua, *nascent conflict*, konflik mulai nampak dalam bentuk pertentangan meskipun belum menyertakan ungkapan-ungkapan ideologis dan pemetaan terhadap pihak lawan secara terorganisasi. Sedangkan pada tahapan ketiga, *intensified conflict*, konflik berkembang dalam bentuk yang terbuka disertai dengan radikalisasi gerakan di antara pihak yang saling bertentangan, dan masuknya pihak ketiga ke dalam arena konflik. Kajian dari Bromley bisa digunakan sebagai kerangka teoritik dalam mencermati konflik di Ambon karena memiliki eskalasi yang luas seperti ditunjukkan dengan pelibatan pihak lain. Solidaritas keagamaan menjadi pendorong utama keterlibatan pihak ketiga dalam konflik di Ambon. Kentalnya warna keagamaan konflik di Ambon menarik perhatian banyak kalangan untuk membuat citra bahwa konflik tersebut adalah konflik antaragama. Pencitraan ini mengandung maksud, perbedaan agama (Islam dan Kristen) menjadi penyebab terjadinya konflik horizontal di Ambon.

Pelibatan faktor agama dalam konflik, atau sebut saja konflik antaragama, seperti dicontohkan di Ambon, mengundang banyak pertanyaan dan sekaligus keprihatinan karena agama yang sebenarnya memiliki misi menciptakan perdamaian, justru terlibat dan dilibatkan dalam konflik. Secara normatif-teologis, semua agama di dunia sebenarnya dipertemukan dengan misi universal yang sama sehingga meskipun tetap memiliki partikularitas, pada agama-agama terdapat aspek universalitas. Terdapat dua misi universal yang dapat mempertemukan pelbagai macam agama, yaitu: pertama, agama memiliki misi memberikan afirmasi terhadap kebutuhan spiritual manusia sebagai kelanjutan dari potensi *sensus religiosus* yang melekat dalam diri manusia. Kedua, agama menjadi wadah terimplementasinya amal-amal sosial dan kemanusiaan.

---

<sup>6</sup> David G. Bromley and J. Gordon Melton, "Violence and Religion in Perspective", dalam David G. Bromley and J. Gordon Melton (ed.). 2002. *Cult, Religion & Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, hh. 4-5.

Kedekatan hubungan manusia dengan Tuhan tidak hanya dilakukan melalui praktik ritual yang ketat, melainkan juga melalui penciptaan harmoni sosial, pembelaan terhadap keadilan dan penindasan atau pengentasan manusia dari keterbelakangan. Inilah esensi misi penyelamatan (*salvation*) agama-agama. Kedua misi tersebut dalam pandangan filsafat perennial merupakan dimensi esoterik agama-agama yang dapat mengarahkan orientasi keberagamaan kepada tujuan yang lebih universal.

Jika agama secara normatif-teologis memiliki misi yang demikian luhur, tetapi mengapa konflik antaragama mudah terjadi pada beberapa tempat di tanah air seperti di Ambon dan Poso? Jawaban terhadap pertanyaan tersebut memerlukan analisis terhadap dimensi sosiologis agama yang sedikit banyak mempengaruhi corak keberagamaan individu dan masyarakat. Dari beberapa telaah terhadap agama terutama yang bertitik tolak dari ilmu-ilmu sosial, misalnya yang dilakukan oleh Charles Glock dan Rodney Stark serta Joachim Wach,<sup>7</sup> dimensi sosial agama—Glock dan Stark menggunakan konsep *the consequences dimension*. Sedangkan Wach memilih konsep *a system of social relationships*—tidak pernah luput dari sasaran analisis untuk memahami dialektika antara agama dengan kehidupan sosial, atau sebaliknya. Dialektika merupakan istilah yang tepat untuk menggambarkan adanya hubungan dan pengaruh timbal balik antara agama dengan kehidupan sosial. Nampaknya sulit mencari contoh agama-agama di dunia ini yang betul-betul steril dari pengaruh luar. Demikian juga sebaliknya, banyak kehidupan sosial manusia yang tidak luput dari pengaruh agama. Adanya dialektika ini antara lain dibuktikan oleh Max Weber melalui penelitiannya yang sangat populer, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.<sup>8</sup> Melalui penelitian ini, di samping Max Weber secara meyakinkan menemukan adanya afinitas antara agama dengan perkembangan kapitalisme, ia secara meyakinkan pula mendekonstruksi tesis Karl Marx tentang determinisme ekonomi (*economic determinism*), dan menawarkan argumen baru sebagai berikut: “...a new set of religious ideals can transform people’s daily behaviour, including their behaviour in the economic sphere”<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Seperti dikutip oleh J. Milton Yinger. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., hh. 26-27.

<sup>8</sup> Max Weber. 1992. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London Routledge.

<sup>9</sup> E.C. Cuff and G.C.F. Payne. 1984. *Perspective in Sociology*. London: George Allen & Unwin (Publishers) Ltd., h. 96.

Dialektika agama dalam kehidupan sosial juga bisa ditemukan dalam konflik sosial dan aksi kekerasan. Jika hanya bertolak dari perspektif normatif-teologis agama, tentunya agama dapat menjadi apa yang disebut Bryan Turner,<sup>10</sup> dengan *social cement*, atau *societal glue*. Tetapi karena agama selalu berdialektika dengan kehidupan sosial, maka munculnya paradoks dengan dimensi normatif-teologis agama selalu terjadi. Konflik dan aksi kekerasan dalam wilayah agama merupakan salah satu paradoks yang dimaksud. Mengapa hal ini bisa terjadi? Jawaban terhadap pertanyaan ini tidak tunggal karena tergantung pada perspektif yang digunakan ketika menganalisis konflik dan kekerasan. Michael E. Brown<sup>11</sup> mengemukakan tiga perspektif untuk menganalisis konflik dan kekerasan. Pertama, *primordialist view*. Menurut pandangan ini identitas etnik budaya, agama, ras bersifat stabil, tetap, tidak berubah, dan jika mengalami perubahan akan membutuhkan waktu yang lama. Pandangan ini juga mengatakan, identitas kelompok etnik membentuk sentimen primordial, kesadaran budaya yang diinternalisasikan oleh anggota komunitas melalui lembaga-lembaga utama seperti keluarga, suku, kelompok kepercayaan, tetangga, dll.

