

## Toleransi dan Dinamika Keagamaan di Indonesia

Muhammad Nur Prabowo Setyabudi<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya (PMB), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Indonesia  
E-mail: mnurpsb@gmail.com

### Abstrak

Artikel ini mendeskripsikan dan menganalisis dinamika toleransi beragama, khususnya muslim di Indonesia. Permasalahannya adalah kecenderungan budaya keagamaan masyarakat muslim, setidaknya berdasarkan beberapa fenomena yang tampak di beberapa daerah di Indonesia mutakhir, menunjukkan gejala meningkatnya pemahaman keagamaan dan praktik yang cenderung melihat agama secara eksoteris. Beberapa peneliti mengidentifikasi hal ini sebagai titik balik sosio-keberagamaan kepada menguatnya konservatisme dan fundamentalisme agama: *Conservative Turn*. Gerakan dan pemikiran konservatif menekankan pada praktik dan pemahaman keagamaan yang eksoteris daripada esoteris. Dominasi keberagamaan eksoteris ini memiliki implikasi yang serius terhadap praktik toleransi dan keberagaman, khususnya terkait hubungan mayoritas-minoritas agama dalam Islam maupun non-Islam di Indonesia. Meskipun demikian, beberapa agensi muslim yang masih *masih melirik pentingnya praktik esoterisme* menawarkan harapan yang bagi gerakan perdamaian atau semacam membawa titik balik kembali kepada semangat esoterisme. Hal ini memiliki setidaknya dua signifikansi atau pesan moral, pertama memberikan justifikasi bagi praktik toleransi yang lebih mendalam bagi konteks keberagamaan Indonesia saat ini, dan kedua, penguatan diskursus wacana toleransi dan perdamaian yang lebih serius setara dengan tantangan diversitas agama di Indonesia.

**Kata Kunci:** Esoterisme; Eksoterisme; Toleransi; Minoritas Agama; Keberagaman.

### Abstract

This article describes and analyzes the dynamics of religious tolerance in Indonesia. The problem is that the moral tendency of Muslim society, at least based on several phenomena in some regions in Indonesia lately, shows the symptoms of an increase in religious understanding and practices which tend to be exoteric. Some researchers identify it as the turning point of socio religious practices towards conservatism and fundamentalism: conservative turn. Conservative movement emphasize religious practices and understandings that are exoteric rather than esoteric. These domination of exoterism significantly serious implications on the practice of tolerance and diversity, especially in relation to the relation between majority and minority religions within Islam or non-Islam in Indonesia. However, as a response to the phenomenon, some agents whose various concern on esoteric tradition still offer hope for peace movements, or something like esoteric turn that impliestwo significances fortolerance and peace: it justifies the conception of tolerance in the context of Indonesian religious tolerance, and strengthening the discourse of more costly tolerance and peace that equivalent with the challenge of harmony of religious diversity in Indonesia.

**Keyword:** Esotericism; Exotericism; Tolerance; Religious Minority; Diversity.

### 1. Pendahuluan

Artikel ini merupakan deskripsi dan analisis filosofis terhadap fenomena sosial keagamaan dalam lanskap keagamaan Indonesia, khususnya menyangkut masalah hubungan toeransi antara mayoritas dan minoritas agama di kalangan muslim. Problem yang menjadi sorotan

adalah masih banyaknya intoleransi agama di Indonesia. Fenomena intoleransi dan kekerasan beragama menjadi bukti bahwa praktik keagamaan masyarakat masih terjebak pada dominasi praktik keagamaan yang eksoteris daripada esoteris. Pada bagian pembahasan, penulis menawarkan agar untuk mengikis budaya intoleransi di Indonesia diperlukan penguatan pembudayaan keagamaan, baik pada tataran wacana maupun praksis, agar mendorong praktik keagamaan yang lebih toleran. Sementara budaya eksoteris selalu membawa kepada keberagaman yang tertutup dan eksklusif, toleransi agama, sikap terbuka terhadap perbedaan, menghargai eksistensi dan kebenaran yang diyakini kelompok lain, merupakan bagian dari karakter keberagaman yang esoteris. Penulis meminjam beberapa pandangan para proponent yang menawarkan beberapa bentuk moralitas esoteris untuk memperkuat bangunan toleransi dan menciptakan harmoni beragama.

## 1. Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan data-data kualitatif yang bersumber dari berbagai literatur baik buku, jurnal, maupun artikel ilmiah lainnya.

## 2. Hasil dan Pembahasan

### a. Hasil

#### 1) Potret Sosial-Keagamaan Muslim

Indonesia merupakan negara mayoritas muslim. Kebanyakan adalah penganut theisme dan penganut agama. Demografi keagamaan Indonesia menunjukkan pluralitas agama tumbuh di masyarakat. Data sensus terakhir tahun 2010 menunjukkan dari sekitar 237 juta penduduk terdiri dari penganut Islam 87% (sekitar 207,1 juta, bahkan tahun 2016 diperkirakan 223 juta); penganut Kristen 6,96% (sekitar 16,5 juta); penganut Katolik 2,9% (sekitar 6,9%); penganut Hindhu 1,69% (sekitar 4 juta); penganut Budha 0,72% (sekitar 1,7 juta); penganut Kong Hu Cu 0,05% (sekitar 117 ribu). Selebihnya, hampir 1 juta penduduk tidak diidentifikasi keagamaannya, karena banyak di antara mereka adalah penganut agama kecil seperti Bahai dan agama lokal dan kepercayaan leluhur (yang secara salah kaprah diidentifikasi sebagai animisme dan dinamisme). Meskipun banyak identitas agama di Indonesia, tetapi negara Indonesia sendiri sedari awal bukan menjadi "negara agama" (*religious state*), melainkan negara bangsa yang berdasarkan Pancasila. Ideologi ini diterima baik oleh seluruh komunitas agama.

Agama Islam sendiri menjadi agama yang mayoritas dipeluk oleh masyarakat. Potret keragaman muslim Indonesia menggambarkan mereka terorganisir ke dalam lebih dari 30 organisasi keislaman. Organisasi yang paling dominan adalah Nahdlatul Ulama yang didirikan H.S. Hasyim Asy'ari (1926) dan Muhammadiyah yang didirikan K.H. Ahmad Dahlan (1912). Menurut perkiraan lebih dari 50% muslim Indonesia menjadi bagian dari NU (dengan jumlah masa diperkirakan sekitar 60 sampai 120 juta), dan sering disebut sebagai "warga nahdliyyin". Sementara Muhammadiyah, yang tak pernah mengklaim jumlah anggotanya, diperkirakan sebagai terbesar kedua dengan anggota tak kurang 50 juta. Selebihnya organisasi yang paling populer adalah FPI (Front Pembela Islam), yang kini semakin populer, Al-Irsyad, Al-Washliyah, Nahdlatul Wathan, Gerakan Pemuda Anshar, dan lain sebagainya. Urusan sosial-keagamaan selama ini dikelola oleh Kementerian Agama.

Adapun secara faham keagamaan (*firqah*), muslim Indonesia juga berkembang cukup plural. Mayoritas muslim Indonesia adalah Sunni dan tergabung ke dalam berbagai organisasi. Selain kelompok mayoritas Sunni, aliran lain yang mulai tumbuh sebagai minoritas adalah Syiah dan Ahmadiyah. Menurut Wahid (2017) di lingkungan mayoritas Sunni sendiri, aliran dan faham keislaman berkembang tak kurang dari 250 aliran (50 di antaranya berkembang di Jawa) yang banyak di antaranya dianggap menyimpang. Sebagian berskala lokal, sebagian lagi berskala nasional. Al-Makin bahkan mengidentifikasi banyak sekali "nabi-nabi Nusantara" yang mengajarkan faham keagamaan yang bersifat sinkretik. Posisi mereka sampai sekarang masih problematis karena berhadapan dengan ortodoksi keagamaan di satu sisi dan otoritas negara di sisi lain. Dengan gambaran di atas, hanya ingin ditunjukkan bahwa masyarakat Indonesia sangat

plural dari sisi sosial-keagamaan dan memiliki tingkat diversitas yang tinggi. Hal itu selain mengandung potensi konflik yang cukup tinggi, juga menjadi potensi tersendiri bagi riset keagamaan.

