

KRITIK ATAS NALAR KRITIS PLURALISME AGAMA

Khoirul Faizin
Dosen STAIN Jember
Email: faizin_khoirul@yahoo.com

Abstrak

*Sejarah perjalanan panjang kehidupan manusia, ternyata, salah satu sisinya di-
penubi dengan rasa, sikap, dan tindakan ketidak-akuratan, saling sikut, saling gen-
cet, saling melukai, bahkan saling bunuh. Penghalalan darah atas yang lain yang
dianggap berbeda paham dan kelompok menjadi saksi hidup yang tidak mungkin
dipungkiri adanya. Salah satu faktor pendukung utama dari kenyataan ini ada-
lah sikap dan tindakan yang menganggap diri dan kelompoknyalah yang paling
benar. Sementara yang berbeda dengannya adalah salah, sesat, kafir, dan oleh ka-
renanya layak apabila darahnya dialirkan. Padahal, kehidupan yang tenteram
dan damai adalah impian setiap manusia. Dan oleh karenanya, manusia yang
beradab merasa selalu terpanggil untuk menjudkannya.*

Kata kunci: *kritik, nalar kritis, pluralisme agama*

*”Seseorang dapat dianggap kafir,
ketika cara keberagamaan kepada Allah SWT yang dianut,
ia jadikan alat pemisah; yang mengikutinya dianggap mukmin
dan yang menyalahinya dianggap kafir” (Ali bin Abi Thalib).¹*

Pendahuluan

Entah harus dimulai dengan kalimat apa—yang pantas tentunya, untuk mengungkap realitas kekinian menjadi sebuah keniscayaan yang tidak terelakkan! Bahwa, satu hal yang pasti, di era globalisasi sekarang ini, masyarakat harus bersedia hidup dalam lingkungan sosial plural, melampaui sekat etnis, budaya, bahkan agama. *Nah*, untuk menyelenggarakan kehidupan yang

¹ Pernyataan itu dikutip Hasan Shaffar ketika membicarakan bahaya fanatisme keberagamaan. Periksa Hasan Shaffar, *at-Ta’addudiyah wa al-Hurriyah fi al-Islam; Buhuts Hawla Hurriyat al-Mu’taqad wa Ta’addud al-Madzabib* (Beirut: Dar al-Bayan al-‘Arabi, 1990).

harmonis, mereka dituntut mampu menghadapi realitas kebhinnekaan, kemajemukan (*plural*). Dan, konsep pluralisme ini sudah menjadi filosofi ketanegaraan masyarakat dunia sekarang. Sekalipun setiap negara memiliki idiom yang berbeda, sebut saja misalnya, *composite society* (India), *melting pot community* (Amerika Serikat), *multi-culturalism community* (Kanada) sampai *bhinneka tunggal ika* (Indonesia), semua idiom itu mengacu pada satu makna “pengakuan terhadap adanya keberagaman”.²

Dalam konteks Islam, konsep pluralisme ini secara eksplisit juga dijumpai pada beberapa teks Alqur’an dan *hadith*. Dalam Islam, pluralisme merupakan dasar penciptaan (*kebilqab*) alam dan karenanya, pluralisme tidak berpotensi untuk melahirkan konflik (*the source of conflict*), melainkan berpotensi untuk membentuk sebuah keseimbangan (*equilibrium*). Karena itu, Islam menetapkan bahwa syarat untuk membuat keharmonisan adalah pengakuan terhadap komponen-komponen yang secara alamiah berbeda (*diversity*).³

Sementara dalam perspektif Kristen, gambaran dari Victor L. Tanja berikut mungkin dapat kita jadikan dasar pijakan bahwa sebenarnya dalam ajaran Kristen pun mengakui adanya pluralitas agama. Tanja mengatakan, “umat Kristen harus bersikap toleran terhadap orang lain dan tidak boleh memaksakan kehendaknya kepada orang lain, karena sama seperti Yesus di Golgota, mereka pun harus bersaksi dalam kerendahan. Allah menuntut manusia untuk taat kepada-Nya seperti yang terdapat dalam Taurat dan Injil. Injil tidak meniadakan Taurat, tetapi memenuhinya, serta pada kedua Kitab Suci itu ada kesamaan tuntutan agar manusia taat pada kasih setia-Nya”.⁴

Berlatar pada dimensi ajaran dasar dua agama itu, pun juga tentunya agama-agama yang lain, rasanya tidaklah berlebihan jika disimpulkan bahwa kemajemukan agama—dan kemajemukan dalam aspek-aspek lain—merupakan hal yang diakui keberadaannya oleh setiap agama. Oleh karenanya, pluralitas keberagaman merupakan realitas konkrit yang harus dijalani umat manusia dalam menjalankan tugasnya sebagai *khalifatullah fi al-ardl*.

Meskipun *tob* demikian, diakui atau tidak, sejarah menunjukkan, dewasa

² Istilah-istilah yang berbeda tersebut hakikatnya mendukung makna yang sama, pluralisme. Dan perbedaan dimaksud terjadi lebih disebabkan oleh aspek perbedaan negara yang menerapkan prinsip tadi, dan bukan substansinya.

³ QS. al-Hujurat [49]: 13.

⁴ Victor L. Tanja, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial; Diskursus Teologi tentang Isu-isu Kontemporer*, Cet. I (Jakarta: PT. Pustaka CIDESINDO, 1998), 16.

ini, konflik, kerusuhan, dan yang “sekelamin” dengannya, baik dalam skala nasional maupun internasional, mengalami eskalasi yang cukup tajam. Konflik, atau apapun namanya yang terus menajam itu, di antaranya timbul dari sikap eksklusif kelompok, serta pada saat berbarengan, kekurangmampuan mereka untuk mereduksi diversitas ke dalam penyeragaman sesuai dengan keinginan kelompok itu sendiri, pun turut memberi warna. Akibatnya, sepanjang sejarah manusia dan justru di saat menjalankan tugas kekhalifahannya itu, umat manusia mengalami serangkaian ketegangan, perang berdarah, dan bahkan genosida. Atau, setidaknya sikap-sikap indifferensi (ketidakpedulian) dari suatu kelompok terhadap kelompok lainnya, lebih disebabkan (hanya) karena “mereka” secara ras, etnik, atau agama, adalah “lain” (*other*) dan bukan “kita” (*us*).