Pandangan kedua, *instrumentalist view*. Pandangan ini memahami identitas budaya sebagai bagian dari praktik manipulasi dan mobilisasi dari elit tertentu untuk mencapai tujuan politik mereka (Paul R. Brass, 1991). Dalam kaitannya dengan konflik, pandangan instrumentalis beranggapan bahwa terjadinya konflik tidak lebih sebagai konsekuensi belaka dari mobilisasi identitas etnik dan keagamaan yang dilakukan oleh elit tertentu. Etnik dan keagamaan dengan demikian bukan sebagai penyebab langsung munculnya konflik dan kekerasan. Dalam hal ini, Consuelo Cruz<sup>12</sup> menegaskan: *“Ethnicity or religion do not cause conflict or violence, but are used to mobilise support and justify conflict or violence, while the causes for that conflict and violence originated somewhere else, such as from economic or political factors”*.

---

<sup>10</sup> Bryan S. Turner. 1991. *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications Ltd., h. 38. Bandingkan dengan, James W. Vander Zanden. 1990. *Sociology: The Core*, New York: McGraw-Hill Publishing Company.

<sup>11</sup> Michael E. Brown. 1993. *Basic Group Identity: The Idols of The Tribe*. Dalam Nathan Glazer dan Daniel P. Moynihan (ed.), *Ethnicity, Theory and Experience*. Princeton: Princeton University Press, h. 52.

<sup>12</sup> Consuelo Cruz. 2000. “Identity and Persuasion: How Nations Remember Their Past and Make their Future” *World Politics*, Vol. 52, April.

Pandangan ketiga adalah konstruksionistik (*constructionist*) yang menyempurnakan pandangan pertama dan kedua, sebagai pandangan sintesis karena menekankan kolaborasi antara masyarakat dan elit politik dalam menciptakan konflik. Mitos, sejarah, lokalitas, tradisi dan simbol-simbol budaya di antara anggota etnik dan agama digunakan oleh kelompok elit untuk merekonstruksi identitas komunal baru yang sesuai dengan cita-cita mereka.

Di samping konflik dan kekerasan disebabkan oleh pelbagai faktor yang telah dikemukakan oleh ketiga pandangan di atas, tidak boleh diabaikan juga faktor struktural sebagai akar konflik dan kekerasan. Faktor struktural sebagai akar konflik telah lama menjadi perhatian Karl Marx yang disebut sebagai prominen teori konflik. Dalam pandangan Marx, akar konflik harus ditelusuri sampai pada kondisi material pelbagai pihak yang terlihat konflik. Bagi Marx, konflik lebih banyak disebabkan oleh perbedaan kelas sosial, dari pada perbedaan budaya.<sup>13</sup> Kondisi kelas sosial yang dialami oleh individu bisa menciptakan dorongan-dorongan psikologis tertentu untuk melakukan tindakan perlawanan. Proses inilah yang kemudian dikonstruks Ted Robert Gurr<sup>14</sup> dengan *relative deprivation* (deprivasi relatif). Konstruks ini dipakai oleh Gurr untuk menjelaskan kesenjangan antara ekspektasi nilai dengan kapabilitas nilai pada diri individu sebagai penyebab munculnya konflik dan perilaku kekerasan. Ekspektasi nilai adalah barang dan kondisi yang diyakini individu sebagai haknya. Dalam pandangan Gurr, manusia biasanya memiliki kecenderungan untuk mempertahankan apa yang dimiliki, manusia juga memiliki ekspektasi dan tuntutan tentang tambahan jumlah barang yang harus dimiliki di masa yang akan datang. Sedangkan kapabilitas nilai adalah barang dan kondisi yang dianggap bisa diperoleh dan dipelihara yang ditunjukkan oleh hasil aktual perolehan manusia baik karena usahanya sendiri maupun diperoleh dari lingkungannya. Sebagaimana ekspektasi nilai, kapabilitas nilai juga berkaitan dengan konteks waktu sekarang dan masa depan. Masa sekarang adalah kondisi aktual peroleh manusia. Di masa depan, kapabilitas nilai adalah apa yang dicapai dan dipertahankan dalam

---

<sup>13</sup> Anthony F.C. Wallace. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.

<sup>14</sup> Ted Robert Gurr. 1970. *Relative Deprivation and the Impetus to Violence*, dalam *Why Men Rebel*. Princenton: Princenton University Press.



perjalanan waktu karena manusia pada dasarnya memiliki keyakinan bahwa hasil tersebut dimungkinkan oleh keterampilannya.

Manusia tentu mengharapakan keseimbangan antara ekspektasi nilai dan kapabilitas nilai. Tetapi kondisi seperti itu tidak bisa dicapai oleh semua manusia. Dalam kenyataannya banyak manusia dihadapkan pada kesenjangan antara keduanya. Pada akhirnya kesenjangan ini melahirkan konflik dan kekerasan. Kajian yang dilakukan Charles Y. Glock<sup>15</sup> semakin memperjelaskan kaitan konflik dan kekerasan dengan kondisi deprivasi relatif yang dialami manusia. Glock membagi deprivasi dalam lima karakteristik. Pertama, deprivasi ekonomi (*economic deprivation*), yakni keterbatasan pendapatan dan akses terhadap sumber-sumber ekonomi yang dibutuhkan dalam hidup. Kedua, deprivasi sosial (*social deprivation*). Deprivasi ini terjadi pada orang-orang yang tidak memiliki prestasi, kekuatan, status sosial, dan kesempatan berpartisipasi dalam pelbagai aktivitas dan organisasi. Jenis deprivasi yang kedua ini menurut Glock merupakan kelanjutan dari deprivasi pertama, meskipun tidak selalu berhubungan secara ketat. Jelas Glock<sup>16</sup>: “ *This is frequently a concomitant of economic deprivation in the sense that low economic status likely means low prestige or respect, little power or influence over others, and exclusion from much of the social and organizational life of the community. But social deprivation is not necessarily strictly correlated with economic deprivation. A person may be socially deprived yet economically solvent, even successful*”. Deprivasi ketiga yang disebut Glock dengan *organismic*, yakni deprivasi yang disebabkan oleh keterbatasan fisik, mental, dan kesehatan. Keempat, deprivasi etik (*ethically deprived*). Jenis deprivasi ini mengacu pada individu yang mengalami kesulitan memaknai kehidupannya dan tidak bisa memutuskan arah dan proses yang harus dilalui untuk menemukan makna tersebut. Kelima, deprivasi fisik (*psychic deprivation*). Deprivasi yang terakhir ini, menurut Glock, kemungkinan dialami oleh individu yang tidak pernah puas terhadap semua penghargaan yang diterima dari masyarakatnya terutama yang berbentuk pengakuan sosial.

Dari pelbagai perspektif teoritik di atas, kajian ini selanjutnya akan memfokuskan pada analisis kebudayaan dalam memahami konflik dan kekerasan. Dengan pilihan terhadap analisis kebudayaan tidak

<sup>15</sup> Lihat, Ronald I. Johnstone. *Religion in Society: A Sociology of Religion*, Prentice-Hall, Inc., hh. 83-85.