Di luar Sunni, ada beberapa faham yang paling menonjol perkembangannya, antara lain Ahmadiyah dan Syi'ah. Secara historis, Ahmadiyah merupakan faham yang relatif baru keagamaan Indonesia. Ahmadiyah mulai menyebarkan pengaruh ke Indonesia hampir bersamaan dengan tahun berdirinya Nahdlatul Ulama (1925) melalui beberapa alumni Sumatra Thawalib. Aliran ini berkembang di beberapa bagian wilayah Sumatra, Jawa dan Kalimantan ([www.ahmadiyah.id](http://www.ahmadiyah.id)). The Ardhha mencatat tahun 2015 sekitar 400.000 atau 0.2 dari populasi muslim Indonesia adalah penganut Ahmadiyah ([www.theardha.com](http://www.theardha.com)). Meskipun penganutnya cukup signifikan, tetapi perjalanan dan perjuangan eksistensi Ahmadiyah di Indonesia mengalami proses yang cukup terjal.

Syi'ah telah menjadi bagian dari keislaman Indonesia selama ribuan tahun. Perkembangannya telah dimulai sejak islamisasi klasik di Aceh masa kerajaan Samudra Pasai. Bahkan beberapa tradisi Syiah telah berakulturasi ke dalam tradisi lokal masyarakat Indonesia seperti perayaan 10 Muharram. Pada masa kontemporer, Syiah masih tetap berkembang, meskipun tidak menunjukkan perkembangan signifikan. Beberapa organisasi yang berafiliasi dengan Syi'ah antara lain IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlu Bait Indonesia), ABI (Ahlu Bait Indonesia), dan IPABI (Ikatan Pemuda Ahlu Bait Indonesia). Penganut Syiah telah tersebar di berbagai daerah di Sumatra seperti Aceh, Sumatra Utara, Sumatra Selatan, dan Jawa, termasuk Jawa Barat, Jakarta, Jawa Tengah, dan Jawa Timur; selain itu juga tersebar di pulau Sulawesi dan Kalimantan. Namun popularitas Syiah meningkat pasca keberhasilan Revolusi Iran tahun 1979. Kegiatan intelektualisme kaum terpelajar mulai menyerap ide-ide Syiah baik dalam filsafat maupun politik. Transmisi keilmuan Syiah berkembang melalui kegiatan akademik, seperti publikasi oleh Rausyan Fikr, dan melalui beberapa Yayasan dan Pesantren yang dibangun oleh mahasiswa yang telah mengenyam pendidikan di Iran, seperti pesantren al-Hadi di Pekalongan (Hasim, 2012).

## **2) Intoleransi Terhadap Minoritas: Potret Paradoks Sosial-Keagamaan**

Toleransi secara konseptual memiliki dua dimensi pokok, yakni dimensi vertikal sebagai konsepsi politik dan dimensi horisontal sebagai konsepsi moral (Forst, 2013). Hasil penelitian ini akan melihat dari dua sisi: pertama sisi vertikal antara negara dan warganegara dan penghayat agama; kedua sisi horisontal, yakni antar sesama kelompok agama. Dalam dua dimensi tersebut, salah satu pilar toleransi terpenting adalah toleransi kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas.

Dalam konteks sejarah Indonesia, tonggak perubahan penting ke arah demokrasi di Indonesia terjadi sejak tahun 1998, yang membawa implikasi penting pada kehidupan sosial-keagamaan setelahnya. Namun perkembangan keislaman di Indonesia selama dua dasawarsa terakhir, khususnya dengan transisi demokratisasi sejak era Reformasi 1998 tersebut, menunjukkan bahwa minoritas agama, baik antar agama maupun antar sekte agama khususnya Ahmadiyah dan Syiah masih dalam posisi yang rentan. Beberapa produk legal banyak yang justru menciptakan ancaman dan diskriminasi bagi minoritas agama. Tak pelak banyak yang berpandangan bahwa perubahan politik-hukum tidak akan memberikan signifikansi penting bagi keberpihakan pada minoritas. Implikasinya adalah mempersempit batas-batas penghargaan terhadap minoritas, dan justru membuka peluang konflik di tengah diversitas keagamaan yang ada (Burhani dkk. 2020).

*Secara vertikal*, beberapa produk hukum seringkali masih dijadikan sebagai alat untuk melakukan diskriminasi dan kesewenang-wenangan terhadap kelompok agama, salah satunya adalah Undang-Undang Nomor 1/PNPS tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama atau lebih dikenal sebagai Undang-Undang Penodaan Agama. Peraturan ini selama ini menjadi alat kontrol untuk menjaga ortodoksi dan mengikis interpretasi agama yang dianggap berbeda. Undang-Undang ini dijadikan acuan untuk mendiskriminasi kelompok Ahmadiyah dan Syiah melalui peraturan-peraturan daerah (Abdi, 2014:55). Saya berpandangan, bahwa pada dasarnya Undang-Undang ini tidak konsisten dan tidak sesuai dengan nilai dasar dalam konstitusi UUD 1945 yang pada dasarnya menghormati hak dasar warganegara dan hak asasi manusia untuk berkeyakinan dan berpikir. Peraturan ini telah lama

menyumbat relasi yang harmonis antara negara dan warganegara sebagai pemeluk agama. Produk hukum lainnya yang kontroversial adalah Peraturan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Dalam Negeri Nomor 08 Dan 09 Tahun 2006 Tentang Pendirian Rumah Ibadat, yang masih mengandung problem birokratis sehingga seringkali menjadi sumber masalah di beberapa daerah.

Produk legislasi keagamaan lainnya yang menjadi sumber persoalan adalah “fatwa” yang dikeluarkan oleh institusi semi-negara yang selama ini diklaim sebagai pemegang otoritas keagamaan di Indonesia, yakni MUI (Majelis Ulama Indonesia). Beberapa fatwa itu seringkali dijadikan dalih untuk menyesatkan kelompok yang lain, dan menuduh interpretasi yang tidak sesuai dengan ortodoksi sebagai “heterodoks” dan sesat. Beberapa fatwa yang dikeluarkan otoritas ini, tahun 1980 dan 2005, menilai bahwa Ahmadiyah adalah bagian dari kesesatan dan berada di luar keislaman dan pengikutnya dinilai sebagai “murtad”. Kelompok Syi’ah juga mendapatkan sorotan oleh MUI sejak 1984 dan menganggapnya sebagai kelompok yang patut diwaspadai di Indonesia. Sekalipun MUI pusat tidak mengaskan pelarangan dan penyebaran ajaran Syiah di Indonesia, tetapi sayangnya, kemudian pada tahun 2012, MUI di wilayah Jawa Timur mengeluarkan fatwa tentang kesesatan Syiah. Implikasi dari aturan-aturan tersebut adalah bahwa otoritas negara yang seharusnya menjunjung kebebasan warganya menjadi tersumbat oleh otoritas keagamaan yang sebenarnya merupakan produk politik rezim tertentu dan tidak merepresentasikan ulama secara keseluruhan.