Adapun salah satu bentuk kemajemukan yang sangat krusial mengundang konflik atau (minimal) pertentangan adalah diversitas dalam beragama. Bahkan, dalam realitasnya, perbedaan dalam aspek-aspek yang lain sering ditarik oleh sebagian orang atau kelompok—karena pemahaman agama mereka yang literalis atau karena kepentingan tertentu—ke dalam wilayah agama dalam rangka pembenaran (*truth claim*). Dalam kondisi ini, meminjam keyakinan Azyumardi Azra, justifikasi agama dalam suatu konflik, khususnya konflik yang timbul pada antarpenganut agama-agama yang berbeda, sangat mudah muncul ke permukaan.⁵

Sekedar merujuknya sebagai contoh, dalam agama Yahudi, kita menemukan tokoh Shlomo Goren, mantan pimpinan Rabbi untuk kelompok Yahudi Eropa Barat di Israel mengeluarkan fatwa (1984) bahwa melakukan pembunuhan terhadap Yasser Arafat merupakan bagian dari tugas suci keagamaan.⁶ Demikian pula dalam Kristen, sejak awal dekade sembilan puluhan kita menyaksikan bagaimana penguasa Serbia yang didukung Gereja Ortodoks membumi-hanguskan masjid-masjid di Sarajevo menjadi lautan

⁵ Lebih lanjut, Azra menggambarkan, agama merupakan bahan empuk sebagai faktor pemersatu massa (kelompok) yang histeris dan anarkis. Demikian pula halnya dengan simbol-simbol agama, (seolah-olah) menjadi amunisi bagi teriakan-teriakan pembangkit semangat yang efektif. Dengan mengatasnamakan agama dan mengangkat simbol-simbol sakral, massa atau kelompok menjadi semacam pasukan berani mati yang berupaya melenyapkan kelompok lain. Periksa, Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, Cet. I (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1999), 11.

⁶ Lebih lengkap penjelasan tentang ini, baca Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. V (Bandung: Mizan, 1995).

darah dan api.⁷ Dan dalam Islam, kita dapat mengamati gerakan terorisme atas nama agama, bentuknya—seperti Hezbollah, yang sering disebut sebagai pelaku pengerahan truk-truk bom maut yang menghancurkan markas besar pasukan Amerika Serikat, Inggris, dan Perancis di Beirut—dikatakan secara samar-samar digerakkan oleh semacam semangat keagamaan.⁸

Dan selanjutnya, meningkatnya perjumpaan agama secara keras (*hard encounter*) di antara agama-agama, jelas bukan hanya unik di antara Kristen dan Islam, tetapi juga di kalangan agama-agama lain non-*Abrahamic religions*. Penting ditegaskan, *hard encounter* itu—khususnya antara Kristen dan Islam—baik di Eropa, Timur Tengah, bahkan di Indonesia, jelas bukan hal yang sama sekali baru. Ia sudah berlangsung selama berabad-abad.

Perjumpaan keras pada masa kontemporer di antara agama-agama, meminjam catatan Azra—dalam lingkup Kristen, sudah bermula sejak 1980-an. Sejak masa inilah apa yang disebut sebagai kelompok “Fundamentalis Kristen” menemukan momentumnya.⁹ Gerakan ini bukan hanya agresif dalam hubungan intra-Kristen (Protestan) sendiri, tetapi juga keluar dengan agama-agama lain. Berdasar pemahaman biblikal yang literal dan apokaliptik—bahkan *bibliolatry*,¹⁰ yang diekspresikan dalam tema-tema seperti *religious values*, *pro-life*, prinsip anti Darwinisme biologis dan Darwinisme sosial, kelompok-kelompok fundamentalis Kristen membom klinik aborsi dan bar kaum homo/lesbian, membakar buku-buku yang tidak sesuai dengan paham keagamaan mereka, serta berbagai tindakan kekerasan lainnya. Dan dalam catatan Mark Jurgensmeyer dan Charles Selengut, kasus yang paling fenomenal pada masa ini, (agaknyanya) adalah aksi Timothy McVeigh—mengatasnamakan Kristen—meletakkan bom yang menghancurkan Federal Building di Oklahoma

⁷ Abd. A'la, *Melampau Dialog Agama* (Jakarta: PT. Penerbit Buku Kompas, 2002), 16.

⁸ Uraian lebih komprehensif terkait faktor agama yang turut mewarnai tindakan-tindakan mereka itu, selanjutnya baca Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1996).

⁹ Periksa Azyumardi Azra, “Kata Pengantar”, dalam Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), xii.

¹⁰ Kata *bibliolatry* secara harfiah berarti “Penyembahan Bibel”. Sedangkan secara umum, kata itu bermakna “pengagungan” kitab suci apapun secara berlebihan sehingga menyerupai penyembahan. Kata itu juga biasa dipakai sebagai padanan kata skripturalisme yang berlebihan. Lihat Ulil Abshar Abdalla, “Menghindari Bibliolatri; tentang Pentingnya Kembali Menyegarkan Pemahaman Islam”, dalam *Makalah*, disampaikan di Universitas Paramadina, Jakarta, 8 Februari 2003.

City, dan menewaskan 168 orang pada tahun 1995.¹¹

Sementara di kalangan Muslim, peningkatan gejala perjumpaan yang keras itu mulai menemukan momentumnya dengan revolusi Islam Iran di bawah pimpinan Ayatullah Khomeini pada 1979, kemudian kemunculan gelombang *intifadhab* di kalangan bangsa Palestina sejak 1980-an—dan berlanjut sampai kini melawan Israel. Selanjutnya adalah bangkitnya Talibanisme di bawah pimpinan Usamah bin Laden, diikuti peristiwa 11 September 2001 di AS.