<sup>16</sup> *Ibid*, h. 84.

berarti menegaskan perspektif teori lainnya. Pilihan ini semata-mata didasarkan pada kesesuaian dengan fokus penelitian yang ingin mengkaji konstruksi budaya nir-kekerasan dalam studi agama yang berbasis multikulturalisme. Dengan demikian, penelitian ini lebih banyak bekerja di ranah kebudayaan, dari pada di ranah material dan politik. Kebudayaan memiliki pengaruh kuat terhadap perilaku manusia seperti perilaku dalam berhubungan dengan kelompok agama lain. Salah satu pandangan mengatakan bahwa kebudayaan manusia terdiri dari nilai, kepercayaan, norma, rasionalisasi, simbol, dan ideologi.<sup>17</sup> Semua unsur kebudayaan ini selanjutnya menjadi faktor determinan terhadap cara berfikir, perasaan, dan tindakan manusia ketika berinteraksi dengan lingkungan sosialnya. Namun tetap diakui adanya dialektika antara faktor subyektif manusia dengan lingkungan sosialnya. Jika dikatakan bahwa tindakan manusia dipengaruhi oleh dunia maknanya yang berbentuk kebudayaan, tidak boleh dilupakan, kebudayaan manusia sendiri sebenarnya merupakan hasil internalisasi dari lingkungan sosialnya. Untuk menjembatani hubungan antara manusia dengan lingkungan sosialnya, Talcott Parson, mengembangkan teori, *The Structure of Social Action*. Melalui teorinya ini, Parson, di satu pihak mengakui adanya kesukarelaan manusia dalam melakukan tindakan (*voluntaristic action*), sedangkan di pihak lain, Parson tidak mengabaikan lingkungan sosial manusia. Berikut ini prinsip-prinsip fundamental tindakan manusia dari Parson: (1) individu sebagai aktor; (2) aktor memiliki tujuan yang ingin dicapai; (3) aktor memiliki pelbagai cara yang mungkin dapat dilaksanakan untuk mencapai tujuan yang diinginkan tersebut; (4) aktor dihadapkan pada pelbagai kondisi dan situasi yang dapat mempengaruhi pemilihan cara-cara yang akan digunakan untuk mencapai tujuan tersebut; (5) aktor dipandu oleh nilai-nilai, norma-norma dan ide-ide dalam menentukan tujuan yang diinginkan dan cara-cara untuk mencapai tujuan tersebut; (6) perilaku, termasuk bagaimana aktor mengambil keputusan tentang cara-cara yang akan digunakan untuk mencapai tujuan, dipengaruhi oleh ide-ide dan situasi kondisi sosial yang ada.<sup>18</sup>

Bagaimana faktor kebudayaan berpengaruh terhadap konflik dan aksi kekerasan dalam kehidupan masyarakat? Telah dikemukakan

---

<sup>17</sup> Thompson, Michael Thompson, Richard Ellis and Aaron Wildavsky. 1990. *Cultural Theory: Political Cultures Series*. Oxford: Westview Press.

<sup>18</sup> Jonathan H. Turner. 1982. *The Structure of Sociological Theory*. Illinois: The Dorsey Press, h. 38.

bahwa dalam kebudayaan terdapat nilai, norma, simbol, rasionalisasi, dan ideologi, yang berpengaruh dalam tindakan manusia. Semua unsur kebudayaan ini tidak diperoleh manusia secara genetik, atau transmisi secara biologis, tetapi melalui proses belajar.<sup>19</sup> Sebagaimana halnya mekanisme biologis pada makhluk hidup yang digerakkan oleh kebutuhan, manusia juga demikian. Semua makhluk hidup butuh makanan. Jika makhluk hidup merasa lapar, secara butuh ingin makan. Kebutuhan terhadap makanan bukan kebudayaan, karena bersifat instingtif. Konsep kebudayaan baru bisa dipakai pada kasus makanan jika berkaitan dengan tata cara makan yang diperoleh melalui proses belajar. Sedangkan segala sesuatu yang bersifat instingtif tidak diperoleh melalui proses belajar. Nilai, norma, simbol, rasionalisasi, dan ideologi, hanya bisa menjadi bagian penting dalam kehidupan manusia jika diperoleh melalui proses belajar. Salah satu proses penting untuk mempelajari pelbagai unsur budaya tersebut adalah melalui sosialisasi, yakni proses dalam mana individu mempelajari budaya masyarakatnya.

Melalui sosialisasi, individu bertindak sebagaimana yang dilakukan masyarakatnya. Proses semacam ini merupakan hal yang alami terjadi. Proses inilah yang disebut oleh Soerjono Soekanto (1986) dengan identifikasi. Banyak aspek dalam kehidupan sosial yang menjadi bagian penting dalam proses identifikasi. Salah satu yang dapat disebut pada bagian ini adalah agama. Sejak kecil individu diperkenalkan dengan agama yang dipeluk oleh kedua orang tuanya. Sebagaimana tahapan sosialisasi yang diperkenalkan George Herbert Mead,<sup>20</sup> yakni *play stage*, *game stage*, dan *generalized others*, agama juga mengalami tahapan seperti ini. Pada masa anak-anak, individu sekedar menirukan apa yang dikerjakan kedua orang tuanya. Oleh karena dunia anak-anak adalah bermain, maka peniruan praktik agama, katakanlah ibadah solat, doa, dan lain sebagainya, dilakukan dengan main-main, tanpa perlu mengetahui alasan di balik praktik tersebut. Inilah yang disebut dengan *play stage*. Pada tahapan berikutnya, *game stage*, individu mulai mengetahui alasan di balik praktik ibadah itu meskipun belum begitu mendalam. Pada tahapan ini individu sudah mengerti bahwa praktik ibadah itu dalam

<sup>19</sup> Ronald Freedman, et.al. 1952. *Principles of Sociology: A Text with Reading*. New York: Henry Holt and Company, h. 55.

<sup>20</sup> George Herbert Mead. 1972. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.

rangka menyembah Tuhan. Individu mulai menemukan pengertian terhadap peranan yang dilakukan orang lain pada sosialisasi tahap ketiga, *generalized others*. Pada tahapan ini pula, individu menemukan media identifikasi. Agama dengan demikian muncul menjadi bagian dalam apa yang disebut dengan *in-group feeling*. Ia akan melakukan tindakan dalam agama sebagaimana yang dilakukan kelompoknya. Maka tidak heran jika kemudian agama menjadi sebuah kategori atau golongan askriptif, sebagaimana unsur kebudayaan lainnya. Dalam posisi yang demikian, individu, tidak mempunyai pilihan lain kecuali mengikuti kebudayaan (agama) kelompoknya. “Keterpaksaan” yang dialami individu ketika berhadapan dengan kebudayaan kelompoknya, mengingatkan pada konsep fakta sosial yang dikembangkan oleh teoritikus struktural fungsional, Emile Durkheim. Fakta sosial yang dimaksud Durkheim adalah: “*consists of ways of acting, thinking and feeling, external to the individual and endowed with the power of coercion by reason of which they exert control*”<sup>21</sup> Kebudayaan memiliki “daya memaksa” kepada individu sehingga tidak memiliki pilihan lain kecuali bertindak sebagaimana kebudayaan kelompoknya. Keberagamaan individu seringkali juga diperoleh melalui proses yang demikian.