Selain MUI, Bakor Pakem (Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat) yang bekerja di bawah Kejaksaan Agung juga menjadi “penjaga” yang selama ini menunjukkan bahwa aparat dan institusi negara pun tidak mendukung kebebasan berkeyakinan dan sewenang-wenang dalam menyikapi kelompok minoritas agama di Indonesia. Bahkan kini dibuat “Aplikasi Smart Pakem” untuk memperketat pengawasan aliran kepercayaan yang dianggap menyimpang sehingga masyarakat mudah melakukan pelaporan kepada aparat negara.

Pada aras *horisontal* menguatnya gejala *eklusivisme beragama*, khususnya di beberapa wilayah urban di Indonesia seperti Jawa Timur dan Jawa Barat, termasuk Jakarta. Kecenderungan ini diwarnai gerakan “islamisme” yang seringkali berbuat sewenang-wenang dan melakukan tindakan intoleransi. Dalam kontestasi wacana Islam Indonesia kontemporer, Carol Kersten menyebutnya sebagai muslim reaksioner. Islamisme militan itu terrepresentasi dalam beberapa organisasi seperti Forum Umat Islam (FUI), Forum Komunikasi Muslim Indonesia (Forkami), Front Pembela Islam (FPI), dan lain sebagainya. Sebetulnya kelompok reaksioner sama-sama merupakan kelompok minoritas dari mainstream keislaman di Indonesia tetapi seringkali merepresentasikan diri sendiri sebagai mayoritas keislaman.

Berbeda dengan kelompok minoritas-muslim yang seringkali dituduh sebagai “heterodoks” seperti Ahmadiyah dan Syi’ah, permasalahan yang seringkali muncul di masyarakat kota seperti Bekasi, Bogor, dan Jakarta dalam konteks relasi mayoritas-minoritas di Indonesia adalah tentang pendirian tempat ibadah untuk agama minoritas seperti Kristen atau Katolik, atau rumah ibadah yang sudah berdiri tetapi menghadapi teror dan perusakan (bom) oleh kelompok militan radikal. Beberapa kasus terkait pendirian gereja terjadi seperti: pengeboman enam gereja di Jakarta tahun 2000 saat natal, GKI Kebayoran, GKI Taman Aries, Gereja Katolik St. Gabriel, Gereja Gandaria City Mall, dll (Bush, 2014:33). Ada juga kasus pembakaran tiang masjid At-Taqwa Samalngga Aceh pada tahun 2017. Namun permasalahan tempat ibadah ini rupanya meluas sampai tingkat daerah dimana kejadian konflik terkait rumah ibadah semakin kian muncul ke permukaan seperti kasus azan memakai toa seperti terjadi di Sumatera Utara ([www.bbc.com/indonesia/indonesia-45161029](http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-45161029)).

Menguatnya arus intoleransi dan tereduksinya harmonidalam konteks hubungan mayoritas-minoritas agama di kota-kota, sebagaimana tesis Bush & Rachman (2014), menunjukkan proses relasi sosial-keagamaan sedang lebih mengarahpada eksklusivisme daripada inklusivisme. Di tengahsituasi itu, Ahmad Najib Burhani, yang mendukung tesis yang sama, menyebut gejala apa yang disebut *mental constructkonservatif*, konservatisme secara mental, yakni “bentuk pemikiran yang mendukung, menyetujui, atau mendingkan sikap-sikap intoleransi dan diskriminatif yang terjadi dalam masyarakat dan kadang berpikir bahwa berbagai kelompok yang diserang itu memang layak untuk diperlakukan seperti itu karena apa yang mereka lakukan selama ini dianggap meresahkan kenyamanan teologis kelompok mainstream”(2019:26). Saya

mungkin dapat menyebutnya sebagai *passive-intolerance* yang berasal dari kelompok mayoritas yang diam (*silent majority*).

Di tengah dua arus tradisionalisme dan sekularisme yang lama berkembang di Indonesia, dan ditengah kondisi sosial-keagamaan sekarang yang dikatakan “bipolar” dua kutub (Bush & Rachman, 2014) tendensi ini memperkuat dugaan menguatnya kembali ancaman *konservatisme* agama yang juga akan memperburuk keadaan. Martin van Bruinessen mengeluarkan tesismunculnya ancaman “conservative turn” dalam praktik keislaman di Indonesia pada periode mutakhir (2014:24). Vedi Hadiz (2019) mengidentifikasi tentang bangkitnya “populisme Islam” yang bukan saja menjadi fenomena muslim Indonesia tetapi juga Timur Tengah. Beberapa fakta intoleransi yang sampai pada kekerasan terhadap kelompok minoritas dapat dijadikan contoh mutakhir mengenai gejala pemikiran di atas. Bernard Platzdasch (2014:5) juga merangkum catatan yang sama, bahwa tendensi keislaman di Indonesia hari ini ditandai oleh islamisasi yang terus berlangsung dengan ketaatan populer, “*widening and fortification of religious observance, ... accompanied by “a strong political will for increased public expression of Islam, and with the establishment of dogmatic forms of religion on the rise. ... Religious and cultural diversity being challenged by a contrary trend towards religious conservatism and mutual religious exclusivism, an increasing appeal of “pure” belief models, and the resulting scepticism for local accommodations towards religious scripture and apprehension towards inter-religious mingling’*.

Dari sisi hubungan agama dan politik, kecenderungan *islam politik* yang menginginkan *formalisme* keagamaan di ruang publik menguat akhir-akhir ini juga meningkat (Turmudi, 2018), sehingga menguatkan tensi konflik tradisionalisme versus puritanisme yang sangat tampak di kota-kota besar seperti Jakarta. Endang Turmudi (2016:8; 2005) juga memandang bahwa radikalisme mulai menguat dengan kecenderungan menguatnya puritanisme-wahabisme, ide-ide negara Islam, dan “islamisme” politik yang tentu sedikit banyak berdampak pada *kedudukan minoritas agama*. Selain menguatnya arus puritan, seringkali konflik keagamaan itu secara politik disebabkan karena perbedaan dalam pemahaman dan penerapan nilai-nilai Islam di tengah masyarakat yang sejak lama terjadi dalam sejarah Indonesia, termasuk menguatnya revivalisme Islam dan keinginan penerapan syariah di ruang publik.

Dalam konteks relasi muslim mayoritas dan minoritas, kelompok minoritas Ahmadiyah menjadi pihak yang paling tidak diuntungkan dan masih mendapatkan perlakuan yang diskriminatif baik oleh sesama warga terutama oleh negara. Peristiwa intoleransi terhadap minoritas agama yang paling mutakhir tahun 2018 yang patut disayangkan adalah penyerangan terhadap rumah warga Ahmadiyah di Lombok Timur sehingga mengakibatkan puluhan anggota Jemaat Ahmadiyah di Desa Gereneng Sakra Timur terpaksa mengungsi. Mereka diusir dari tempat tinggalnya. Kejadian ini tentu tidak bisa dikatakan hanya sekedar kasus personal, sebab pada faktanya, yang menjadi korban dari kejahatan itu adalah komunitas dan memakan cukup banyak korban. Patut disayangkan pula bahwa kejadian itu justru terjadi pada waktu bulan Ramadhan ketika orang seharusnya mengekang nafsu dan menjaga kedamaian ([www.bbc.com](http://www.bbc.com)).

Jawa Timur memang menjadi kota yang penting dan strategis peranannya dalam kehidupan keagamaan adalah Jawa Timur. Provinsi dan kota ini yang dikenal sebagai kota santri, juga semakin mendapatkan sorotan soal intoleransi. Pada dasawarsa pertama bahkan diklaim menjadi kota atau provinsi yang aman bagi kelompok minoritas. Pada dasawarsa pertama pasca Reformasi, kelompok Ahmadiyah hampir tidak mengalami permasalahan yang berarti. Akan tetapi pada dasawarsa kedua tampaknya keadaan memburuk. Pada tahun 2011 Gubernur bahkan mengeluarkan SK Gubernur yang kontroversial Nomor 188/94/KPTS/013/2011 yang menegaskan pelarangan terhadap kelompok Ahmadiyah. Point tersebut berisi empat hal, pelarangan penyebaran ajaran baik secara tulis maupun lisan; kedua dilarang memasang papan nama Ahmadiyah di ruang publik; ketiga dilarang memasang papan nama Ahmadiyah di masjid atau lembaga-lembaganya yang menunjukkan identitas Ahmadiyah; dan keempat, dilarang menggunakan atribut yang menunjukkan identitas Organisasi Jemaat Ahmadiyah Indonesia (Burhani, 2015:100).

