

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 1, Juli-Desember 2009

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Sunaryo

Redaktur Pelaksana

Muhamad Wahyuni Nafis • Abdul Hakim

Dewan Redaksi

Abdul Hakim • Budhy Munawar-Rachman •

Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer • Moh. Monib •

Muhamad Wahyuni Nafis • Sunaryo •

Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan mana pun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 1, Juli-Desember 2009

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-9
Kebenaran di Dalam Diri Kita	11
Pengantar	13-18

SAJIAN KHUSUS

Menata Kembali Kehidupan Bermasyarakat dan Bernegara Menuju Peradaban Baru Indonesia <i>Nurcholish Madjid</i>	21-32
Menuju Peradaban Baru Indonesia: Mempertegas Kontribusi Islam dan Budaya Lokal dalam Menata Kembali Kehidupan Berbangsa dan Bernegara <i>Nur A. Fadhil Lubis</i>	33-50
Memperkuat Relasi Sosial Menuju Indonesia Baru <i>Nurman Said</i>	51-65

ARTIKEL

Islam, Indonesia, dan Demokrasi <i>Yudi Latif</i>	69-92
--	-------

Multikulturalisme:

Wawasan Alternatif Mengelola Kemajemukan Bangsa
Asman Aziz

93-121

Esoterisme dan Kesatuan Agama-agama
Media Zainul Bahri

123-150

Mempersoalkan “Sufisme Urban”:
Sebuah Catatan Sederhana
Kautsar Azhari Noer

151-166

Meditasi Kesadaran dan Kebaikan-Cinta
Dammarakkhita

167-177

RESENSI BUKU

Islam Indonesia: Negosiasi Tanpa Henti
Sunaryo

181-185

Muslimah Feminis:
Sebuah Pernyataan Identitas Perempuan
Neneng Nurjanah

187-183

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society

195-196

Pindah Alamat

197

Ucapan Terima Kasih

198

Pembetulan

199

Berlangganan *Titik-Temu*

200

MULTIKULTURALISME

Wawasan Alternatif Mengelola Kemajemukan Bangsa

Asman Azis

Ancang-ancang

Pemikiran Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Cak Nur) tentang Islam dan pluralisme di Indonesia memang akan terus dinilai relevan mengingat pemikiran itu memang menjadi agenda besar di negara kita. Karena itu, bagi saya gagasan dan pemikiran Cak Nur tersebut perlu terus dikaji, dikembangkan, dikritik, dan bahkan diuji dengan mendialogkannya secara terus-menerus dengan berbagai persoalan “berbeda” yang timbul terkait dengan semakin majemuknya kehidupan berbangsa. Bagi saya ada banyak gagasan Cak Nur yang perlu “diluruskan” dalam konteks mengelola perbedaan dalam kemajemukan berbangsa.

Pluralisme sebagai pusat dari keseluruhan sistem pemikiran Cak Nur lebih banyak berputar pada hubungan dan dialog antaragama. Padahal dalam konteks Indonesia persoalan agama hanyalah salah satu dari sekian banyak persoalan yang ada di negeri ini. Pengalaman saya selama menjalin kontak yang cukup intens dengan berbagai komunitas lokal di Kalimantan Timur dan Sulawesi Selatan, bahkan di tempat lain di Indonesia agama selalu saja menjadi kultur dominan yang “mengkoloni” subkultur-subkultur lokal yang tersebar di setiap pelosok negeri ini.

Hal ini berangkat dari sebuah truisme yang dalam bahasa agama disebut dakwah (Islam) atau misi (Kristen). Sebuah karya sosial yang

diyakini demi keselamatan umat manusia sejak di dunia hingga di akhirat kelak mengandaikan bahwa agama kitalah yang paling benar dan menjadi kewajiban bagi penganutnya untuk menyebarkannya kepada yang lain.¹ Pada titik inilah agama mendapat legitimasi bahwa keyakinan lokal dan komunitas pendukungnya — semisal *Bungan Malan Paselong Luang* di Kalimantan Timur, komunitas Dayak Meratus di Kalimantan Selatan, Kaharingan di Kalimantan Tengah, komunitas Kajang dan Towani Tolotang di Sulawesi Selatan, komunitas Samin di Jawa Tengah, dan seterusnya — adalah sesuatu yang harus diterangi, diubah, bahkan diselamatkan.

Di sisi lain, agama (Islam) dalam sistem pemikiran Cak Nur diposisikan sebagai ideologi. Dan seperti yang jamak diketahui, watak dasar ideologi itu seringkali tertutup, bahkan sebisa mungkin

¹Cerita-cerita *mainstream* yang beredar di masyarakat dan dalam dokumen-dokumen sejarah resmi selalu saja memposisikan komunitas lokal sebagai yang tersesat yang harus diluruskan dan dibenarkan. Di Sulawesi Selatan, misalnya, tersebar cerita bahwa ketika Dato' di Tiro mengislamkan "Tana Toa" Kajang di kabupaten Bulukumba. Cara yang dia lakukan dimulai dengan adu kesaktian dengan Ammatoa (pimpinan spiritual komunitas Kajang), dengan perjanjian siapa yang kalah harus mengikuti keyakinan yang menang.