Masalah muncul ketika keberagamaan individu yang telah berkembang menjadi identitas kelompok berhadapan dengan identitas kelompok lainnya, karena sebagaimana dikatakan Ronald I. Johnstone<sup>22</sup>: “*Group members feel and express a sense of identification with the group*”. Dalam kajian antropologi dikenal konsep *bounded system* untuk menggambarkan adanya teritorialisasi masyarakat berdasarkan wilayah geografis dan nilai-nilai kebudayaannya. Masyarakat memiliki kecenderungan alami mempertahankan batas-batas teritorialnya tersebut, sebagaimana yang juga terjadi dalam kehidupan agama. Dalam konteks ini, selalu terjadi paradoks antara *in-group* dan *out-group* yang mengambil beberapa bentuk sebagai berikut: pertama, stereotip, yakni pandangan (*image*) umum suatu kelompok tentang kelompok lainnya. Meskipun stereotip ada yang berkonotasi positif, tetapi pada umumnya stereotip selalu digunakan untuk memberikan pencitraan negatif terhadap kelompok lain. Terhadap kelompoknya sendiri selalu diberi penilaian sebagai kelompok terpandai

---

<sup>21</sup> Seperti dikutip Ken Morrison. 1995. *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thoughts*. London: Sage Publications, h. 155.

<sup>22</sup> Ronald I. Johnstone, *Religion in...*, h. 12.

dan superior (*as virtuos and superior*), yang melahirkan sikap: *willingness to fight and die for in-group*. Sedangkan terhadap kelompok luar dipandang sebaliknya, yaitu rendah, immoral, dan inferior (*as contemptible, immoral, and inferior*), yang melahirkan sikap: *distrust and fear of the out-group* (Robert A. Levine dan Donald T. Campbell, 1972).

Dalam kehidupan antarumat beragama stereotip juga mudah terjadi sebagai konsekuensi dari adanya dimensi kemutlakan dalam agama, terutama yang berkaitan dengan sumber, konsep keselamatan, dan kehidupan eskatologis. Tidak ada agama di dunia ini yang tidak membicarakan hal tersebut. Hanya yang menjadi persoalan adalah ketika kemutlakan tersebut memunculkan klaim kebenaran (*truth claim*) yang kemudian menegaskan kebenaran lainnya. Ini jelas bagian dari stereotip karena terdapat pencitraan (*image*) negatif terhadap kebenaran agama lain. Bila praktik agama mengarah pada sikap mau benarnya sendiri (*truth claim*) yang menegaskan terhadap kebenaran lainnya, maka sikap yang demikian, dalam pandangan Charles Kimball,<sup>23</sup> sama halnya dengan melakukan pembusukan terhadap agama. Pandangan Kimball bisa dipahami karena konflik antara lain bermula dari *truth claim*. Mengapa demikian? Dalam klaim kebenaran sebenarnya terjadi pembatasan (teritorialisasi) secara rigid antara pemahaman yang benar dan yang salah. Sebagaimana yang terjadi dalam pembatasan yang bersifat geografis, pembatasan dalam wilayah agama juga ditandai dengan adanya sikap protektif dan konservatif agar wilayah (pemahaman) yang dianggap salah, tidak merusak wilayah yang benar. Oleh karena itu, untuk memasuki dan diakui sebagai bagian pemahaman yang benar tidak mudah karena biasanya ada persyaratan yang ketat yang harus diikuti. Sikap inilah yang disebut Farid Essack<sup>24</sup> dengan konservatisme. Jika terjadi terhadap kaum Muslim, contoh yang diberikan Essack, konservatisme ditandai dengan adanya kecenderungan untuk mempersempit basis teologis dalam mendefinisikan iman, Islam, dan memperluas basis bagi kufur. Ketika basis konservatisme makin sempit, lanjut Essack, kategori orang lain makin melebar sehingga semakin sedikit yang dianggap beriman dan makin banyak yang digolongkan kafir. Dari penjelasan tersebut, maka bisa ditarik suatu kesimpulan

<sup>23</sup> Charles Kimball. 2002. *When Religion Becomes Evil*. San Fransisco: Harper.

<sup>24</sup>Farid Essack. 1997. *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againts Oppression*. USA: Oneworld Publications, h. 13.

bahwa sejak pada wilayah konstruksi atau pemahaman, baik disadari atau tidak, umat beragama telah membuat jarak sosial dengan kelompok lain. Dan, jarak sosial merupakan paradoks kedua dalam hubungan antar *in-group* dengan *out-group*. Konsep jarak sosial biasa dipakai dalam sosiologi untuk menggambarkan tingkat penerimaan yang berpengaruh terhadap pola interaksi seseorang dengan orang lain. Oleh karena sejak dari pemahaman telah terjadi teritorialisasi, maka pada masing-masing kelompok agama merasa enggan melakukan interaksi sosial secara terbuka.

Dengan tidak mengenyampingkan faktor yang bersifat struktural-materialistik, konflik dan aksi kekerasan yang tidak segan-segan melibatkan komunitas antaragama, tidak bisa dilepaskan juga dari faktor kebudayaan seperti cara masyarakat memahami agamanya sendiri dan orang lain. Selama ini, terutama yang menggunakan pemikiran yang bersifat *common sense*, konflik dan aksi kekerasan hanya terlihat yang dipermukaan. Padahal, konflik sebagaimana dikemukakan Simon Fisher, et.al,<sup>25</sup> berkaitan juga dengan proses mental seperti perasaan, sikap, dan nilai-nilai yang dianut dalam masyarakat, yang justru tidak kelihatan, padahal menjadi akar konflik dan aksi kekerasan.