Sementara di Indonesia, dalam pandangan Jan S. Aritonang, perjumpaan agama-agama secara keras (dalam konteks Islam) juga seolah-olah menemukan momentumnya dengan kemunculan kelompok-kelompok seperti Lasykar Jihad, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir Indonesia, dan lain-lain.¹²

Khusus konteks Indonesia, Imdadun Rahmat menemukan benang merah antara kemunculan kelompok-kelompok “garis keras”—atau yang lazim disebut gerakan revivalisme Islam di Indonesia itu—dengan gerakan yang “bernafaskan” sama di Timur Tengah.¹³ Dan secara umum, Samuel P. Huntington pun mencatat demikian, bahwa sebenarnya kebangkitan Islam (di Timur Tengah) memiliki pengaruh terhadap setiap umat Islam di berbagai negara dan terhadap aspek-aspek kehidupan sosial-politik umat Islam di sebagian besar negara muslim.¹⁴

Namun, kembali pada permasalahan semula dan berkaca pada berbagai peristiwa di atas, terlepas dari apakah ini masalah yang sebenarnya atau tidak, yang pasti, pluralitas agama dan keberagaman tradisi, paham (*ism*), dewasa ini telah menjadi kenyataan sosiologis dan eksistensial yang harus dihadapi oleh

¹¹ Lebih jauh lihat Mark Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Update Ed., (Berkeley: University of California Press, 2001); bandingkan Charles Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence* (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2003).

¹² Periksa bagian akhir Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen*, 569-70.

¹³ Sedikit agak rinci, Imdadun menjelaskan tentang lahirnya “janin” kelompok garis keras itu, “jenis kelaminnya”, benang merah penghubungnya dengan kelompok-kelompok serupa yang terlebih dulu lahir dan besar di Timur Tengah, dan sekaligus semangat dan cita-cita yang diusungnya. Lebih detail, periksa M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), 71-5.

¹⁴ Periksa Samuel P. Huntington, *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, Penerjemah M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Qalam, 2000), 184.

masyarakat kontemporer.

Kondisi konflik, permusuhan, terlebih pertumpahan darah atas nama perbedaan semacam itu, tentunya, sangat tidak kondusif bagi kehidupan, khususnya di era kesejagatan ini. Mengingat kemajemukan dalam berbagai dimensinya merupakan realitas yang dapat ditemui sepanjang sejarah umat manusia. Oleh karenanya, tidaklah berlebihan jika dikatakan, kemajemukan merupakan *summatullah* yang tidak mungkin dihindari oleh umat manusia dalam kehidupannya. Namun pertanyaannya, mengapa konflik atau permusuhan antarpenganut agama-agama yang berbeda senantiasa muncul dan *malah* tumbuh subur bagai jamur di musim penghujan?

Terdapat satu hasil penelitian yang penulis anggap layak untuk dimunculkan di sini sebagai sebuah jawaban atas pertanyaan di atas. Adalah Bassam Tibi, lewat serangkaian penelitiannya di beberapa negara Timur Tengah memaparkan, bahwa dalam dunia yang berkembang pesat, masyarakat berupaya melindungi identitas mereka. Upaya itu dilakukan karena lingkungan mereka tidak lagi tampak *determinable*. Dan dalam konteks semacam ini, agama mendapatkan fungsi yang krusial sebagai ideologi—dasar pembenaran tindakan.¹⁵

Meskipun tidak sama persis dengan hasil studi Tibi, namun Loomis juga meyakini bahwa situasi dan frekwensi konflik, baik dari level paling kecil sampai skala yang paling luas dalam suatu masyarakat antara pelbagai pihak, adalah didorong oleh berbagai faktor; perbedaan ekonomi, etnik, ras, dan juga agama. Dan semua ini terjadi, tumbuh dan berkembang karena perbedaan nilai, keyakinan, dan kepercayaan, serta sikap kita terhadap isu.¹⁶

Walhasil, proses ideologisasi itu akan menajam manakala masyarakat tersebut harus berhadapan dengan masyarakat lain yang berbeda agama, terlebih jika kelompok lain itu dalam sisi-sisi tertentu berhasil dalam menyikapi dan merespon perubahan. Dalam kondisi ini, yang kemudian muncul ke permukaan adalah apa yang disebut Tibi sebagai *repolitization of the sacred*¹⁷ dalam derajatnya yang berbeda-beda. Ketika terjadi repolitisasi, perbedaan agama menjadi faktor yang rentan untuk menimbulkan konflik, pertent-

¹⁵ Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change* (Boulder: Westview Press, 1991), 130.

¹⁶ Periksa Charles P. Loomis dan Zona K. Loomis, *Modern Social Theories* (Princeton: D. van Nostrand Company, 1965).

¹⁷ Tibi, *Islam and the Cultural*, 123.

tangan atau permusuhan, yang tidak jarang berakhir dengan pertumpahan darah.

Catatan di atas memberikan gambaran, bahwa ketidakmampuan dalam menghadapi kemajemukan (jelas-jelas) dapat mengakibatkan mereka terperangkap ke dalam sikap eksklusif yang berupaya menyeragamkan aspek-aspek perbedaan yang terdapat di kelompok lain sesuai dengan kriteria kebenaran kelompok sendiri. Hal inilah, diakui atau tidak, kemudian memicu timbulnya konflik bermotifkan agama di masyarakat.¹⁸

Sedangkan, pluralisme, hakikatnya adalah merujuk kepada kesadaran untuk hidup bersama secara *legitimate* dalam keberagaman pemikiran, kehidupan, dan tingkah laku yang dalam sisi tertentu sebenarnya *incompatible* antara satu dengan yang lain.¹⁹ Dalam konteks agama, konsep itu menuntut setiap pemeluk agama bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tetapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan dalam rangka pencapaian kerukunan dalam kebhinnekaan.²⁰

Oleh karenanya, adalah menjadi sebuah keniscayaan, jika pluralisme, dalam konteks kekinian harus diterima. Hal ini mengingat, pluralisme, telah menjadi wacana, tidak hanya di kalangan agamawan, tetapi juga di kalangan intelektual dan para budayawan. Kompleksitas permasalahan yang dihadapi manusia menuntut agar hal itu dipecahkan bersama oleh agama-agama²¹ dan semua para penganut agama, serta tidak bisa hanya dipecahkan oleh penganut agama tertentu.