Diceritakan bahwa Ammatoa menyusun telur satu-persatu sampai setinggi orang dewasa mampu menggapai. Tetapi dengan kehebatannya di Tiro melepas telur tersebut satu-persatu dari bawah sampai tinggal satu butir yang menggantung di udara. Melihat kemampuan di Tiro inilah kemudian Ammatoa bersedia memeluk agama Islam. Diceritakan pula bahwa ada seorang ulama Muhammadiyah yang berasal dari kabupaten Sinjai telah membunuh semua jin-jin penunggu gunung Bawakaraeng (salah satu tempat yang dianggap suci oleh sebagian besar komunitas lokal di Sulawesi Selatan, bahkan tiap tahun diziarahi untuk menunaikan "ibadah haji"). Hal ini semakin mengukuhkan akan marjinalisasi dan kekalahan komunitas lokal di Sulawesi Selatan.

Di Kalimantan Timur pun ceritanya kurang lebih seperti itu. Sejarah menuliskan bahwa Islam hadir di tanah Kutai pada masa pemerintahan Raja keenam, Pangeran Aji Mahkota Mulia (1525-1600 M). Islam diterima oleh keluarga Kerajaan setelah pengunjurnya (Dato' ri Bandang dan Tuanku Tunggang Parangan) mengalahkan Sultan Pangeran Aji Mahkota Mulia dengan adu kesaktian yang sungguh menakjubkan. Penjelasan selengkapnya baca Syaukani HR., *Kerajaan Kutai Kartanegara* (Tenggarong: Lembaga Kepustakaan dan Penerbitan Pustaka Pulau Kumala, 2002), h. 55.

mengeliminir, bahkan menyingkirkan ideologi-ideologi lain yang berkontestasi dengannya. Tesis ini dapat kita lacak dalam naskah *Nilai-nilai Dasar Perjuangan* (NDP) (kini Nilai Identitas Kader) yang diformulasikan oleh Cak Nur dengan ungkapan “*the ideological manual for members of the organization.*” Di dalam naskah itu ia menulis, antara lain:

Hubungan yang benar antara manusia dengan alam sekelilingnya ialah hubungan pengarahan. Manusia harus menguasai alam dan masyarakat, guna dapat mengarahkannya pada yang lebih baik. Penguasaan dan kemudian pengarahan itu tidak mungkin dilaksanakan tanpa pengetahuan tentang hukum-hukumnya agar dapat menguasai dan menggunakannya bagi kemanusiaan. Hal itu tidak dapat dilakukan kecuali mengerahkan kemampuan intelektualitas atau rasio... Menguasai dan mengarahkan masyarakat ialah mengganti kaidah-kaidah umumnya dan membimbingnya ke arah kemajuan dan perbaikan.²

Penegasan Islam sebagai ideologi ini juga dapat dibaca dari alasan Cak Nur menulis risalah *Nilai-nilai Dasar Perjuangan* yang ia kemukakan sendiri:

Dalam menulis risalah itu, saya terutama diilhami oleh tiga fakta. *Pertama*, adalah belum adanya bahan bacaan yang komprehensif dan sistematis mengenai ideologi Islam. Kami menyadari sepenuhnya kekurangan ini di masa Orde Lama, ketika kami terus-menerus terlibat dalam pertikaian ideologis dengan kaum komunis dan kaum nasionalis kiri, dan sangat memerlukan senjata untuk membalas serangan ideologis mereka. Pada waktu itu, kami harus puas dengan buku karangan

²Nurcholish Madjid, “Nilai-nilai Dasar Perjuangan HMI,” *Lampiran Materi*, Kongres ke-21 Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) (Yogyakarta, 1997), h. 13, yang dikutip dari Ahmad Baso, “‘Islam Liberal’ sebagai Ideologi Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid,” *Gerbang* 6/3 (Pebruari-April 2000): 119.

Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, yang tidak lama kemudian kami anggap tidak lagi memadai.

Alasan *kedua* yang mendorong saya untuk menulis risalah kecil itu adalah rasa iri saya terhadap anak-anak muda komunis. Oleh Partai Komunis Indonesia (PKI), mereka dilengkapi dengan sebuah buku pedoman bernama *Pustaka Kecil Marxis*, yang dikenal dengan singkatannya PKM.

Alasan yang *ketiga*, saya sangat terkesan oleh buku kecil karyangan Willy Eichler yang berjudul *Fundamental Values and Basic Demands of Democratic Socialism*. Eichler adalah seorang ahli teori sosialisme demokrat, dan bukunya itu berisi upaya perumusan kembali ideologi Partai Sosialis Demokrat Jerman (SPD) di Jerman Barat. Sekalipun asal mula partai itu adalah gerakan yang yang bertitik tolak dari Marxism, yang tentu saja “sekuler,” tetapi dalam perkembangan selanjutnya Marxism di situ tidak lagi dianut secara dogmatis dan statis, melainkan dikembangkan secara amat liberal dan dinamis. Salah satu bentuk pengembangan itu, adalah dengan memasukkan unsur keagamaan ke dalam sistem ideologinya.³

Hal ini jugalah, saya kira, yang menjadikan Cak Nur selalu mencari rujukan yang “Islami” ketika membaca dan menemukan konsep-konsep Barat semisal demokrasi dan *civil society*. Menurut Cak Nur, *civil society* di dunia Barat sesungguhnya dapat dilacak jejak-jejaknya di masa kejayaan Islam di masyarakat Madinah di bawah pimpinan Nabi Muhammad *saw*, yang dalam konteks Indonesia lebih populer disebut masyarakat madani.⁴

³Disadur dari Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid* (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan [PSIK] Universitas Paramadina bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat [LSAF], 2007), h. 05.