Selain Jawa Timur, kini yang menjadi sorotan dengan kuatnya intoleransi adalah Jakarta yang dianggap kian meningkat dalam indeks intoleransi. Ada survei menarik yang dilakukan Jeremy Menchik (2016) dan juga dikutip Bush dan Rachman (2014:26), bahwa persepsi terhadap minoritas di kota besar masih sangat tidak ramah dan toleran terhadap identitas kelompok minoritas, terlebih terhadap Ahmadiyah. 80% warga Muhammadiyah dan 67% warga NU

mengatakan bahwa mereka tidak menerima jika Ahmadiyah mendirikan rumah ibadahnya di Jakarta, dan 75 % pemuka Muhammadiyah dan 59% pemuka Muhammadiyah menolak jika ada walikota atau pemimpin dari seorang Ahmadiyah.

Selain Ahmadiyah, sampai saat ini pula, beberapa bagian kelompok Syiah masih menghadapi problem serius sebagai kelompok minoritas di Indonesia. Pengusiran yang dialami Tajul Muluk, ulama Syiah, beserta pengikutnya dari Sampang Jawa Timur hingga berakhir dengan pembedaan pada tahun 2012 menunjukkan bahwa eksistensi kelompok Syiah masih rentan terhadap persekusi, terutama di beberapa daerah di Jawa Timur. Mereka kini masih menjadi warga yang terusir dari wilayahnya. Namun, berbeda dengan Ahmadiyah, respon Gubernur Jawa Timur lebih lunak dengan mengeluarkan SK Gubernur No 55/2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat di Jawa Timur, dan menginstruksikan pembinaan terhadap kegiatan keagamaan kepada komunitas Syi'ah. Keputusan ini dikeluarkan tak lepas dari pengaruh putusan-putusan MUI. Sepertinya pemerintah lebih mempertimbangkan otoritas agama MUI daripada pertimbangan-pertimbangan yang lebih fundamental dalam prinsip-prinsip kemanusiaan.

Sejak 2012 tersebut, riset lapangan tentang kasus minoritas Ahmadiyah dan Syiah di Lombok dan Sampang banyak dilakukan di LIPI, khususnya untuk memahami apa yang terjadi (Pamungkas, 2017 & 2018; Humeidi, 2014). Beberapa peneliti, yang pada dasarnya berlatar belakang NU dan Muhammadiyah, mencoba memulihkan ketahanan sosial-agama dengan pendekatan "rekonsiliasi", dan sampai sekarang masih mencari format rekonsiliasi konflik. Lagi pula, merupakan porsi negara untuk melindungi dan membuat suatu keadaan yang tertata (order), aman, dan egaliter kembali. Secara konsepsional, rekonsiliasi itu merupakan bentuk politik toleransi sebagai "ko-eksistensi". Namun meskipun politik rekonsiliasi itu penting, tetapi kiranya perlu membangun konstruksi toleransi yang lebih kultural dan paradigmatis untuk mengikis apa yang disebut Burhani di atas sebagai "*mental-construct* yang konservatif", dan rekonsiliasi adalah salah satu dari strategi implementatif dan bentuk praktik toleransi (*tolerance*) tersebut. Gerakan-gerakan dan pemikiran yang berbasis esoterisme dan spiritualisme agaknya memiliki potensi besar untuk mempromosikan toleransi pada aras itu.

### **3) Ambiguitas Mainstream Islam di Tengah Konflik Sektarian**

Dalam konteks relasi mayoritas minoritas dan sunni-syiah ini sangat penting untuk menakar kembali kekuatan *horizontal* dari elemen NU dan Muhammadiyah sebagai representasi dari mayoritas muslim di Indonesia. Secara kasat mata, baik NU maupun Muhammadiyah sama-sama menunjukkan multi-wajah dalam konteks toleransi terhadap minoritas agama. Pandangan mereka tidak lagi monolitik dan lebih rumit. Tetapi mereka berada dalam posisi yang sama sebagai "mainstream" di tengah mulai menguatnya dominasi "anti-mainstream" keislaman yang konservatif dan puritan.

Banyak kalangan menilai bahwa kekuatan NU dan Muhammadiyah terletak dalam padapengaruhnya bagi basis moral religius dalam tubuh *civil society*. Mereka sedari awal menerima Pancasila sebagai ideologi negara dan sebagai payung bersama. Sementara beberapa pengamat Indonesia, Azca (2019), misalnya, akhir-akhir ini menunjukkan optimisme terhadap eksistensi NU dan Muhammadiyah sebagai promotor perdamaian. Namun, fragmen organisasi NU dan Muhammadiyah yang menyokong moderasi agama di Indonesia menjadi lebih kompleks, karena "pandangan individual" para proponennya juga beragam dan tidak merepresentasikan pandangan resmi organisasi, bahkan pandangan internal organisasi pun seringkali konflik satu sama lain dalam menyikapi minoritas agama. Beberapa diantara mereka seringkali justru berada dalam kutub ekstrim di balik kebijakan yang merugikan di kelompok minoritas, seperti kasus di Jawa Timur yang banyak disokong para aktivis NU. Beberapa kelompok yang lain berada di kutub ekstrim yang berbeda untuk menjadi counter-narasi intelektual.

Dalam organisasi NU, misalnya, beberapa proponen utama menunjukkan lebih agresif dengan menjadikan toleransi berbasis moderasi sebagai bagian dari ideologi mereka dan dengan proponen utama yang sangat toleran seperti Abdurrahman Wahid (sosok demoratis yang sekarang bersaha diteruskan oleh pengikutnya), Ahmad Hasyim Muzadi, dan Said Aqil Siraj, di tambah lagi beberapa elemen pemuda yang progresif dari kalangan neo-tradisionalis (Bruinessen, 2008:163). Namun beberapa proponen NU yang konservatif di Jawa Timur, bahkan

sangat konservatif, selama ini nyata-nyata berada di balik aksi persekusi dan diskriminasi terhadap minoritas agama Islam seperti Ahmadiyah dan Syiah merupakan anomali dari idealisme yang termuat dalam “khittah” NU.

Dengan demikian, meskipun NU menjadi organisasi yang nyata-nyata mengakui toleransi sebagai pilar ideologi *ahlusunnah wal jama'ah*, tetapi interpretasi (konsepsi) tentang bagaimana batas-batas toleransi itu diperlakukan beragam. Di antara tiga pemimpin NU sebelum dan sesudah Reformasi, barangkali Abdurrahman Wahid adalah yang paling progresif dalam membela minoritas dengan doktrin pluralismenya, bahkan pernah mengatakan bahwa ideologi NU adalah syi'ah tanpa imam (lih. Bush & Rachan, p. 31). Hasyim Muzadi, meskipun kuat mempromosikan toleransi, tetapi menjustifikasi toleransi dengan moderasi dan konsep islam *rahmatan lil 'alamin*, dan memposisikan toleransi sebagai “ko-eksistensi”, meski oleh beberapa orang seperti Bush dan Rahman dipandang mewakili sayap konservatif. Said Aqil Siradj, selain itu, mempromosikan identitas Islam Nusantara, dan tidak terlalu berjarak dengan Syiah, dan mempromosikan toleransi sebagai “respect” terhadap kelompok yang berbeda. Meskipun demikian, di kalangan proponent NU ada juga figur seperti Ma'ruf Amin, mantan Rais 'Am, yang sering berada di balik putusan-putusan dan fatwa-fatwa yang menyesatkan kelompok minoritas seperti Syi'ah, Ahmadiyah, dan lain sebagainya, terutama karena kedudukannya sebagai ketua Majelis Ulama Indonesia. Kini, misi perdamaian dan toleransi NU lebih banyak digawangi oleh generasi muda yang terpengaruh oleh pemikiran Abdurrahman Wahid.