Nalar Kritis Pluralisme Agama

Dalam pandangan para pengkritik konsep pluralisme agama, pluralis-

¹⁸ Zainuri mengutip Indonesia Briefing Paper, 10 Oktober 2001, mengatakan bahwa untuk konteks Indonesia, konflik yang bermotifkan SARA, sejak Januari 1999 – Oktober 2001, diperkirakan telah menelan korban sebanyak 5000 (lima ribu) lebih warga Muslim dan Kristiani dalam konflik yang berlangsung di Poso, Sulteng, dan Ambon. Lihat Ahmad Jainuri, “Pluralisme Agama dan Multikulturalisme Dasar Teologis dalam Pengalaman Sejarah Agama” dalam Jurnal *al-Afkar*, Edisi IX, Tahun ke-8, Januari-Juni 2004, 33-45.

¹⁹ Periksa Raimundo Pannikar, “Philosophical Pluralism and the Plurality of Religions” dalam Thomas Dean (ed), *Religious Pluralism and Truth Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion* (Albany: State of University of New York, 1995), 34.

²⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 340-41.

²¹ Lihat Th. Sumarthana, “Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama”, dalam Martin L. Sinaga (ed), *Agama-agama Memasuki Millenium Ketiga* (Jakarta: Grasindo, 2000), 195.

me, sebenarnya adalah sebuah paham yang bukan sama sekali baru. Akar-akarnya seumuran dengan akar modernisme di Barat, dan yang lebih penting lagi, gagasannya timbul dari perspektif dan pengalaman Barat. Namun menurut pengkritik kalangan umat Islam yang mendukung konsep pluralisme agama ini, mereka (umat Islam yang mendukung) mencari-cari akarnya dari kondisi masyarakat Islam dan juga ajaran Islam. Kesalahan yang terjadi, adalah menganggap realitas kemajemukan (pluralitas) agama-agama dan paham pluralisme agama sebagai sesuatu yang sama. "Akibatnya, tawaran solusi kaum pluralis muslim atas isu kemajemukan itu, adalah cacat secara metodologis", demikian catatan menarik dari Anis Malik Thaha dan Samson Rahman dalam sebuah artikelnya.²²

Sebelum mengulas lebih jauh tentang apa yang dimaksud Thaha dan Samson sebagai cacat secara metodologis, sedikit penulis paparkan "sekelumit" tentang paham pluralisme agama. Dalam paham pluralisme agama yang berkembang di Barat sendiri terdapat (sekurang-kurangnya) dua aliran yang berbeda, yakni paham yang dikenal dengan program teologi global (*global theology*) dan paham kesatuan transenden agama-agama (*transcendent unity of religions*). Meskipun kemunculannya sama-sama di Barat, namun latar penyebabnya adalah motif yang berbeda. Sehingga, solusi yang ditawarkan oleh keduanya juga berbeda.

Bagi aliran pertama, *global theology*, sebagai motif terpentingnya atas paham pluralisme agama adalah karena tuntutan modernisasi dan globalisasi. Karya-karya yang menjelaskan tentang hal itu, minimal dapat dibaca, antara lain, dari *Religion and Globalization* (Peter Bayer), Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan,²³ *The Changing Face of Religion* (James A. Beckford dan Thomas Luckmann), atau *Religion and Global Order* (Ronald Robertson dan WR. Garet).

Aliran pertama ini menawarkan konsep dunia tanpa batas geografis kultural, ideologis, teologis, kepercayaan, dan lain-lain. Artinya, identitas kultural, kepercayaan, dan agama harus dilebur atau disesuaikan dengan zaman modern. Kelompok ini yakin bahwa agama-agama itu berevolusi dan nanti

²² Anis Malik Thaha dan Samson Rahman, "Pluralisme Ditilik dari Nalar Kritis dan Historis", dalam Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama; Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Erlangga, 2003), 177-83.

²³ Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994).

akan saling mendekat yang pada akhirnya tidak akan ada perbedaan lagi antara satu agama dengan lainnya. John Hick, sebagaimana dikutip Budhy Munawarman Rahman, mengatakan, "other religions are equally valid ways to same truth". Dan, "each religions speak of different but equally valid truths", tambah John B. Copp. Sedangkan Raimundo Pannikar berpendirian, "each religion expresses an important part of truth".²⁴

Sekali lagi, Hick, sebagaimana dikutip Thaha dan Samson, menjustifikasi, "Agama-agama itu akan melebur menjadi satu dan tidak ada yang lebih baik atau benar antara yang satu dengan lainnya". Nah, atas dasar keyakinannya itu, Hick memperkenalkan konsep pluralisme agama dengan gagasannya yang ia sebut sebagai *global theology*. Dan Hick, karena keyakinannya itu, oleh Anas dan Samson, dianggap sebagai orang yang paling harus bertanggung-jawab atas pernyataannya itu.²⁵

Sedangkan solusi yang ditawarkan oleh kelompok kedua, *transcendent unity of religions*, adalah pendekatan *religious* filosofis dan membela eksistensi agama-agama. Bagi kelompok yang dicituskan oleh, sebut saja misalnya; Rene Guenon, TS. Eliot, Fritjhof Schoun,²⁶ Louis Massignon, Sayyed Hossen Nasr,²⁷ dan William C. Chittick²⁸ ini, agama tidak bisa diubah begitu saja dengan mengikuti zaman globalisasi, zaman modern atau post-modern yang telah meminggirkan agama. Agama tidak dapat dilihat dari perspektif sosiologis ataupun historis dan tidak pula dihilangkan identitasnya.

Kelompok ini memperkenalkan pendekatan tradisional dan mengangkat konsep-konsep yang diambil secara paralel dari tradisi agama-agama. Salah satu konsep yang ditawarkan adalah pandangan bahwa di dalam setiap agama terdapat tradisi-tradisi sakral yang perlu dihidupkan dan dipelihara secara adil, tanpa menganggap salah satunya lebih superior daripada lainnya. Bagi aliran ini, agama bagaikan "jalan-jalan yang mengantarkan ke puncak yang sama" (*all paths lead to the same summit*).

²⁴ Budhy Munawarman Rahman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31.

²⁵ Thaha dan Samson, "Pluralisme", dalam *Membendung Militansi*, 178.

²⁶ Frithjof Schoun, *Understanding Islam* (London: Mandala Unwin Paperback, 1976)

²⁷ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Longman Group Ltd., 1975).