⁴Relevan dengan hal ini adalah cerita Kang Budhy Munawar-Rachman dalam kesempatan panel “Nurcholish Madjid Memorial Lecture” di kampus STAIN Samarinda, 27 Juni 2007. Ia menceritakan bahwa ketika FORDEM (Forum Demokrasi) yang kemudian dikomandani langsung oleh Gus Dur di-*launching* di kediamannya di Ciganjur, Cak Nur karena satu kesibukan tidak sempat hadir.

Di sisi lain, Cak Nur juga melabeli bangsa Indonesia sebagai “bangsa Muslim,” dan menyebut keberhasilan penyebaran Islam

Ia diwakili oleh Kang Budhy. Singkatnya, setelah acara peluncuran FORDEM berakhir, Kang Budhy dipanggil oleh Gus Dur. Oleh Gus Dur, ia dititipi pesan buat Cak Nur: “Bud, tolong sampaikan kepada Cak Nur bahwa kalau bicara demokrasi itu yah *mbo* tidak usah bawa-bawa Islamlah.” Dalam hati Kang Budhy tersentak, kok Gus Dur bisa membuat sinyalemen seperti itu. Padahal ia adalah salah seorang tokoh Islam terkemuka yang pro demokrasi di Indonesia.

Ketika pesan ini disampaikan ke Cak Nur, ia pun terheran-heran kenapa Gus Dur bisa berpikiran seperti itu. Akhirnya, Cak Nur berkesimpulan bahwa persoalannya terletak sebenarnya pada “darah.” Gus Dur adalah anak Abdul Wahid Hasyim, salah seorang tokoh Muslim terkemuka di zamannya, dan cucu Hadratus Syekh Hasyim Asy’ari (pendiri NU). Maka ketika ia bicara, tanpa mengikutkan embel-embel Islam sekali pun sudah dianggap representasi gagasan Islam (saya kira ini kurang lebih dengan pandangan Masdar F. Mas’udi yang menyebut bahwa Gus Dur sendiri itu adalah dalil). “Beda dengan saya,” kata Cak Nur yang hanya anak guru ngaji biasa di Kampung. “Maka saya harus tetap mengikutkan istilah-istilah Islam dalam seluruh gagasan saya,” tandasnya lagi. Dan ini saya kira bisa kita lacak dan buktikan dari seluruh gagasan dan “bunyi-bunyian” yang sering didengung-dengungkan oleh Cak Nur, semisal: “Islam yes, partai Islam no,” “Islam doktrin dan peradaban,” “masyarakat madani,” “sekularisasi,” “civil society sebagai ummat,” dan seterusnya

Menimpali cerita ini, bagi saya itu terkesan simplifikasi. Persoalannya tidak sesederhana itu (soal darah semata). Dan saya tetap sepakat dengan kritik Ahmad Baso terhadap Cak Nur. Bagi saya, mengikuti argumen Baso, Indonesianis-indonesianis semisal Greg Barton yang mempersamakan begitu saja pemikiran-pemikiran Gus Dur dengan Cak Nur, Ahmad Wahib, dan Djohan Effendy dalam satu gerbong yang ia sebut “Islam liberal” — tentunya dengan penafsirannya sendiri tentang apa yang ia sebut “liberal” itu — terkesan hanya mencomot-comot gagasan-gagasan yang terserak dari tokoh-tokoh tersebut. Lalu memulung dan mempersamakannya, seolah-olah pemikiran-pemikiran tersebut tidak dalam satu gagasan besar yang terintegrasi dalam satu lingkup historisitas dan jaringan epistemologis yang utuh. Selengkapnya baca Ahmad Baso, “Islam Liberal,” h. 117, juga Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

Sama ketika Ulil Abshar Abdallah menuduh para lawan polemiknya dari kalangan “Islam Garang” — pinjam istilah Gus Dur — semisal Hartono Ahmad Jaiz (diplesetkan oleh Ulil sebagai Hartono Ahmad boleh-boleh saja), yang ia sebut hanya memulung-mulung fakta yang terserak di berbagai media dan artikel Ulil. Lalu menghakiminya tanpa pernah melihatnya sebagai sebuah gagasan yang utuh dari seorang Ulil.

di Asia Tenggara sebagai “mukjizat,” serta mengkritik tipologi (Clifford) Geertz: “santri, abangan, priyayi” dengan menyebutnya sebagai “kemenangan Islam di Jawa betul-betul sempurna.” Dan jangan lupa ketika Cak Nur “melegalkan” dominasi kelompok Islam modernis (yang ia sebut kaum santri) atas berbagai kelompok Islam di Indonesia — apalagi terhadap kelompok agama dan minoritas yang lain — dengan mengandaikan “ kaum santri sebagai *WASP (White Anglo-Saxon Protestants)*-nya Amerika” yang merupakan warga negara *number wahid* di Amerika.⁵

Cak Nur juga mendasarkan argumentasi “bangsa Muslim”-nya pada tipologi “*high tradition*” dan “*high culture*” model (Ernest) Gellner, yang memposisikan *state* sebagai personifikasi *nation*, dan *nationalism* sebagai perpanjangan tangan dari “homogenisasi *state*.” Bila negara itu homogen dari keseragaman perangkat dan aparaturnya hingga ketunggalan identitas dan loyalitasnya, maka definisi tentang *nation* pun juga homogen, kulturnya pun seragam. Maka lahirlah rumusan “satu negara, satu bangsa” (*nation-state*). Karena umat Islam disebut punya tradisi agung dan adiluhung (disebut “peradaban”), dan tradisi agung itu adalah Islam yang melampaui basis etnisitas dan identitas lokal — sebuah tradisi dari akar bahasa Melayu yang Islami — dan kebudayaan mayoritasnya adalah Islam, maka nasionalisme Indonesia adalah “nasionalisme yang Islami.” Maka, jadilah bangsa Indonesia sebagai “bangsa Muslim.”⁶