Sementara itu, Muhammadiyah juga menampilkan wajah yang tidak monolitik. Sebab, meskipun pada dasarnya organisasi ini moderat, tetapi para proponentnya banyak pula yang memiliki kecenderungan yang puritan dan eksklusif. Sebagian tokohnya cenderung islamisme-konservatif, namun beberapa elit termasuk pimpinannya Haedar Nashir dan Abdul Mu'ti, sampai batas tertentu, berpikir lebih liberal dan progresif dalam konteks hubungan dengan minoritas agama. Meskipun demikian, pluralisme masih menjadi isu yang sangat sensitif di kalangan mereka (Burhani, 2018:464). Di kalangan barisan aktivis muda, beberapa elemen muda progresif Muhammadiyah seperti Ahmad Najib Burhani, dipandang sebagai “spokesperson” kelompok minoritas agama, selalu berusaha memperluas ruang dan batas-batas intoleransi dalam tubuh Muhammadiyah.

Menurut Budhy Munawar Rachman (2014) yang merepresentasikan pandangan neo-modernis terhadap NU dan Muhammadiyah, menuliskan tentang pandangan NU dan Muhammadiyah terhadap minoritas agama. Menurut Rachman, sentimen anti-Ahmadiyah dan anti-Syi'ah, dan umumnya minoritas agama, juga cukup kuat di NU maupun Muhammadiyah. Sangat disayangkan, sebagaimana ditulisa Rachman (2012:26), intoleransi Ahmadiyah [di samping Syi'ah juga] secara historis berakar dari mayoritas anggota NU dan Muhammadiyah dengan fatwa-fatwa dikeluarkan para ulamanya. Ada bipolaritas pandangan yang tajam terhadap minoritas, “konservatif” dan “nonkonservatif”. Menurut Rachman, seringkali yang terjadi dalam konflik agama di Indonesia, dalam konteks syiah, adalah sebetulnya bukan konflik terkait teologis, tetapi konflik sosial yang dibalut label agama. Tugas NU, dan juga Muhammadiyah, adalah menjaga toleransi dan menghindarkan terjadinya konflik.

Praktik intoleransi seringkali juga tidak lepas dari pemberitaan media. Tahun yang lalu, saya sempat melakukan riset tentang praktik media muslim dan upayanya mendukung gagasan pluralisme keagamaan dan penghargaan terhadap minoritas. Beberapa media muslim populer, khususnya yang menjadi bacaan muslim perkotaan, tidak sepenuhnya dapat diharapkan idealismenya di tengah kepentingan ekonomi yang kompetitif. Mereka terjebak dalam “pragmatisme” komersialisasi media agar tidak kehilangan pelanggannya. Berita-berita sensitif tentang toleransi dan intoleransi tidak serta merta dapat dimuat, kecuali dalam konten yang sangat terbatas. Seperti media muslim Republika yang paling populer di kalangan muslim menengah perkotaan saat ini, sangat mementingkan berbagai aspek kepentingan untuk memuat suatu berita yang sensitif. Media muslim masih mempertahankan status quo dan tidak mempertaruhkan eksistensinya dengan memuat hal-hal yang sensitif (Steele, 2018). Pada saat yang sama, media-media elektronik menjamur dengan konten-konten yang relatif ‘lebih radikal’. Media yang berbasis NU dan Muhammadiyah, khususnya melalui *islami.co* dan *islamberkemajuan.id.*, pada kenyataannya kalah populer dengan media-media yang dimiliki komunitas muslim konservatif. Namun mereka masih menawarkan harapan bagi pandangan-pandangan kritis yang mengcounter paham-paham yang radikal.

Penulis sepakat dengan Jimly Assidique (2014), ketua ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), yang mengkritik pendekatan legalistik yang semata-mata mengandalkan *rule of law*, khususnya dalam menangani persoalan konflik keagamaan, tetapi kita juga perlu menggunakan pendekatan etik dengan mempertimbangkan *rule of ethics*, termasuk, saya kira, dalam relasi negara, mayoritas, dan minoritas. Otoritas keagamaan dan politik seringkali menggunakan pendekatan legalistik, dan cenderung mengabaikan pendekatan etis dalam sosial-keagamaan. Tindakan persekusi dan pembedaan, dengan dalih “menjaga kerukungan umat beragama”, dan dalih “penodaan agama”, saya rasa patut dikoreksi agar kepentingan sebagian besar orang tidak mengorbankan kepentingan segelintir orang.

Ringkasnya, saya mengamati, bahwa dasarwarsa pertama Reformasi tidak menunjukkan problem serius tentang toleransi. Tetapi pada dasarwarsa kedua problem toleransi mulai terusik menunjukkan tren peningkatan intoleransi terhadap minoritas agama. Praktik sosial-keagamaan yang terjadi belum menunjukkan keseriusan untuk membangun toleransi yang kuat antara mayoritas agama dan minoritas agama. Demokrasi di Indonesia masih belum bisa melepaskan dari proseduralisme, dan melupakan hal-hal substantif tentang pembelaan dan perlindungan kepada setiap warganegara, termasuk kelompok minoritas agama. Pada bagian berikutnya saya akan mendekati dan mendiskusikan permasalahan ini dengan pendekatan filosofis.

Masih terjadinya diskriminasi dan intoleransi terhadap minoritas pada dasawarsa terakhir, meski tidak dengan eskalasi yang tinggi, menunjukkan kurang optimalnya mainstream keagamaan atau mayoritas agama dalam membangun hubungan baik dengan aneka bentuk kepercayaan keagamaan masyarakat khususnya ketika dihadapkan pada kepentingan praktik politik elektoral. Dalam hal inilah NU dan Muhammadiyah seharusnya memikirkan kembali secara serius *agenda moral*, bahkan sampai tataran paradigmatis, untuk merevitalisasi toleransi yang telah lama terbangun dan menunjukkan kekuatannya sebagai benteng Islam moderat di Indonesia. Tantangan mereka adalah mempertahankan kekuatan di tengah pengaruh internal dan eksternal, dari upaya hegemoni dari organisasi-organisasi keislaman yang sewenang-wenang.

## **b. Pembahasan**

### **1) Tinjauan Esoterisme-Eksoterisme Agama**

Gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia sekarang ini di kalangan para pengamat masih menampakkan pola bipolar. Kersteen, misalnya, mempolarisasikan antara perebutan wacana antara kaum reaktif yang berhaluan konservatif, dan kaum pluralis. Disini penulis menggunakan bipolaritas antara esoterisme dan eksoterisme, sebuah istilah yang dipakai dalam filsafat perenial di dalam memahami doktrin dan fenomena agama-agama. Dengan masih munculnya, bahkan intensitas, intoleransi keagamaan menunjukkan bahwa kehidupan keagamaan masih mencerminkan keberagaman yang eksotis daripada esoteris, dan terjebak dalam identitas keagamaan yang eksklusif daripada substansi moral yang universal dan inklusif bahkan pluralis. Dalam situasi yang demikian, sulit untuk mengharapkan kondisi multikultural yang menghargai perbedaan dan keragaman.