Apapun bentuknya, kekerasan terartikulasi dalam tindakan. Jika kekerasan berbentuk fisik, tindakan yang digunakan oleh pelaku (aktor) kekerasan adalah dengan cara menyakiti, melukai, bahkan membunuh korban. Tindakan dan dampak yang ditimbulkan dari kekerasan fisik terlihat dengan mudah. Hal ini berbeda dengan kekerasan yang tersembunyi, tidak tampak (*latent*), tindakan dan dampak yang dimunculkannya tidak terlihat dengan mudah. Meskipun demikian, kekerasan tersembunyi bisa menjadi bom waktu bagi munculnya kekerasan fisik secara terbuka jika terdapat faktor-faktor pendukung pada wilayah struktural.<sup>26</sup> Tidak kentaranya kekerasan tersembunyi sebagai tindakan kekerasan sebagaimana halnya kekerasan fisik, bukan hanya karena sumbernya ada pada wilayah kebudayaan manusia, tetapi karena media aksi kekerasan lebih banyak menggunakan simbol seperti kata-kata dan gambar (karikatur). Di beberapa tempat terutama yang menganut pandangan kebebasan berekspresi, penggunaan simbol sering dipandang sebagai tindakan

---

<sup>25</sup> Simon Fisher, et.al. tt. *Mengelola Konflik: Ketrampilan dan Strategi untuk Bertindak*. Jakarta: The British Council, h. 10.

<sup>26</sup> I. Marsana Windu. 1992. *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung*. Yogyakarta: Kanisius.

yang wajar dan sah, meskipun bagi pihak lain berkonotasi kekerasan dan merugikan, seperti kasus karikatur Nabi Muhammad yang diterbitkan oleh salah satu media massa di Denmark. Tindakan kekerasan yang lebih banyak menggunakan simbol oleh Pierre Bourdieu<sup>27</sup> disebut dengan kekerasan simbolik. Penggunaan kekerasan simbolik memiliki tujuan memberikan definisi, pencitraan atau label, secara “halus” terhadap pihak lain. Bila mencermati media dan tujuannya, kekerasan simbolik senafas dan tidak bisa dipisahkan dengan stereotip terutama yang berkonotasi negatif.

### III. Agama dalam Bingkai Multikulturalisme

Kajian di atas memberikan pemahaman penting bahwa dimensi kebudayaan patut memperoleh perhatian serius sebagai salah satu akar dan pemicu terjadinya konflik dan aksi kekerasan antarumat beragama. Konsisten dengan pembahasan sebelumnya, maka pemahaman terhadap kebudayaan sebagai penyebab munculnya konflik dan kekerasan lebih ditekankan pada sistem pemaknaan— yang diperoleh melalui proses belajar—yang mempengaruhi cara seseorang dalam menyikapi dan berinteraksi dengan pihak lain yang berlainan agama. Oleh karena itu, untuk meretas konflik dan kekerasan antarumat beragama perlu diimbangi dengan adanya upaya merekonstruksi terhadap sistem pemaknaan tersebut. Fenomena paling klasik konflik dan kekerasan antarumat beragama diperlihatkan antara Islam dan Kristen, meskipun keduanya bersama Yahudi memiliki rumpun agama yang sama, yakni agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*). Yang paling fenomenal tentu Perang Salib (*Crusade*) antara umat Islam dan kalangan Kristen yang dimulai pada tahun 1095.

Di beberapa tempat konflik dan kekerasan yang terjadi pada masa-masa berikutnya, sebagaimana juga yang berkembang di Indonesia, faktor pemaknaan terhadap agama lain tidak bisa diabaikan. Kajian yang dilakukan oleh Thomas Santoso<sup>28</sup> (1996) di Situbondo menunjukkan keterkaitan antara konstruksi pemikiran keagamaan masyarakat dengan

<sup>27</sup> Ignatia M. Hendarti. 2000. “Kekerasan Simbolik: Protes Terselebung dalam Cerita Fiksi Wanita Indonesia”. *Renai: Jurnal penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora*. Tahun 1, Oktober-Maret.

<sup>28</sup> Thomas Santoso. 1996. *Kekerasan Politik Agama: Suatu Studi Konstruksi Sosial tentang Perusakan Gereja di Situbondo*. Surabaya: Lutfansah Medikatama.

aksi kolektif perusakan gereja. Kajian lainnya yang memperkuat keterkaitan antara pemaknaan dengan konflik dan kekerasan antarumat beragama dilakukan oleh Arthur J. D'Adamo, sarjana matematika yang mendalami dunia mistik agama-agama selama 20-an tahun. D'Adamo menggunakan konsep *religion's way of knowing* (cara berfikir agama) yang bisa disamakan dengan pemaknaan. *Religion's way of knowing* merupakan keyakinan seorang terhadap agamanya sendiri dan penilaian terhadap agama orang lain yang tidak berimbang. Terhadap agamanya sendiri diperlakukan standar sebagai berikut: (1) bersifat konsisten dan berisi kebenaran-kebenaran yang tanpa memiliki kesalahan; (2) bersifat lengkap dan final—dan karena itu tidak memerlukan kebenaran dari agama lain; (3) kebenaran agamanya sendiri dianggap sebagai satu-satunya jalan keselamatan, pencerahan ataupun pembebasan; dan (4) seluruh kebenaran itu diyakini original dari Tuhan, tidak ada konstruksi manusia. Sedangkan terhadap agama lain diperlakukan standar yang sepenuhnya bertentangan dengan keempat *religion's way of knowing* tersebut.<sup>29</sup> Hal senada juga diungkap M. Amin Abdullah,<sup>30</sup> dimana ia melacak akar konflik dan kekerasan antarumat beragama pada struktur fundamental bangunan teologi yang memiliki karakteristik sebagai berikut: (1) kecenderungan untuk mengutamakan loyalitas kepada kelompok sendiri sangat kuat; (2) adanya keterlibatan pribadi (*involvement*) dan penghayatan yang begitu kental dan pekat kepada ajaran-ajaran teologi yang diyakini kebenarannya; (3) mengungkapkan perasaan dan pemikiran dengan menggunakan bahasa aktor (pelaku), dan bukannya bahasa seorang pengamat (*spectator*). Dengan demikian, *religion's way of knowing* dari D'Adamo, atau pemikiran teologis dari M. Amin Abdullah, merupakan pemaknaan berstandar ganda (*double standards*) yang dapat menimbulkan kesalahpahaman dan memperkeruh hubungan antarumat beragama.

Dengan mempertimbangkan pengaruh faktor kebudayaan, yaitu pemaknaan, *religion's way of knowing*, terhadap munculnya konflik dan kekerasan, maka usaha yang mengarah pada pemaknaan yang lebih konstruktif terhadap eksistensi kelompok agama lain perlu dilakukan secara sistematis. Dalam konteks ini, institusi studi agama memiliki

---

<sup>29</sup> Seperti dikutip oleh Budhy Munawar-Rachman. 2001. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, hh. 36-37.