Persoalannya kemudian adalah bahwa apa yang disebut WASP di Amerika itu — sebagai antitesa atas ideologi “Islamisasi” model Cak Nur — saat ini dikritik habis oleh masyarakat Amerika sendiri, bahwa WASP tidak saja mengeliminir warga negara yang bukan Protestan dan Anglo-Saxon, tapi juga yang berasal dari kulit hitam, masyarakat Indian, kaum Hispanik, dan kaum imigran Muslim dan Asia. Dengan kata lain, jangankan menjadi solusi dalam pengelolaan warga negara Amerika yang semakin hari

⁵Ahmad Baso, “Islam sebagai Problem ‘Multicultural Citizenship’,” makalah tidak diterbitkan, h. 9.

⁶Baso, “Islam sebagai Problem ‘Multicultural Citizenship’,” h. 9.

semakin majemuk, WASP malah menjadi sebuah persoalan bagi masyarakat Amerika.⁷

Kalau kita mengikuti alur perkembangan studi-studi postkolonial mutakhir, nampak jelas bahwa konsep “nasionalisme” yang merupakan warisan modernisasi itu kini juga dikritik dengan keras. Konsep “nasionalisme” itu dikritik bukan hanya karena melihat “bangsa” itu sebagai sebuah entitas yang adilalami, adiluhung, dan superior (dikenal dengan sebutan “naturalisasi *nation-state*”), tapi juga mengabaikan kontribusi masyarakat-masyarakat *subaltern*, masyarakat pinggiran, berdasarkan klaim bahwa nasionalisme adalah “*prerogative of progressive peoples*.⁸”

Namun sayangnya, hal itu oleh Cak Nur dijadikan sebagai solusi bagi persoalan-persoalan politik kewargaan di Indonesia. Padahal negeri ini juga menyaksikan fenomena multikultural(isme) yang serupa dengan Amerika. Bukan cuma ada lima (atau enam) agama (resmi), tapi juga ada sekian puluh — atau bahkan mungkin ratusan — agama lokal, komunitas etnik, dan *indigenous peoples* yang tersebar di antara ratusan suku dan etnik yang tersebar dari Sabang sampai Merauke.

Paradigma Islam ala Cak Nur seperti ini tentu berbeda dengan Islam yang dipahami oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Bagi Gus Dur, Islam adalah ”*akhlik*” atau etika sosial yang membimbing pengikutnya dalam berdialektika dengan berbagai macam ideologi yang bertarung dalam ruang publik. Dalam konteks ini, Islam bersifat komplementer (bukan sebagai ideologi yang berpretensi mengislamisasi negara seperti Islam ala Cak Nur) terhadap ideologi kebangsaan dan gagasan-gagasan yang sudah ada. Dari sini dapat dipahami gagasan Gus Dur tentang “*pribumisasi Islam*,” “*reaktualisasi Islam*,” “*pembedaan wewenang agama dan negara*,” dan seterusnya.

⁷Baso, “Islam sebagai Problem ‘Multicultural Citizenship’,” h. 9.

⁸Untuk kritik atas konsep nasionalisme modern ini, lihat, misalnya, Simon Philpott, dkk., *Meruntubkan Indonesia: Politik Postkolonial dan Otoritarianisme* (Yogyakarta: LKiS, 2003), juga David Bennett, ed., *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity* (London: Routledge, 1998).

Memang sejak awal Gus Dur tidak pernah menjadikan Islam sebagai alternatif. Konsekuensinya, semua ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitasnya. Inilah kemudian yang disebut “pribumisasi Islam.” Sebagaimana ideologi “Islamisasi” yang beroperasi pada wilayah bahasa, kultur, pemikiran, dan politik, ideologi “pribumisasi” pun bergerak pada level yang sama.⁹

Persoalan lain yang juga penting menjadi perhatian kita saat ini, seiring dengan reformasi dan terbukanya kran demokrasi, adalah semakin terbukanya ruang bagi kelompok-kelompok masyarakat dalam mengartikulasikan identitas kultural dan politiknya masing-masing. Tetapi yang patut kita sesalkan adalah tidak adanya “keterbukaan yang jujur” antara satu kelompok sosial/kultural tertentu terhadap kelompok yang lain. Bahkan seringkali yang muncul adalah kecurigaan, bahkan penggunaan

⁹Ahmad Baso (2000), “Islam Liberal,” h. 125. Sebagai misal, kita mungkin masih ingat ketika di akhir tahun 80-an, Gus Dur pernah melontarkan selentingan gagasan yang menghebohkan masyarakat Muslim di Indonesia bahkan di dunia. Konon Gus Dur pernah mengatakan bahwa *Assalamu ‘alaikum* itu boleh-boleh saja diganti, atau bahkan sama saja dengan kita mengucapkan “Selamat pagi,” “Selamat malam,” “Selamat datang,” dan semacamnya. Lebih lengkapnya baca Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), h. 117-136. Bandingkan dengan Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara, 2002), h. 8-14.