²⁸ William C. Chittick, *Imaginal World: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994).

Nab, kembali pada penilaian Thaha dan Samson, bahwa solusi yang ditawarkan oleh kaum pluralis Islam adalah cacat secara metodologis itu karena terdapat banyak kelemahan yang sangat mendasar. Kesalahan-kesalahan itu, menurut mereka, antara lain; inkonsistensi dan reduktif.

Inkonsistensi dan Reduktif

Pertama, inkonsistensi. Terutama yang terlihat secara mengesankan dari alur nalar paham persamaan agama ini adalah ketidak-konsistenan teks-teks suci yang dijadikan dalil legitimasinya dengan teks-teks suci lain dari sumber yang sama, yakni al-Quran dan *Hadith*. Ada kesan kuat bahwa teks-teks tersebut sengaja dipilih-pilih sedemikian rupa secara fragmentatif dan *out of context*-nya. Atau hal ini terjadi semata-mata di luar kesadaran (ketidaktahuan). Kedua-duanya secara metodologis adalah cacat. Cacat ini secara tak terhindarkan berakibat negatif pada integritas substansi pemikiran atau teori itu sendiri, sehingga akan mengesankan adanya teori yang sangat dipaksakan dan mengada-ada.

Bahwa *kalimah sawâ*,²⁹ yang berarti “...an laa na'buda illa al-Lah, wa laa nusyrika bihi syai-an, wa laa yattakhidza ba'dluma ba'dlon arbaaban min duuni al-Lah...” (QS. Ali Imron [3]: 64), merupakan titik temu dan saripati semua agama adalah memang benar belaka. Ini adalah apa yang diistilahkan Ibn Taimiyah sebagai *al-Islam al-am*. Namun, *kalimah sawâ* ini tak secara otomatis maupun *by implication* menunjukkan bahwa semua agama sama benarnya. Karena hal ini akan berbenturan dengan *nushus* yang lain.

Ayat-ayat al-Qur'an dan *hadith-hadith* Nabi SAW yang terkait erat dengan tafsir *kalimah sawâ* banyak sekali, sehingga bagaimana kesimpulan *ad hoc* dan dalil-dalilnya tersebut harus dikontraskan dengan, misalnya, ayat yang berbunyi, “Dan katakan—wahai Mubammad kepada ahli kitab dan non-ahli kitab: berislamlah” (QS. Ali Iman [3]: 20). Dan ayat, “Sungguh-sungguh kafirlah orang-orang yang mengatakan bahwa Tuhan adalah al-Masih ibn Maryam..” (QS. al-Maidah [5]: 72). Dan ayat, “Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga..” (QS. al-Maidah [5]: 73). Ayat-ayat

²⁹ Secara etimologis, kata *sawa* mempunyai sejumlah arti, antara lain; sesuatu yang semisal atau sama, pertengahan atau bagian tengah dari sesuatu, dan adil (kesetaraan dan keseimbangan). Lihat M. Roem Rowi, “Memahami Konsep Kalimah Sawa dan Relevansinya dengan Persoalan Pluralisme”, dalam Jurnal *al-Afkar*, Edisi IX, Tahun ke-8, Januari-Juni 2004, 28-9.

tersebut menegaskan bahwa yang dimaksudkan kalimatun *sawu'* bukanlah *al-Islam al-am* (Islam dalam arti generiknya) sebagaimana diklaim oleh kaum pluralis. Akan tetapi yang dimaksud adalah *al-Islam al-kebas* (Islam dalam arti khususnya, yakni yang dibawa oleh Rasul Muhammad SAW).

Sementara ayat yang menegaskan bahwa pluralitas agama merupakan kehendak Allah Swt (*divinely willed*) atau sunnatullah juga tak secara otomatis mengindikasikan bahwa semua agama adalah sama. Pluralitas agama ini hanyalah salah satu fenomena genesis (ciptaan, kejadian) yang kompleks dan plural. Seperti halnya fenomena siang-malam, tua-muda, baik-jelek, malaikat-manusia-setan, hak-batil, taat-maksiat, iman-kufur, dan sebagainya dan seterusnya. Namun, yang perlu dicermati bahwa kehendak Ilahiah ada dua macam, ontologis (*iradah kauniyyah*) dan legalistis (*iradah syar'iyah*). Allah SWT kadang menciptakan sesuatu dan menghendaknya secara ontologis maupun legalistis, seperti hak, taat, iman, dan segala sesuatu yang diridlai-Nya; dan kadang menciptakan sesuatu dan menghendaknya secara ontologis, tapi tidak secara legalistis, seperti setan, batil, maksiat, kufur, dan segala sesuatu yang tak diridlai-Nya.

Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam QS.az-Zumar [39]: 7, “*Jika kamu sekalian kafur, sesungguhnya Allah tidak membutubkanmu, dan tidak meridlai kekufuran bagi hamba-Nya, dan jika kamu sekalian bersyukur, Allah meridlaimu*”. Berdasarkan nalar Qur’ani ini, maka hanya agama Islamlah yang dikehendaki Allah SWT, baik secara ontologis maupun legalistis, seperti ditegaskan dalam QS. al-Maidah [5]: 3, “*Pada hari ini telah Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan Aku sempurnakan nikmat-Ku bagimu, dan Aku ridlai agama Islam bagimu*”.

Kedua, reduktif. Permasalahan utama yang sering dilontarkan dalam wacana pluralisme agama dan dianggap sangat potensial menyulut konflik adalah *absolute truth-claims* (klaim-klaim kebenaran absolut), sehingga seluruh perhatian dan segenap upaya dicurahkan kepadanya saja. Padahal, *truth claims* ini selalu berbuntut *practice-claims* sebagai pengejawantahannya.

Paham persamaan agama pada umumnya, dan paham persamaan agama versi pluralis muslim Indonesia khususnya, berhenti pada upaya mencari penyelesaian bagi *truth-claims* tersebut. Sementara *practice-claims* yang merupakan bagian lain agama yang tak terpisahkan, terabaikan atau malah sama sekali tak terpikirkan. Tentu saja ini merupakan pereduksian hakikat agama yang begitu sangat dahsyat.