<sup>30</sup> M. Amin Abdullah. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 14.



nilai strategis untuk melakukan rekonstruksi tersebut. Studi agama yang dimaksud pada bagian ini adalah kajian terhadap agama sebagai sebuah sistem yang utuh yang disebut dengan *study of religion* dalam bahasa Inggris, bukan studi keagamaan atau *religious studies* yang lebih menitikberatkan pada kajian terhadap agama sebagai realitas sosial.<sup>31</sup> Nilai strategis studi agama (*study of religion*) terletak pada objek kajiannya. Studi agama memfokuskan pada agama sebagai sistem yang utuh, yakni doktrin agama yang meliputi pelbagai macam aspek.

Salah satu doktrin agama yang banyak mendapat perhatian dalam studi agama adalah yang berkaitan dengan kebenaran instrinsik agama dalam kaitannya dengan kebenaran agama-agama lain. Doktrin ini, yang kemudian dikonstruksi melalui studi agama, sering melahirkan pemahaman krusial terhadap pemeluk agama karena alih-alih semakin mengembangkan sikap eksklusif yang cenderung menegasikan kebenaran agama lain. Dari pembacaan terhadap beberapa sumber kepustakaan yang ditulis oleh tokoh agama, terdapat pengakuan jujur terhadap berkembangnya sikap eksklusif sebagai kelanjutan dari studi agama yang dilakukan. Pengakuan tersebut misalnya dipaparkan oleh Paul F. Knitter, tokoh misionaris Kristen yang belakangan gigih memperjuangkan dialog antaragama. Menurut Knitter,<sup>32</sup> di kalangan kaum Kristen banyak penganut pandangan eksklusif yang berpendirian, *extra ecclesiam nulla salus* (di luar gereja tidak ada keselamatan), suatu pandangan yang berakar pada pemikiran filsuf Kristiani abad pertengahan. Pada abad ini filsuf Kristen mengerahkan seluruh energi intelektualnya untuk melakukan pembelaan (*apologia*) dari serangan kelompok lain yang dianggap kafir.<sup>33</sup> Pada abad ini terdapat seorang filsuf bernama Thomas Aquinas yang memiliki pandangan evolusionis terhadap perkembangan agama yang menempatkan agama Kristen sebagai puncak perkembangan agama-agama.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ahmad Norma Permata (ed.). 2000. *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

<sup>32</sup> Paul F. Knitter. 2004. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi-Agama dan Tanggung Jawab Global* (Diterjemahkan dari, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, oleh Nico A. Likumahuwa). Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, h. 165.

<sup>33</sup> Simon Petrus L. Tjahyadi. 2004. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani Hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius, h. 104.

<sup>34</sup> N.K. Atmadja Hadinoto. 1999. *Dialog dan Edukasi: Keluarga Kristen dalam Masyarakat Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, h. 92.

Suasana keberagaman seperti dialami oleh kaum Kristen juga berkembang di kalangan masyarakat Islam. Dengan kata lain, banyak dari kalangan umat Islam yang juga bersikap eksklusif terhadap agama lain. Dari kalangan tokoh Islam juga mengakui terhadap adanya sikap eksklusif pada diri umat Islam. Salah seorang tokoh yang sering mengkritik sikap eksklusif tersebut adalah Abdurrahman Wahid. Dalam suatu artikelnya,<sup>35</sup> Abdurrahman Wahid mengemukakan faktor teologis—salah satu bidang telaah dalam studi agama (Islam)—sebagai akar sikap eksklusif umat Islam. Abdurrahman Wahid menemukan beberapa ayat dalam al Qur'an yang kurang dipahami secara benar oleh umat Islam, misalnya yang sangat populer, surat al-Baqarah (2): 120: *"Sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepadamu sampai kamu ikuti agama mereka"*. Menurut Abdurrahman Wahid, banyak dari kalangan umat Islam yang kurang benar dalam memahami ayat tersebut sehingga dikesankan Islam anti toleransi. Berikut pendapat Abdurrahman Wahid:

*Kata "tidak rela" di sini dianggap melawan atau memusuhi, lalu dikaitkan dengan pembuatan gereja-gereja, penginjilan atau pengabaran injil, dan sebagainya. Dua hal yang berbeda sama sekali diletakkan dalam satu hubungan yang tidak jelas. Padahal kalau masalahnya didudukan secara proporsional, kita tidak akan keliru memahami arti "tidak rela" di situ. Tidak rela itu artinya tidak bisa menerima konsep-konsep dasar. Itu pasti. Ibarat seorang gadis muda yang dipaksa kawin dengan seorang kakek, dia pasti tidak akan rela. Artinya, dia tidak bisa menerima konsep dasar bahwa dia akan berbahagia kalau kawin dengan kakek itu. Tapi belum tentu dia melawan atau memusuhi.*

*Bahwa Kristen dan Yahudi tidak bisa menerima konsep dasar Islam, itu sudah tentu. Sebab kalau mereka rela menerima, itu artinya bukan Kristen dan yahudi lagi. Maksudnya, jawaban kebalikan terhadap ayat tadi juga bisa kita buat sama: Wa lan nardlo...dst. Kita tidak rela terhadap Yahudi dan Nasrani, misalnya konsep ketuhanannya, sebab memang sudah beda. Tapi itu tidak berarti ada permusuhan.*

Paparan di atas menunjukkan bahwa insititusi studi agama ternyata efektif dalam mengonstruksi pemahaman keagamaan yang berdampak pula terhadap hubungan antaragama. Adanya hubungan antara studi

---

<sup>35</sup> Abdurrahman Wahid. 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 Paramadina, h. 53-54.

agama dengan pola interaksi antarumat agama, perlu menjadi bahan pertimbangan dalam mengembangkan suatu model studi agama yang dapat menciptakan suasana toleransi, dialogis, bahkan kooperatif antar umat beragama. Dalam konteks ini, multikulturalisme dapat menjadi acuan dalam mengembangkan studi agama. Penerimaan konsep multikulturalisme terutama di kalangan akademisi di Indonesia cukup menggembirakan. Hal ini setidaknya bisa dicermati dari antusiasme dunia pendidikan dalam mengembangkan pendidikan multikultural sebagaimana terlihat pada maraknya sejumlah publikasi baik berbentuk buku, artikel jurnal ilmiah, maupun publikasi melalui internet. Beberapa publikasi ilmiah yang bisa dikemukakan, misalnya: H.A.R. Tilaar,<sup>36</sup> Kamanto Sunarto, et.al (Ed.),<sup>37</sup> Alo Liliweri.<sup>38</sup> Semua publikasi tersebut merupakan modal saintifik untuk mengembangkan studi agama yang berbasis multikulturalisme. Mengapa multikulturalisme? Dalam multikulturalisme ditekankan adanya kesederajatan atas prinsip persamaan kemanusiaan,<sup>39</sup> penghargaan terhadap budaya lain,<sup>40</sup> pengakuan dan pengagungan perbedaan dalam kesederajatan,<sup>41</sup> dan *politic of recognition*.<sup>42</sup>

Poin-poin penting dalam definisi multikulturalisme dari beberapa ahli di atas, dapat dijadikan sebagai dasar acuan dalam mengembangkan studi agama. Studi agama berbasis multikulturalisme, dengan demikian, dapat diartikan sebagai suatu usaha mengembangkan pemahaman agama yang menghargai perbedaan dan kesediaan bekerja sama atas dasar persamaan kemanusiaan. Sering dipertanyakan kemungkinan

<sup>36</sup> H.A.R. Tilaar. 2004. *Multikulturalisme: Tantangan –tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo.