Gagasan ini tentunya tidak bisa dilihat sebagai otonom dan berdiri sendiri. Jauh sebelumnya gagasan seperti ini telah dirintis oleh salah seorang ulama besar di bidang yurisprudensi (baca: *fiqh*) Islam, Imam Abu Hanifah. Dalam *magnum opus*-nya, *Al-Fiqh Al-Akbar*, beliau memperbolehkan membaca Al-Fatihah dalam shalat dengan menggunakan bahasa Parsi — dan tentunya dengan bahasa selainnya — bagi yang tidak mampu membacanya dengan bahasa Arab. Bahkan orang yang mampu berbahasa Arab pun bisa saja membacanya dengan bahasa selain Arab, walaupun untuk kasus yang kedua ini beliau menghukumnya makruh. Penjelasan lebih lengkapnya baca Muhammad Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah, Ḥayātuhu wa Asruhu wa Ārā’uhu al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, t.th.), h. 34-35, yang dikutip dari Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafī’i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 14.

kekerasan fisik atas kelompok yang lain dengan justifikasi kebenaran eksklusif kelompoknya. Di sisi lain, negara tidak pernah jelas posisinya sebagai wasit “netral” yang mengatur seluruh lalu lintas hubungan warga negara dalam masyarakat yang sangat plural tersebut.

Kritik atas Konsep Pluralisme dan Rasionalisme Islam ala Cak Nur

Rasionalisme Islam dalam pandangan Cak Nur yang kemudian melahirkan konsep pluralisme sejatinya berakar pada filsafat modern. Periode filsafat (dan juga sejarah) yang lazim disebut modern ini ditandai oleh dua hal penting; runtuhnya otoritas gereja di satu pihak dan menguatnya otoritas sains di pihak yang lain.¹⁰ Modernisme ini terus berevolusi sampai akhirnya melahirkan filsafat politik dan otoritas keilmuan mutakhir yang disebut liberalisme. Asumsi keilmuan paling mendasar dari paham liberalisme ini adalah pada kebebasan dan kesetaraan yang berbasis pada individu.¹¹

Sangat masuk akal bahwa pluralisme Cak Nur juga berbasis pada penghargaan atas individu. Wajar pula bahwa dalam pluralisme Cak Nur, penghargaan didasarkan pada ukuran-ukuran rasionalitas. Artinya seseorang dihargai karena pada dirinya terdapat keunggulan-keunggulan secara obyektif. Ini tentunya berbeda

¹⁰Penjelasan selengkapnya baca Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 645. Mengenai pandangan Cak Nur soal modernisme Islam bisa dibaca antara lain pada Nurcholish Madjid, ed., *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 60-84, atau dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1997), juga Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), h. 425-611, dan dalam Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*, h. 138-178.

¹¹Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural: Teori Liberal mengenai Hak-hak Minoritas*, terj. Edlina Hafmini Eddin (Jakarta: LP3ES, 2002), h. 50.

dengan paham multikulturalisme yang berpijak pada kolektifitas dengan mengakui perbedaan-perbedaan kultural yang terdapat pada warga negara.¹² Hal ini bersamaan dengan berakhirnya era filsafat modern yang dikritik dan ditandai dengan lahirnya filsafat postmodern.

Paham multikulturalisme bermula di Amerika Serikat, ketika pada abad ke-19 dan memasuki abad ke-20 pilihan asimilasi dan identitas tunggal terasa amat dominan. Menurut sejarawan Arthur M. Schlesinger Jr., pada awal abad ke-18 para imigran yang datang ke Amerika mengandaikan Amerika sebagai negara yang mempunyai identitas tunggal. Tujuannya adalah asimilasi dalam kerangka

¹²Terkadang konsep kultural ketika ditelisik dari kaca pandang rasionalitas tidak masuk akal. Misalnya, kesepakatan komunal masyarakat Kajang di Sulawesi Selatan dan komunitas Samin di Jawa Tengah untuk tidak sekolah (formal). Juga fenomena-fenomena keberagamaan komunitas lokal yang tersebar hampir di seluruh penjuru negeri ini yang lebih memperlihatkan “sinkretisme” daripada pengamalan ajaran agama yang “murni” dan “otentik.” Misalnya, di kalangan Muslim pedesaan Pati, Jawa Tengah, dan sekitarnya kini terdapat cerita rakyat yang meyakini bahwa wali yang hebat bukanlah Sunan Kudus, Sunan Bonang, Sunan Giri atau Sunan Kalijaga, melainkan wali Saridin dan Syekh Jangkung dengan segenap ajaran dan amalannya.

Juga di kalangan komunitas Kajang, terdapat klaim bahwa Al-Qur'an tidak hanya 30 juz tetapi 40 juz; 30 juz turun di Mekkah dan Medinah, dan 10 juz lainnya turun di Kajang sebagai *Pasang ri Kajang*. Dan jika di dalam slametan kaum Muslim Jawa-Sunda selalu berkirim Al-Fatihah kepada Nabi sekaligus kepada leluhur yang *mbaurekso* desa yang bersangkutan. Maka komunitas Bissu dan jamaah Khalwatiyah Sammaniyah di Sulawesi Selatan, dan komunitas *Bebalai* di Bontang, Kalimantan Timur pun juga melakukan hal yang sama, berkirim Al-Fatihah dan do'a-do'a lain kepada Nabi, Sahabat, dan para *salaf al-shalih* terdahulu, di saat yang sama juga kepada leluhur mereka di zaman kerajaan pra Islam.