Reduksi terjadi pada Islam, dan juga agama-agama yang lain, ketika kaum pluralis menyub-ordinasikan agama-agama ini secara total pada sebuah paham yang disebut sekulerisme. Dengan begitu, agama-agama ini telah direduksi sedemikian rupa, sehingga hanya berfungsi dan berperan di wilayah kehidupan manusia yang paling sempit, yakni kehidupan spiritual yang sangat pribadi (*privat*). Sementara wilayah sosialnya diserahkan kepada sistem atau institusi lain “non-agama” atau “netral agama” atau “sekuler” (yang bernama negara) untuk mengelolanya. Hal ini terlihat jelas dari upaya menggiring arti Islam kepada hanya makna generiknya saja, yakni “sikap pasrah”, dan mengalienasikannya dari arti teknisnya sebagai sistem sosial.

Namun ironisnya, dengan upaya ini, sadar atau tidak, kaum pluralis telah memberikan dorongan semangat serta pembenaran agamis (islamis) kepada institusi negara untuk mengakuisisi atau merampas wilayah agama. Dan kemudian membiarkannya berkembang dan bermetamorfosis menjadi “agama” baru yang serba absolut, eksklusif, monopolistik, totaliter, dan *all-embracing*. Robert N. Bellah, pakar sosiologi modern terkemuka berkebangsaan Amerika, mentasbihkan agama baru ini dengan *civil religion* (agama sipil).

Di sinilah tampak dengan jelas sekali wajah asli paham pluralisme agama yang tak ramah, intoleran, bengis, dan kejam terhadap perbedaan keagamaan. Berlawanan secara diametris dengan klaim-klaimnya yang muluk-muluk seperti ramah, toleran, moderat, menghargai kebebasan, menjunjung tinggi HAM, dan lain lain. Ia tidak bisa dibiarkan, apalagi membenarkan, entitas lain untuk hidup menjadi dirinya sendiri. Hal ini sekaligus mengingatkan kita bahwa pada dasarnya manusia tidak bisa lepas dari *state of absolutism*, sehingga yang terjadi sebenarnya dalam proses “relativisasi agama” ini bukanlah melemahnya atau sirnanya kadar pengabsolutan atau pemutlakan agama, tapi justru menggejalanya penguatan proses transformasi absolutisme dari agama-agama tradisional ke “agama sipil”.

Proses transformasi ini mungkin bagi agama selain Islam tak menimbulkan stigma teologis yang cukup berarti. Namun, tidak demikian halnya bagi Islam. Jika proses ini harus terjadi pada Islam, terlalu besar dan mahal ongkos yang harus dibayar, yaitu berupa kehidupan yang sengsara dunia dan akhirat, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Thaha [20]: 124-6:

“Dan barang siapa yang berpaling dari mengingat-Ku—menerapkan ajaran-Ku—maka baginya sebuah kehidupan yang sial dan akan Aku giring pada

hari kiamat nanti dalam keadaan buta. Berkatalah orang ini, wabai Tuhan-ku kenapa Engkau giring aku dalam keadaan buta, padahal saya dahulu tidak buta? Maka Allah menjawab, begitulah telah datang ayat-ayat-Ku kepadamu, tapi engkau lupakan, maka begitulah engkau pada hari ini dilupakan oleh-Ku'.

Kehidupan yang tenteram dan damai adalah impian setiap manusia. Manusia yang beradab merasa selalu terpanggil untuk mewujudkannya. Oleh karena itulah, rasul demi rasul dan nabi demi nabi diturunkan untuk membawa pedoman dan aturan kehidupan tersebut. Namun, pada gilirannya pedoman dan aturan yang dibawakan para utusan tersebut, karena faktor sejarah dan manusia, bukan menuntun perdamaian, keharmonisan, dan keserasian di antara pengikut-pengikutnya, malah lebih merupakan sumber pertikaian. Jelas, ini adalah masalah kemanusiaan yang besar dan perlu segera mendapatkan penyelesaian.

Teori-teori pluralisme agama pada umumnya, dan pluralisme agama versi Indonesia khususnya, dimaksudkan untuk menjadi solusi yang terbaik bagi problem tersebut. Namun, teori-teori itu, karena *self-contradiction* dan reduksionisme yang ada pada dirinya, pada akhirnya berseberangan dengan tujuan yang semula dicanangkan; bukannya toleran, tapi malah berubah menjadi intoleran dan bengis terhadap perbedaan keagamaan. Lebih dari itu, teori-teori tersebut cenderung mengeliminasi dan menekan “kelainan yang lain” (*the otherness of the others*). Tren-tren pluralisme agama, dengan demikian, sekali lagi menurut kelompok ini, lebih merupakan “masalah” baru daripada sebuah solusi.

Kritik atas Nalar Kritis

Adalah pernyataan teolog John Hick yang telah membuat Thaha dan Samson sampai menjadi sedemikian “marah”, sehingga menganggap pandangan Hick tentang pluralisme agama sangatlah inkonsistensi dan reduktif. Padahal bila kita membaca karya-karya Hick, seperti *Truth and Dialogue in World Religions* (1974), *The Myth of Christian Uniqueness* (1988), *Problems of Religious Pluralism* (1985), *Interpretation of Religion* (1989), atau juga kritik-kritiknya seperti ditulis Lerroy S. Rouner dalam *Religious Pluralism* (1984) dan Ian Hammer dalam *Religious Pluralism and Unbelief* (1990), Hick tidak serta merta

mengidentikkan pluralisme dengan persamaan agama.³⁰

Berbekal latar Protestanisme liberal, Hick menyoal doktrin keselamatan (*doctrin of salvation*). Menurutnya, dibutuhkan penafsiran non-ortodoks terhadap dogma Kristen, sehingga jalan menuju keselamatan juga dapat dilalui oleh selain Kristianitas. Lazim kita tahu, bahwa posisi Katolik tradisional, seperti dipersiapkan di abad-abad awal gereja Kristen oleh Origen, Cyprianus, dan Augustinus, terkenal dengan ungkapannya; *extra ecclesiam nulla salus* (tak ada keselamatan di luar gereja). Oleh karenanya, untuk masa depan juga; *extra ecclesiam nullus propheta* (tak ada nabi di luar gereja).