<sup>37</sup> Kamanto Sunarto, et.al. 2004. *Multicultural Education in Indonesia and Southeast Asia: Stepping into the Unfamiliar*. Jakarta: Tifa Foundation dan Jurnal Antropologi Indonesia.

<sup>38</sup> Alo Liliweri. 2001. *Gatra-gatra Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

<sup>39</sup> Parsudi Suparlan. 2002. "Bhinneka Tunggal Ika: Keanekaragaman Sukubangsa atau Kebudayaan?" *Antropologi Indonesia*, Tahun XXVII, No. 72, September-Desember

<sup>40</sup> Lawrence A. Blum. 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.

<sup>41</sup> Syafuan Rozi. 2003. "Mendorong Laju Gerakan Multikulturalisme di Indonesia". *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-ilmu Sosial Indonesia*, Jilid XXIX, No. 1

<sup>42</sup> Will Kymlicka. 2003. *Kewargaan Multikultural*. (Diterjemahkan dari, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Right*, oleh Edlina H. Eddin). Jakarta: LP3ES.

agama sebagai perekat sosial, sementara dalam sejarahnya agama sering terlibat konflik dan aksi kekerasan. Sebagaimana telah dikemukakan pada sub pembahasan, *Agama, Konflik, dan Kekerasan*, konflik dan kekerasan merupakan suatu paradoks karena justru secara normatif-teologis, agama memberikan afirmasi terhadap keragaman. Doktrin agama tidak hanya berhenti pada pengakuan, tetapi juga mendorong dikembangkannya budaya kooperatif terhadap kelompok lain meskipun berbeda agama. Dalam al-Qur'an, misalnya, dijumpai banyak doktrin yang berkaitan dengan persoalan keragaman dan etika sosial yang perlu dikembangkan ketika berhadapan dengan persoalan keragaman. Dasar-dasar etika sosial al-Qur'an yang berkaitan dengan keragaman antara lain dapat dibaca dalam surat al-Hujurat dan surat al-Mumtahanah. Dalam surat al-Hujurat ayat 11-13, al-Qur'an memberikan kritik keras terhadap etnosentrisme, stereotip, *prejudice*, dan konflik, karena alasan perbedaan. Pada surat al-Mumtahanah, ayat 7-9, al-Qur'an bahkan memberikan penyadaran tentang arti pentingnya sikap kasih sayang dan bekerja sama dengan pihak lain meskipun berbeda agama. Dasar-dasar etika sosial yang tersebar pada beberapa ayat al-Qur'an memperoleh respons secara konstruktif terutama dari kalangan yang disebut dengan *inclusivist Muslims* (Muslim inklusif). Bagi Nurcholish Madjid, salah satu prominen Muslim inklusif di Indonesia, dasar-dasar etika sosial dalam al-Qur'an menjadi pijakan penting dalam mencari *modus vivendi* (titik temu) di antara kelompok yang ada.<sup>43</sup>

Upaya mencari titik temu antar pelbagai kelompok agama secara lebih mendasar dikembangkan oleh seorang tokoh mistikus kontemporer Frithjof Schuon. Gagasan Frithjof Schuon dikatakan lebih mendasar karena menjadikan dimensi transendental agama-agama. Bagi Frithjof Schuon, di balik perbedaan pada masing-masing agama, tetap ada peluang dipertemukan mengingat kesamaan pada dimensi transendentalnya. Semua agama, apapun bentuk eksoteriknya (tata cara beribadah, tempat ibadah, ungkapan-ungkapan bahasa agama, dan perbedaan yang bersifat simbolik lainnya), kata Frithjof Schuon, berjumpa pada ranah transental, yaitu Tuhan. Inilah dimensi esoterik agama, sekaligus jantung semua agama (*the heart of religions*).

---

<sup>43</sup> Nurcholish Madjid. 1992. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, h. Xci.

Gagasan Nurcholish Madjid tentang titik temu agama-agama, atau gagasan kesatuan transendental agama-agama (*the transcendent unity of religions*) Frithjof Schuon, semakin memberikan afirmasi baik secara teologis maupun filosofis tentang pentingnya mengembangkan studi agama berbasis multikulturalisme. Penggunaan konsep multikulturalisme dalam studi agama, dengan demikian tidak bisa dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan ajaran agama. Multikulturalisme bahkan dapat menempati posisi sebagai kerangka berpikir, atau epistemologi, untuk memahami serta mendiseminasikan gagasan titik temu di antara pelbagai agama. Bila dalam hubungan antarumat beragama lebih ditekankan paham kesatuan—meskipun tetap menyadari adanya perbedaan pada level eksoterik—maka konflik dan aksi kekerasan bisa dikurangi, bahkan dikikis.

Studi agama berbasis multikulturalisme dengan demikian dapat menumbuhkembangkan budaya nirkekerasan, yakni suatu nilai, pengetahuan, perasaan, dan sikap yang mengakui dan menghargai perbedaan, serta kesediaan bekerja sama atas dasar kesatuan transendental. Dalam kajian antropologi dan sosiologi, dijelaskan bahwa nilai, perasaan, dan pengetahuan merupakan unsur penting dalam pembentukan sikap manusia.

Sikap seseorang yang memeluk agama tertentu terhadap agama lain juga ditentukan oleh nilai, pengetahuan, dan perasaannya yang diperoleh melalui proses belajar, antara lain melalui studi agama. Ada suatu nilai yang selalu dipandang penting agar dikembangkan dalam konteks hubungan antarumat beragama, yaitu toleransi. Toleransi mengandung pengertian sikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan lain sebagainya) yang lain atau bertentangan dengan pendiriannya sendiri seperti agama, ideologi, dan lain sebagainya. Sedangkan menurut Masykuri Abdillah,<sup>44</sup> terdapat dua penafsiran terhadap konsep toleransi, yaitu: (1) klaim bahwa toleransi hanya menuntut pihak lain dibiarkan sendiri atau tidak dianiaya (*the negative interpretation of tolerance*); (2) klaim bahwa toleransi lebih membutuhkan dari pada itu, yakni membutuhkan bantuan, peningkatan dan pengembangan

---

<sup>44</sup> Masykuri Abdillah. 1999. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1996-1993)*. Tiara Wacana: Yogyakarta, hh. 151-152.