Walau demikian, penghadapan hitam putih liberalisme *versus* multikulturalisme seperti ini menurut Kymlicka adalah persepsi yang alih-alih membantu menjernihkan persoalan, malah bisa menyesatkan karena, menurutnya, tidak sedikit dari bentuk kewargaan komuniter yang mendapatkan perlakuan khusus/otonom, namun tetap konsisten dengan prinsip-prinsip liberal mengenai kebebasan dan kesederajatan. Penjelasan selanjutnya, baca Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, h. 50-51.

mentrasformasikan negara dalam satu identitas tunggal berdasarkan satu tujuan politis yang sama.¹³

Ini ditandai dengan pilihan akan gagasan Amerika sebagai budaya yang campur aduk (*melting pot*), yang pertama kali dipopulerkan oleh seorang seniman teater, Israel Zang, di tahun 1909.¹⁴ Pada saat itu Amerika digambarkan sebagai “surga” bagi beribu-ribu imigran yang mempunyai ciri khas dan gaya hidup yang berbeda-beda pula. Amerika dikampanyekan lewat berbagai jenis makanan, kultur, dan bahasa yang beragam. Asimilasi ini memberi jalan pada etnisitas terjadi, sekaligus membuka peluang integrasi dan separatisme yang menjadikannya “gado-gado” (*salad bowl*), metafora yang dipakai sebagai tanda lahirnya multikulturalisme.

Problemnya adalah bahwa sekian lama Amerika mengampanyekan diri bagaimana menjadi “Amerika sejati” dengan merepresentasikan anak Amerika yang menyukai olahraga *baseball*, menyukai kue *pie*, mata biru, dan kulit putih. Namun representasi ini ditantang oleh mereka yang menekankan perspektif “Amerika yang beda” dengan kebanggaan akan “akar” budaya masing-masing. Amerika yang homogen diterpa badi istilah Native-Amerika, Afrika-Amerika, Hispanik-Amerika, Asia-Amerika, *White Anglo-Saxon Protestant*, Irish-Amerika, dan seterusnya yang mempertegas heterogenitas Amerika. Joseph Raz menegaskannya dalam kalimat yang lugas, “kita tidak perlu berbicara, berpikir, atau bertindak yang sama untuk menjadi orang Amerika.”¹⁵

Konsekuensi dari falsafah rasionalisme dan pluralisme Cak Nur tetap menjadikan Islam sebagai “nilai tertinggi” melampaui

¹³Rosemarie Putnum Tong, *Feminist Thought* (London: Allen & Unwin, Westview Press, 1998), h. 213, yang dikutip dari Gadi Arivia, “Teori Multikultural & Feminisme Global,” *Jurnal Perempuan* 13 (Maret-April-Mei 2000), h. 37.

¹⁴Tong, *Feminist Thought*, h. 214.

¹⁵Joseph Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective,” *Dissent* (Winter 1994): 74, yang disadur dari Arivia, “Teori Multikultural,” h. 37.

nilai-nilai agama lain, dan nilai-nilai yang ada di komunitas lokal.¹⁶ Maka alih-alih mendudukkan semua agama (resmi) dan agama lokal dalam satu etalase yang setara dan sejajar, malah rasionalisme dan pluralisme Islam Cak Nur berpretensi “memperadabkan” agama-agama dan tradisi-tradisi lokal yang ada. Sistem falsafah seperti itu adalah sebuah paradigma yang akhir-akhir ini dikritik dengan sangat gencar oleh kalangan ilmuwan dan proponen teori postkolonial.

Ini juga bisa kita lihat ketika Cak Nur berbicara tentang “Islam dan sistem sosial kolonial Hindia Belanda” dalam pengantaranya yang panjang lebar untuk karyanya *Islam, Doktrin, dan Peradaban*. Dalam telisikannya Cak Nur mensinyalir bahwa secara ekonomi politik, kolonialisme sangat sukses di Asia Tenggara. Ini bisa kita saksikan bahwa seluruh kawasan Asia Tenggara takluk dalam kekuasaan kolonial Barat. Tetapi secara sosial dan budaya, kolonialisme gagal total. Hal ini terbukti dengan terbendungnya proses-proses pembaratan dan peng-Kristen-an di Asia Tenggara, kecuali atas beberapa tempat tertentu, seperti pulau Luzon dan sekitarnya yang merupakan bagian dari gugusan kepulauan Filipina.¹⁷

Padahal dalam pandangan Robert W. Hefner, hal tersebut tak lebih dari strategi “kuasa” kolonial bahwa kekuasaan ekonomi politik kolonial di Asia Tenggara harus ditopang dengan stabilitas, keamanan, dan ketertiban. Untuk menjalankan strategi itu, pada aras kebijakan, para petinggi bangsa-bangsa kolonial melarang peng-Injil-an Kristen pada wilayah-wilayah yang penduduknya mayoritas beragama Islam, karena hal itu bisa menciptakan instabilitas dan

¹⁶Ini bisa kita periksa dalam keseluruhan tesis-tesis Cak Nur ketika berbicara tentang Islam. Dengan diilhami oleh beberapa pemikir Barat modern semisal Robert N. Bellah, Ernest Gellner, dan Marshall G. Hodgson, Cak Nur terkesan sangat romantis ketika membaca sejarah masa lalu Islam dengan melabelinya sebagai “kosmopolitan,” “universal,” “*it was too modern to succeed*,” “sangat modern,” dan seterusnya. Ini adalah sebuah pembacaan yang melampaui batas-batas sejarah dan historisitas Islam itu sendiri.