Konsili Florensia pada tahun 1442, sebagaimana dikutip Hans Kung, mendefinisikan hal itu dengan sangat jelas. Kung mengatakan, “gereja Suci Roma...tegas-tegas meyakini, bersaksi dan menyatakan bahwa tak seorangpun di luar Gereja Katolik, baik orang kafir atau Yahudi atau orang yang tidak beriman, tidak juga orang yang terpisah dari Gereja, akan ikut bersamasama dalam kehidupan yang kekal, tetapi akan binasa di dalam api kekal yang disediakan untuk setan dan antek-anteknya, jika orang tersebut tidak bergabung dengannya (Gereja Katolik) sebelum mati”.³¹

Menyoal doktrin tersebut, Hick, di banyak tempat, jelas-jelas mengakui keragaman praktik keagamaan, kendati ia membela pluralisme sebagai alat merekonsiliasi keragaman yang bersumber dari Realitas Ultimat. Hick, seperti dikutip Sirry, mengatakan, “*the an sich is postulated by us as a presupposition, not of moral life (as Kant), but of religious experience and the religious life, whils the gods, as also the mystially Brahman, Sunyata and so on, are phenomental manifestation of the Real occuring within the reals of religious experience*”.³²

Setidaknya, terapat dua gagasan penting dari pandangan Hick ini. Per-

³⁰ Periksa Sirry, *Membendung*, 185.

³¹ Hans Kung, “Sebuah Model Dialog Kristen-Islam”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, diakses pada 9 Mei 2007. Seiring berjalannya waktu, pada dekade-dekade belakangan ini, suatu teologi Katolik telah mencoba untuk memperoleh “pemahaman baru” terhadap “dogma tambahan” yang tidak kompromistis itu. Untuk sebagian besar, hal itu berarti mengubah interpretasi yang selama ini dipegang teguh, malah pun menghasilkan sesuatu yang bertolak belakang. Walaupun begitu, dogma tersebut, karena kekebalannya dari kesalahlan, tetap tak mungkin dikoreksi. Akan tetapi, pada abad ke-17, Roma telah didesak oleh kaum Jansenis ekstrim guna membuang pernyataan *extra ecclesiam nulla gratia*. Jika akhirnya ada rahmat Charis, karisma yang bisa hidup di luar Gereja, tidakkah bisa di sana juga ada kenabian, secara jelas salah satu Charismata (anugerah spiritual) di luar Gereja.

³² Sirry, *Membendung*, 185.

tama, gagasan pluralisme agama tidaklah monolitik, dalam pengertian terdapat pluralitas dalam pluralisme agama. *Kedua*, pluralisme memang meniscayakan keragaman dan *diversity*, bukan persamaan. Namun, perbedaan itu bukan saling dibenturkan, melainkan dimaknai sebagai desain Ilahi dan kebijakan sosial sehingga memunculkan sikap inklusif dan apresiatif.

Dalam al-Qur'an sendiri, kita temukan sedikitnya tiga sikap terhadap non-muslim; positif, netral, dan negatif. Sikap positif misalnya dinyatakan secara eksplisit dalam QS. al-Baqarah [2]: 62: "*Sesungguhnya orang-orang beriman, Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in, siapa saja di antara mereka beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan melakukan amal saleh, mereka mendapat pahala dari Tuhan mereka, tidak ada ketakutan dan tidak pula mereka bersedih*". Sikap netral misalnya ditunjukkan dalam QS. al-Kafirun [109]: 6: "*Bagi kalian agama kalian, dan bagiku agamaku*". Sedangkan sikap negatif ditunjukkan dalam konteks bahwa sebagian mereka mengubah kitab suci mereka untuk kepentingan mereka, berlebih-lebihan dalam beragama, atau menunjukkan permusuhan dan pengkhianatan kepada Nabi dan komunitas muslim ketika itu (QS. al-Baqarah [2]: 120; al-Maidah [5]: 18; dan an-Nisa' [4]: 46).

Jika menggarisbawahi pernyataan Thaha dan Samson bahwa tawaran dari pluralis muslim adalah inkonsistensi, maka Thaha dan Samson juga melakukan hal yang sama. Sebab keduanya juga cenderung menggunakan dalil-dalil sepihak untuk menjustifikasi agamanya paling benar dan agama orang lain salah, agamanya mengatur ke surga dan agama orang lain mengantar ke neraka. Hal itu nampak jelas ketika mengangkat kembali isu *al-Islam al-'am* (Islam dalam makna generik) dan *al-Islam al-kebas* (Islam dalam makna khusus)—yang pernah dimunculkan oleh Cak Nur.

Tidak dipungkiri lagi, untuk memagari keliaran paradigma ini mutlak diperlukan basis hermeneutika yang dapat merekonsiliasi teks-teks yang tampaknya *self-contradiction*. *Me-review* apa yang digagas Cak Nur dengan *al-Islam al-'am* sebenarnya dimaksudkan sebagai pembacaan rekonsiliatif antara teks-teks agama yang menyerukan sikap positif dan negatif, sikap inklusif dan eksklusif. Karena itu, teks eksklusif, "*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah al-Islam*" (QS. Ali Imran [3]: 19) dan "*Barangsiapa mengikuti jalan selain al-Islam sebagai agama, maka tidak akan diterima*" (QS. Ali Imran [3]: 85, terma *al-Islam* dipahami dalam makna generiknya: berserah diri. Dan, konteks redaksional ayat-ayat sebelumnya (QS. Ali Imron [3]: 83-4) menguatkan pan-

dangan ini. Ayat-ayat sebelumnya itu, QS. Ali Imran 83-4, menyebut segala yang ada di langit dan bumi berserah diri (*al-Islam*) kepada-Nya, dan menegaskan keimanan terhadap semua nabi termasuk Musa dan Isa, di mana semua mereka adalah muslim, sekaligus larangan mendiskriminasi nabi-nabi itu.