Secara normatif, dalam situasi diversitas yang seringkali diiringi dengan konflik sosial-keagamaan, tidak hanya dibutuhkan sikap “pro-toleransi”, tetapi juga penguatan tentang paradigma toleransi, yang tidak hanya berfungsi sebagai antidot kekerasan, tetapi juga paradigma perdamaian. Salah satu faktor dari intoleransi yang terjadi tersebut disebabkan oleh karena masih adanya “kelemahan paradigmatis tentang toleransi”. Di tengah upaya “legal” untuk mendekonstruksi hukum-hukum yang selama ini dinilai timpang terhadap cita-cita kebebasan beragama dan toleransi (misalnya, kritik dan upaya review terhadap UU No. 1/PNPS/1965) dan pasal-pasal KUHP tentang penodaan agama, dan upaya “politik” yang mengkritik sikap negara dalam menangani kelompok minoritas agama, prioritas yang kalah penting dan perlu dilakukan adalah membangun konstruksi moral tentang toleransi.

Paradigma Islam tentang keberpihakan pada kaum yang lemah sebagai salah satu konsepsi penting tentang toleransi, yakni “toleransi yang aktif”. Pada taraf yang paling dasar, memang terjadi apa yang di atas dikatakan “intoleransi pasif”. Akan tetapi, kebutuhan dan promosi toleransi harus seimbang dengan tingkat diversitas (sebagaimana paparan di atas) yang dimiliki bangsa Indonesia.

Bagian ini terdiri dari dua subbagian: *pertama* melihat moralitas esoteris (di samping moralitas moderasi) sebagai salah satu justifikasi penting bagi konstruksi paradigma toleransi. Namun istilah esoterisme dalam arti metafisis, atau teologis, tetapi dibatasi pada aspek moral; *kedua*, melihat penguatan wacana dari beberapa proponent musim progresif yang cukup kuat mempromosikan toleransi dari beberapa proponent NU dan Muhammadiyah, dan sampai batas tertentu, mereka membawa semangat esoterisme keagamaan. Mereka dikatakan progresif karena berusaha melampaui fundamentalisme dan literarisme keagamaan.

Pemikiran teologi-metafisik untuk mendekati agama-agama setidaknya memiliki dua implikasi mendasar tentang realitas. Pertama, implikasi ontologis bahwa ada dua aspek yang mbingkai realitas yaitu eksoterik dan realitas esoterik. Esoterisme adalah dimensi dalam yang di dengan eksoterisme atau dimensi luaran. Tataran yang pertama itu menunjukkan penampakan fenomena, sementara yang kedua menampakan di balik fenomena atau nomena. Itu artinya bahwa realitas itu multidimensional. Konsekuensi epistemologis pula bahwa kadar pengetahuan manusia tentang realitas itu dapat bertingkat.

Implikasi yang tak kalah penting dan perlu dicari adalah implikasi moral. Dimensionalitas moral adalah konsekuensi etis dari pandangan mengenai dimensionalitas realitas. Dimensionalitas moral menunjukkan bahwa moralitas itu ada dimensi tinggi ada dimensi rendah. Dimensi esoteris memiliki ciri-ciri moralitas yang universal, memuat nilai-nilai yang tidak partikular, dan itu adalah moralitas yang tinggi "high morality". Etika esoterisme mengandaikan persamaan di balik perbedaan manifestasi agama-agama, baik secara metafisik, teologis, maupun moral. Kalaupun tidak mampu menemukan kesatuan teologis dan metafisik, toh beberapa identitas kelompok agama mestinya mampu menemukan akar kesatuan moral yang sama sebagai titik temu agama-agama.

Daripada menggunakan pendekatan moderatisme dan ekstrimisme, yang lazim digunakan oleh banyak orang, saya disini lebih tertarik untuk melihat dalam konteks esoterisme dan eksoterisme agama-agama. Tendensi kepada konservatisme dan puritanisme sebagaimana dugaan kuat para peneliti dan ahli, dalam hal itu berarti menguatnya, memakai terminologi perenial, gejala eksoterisme keagamaan, dimana orang mementingkan aspek-aspek atributif keagamaan daripada hakikat dan nilai-nilai keagamaan fundamental. Saya berpandangan, bahwa menguatnya arus konservatisme di sisi lain merupakan gejala menguatnya eksoterisme praktik keagamaan yang dibalut dengan sikap intoleran dan ideologis. Lebih tepatnya adalah eksoterisme yang eksklusif. Mengutip Burhani, sebetulnya "yang perlu dikritik dalam hal ini adalah bukan adanya eksoterisme itu sendiri, tetapi sifat otokrasi dan arogansi teologis yang menganggap diri sendiri paling benar" (Burhani, 2019:132).

Kecenderungan masyarakat untuk melihat praktik agama pada dataran eksoteris dengan dibalut dengan kaca mata intoleran atau eksklusif berdampak pada munculnya konflik dan pertentangan agama, bahkan sektarianisme dalam tubuh agama, karena ketidakmampuan mengelola ragam perbedaan dan manifestasi penafsiran keagamaan yang sebenarnya merupakan tataran manifestasi. Pada dasarnya, problem moral mengenai mayoritas dan minoritas agama akan menjadi lebih lunak apabila pemahaman mengenai esoterisme keagamaan semakin kuat sehingga pemahaman keagamaan menjadi lebih inklusif dan pluralis, tanpa terjebak pada relativisme agama (Meister, 2009:31). Sebaliknya, problem minoritas akan menjadi semakin mengeras jika eksoterisme keagamaan menjadi lebih dominan. Sehingga, problem sosial-keberagaman di Indonesia sekarang ini adalah tendensi menguatnya eksoterisme, memahami keagamaan secara tidak otoritatif, fanatik, dan kurang menjamah dimensi esoterisme dalam moralitas agama. Dalam filsafat Schuon (1975:ix), yang pertama mengacu kepada manifestasi, sementara yang kedua hakikat.

Salah satu elemen penting dalam toleransi, di samping batas-batas toleransi, adalah justifikasi toleransi. Bagaimanakah toleransi itu dikatakan *justifiable* dan dibenarkan secara filosofis. Toleransi mendapatkan justifikasi dari prinsip moderasi, yang menolak ekstrimisme. Tapi dalam esoterisme, toleransi mendapatkan justifikasi dari pertimbangannya untuk menerima dan mengelola perbedaan (diversitas dan pluralitas). Diversitas itu pada hakikatnya adalah manifestasi yang memiliki kesamaan dan kesatuan. Berarti, secara epistemologis, semakin orang mengerti tentang kedalaman dan kesamaan, artinya semakin orang mengenal esoterisme, berarti semakin orang itu fleksibel melihat perbedaan dan semakin toleran terhadap perbedaan. Implikasi yang lebih kongkrit dari etika esoterisme adalah "merayakan keragaman yang saling

menyapa" antar kelompok-kelompok agama. Semangat esoterisme adalah mengajak kepada keterbukaan beragama, *nilai-nilai toleransi*, menghargai perbedaan, dan merayakan keharmonisan. Semakin orang mengenal tentang kedalaman makna, semakin orang itu mengerti tentang keberagaman.