(*the positive interpretation of tolerance*). Untuk mengembangkan kerukunan sosial dan kerja sama antarumat beragama, pengertian toleransi yang pertama belum memadai karena hanya menghasilkan kerukunan yang pasif, tetapi tidak saling mengerti. Padahal, menurut Abdurrahman Wahid,<sup>45</sup> yang perlu dikembangkan adalah rasa kebersamaan dan saling pengertian. Dengan demikian, penafsiran yang kedua yang perlu dikembangkan. Melalui konsep yang kedua ini, hubungan antarumat beragama akan ditandai dengan sikap sebagai berikut: (1) sikap saling menahan diri terhadap ajaran, keyakinan, dan kebiasaan golongan agama lain yang berbeda atau mungkin berlawanan dengan ajaran, kepercayaan dan kebiasaan sendiri; (2) sikap saling menghormati hak orang lain untuk menganut dengan sungguh keyakinan agamanya; (3) sikap saling mempercayai atas i'tikad baik golongan agama lain.<sup>46</sup>

#### IV. Metode *Living Values*

Pada tataran praktis, studi agama berbasis multikultural perlu diterapkan dengan memanfaatkan metode *living values*. Metode *living values* merupakan elaborasi operasional dari prinsip pendidikan yang telah dirumuskan oleh UNESCO, lembaga PBB yang mengurus persoalan pendidikan di dunia. UNESCO PBB merumuskan empat prinsip pendidikan, yakni: belajar untuk melakukan (*how to do*), belajar untuk mengetahui (*how to know*), belajar untuk hidup bersama (*how to life together*), dan belajar menjadi diri yang sejati (*be coming, to be*). Yang menjadi persoalan, bagaimana implementasi keempat prinsip ini dalam praksis pendidikan. Pada tahun 1996 sekitar 20 pengajar dari seluruh dunia berkumpul di kantor pusat UNICEF di New York mendiskusikan cara mengajarkan nilai. Pertemuan tersebut berhasil merumuskan konsep pendidikan nilai yang dikenal *Living Values: An Educational Program (LVEP)*, yang menekankan pada metode *living values* dalam mengajarkan nilai. Pilihan terhadap metode *living values* karena studi agama multikulturalisme juga menekankan pada nilai yang dibutuhkan dalam kehidupan beragama. Metode *living values* dengan demikian juga berkelindan dengan modal sosial yang menekankan pada kepercayaan, jaringan, dan norma.

---

<sup>45</sup> Abdurrahman Wahid, 1998, *Dialog Agama...*, hal. 56.

<sup>46</sup> A. Mukti Ali, 1976/1977, "Peranan Agama di dalam Pembangunan Nasional". *Dialog*, No. 1 Tahun .

Pelaksanaan metode *living values* dalam pendidikan terdiri dari beberapa tahapan. Melalui tahapan-tahapan ini metode *living values* dapat menyatukan antara pembentukan atmosfer nilai di lembaga pendidikan dengan nilai-nilai dalam kehidupan.

Tahapan pelaksanaan metode *living values* yang dirumuskan oleh Tillman jelas, lugas dan mudah diadaptasikan dalam pelaksanaan studi agama berbasis multikulturalisme. Bila mengacu pada rumusan Tillman tersebut, pelaksanaan studi agama berbasis multikulturalisme dimulai dengan melakukan rangsangan nilai (*values stimulus*) melalui aktivitas refleksi, eksplorasi nilai-nilai dalam dunia yang nyata, dan menerima informasi melalui cerita dan literatur. Hasil dari kegiatan ini selanjutnya didiskusikan dengan tujuan melakukan eksplorasi ide-ide. Melalui eksplorasi ini dapat dikembangkan tiga hal, yaitu kreatifitas; pengembangan ketrampilan yang terdiri dari ketrampilan emosional dan komunikasi interpersonal; dan kepekaan terhadap masyarakat dan lingkungan dunia global. Tahapan metode *living values* berakhir pada upaya mengintegrasikan proses belajar ke dalam nilai-nilai kehidupan. Nilai-nilai kehidupan yang ditekankan di sini adalah nilai-nilai yang dapat menghargai keberadaan kelompok agama lain.[]

### SUMBER BACAAN

- Azra, Azyumardi.1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Fukuyama, Francis. 1999. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. London: Profile Books.
- \_\_\_\_\_.2002. *Trust: Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran* (terj. Ruslani). Yogyakarta: Qirtas.
- Gibson, dkk.1993. *Organisasi dan Manajemen: Prilaku, Struktur, Proses*. Jakarta: Erlangga.
- Gollnick, Donna M., Chinn, Philip C.2002. *Multicultural Education in a Pluralistic Society*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Hernandez, Hilda .2001. *Multicultural Education: A Teacher's Guide to Linking Context, Process, and Content*. New Jersey: Prentice Hall
- Lawang, Robert M.Z. 2004. *Kapital Sosial dalam Perspektif Sosiologik: Suatu Pengantar*. Jakarta: Fisip UI Press.

- Madjid, Nurcholish et.al. 2004. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Multikultural*. Jakarta: Paramadina
- 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.
- Rachman, Budhy Munawar.2001. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina.
- Rosyidi, Suherman .1996. *Pengantar Teori Ekonomi: Pendekatan kepada Teori Ekonomi Mikro dan Makro*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- 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.
- Saerozi, M. 2004. *Politik Pendidikan Agama dalam Era Pluralisme: Telaah Historis atas Kebijakan Pendidikan Agama Konfesional di Indonesia*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Scheerens, Jaap. 2000. *Improving School Effectiveness*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Sihbudi, Riza, et.al.2001. *Kerusuhan Sosial di Indonesia: Studi Kasus Kupang, Mataram, dan Sambas*. Jakarta: Grasindo
- Sumartana, Th. 2001. *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Interfidei.
- Suparlan, Parsudi. 2001. "Kesetaraan Warga dan Hak Budaya Komuniti dalam Masyarakat Majemuk Indonesia". *Antropologi Indonesia*, Tahun XXV, No. 66, September-Desember
- Suryadinata, Leo. 2003. "Kebijakan Negara Indonesia Terhadap Etnik Tionghoa: Dari Asimilasi ke Multikulturalisme?". *Antropologi Indonesia*, Tahun XXVII, No. 71, Mei-Agustus 2003.
- Thahir, Lukman S. 2003. *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah*. Yogyakarta: Qirtas.
- Tillman, Diane. 2002. *Theoretical Background and Support for Living Values: An Educational Program*. Deerfield Beach, FL: Healt Communications, Inc.
- 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.