Sementara terkait pluralisme reduktif, sebagaimana dimaksud Thaha dan Samson, Muhammad Legenhausen dalam upayanya menyorot kelemahan Hick, menulis tulisan berjudul, *Islam and Religious Pluralism*, mengusulkan apa yang ia sebut *non-reductive religious pluralism of Islam*. Lagenhausen mengimpikan pluralisme agama yang mampu menghargai sepenuhnya perbedaan signifikan antaragama, mampu mengakui aneka jalan menuju kesempurnaan, tanpa mengurangi klaim agama oleh segala bentuk relativisme.³³

Oleh karenanya, harapan Thaha dan Samson bahwa hendaknya pluralisme agama tidak hanya menyentuh masalah *truth claim*, tapi juga *practice claims*, saat ini, bahkan jauh ketinggalan. Mengingat, belakangan ini muncul upaya-upaya menggiring pluralisme agama ke dalam pengalaman baru, karena pola keberagaman umat saat ini dianggap tidak memadai untuk menampung berbagai perkembangan dalam hubungan lintas (*cross-relation*) agama.

Salah satu yang paling serius menyerukan ini adalah teolog Paul F. Knitter. Pengalaman baru yang dimaksud Knitter adalah *hermeneutics praxis*. Pengalaman baru itu, seperti dikutip Sirry, dirumuskan Knitter sebagai berikut:

*"...our new awareness of pluralism also makes us recognize that even though there can be no one way, even though also there will always be many, nevertheless the "many" cannot simply exist as many. We feel that the many cannot exist in splendid isolation, indifferent tolerance. Nor can they exist in angry opposition, confronting each other...Somehow, they must meet each other and relate to each other not in order to obliterate or absurd each other but to learn from help each other".*³⁴

Sebuah realitas yang tidak terbantahkan, bahwa hadirnya kenyataan pluralitas dalam masyarakat, tetapi masing-masing komunitas agama hidup dalam *splendid isolation* (keterasingan sempurna) dan *indifferent tolerance* (toleransi acuh tak acuh). Mereka belum beranjak untuk sampai pada tingkat *meet*

³³ Sirry, *Membendung*, 187.

³⁴ *Ibid.*

each other to learn from and help each other. Dalam situasi ini umat beragama menjadi sangat mudah dimanfaatkan kelompok-kelompok kepentingan untuk mewujudkan ambisi-ambisi yang termanifestasi dalam “syahwat” kepentingan (politik) sesaat.

Penutup

Sebenarnya, konsep pluralisme ini, sebagaimana dalam ajaran agama lain, dalam Islam sendiri, secara eksplisit juga dapat ditemukan dalam beberapa teks Alqur’an dan *hadith*. Dalam Islam, pluralisme merupakan dasar penciptaan (*kibilqah*) alam dan karenanya, pluralisme tidak berpotensi untuk menjadi *the source of conflict*, melainkan berpotensi untuk membentuk *equilibrium*.

Namun dalam pengapresiasian ajaran tersebut—terutama dalam pemaknaan dan prakteknya—nampak terdapat perbedaan yang sangat mencolok di kalangan pengikutnya. Sehingga, meskipun masing-masing komunitas, terlebih komunitas yang berlatar berbeda dalam pemahaman keagamaannya, terlihat hidup bersama, tetapi mereka sebenarnya hidup dalam *splendid isolation* dan *indifferent tolerance*. Akibatnya, berharap jauh akan sikap dan pilihan untuk beranjak sampai pada tingkat *meet each other to learn from and help each other* adalah (rasanya) jauh panggang dari api. *Wallahu a’lam*

Daftar Bacaan

- Ahmed, Akbar S., dan Hastings Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994).
- Azra, Azyumardi, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, Cet. I (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1999).
- _____, “Kata Pengantar”, dalam Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), ix-xvii.
- _____, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Abdalla, Ulil Abshar, “Menghindari Bibliolatri; tentang Pentingnya Kembali Menyegarkan Pemahaman Islam”, dalam *Makalah*, disampaikan di Universitas Paramadina, Jakarta, 8 Februari 2003.

- A'la, Abd., *Melampuni Dialog Agama* (Jakarta: PT. Penerbit Buku Kompas, 2002).
- Chittick, William C., *Imaginal World: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994).
- Huntington, Samuel P., *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerjemah M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Qalam, 2000).
- Jurgensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Update Ed., (Berkeley: University of California Press, 2001).
- Kung, Hans, "Sebuah Model Dialog Kristen-Islam", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, diakses pada 9 Mei 2007.
- Loomis, Charles P., dan Zona K. Loomis, *Modern Social Theories* (Princeton: D. van Nostrand Company, 1965).
- Nasr, Sayyed Hossein, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Longman Group Ltd., 1975).
- Pannikar, Raimundo, "Philosophical Pluralism and the Plurality of Religions" dalam Thomas Dean (ed), *Religious Pluralism and Truth Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion* (Albany: State of University of New York, 1995).
- Rahmat, M. Imdadun *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005).
- Rahman, Budhy Munawarman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Rowi, M. Roem, "Memahami Konsep Kalimah Sawa dan Relevansinya dengan Persoalan Pluralisme", dalam *Jurnal al-Afkar*, Edisi IX, Tahun ke-8, Januari-Juni 2004, 27-32.
- Shaffar, Hasan, *at-Ta'addudiyah wa al-Hurriyah fi al-Islam; Bubuts Hawla Hurriyat al-Mu'taqad wa Ta'addud al-Madzahib* (Beirut: Dar al-Bayan al-'Arabi, 1990).
- Selengut, Charles, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence* (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2003).
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cct. V (Bandung: Mizan, 1999).
- Sirry, Mun'im A., *Membendung Militansi Agama; Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Erlangga, 2003).
- Sumarthana, Th., "Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama", dalam Martin

- L. Sinaga (ed), *Agama-agama Memasuki Millenium Ketiga* (Jakarta: Gra-sindo, 2000).
- Schoun, Frithjof, *Understanding Islam* (London: Mandala Unwin Paperback, 1976).
- Tanja, Victor, L., *Pluralisme Agama dan Problema Sosial; Diskursus Teologi tentang Isu-isu Kontemporer*, Cet. I (Jakarta: PT. Pustaka CIDESINDO, 1998).
- Tibi, Bassam, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change* (Boulder: Westview Press, 1991).
- Thaha, Anas Malik, dan Samson Rahman, "Pluralisme Ditilik dari Nalar Kritis dan Historis", dalam Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama; Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Erlangga, 2003).