¹⁷Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. lix-lx.

gangguan keamanan yang bisa merecoki hegemoni kekuasaan kolonial di Asia Tenggara.¹⁸

Pengalaman “Perjumpaan” dengan Yang Lain

Ketika pertama kali menginjukkan kaki di desa budaya Lung Anai, Kutai Kartanegara (sebuah kampung yang dihuni oleh komunitas Dayak Kenyah *Lepoq Jalan*), pada pertengahan September 2004 saya dan tiga orang kawan disambut oleh seorang perempuan paruh baya — belakangan kami panggil mama — dengan sebuah kalimat yang mengejutkan. “Nak, saya tahu kalian haus, tapi kalau mau minum saya buatkan,” demikian ujarnya.

Mendengar perkataan ini saya sejenak tertegun. Saya langsung teringat betapa relasi antar perbedaan itu sedemikian tegangnya, sehingga untuk sekedar memberikan minum terhadap tamu yang sedang dahaga sekali pun harus minta izin terlebih dahulu. Memang ada banyak jurang yang memisahkan antara kami dengan komunitas Kenyah Lung Anai. Saya dan teman-teman beragama

¹⁸Robert W. Hefner, “Multikulturalisme dan Kewarganegaraan di Malaysia, Singapura, dan Indonesia,” dalam pendahuluan Robert W. Hefner, ed., *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), h. 35. Tesis Hefner ini pulalah saya kira yang bisa menjelaskan kenapa di Kalimantan Timur, misalnya, peng-Injil-an oleh para pastor awal dari Ordo Kapusin dilakukan di daerah yang sangat terpencil dan terisolasi.

Tepatnya pada 1907 di kampung Laham (sekitar 500 km arah hulu Mahakam, dan saat ini masuk dalam wilayah administratif Kabupaten Kutai Barat), tiga orang pastor (Libertus Cluts, Cammilus Buil, dan Bruder Ivo) memulai pekabaran Injil dan pelayanan sosial dengan mendirikan sekolah dan sarana kesehatan. Pilihan tempat yang sangat jauh masuk ke wilayah pedalaman ini disebabkan oleh eksistensi kerajaan Kutai Kartanegara yang beragama Islam dan telah mapan sejak tahun 1300 M sampai saat ini, yang menguasai seluruh wilayah pesisir Kalimantan Timur. Selengkapnya lihat Yustinus Sapto Hardjanto & Mh. Nurul Huda, “Respek dan Dialog, Misi Baru Gereja yang Semakin Terbuka,” dalam Advertorial Kebudayaan kerjasama Naladwipa Institute Samarinda, De-santara Jakarta, dan Harian Kaltim Post, *Kaltim Post*, 29 Juli 2007, h. 22.

Islam, sementara mereka Protestan; kami dari kota, mereka orang kampung; kami suku Bugis-Makassar, mereka Dayak, dan seterusnya. Jejak-jejak perbedaan ini pernah meninggalkan masa lalu (bahkan masih berlanjut sampai sekarang) yang kurang harmonis dalam memori kolektif mereka. Salah satu suku yang banyak terlibat konflik tanah dengan mereka adalah Bugis-Makassar yang *note bene* juga beragama Islam.

Tetapi pengalaman kelompok-kelompok minoritas ini dalam berhadapan dengan kelompok mayoritas tidak serta-merta melahirkan sikap inferioritas semata seperti tercermin di atas. Di balik sikap inferioritas tersebut tersimpan sikap kritis dan juga “pembangkangan,” yang seringkali dalam masyarakat yang secara politik ekonomi tertekan, mengartikulasikannya dalam cerita-cerita versi lokal atau biasa dan juga dalam bentuk drama satir yang menggambarkan kritik mereka terhadap kultur dominan yang hadir kepada mereka. Komunitas Kenyah Lepoq Jalan Lung Anai, misalnya, yang secara sistematis dimarginalisasi, bahkan disingkirkan oleh negara (lewat kebijakan agama resmi, program *reseatlement* penduduk, hingga pemberian izin HPH [Hak Pengelolaan Hutan] dan KP [Kuasa Pertambangan] kepada para pengusaha lokal, nasional, maupun investor asing), mempunyai media artikulasi lewat drama/teater yang mereka sebut *tekae*.¹⁹ Lakon *tekae*’ ini seringkali mempertontonkan bagaimana komunitas Dayak menyiasati berbagai kultur yang berbeda yang hadir kepada mereka, bagaimana mereka menghadapi perusahaan dan (resmi), dan juga bagaimana mereka mengadaptasi perbedaan-perbedaan kultural yang merupakan keniscayaan dari berbagai kontak dengan masyarakat yang lebih luas.

Sebagai contoh, pada acara *Pekenoq Tawai* (reuni/temu kangen komunitas Dayak Lepoq Jalan “alumni” Apau Kayan),²⁰ salah satu

¹⁹Penjelasan yang lebih lengkap tentang tradisi *tekae*’ ini bisa dibaca pada Asman Azis, “*Tekae*: Modus Kritik dan Tertawa Dayak Kenyah,” *Majalah Gong*, 8/83 (2006), h. 17.