Kerusuhan Sunni-Sy'ah di Sampang, misalnya, menurut Said Aqil Siraj karena kegagalan mengelola perbedaan di antara mereka, sehingga kekerasan dianggap sebagai jalan terakhir memecahkan permasalahan dan terjebak pada perselisihan esoteris. Konflik ini lebih kepada problem internal muslim Indonesia. Ia mengutip beberapa hasil survei LSI, dimana kecenderungan ketidaknyamanan beberapa kelompok muslim masih sangat tinggi di Indonesia. Sementara itu beberapa kelompok muslim masih berpikir golongan, mazhabi. Dengan kata lain, banyak yang masih terjebak pada fanatisme. Said Aqil menilai bahwa ada egosentrisme yang tinggi, di satu sisi, ada juga keterbatasan pengetahuan tentang ideologi di sisi yang lain. Oleh karena itu, yang sekarang dibutuhkan, menurutnya, adalah saling menghargai satu sama lain (Siradj, 2013:153). Dengan kata lain, Said Aqil ingin mengatakan beberapa elemen penganut agama masih gagal dalam menemukan "esoterisme teologis", dan selanjutnya juga "esoterisme moral" dalam beberapa golongan muslim Indonesia. Pandangan Siradj inilah yang secara konseptual merupakan, dalam istilah Forst, konsepsi "toleransi sebagai penghormatan" yang perlu diakomodasi.

Barangkali salah satu arus etika yang sepadan untuk menggambarkan semangat esoterisme adalah "aretaic turn" atau semangat kepada etika keutamaan. Etika ini adalah etika tradisional, yang menyandarkan moralitas pada keutamaan-keutamaan moral seperti kebaikan, kebijaksanaan, dan keindahan. Namun "etika esoterisme" ingin melampaui sekedar "etika keutamaan", dan tentu yang membedakan adalah keutamaan-keutamaan itu adalah bahwa keutamaan tidak didasarkan pada supernaturalisme, Tuhan. Sementara moralitas esoteris mendukung supernatural sebagai sumber moral dan sebagai entitas di balik keutamaan-keutamaan moral. Dalam konteks inilah semestinya toleransi keagamaan diandaikan sebagai ajang merayakan "*esoteric turn*". Dalam konteks ini pula esoterisme seharusnya menjadi basis penting dalam mempromosikan paradigma toleransi. Dengan demikian, yang dipromosikan bukan aspek "*wasatiyyah*" Islam bagi toleransi, tetapi juga "esoterisme" Islam bagi toleransi, karena praktik intoleransi kebanyakan didasarkan pada pemahaman yang dangkal terhadap moralitas agama.

Ada dua elemen penting yang merupakan usaha ilmiah untuk menekankan esoterisme (menekankan semangat moral "*esoteric turn*") dan merupakan terobosan penting dalam mempromosikan toleransi dan perdamaian dengan menyentuh aspek-aspek yang esoteris (batiniah). Yang pertama berada pada *ranahinterpretasi al-Qur'an* yang menekankan pada "*maghza*", yakni usaha untuk menangkap "pesan moral al-Qur'an" tentang toleransi dan perdamaian, dan kedua *bersifat paradigma keislaman*, untuk menangkap semangat penghargaan terhadap minoritas dalam Islam.

*Pertama*, interpretasi al-Qur'an. Beberapa proponent NU mempromosikan toleransi dengan pendekatan interpretatif al-Qur'an. Beberapa produk penafsiran al-Qur'an kontemporer sangat menekankan pada pentingnya memahami dan menyelami "moralitas esoteris" dalam al-Qur'an, yang mengkritik kecenderungan literer dan mementingkan aspek esoteris semata (baca: tekstualis). Sahiron Syamsuddin (2017), yang terlibat cukup penting dalam advokasi terkait penodaan agama, misalnya, menawarkan pendekatan "makna cum maghza" yang merupakan bagian dari pendekatan kontekstualis atas al-Qur'an. Salah satu penekanan penting dalam pendekatan tersebut adalah pentingnya menguak *maghza*, signifikansi, makna batin, dan imperatif moral dari suatu teks, dan tidak hanya menekankan pada aspek kebahasaan semata. Baginya, ayat-ayat yang mengandung "ide moral" yang eksplisit dan langsung dapat diidentifikasi sebagai *muhkamat* sehingga mengandung imperatif yang tegas. Sementara ayat-ayat yang sepertinya bertentangan dengan "ide moral" maka kemungkinan adalah *mutasyabihat*, dan memerlukan pendekatan metodologis. Ayat-ayat tentang perdamaian harus menyinari ayat-ayat tentang perang dan sepertinya bertentangan dengan ide moral. Pendekatan ini penting untuk mengikis interpretasi yang "sewenang-wenang" tentang jihad dan kekerasan yang seringkali digunakan oleh otoritas agama untuk melegitimasi sikap dan praktik keagamaannya, khususnya yang digunakan untuk mendukung persekusi terhadap kelompok minoritas, dan agar kaum muslim mengedepankan cara-cara damai di tengah perbedaan teologis yang ada.

Salah satu *interpretasi yang menggali moralitas esoteris* adalah terhadap Q.22:39-40. Mengutip al-Zamakhshari, al-Razi dan al-Tabari, ia menguraikan bahwa pesan utama di balik bunyi ayat tersebut adalah pesan untuk penghapusan penindasan, penegakan kebebasan beragama dan perdamaian. Tujuan moral utama (*maghza*) ayat ini adalah mengkritik tindakan penindasan (*dzulm*), dan pengizinan berperang, bagaimanapun, bukan tujuan ayat ini. Tuhan membenci penindasan, dan manusia harus mencegah diri sendiri dari tindakan yang mendindas. Jika seseorang ditindas, maka dia berhak untuk mempertahankan diri, atau, dengan kata lain, diizinkan untuk berperang melawan orang yang menindasnya. Namun, meskipun demikian, ayat ini juga berarti bahwa jika masih ada solusi damai untuk permasalahan tersebut, manusia semestinya menghindari peperangan. Pesan kedua adalah tentang kebebasan beragama, dan menekankan pentingnya memiliki dan melindungi kebebasan manusia untuk berkeyakinan. Jalan berperang untuk menjamin kebebasan beragama diizinkan, akan tetapi jika ada jalan damai untuk penyelesaian konflik maka itu diutamakan. (Syamsuddin, 2014: 112; 2017:175).

*Kedua*, beberapa proponent Muhammadiyah, seperti Ahmad Najib Burhani (2019:25), mempromosikan toleransi melalui bangunan paradigma keislaman tentang keberpihakan kepada yang lemah dan kaum marginal. Salah satu argumen moral yang digunakannya menyentuh aspek "moralitas esoteris", salah satunya dengan menekankan bahwa pembelaan dan menemani kelompok minoritas agama merupakan bagian dari "*religious virtue*" dan "imperatif keagamaan" dalam Islam. Bagaimanapun, dilihat dari perspektif teori "*virtue ethics*", *virtue* adalah pandangan *internalist* tentang moralitas, yang menekankan pengaruh internal dari suatu sikap moral (Wilson, 2015:6). Karakter itulah yang ingin dipertahankan dalam tesis Burhani, bahwa konstruksi mental yang konservatif, eksklusif dan berparadigma kolonialistik akan melahirkan tindakan yang sektarian dalam masyarakat, sementara, yang ingin diwujudkan, konstruksi mental yang toleran akan melahirkan sikap-sikap yang inklusif dan pluralis.

Burhani menegaskan bahwa sufisme yang menjunjung tinggi moralitas esoteris dan karakternya yang perenialistik sebetulnya menjadi paradigma penting dan paling otoritatif (di samping pluralisme dan multikulturalisme) untuk mempromosikan perdamaian dan toleransi agama-agama. Di samping karena penghargaannya terhadap makna *batini* (the inner meaning), sufisme bersikap inklusif dalam melihat agama-agama atau penafsiran agama: pertama, bahwa risalah seorang nabi dan Rasul itu universal dan esensinya sama, yakni tauhid; kedua, sifat Maha Adil dan Pnegasih Tuhan tidak hanya bagi bangsa Semitik, tetapi juga bagi bangsa-bangsa lain; ketiga, kualitas penghargaan nilai dalam sufisme sampai pada derajat ihsan. Mengutip Kautsar Azhari Noer, ia menyatakan "kelompok Islam yang paling toleran, paling simpatik, paling terbuka, dan paling ramah terhadap agama-agama lain adalah para sufi" (Burhani, 2019: 134).

Uraian di atas sekedar untuk menunjukkan beberapa figur proponent toleransi yang memiliki persinggungan dengan semangat "moral esoteris". Penguatan wacana melalui pendekatan interpretatif yang pro-esoteris, meskipun tidak spesifik tentang toleransi terhadap minoritas, merupakan instrumen penting sebab seringkali konflik sosial keagamaan didasari oleh perbedaan penafsiran keagamaan. Kritik ini terutama ditujukan untuk para pemegang otoritas keagamaan yang seringkali gemar berkonflik dalam urusan sosial-keagamaan di Indonesia. Pendekatan interpretatif itu adalah bagian dari aktivisme intelektual untuk kritik kecenderungan konservatisme dan fundamentalisme. Kritik tersebut juga untuk mengoreksi hubungan mayoritas dan minoritas muslim di Indonesia yang selama ini kerap dinilai tidak adil.

Dalam rangka penguatan nilai-nilai esoterik sebagai justifikasi bagi toleransi beragama, khususnya toleransi yang pluralis, ada berbagai *maqamat* toleransi, akan tetapi secara umum ada dua model toleransi yang dapat dikembangkan, model toleransi pasif, dan toleransi aktif. Yang pertama sifatnya temporer, sedangkan toleransi kedua sifatnya lebih permanen. Dengan demikian, toleransi yang dibangun dengan kesadaran moral yang kuat, yang menancap kuat dalam diri, akan memberikan dampak yang lebih permanen daripada sekedar koeksistensi yang bersifat temporer. Pendekatan politik dan legal dalam mengurai problem intoleransi itu penting, tetapi tidak cukup hanya itu, harus ada pendekatan moral yang lebih fundamental bukan hanya membangun kesadaran individual, tetapi juga kesadaran sosial.

#### 4. Simpulan

Orientasi filosofis bagi bangunan toleransi semestinya mengarah pada bagaimana memperlebar inklusivisme dan pluralisme dan mengikis eksklusivisme, tanpa harus terjebak dalam relativisme, baik teologi maupun moral. Rekonsiliasi konflik adalah bentuk toleransi yang paling dasar, akan tetapi perlu memikirkan paradigma yang kokoh untuk mempertahankan hubungan yang kokoh antara mayoritas dan minoritas untuk jangka panjang. Secara paradigmatik, sikap dan pandangan toleransi yang didasarkan pada penjiwaan “esoterisme” keagamaan dapat dikategorikan dalam paradigma keagamaan yang “inklusif” atau “pluralis”.

#### 5. Daftar Pustaka

- Abdi, Supriyanto. 2014. “Islam, Religious Minorities, and the Challenge of the Blasphemy Laws: A Close Look at the Current Liberal Muslim Discourse”, dalam *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Singapore: ISEAS Publishing, p. 51-74.
- Asshiddiqie, Jimly. 2014. “Toleransi dan Intoleransi Beragama di Indonesia pasca Reformasi”, makalah dalam *Dialog Kebangsaan tentang “Toleransi Beragama”, Ormas Gerakan Masyarakat Penerus Bung Karno*, di Hotel Borobudur Jakarta, 13 Februari, 2014.
- Azca, Najib. 2019. *Dua Menyemai Damai: Peran dan Kontribusi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Perdamaian dan Demokrasi*. Yogyakarta: Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian Universitas Gadjah Mada.
- Wahid, Ramli Abdul. 2017. “Aliran Minoritas dalam Islam di Indonesia”. *Journal of Contemporary Islam and Muslim Studies*. Vol. 1. No. 2. Juli-Desember 2017, p. 141-163.
- Hasim, Moh. 2012. “Syiah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia (Shia: Its History and Development in Indonesia)”. *ANALISA*. Vol. 19. No. 2 Juli-Desember 2012, p. 147-158.
- Forst, Reiner. 2013. *Toleration in Conflict: Past and Present*. UK: Cambridge University Press.
- Bruinessen, Martin van (ed.). 2014. *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Jakarta: Mizan.
- Bruinessen, Martin van. 2008. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: Lkis.
- Burhani, Ahmad Najib. 2019. *Menemani Minoritas: Paradigma Islam tentang Keberpihakan dan Pembelaan kepada yang Lemah*. Jakarta: Pustaka Gramedia.
- Burhani, Ahmad Najib, dkk. 2015. *Pluralitas dan Minoritas: Batas-batas Kebebasan Beragama di Indonesia*. Jakarta: Gading Inti Prima.
- Burhani, Ahmad Najib. 2018. “Pluralism, Liberalism, and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah.” *Studia Islamika*, Vol. 25, No. 3, 2018, p. 433-470.
- Burhani, Ahmad Najib, dkk. 2020. *Dilema Minoritas di Indonesia: Ragam, Dinamika, dan Kontroversi*. Jakarta: Pustaka Gramedia.
- Bush, Robin dan Munawar-Rachman, Budhy. 2014. “NU and Muhammadiyah: Majority Views on Religious Minorities in Indonesia”, dalam *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Singapore: ISEAS Publishing, p. 16-49.

- Humeidi, M. Alie. 2014. "Kerusuhan Sampang: Kontestasi Aliran Keagamaan dalam Wajah Kebudayaan Madura", *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 13 No. 2. Tahun 2014, p. 117-133.
- Kersteen, Carol. 2018. *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*. Jakarta: Mizan.
- Meister, Chad. 2009. *Introducing Philosophy of Religion*. New York: Routledge.
- Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Misrawi, Zuhairi. 2017. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'alamin*. Jakarta: Pustaka Oasis.
- Pamungkas, Cahyo (ed.). 2017. *Mereka yang Terusir: Studi tentang Ketahanan Sosial Pengungsi Ahmadiyah dan Syiah di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Obor.
- Pamungkas, Cahyo (ed.) 2018. *Mematahkan Kebuntuan: Inisiatif Rekonsiliasi Dari Dua Konflik Syiah Sampang dan Jamaah Ahmadiyah Indonesia Lombok*. Jakarta: Pustaka Obor.
- Platzdasch, Bernhard; Saravanamuttu, Johan (eds). 2014. *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Schuon, Frithjof. 1975. *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Jakarta: Yayasan Obor.
- Siradj, Said Agil. 2013. *The Sunni-Shi'ah Conflict and the Search for Peace in Indonesia*. Journal of Indonesian Islam Volume 07, Number 01, June 2013, p. 145-164.
- Steele, Janet. 2018. *Mediating Islam: Jurnalisme Kosmopolitan di Negara-negara Muslim Asia Tenggara*. Yogyakarta: Bentang.
- Syamsuddin, Sahiron. 2014. "Peaceful Message Beyond the Permission of Warfare: An Interpretation of Q.22: 39-40," dalam Roberta King dan Sooi Ling Tan (eds.). *(Un)Common Sounds: Songs of Peace and Reconciliation between Muslims and Christians* (Oregon: Cascade, 2014), h. 104-116.
- Syamsuddin, Sahiron. 2017. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Turmudi, Endang. 2016. "Islamic Politics in Contemporary Indonesia", *INTERNATIONAL JOURNAL OF POLITICAL STUDIES*, December 2016, Vol:2, Issue:3.
- Turmudi, Endang. 2018. "Religion in Current Indonesian Politics: Puritan Islam vis.a.vis Secular Nationalist. *Humanities and Social Sciences Review*. CD-ROM. ISSN: 2165-6258 :: 08(02):639–650 (2018), p. 639-650.
- Turmudi, Endang & Sihbudi, Riza (ed.). 2005. *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press.

#### Referensi online

- [http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country\\_109\\_2.asp](http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_109_2.asp).  
<https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-44384049>