²⁰Acara *Pekenoq Tawai* Dayak Kenyah Lepoq Jalan, Kalimantan Timur, dilaksanakan sebagai media untuk kembali berkumpul setelah tercerai-berai sejak tahun 1963. Pada awalnya, komunitas Lepoq Jalan ini mendiami daerah

group menampilkan lakon bagaimana “buas”-nya perusahaan-perusahaan pemegang HPH dan KP mengeksplorasi sumber daya alam mereka. Di satu sisi, mereka tidak mendapatkan keuntungan apa-apa, kecuali banjir dan berbagai dampak negatif lainnya. Sementara di sisi yang lain, banyak di antara mereka yang secara terbuka menyatakan bahwa pilihan terhadap salah satu agama resmi tidak lebih dari sekedar siasat agar mereka tidak selalu dipojokkan,

dataran tinggi Apau Kayan (sekarang masuk dalam wilayah administratif kabupaten Malinau). Tetapi sejak huru-hara “*ganyang Malaysia*” tahun 1963, praktis daerah mereka menjadi pusat konsentrasi tentara Indonesia saat itu, sekaligus sebagai benteng pertahanan.

Ditambah lagi, baik pihak tentara Indonesia maupun tentara Malaysia, masing-masing menggunakan “tenaga bantu” milisi sipil Dayak untuk saling berperang. Situasi demikian, yang memaksa mereka “perang saudara,” menjadikan mereka tidak nyaman lagi mendiami daerahnya. Maka mulailah “episode” eksodus besar-besaran komunitas Kenyah Lepoq Jalan ini.

Belum usai peristiwa “*ganyang Malaysia*,” keadaan itu disusul dengan tragedi G 30 S/ PKI tahun 1965. Rupanya gelombang pertama tentara — di zaman presiden Soekarno — yang dikirim ke perbatasan untuk mengatasi konflik dengan Malaysia adalah tentara di bawah koordinasi Chakrabirawa yang disinyalir berafiliasi ke faksi komunis. Maka dikirimlah pasukan operasi gelombang kedua — era Soeharto —, yang mendapat mandat bukan lagi menghadapi tentara Gurka Malaysia. Malah pasukan itu ditugasi untuk menghabisi sisa-sisa pasukan Chakrabirawa yang terjebak di perbatasan. Praktis, wilayah Apau Kayan menjadi medan tempur sesama tentara Indonesia.

Selanjutnya, pasukan gelombang kedua disusul pasukan gelombang ketiga, yang selain bertugas membantu pasukan sebelumnya menumpas habis sisa-sisa pasukan Chakrabirawa, juga mengembangkan misi meng-agama-kan masyarakat Dayak yang dianggap masih animis. Situasi demikian inilah yang memaksa sebagian besar komunitas Lepoq Jalan untuk meninggalkan kampung halamannya, yang saat ini tersebar di sekitar dua puluh empat kampung di seluruh kabupaten/kota di Kalimantan Timur. Bahkan ada di antara mereka yang sampai ke Malaysia.

Pekenq Tawai ini sudah tiga kali dilaksanakan. Pertama, di kampung Tepian Buah, kabupaten Berau, 28-30 Oktober 2004; kedua, di desa budaya Lung Anai, kabupaten Kutai Kartanegara, 28-30 Oktober 2005; dan ketiga, di Tenggarong, Kutai Kartanegara, 17-19 Januari 2008. Penjelasan lebih lanjut baca Asman Azis dan Abdullah Naim, “Sejarah Masyarakat Dayak Kenyah Lepoq Jalan, Lung Anai, Kutai Kartanegara,” hasil program “*Live In*” bersama komunitas, Kerjasama Naladwipa Institute Samarinda dan Desantara Jakarta, Agustus 2007.

karena masih menganut keyakinan nenek moyang. Atau di banyak tempat di negeri ini, pada tahun 1965 di saat peristiwa G 30 S/PKI banyak orang dituduh sebagai komunis.²¹

Pelik Lahang, Kepala Adat Dayak Kenyah Datah Bilang Ulu, Kutai Barat, dengan bangga mengatakan pada sebuah kesempatan berbincang dengan saya bahwa, “sayalah putra Dayak yang terakhir menganut Kristen.” Juga Rasau, Kepala Adat Dayak Benuaq kampung Bermai, Kutai Barat, menyatakan dengan tegas bahwa agama hanyalah pelengkap terhadap adat dan tradisi yang telah mereka anut turun-temurun dari nenek moyang mereka. Banyak lagi peristiwa-peristiwa perjumpaan saya dengan komunitas lokal yang kalau dirumus dalam makalah singkat ini, tempatnya tidak akan memadai.

Artikulasi politik yang juga tidak kalah kerasnya pernah muncul pada komunitas *To Wana* di Cagar Alam Morowali, Sulawesi Tengah, yang berbunyi “*tare kampung, tare agama, tare pamarenta*.” Semboyan yang kurang lebih berarti “tidak ada kampung, tidak ada agama, dan tidak ada pemerintah” ini pasti bukan tanpa sebab yang sama kerasnya. Negasi *To Wana* terhadap tiga institusi sosial negara Indonesia modern tersebut (kampung, agama, dan pemerintah) merupakan respons terhadap berbagai kebijakan yang pernah ditelorkan negara terhadap *To Wana* yang tentunya merugikan komunitas mereka. Sebagai misal, di sektor agama komunitas ini telah mengalami upaya “normalisasi warga” sejak zaman kolonial.²²

Dari berbagai pengalaman perjumpaan tersebut, tampak betapa kompleks problem kewarganegaraan yang dihadapi negeri kita saat ini. Karena itu, kemauan dan keterlibatan banyak pihak

²¹Di Sulawesi Selatan komunitas Bissu di Pangkep dan Bone, Towani-Tolotang di Sidrap, dan komunitas Kajang di Bulukumba adalah sebagian komunitas yang dicap sebagai komunis. Di Jawa Timur ada komunitas Tengger, komunitas Samin di Jawa Tengah, sebagian besar Dayak di Kalimantan Timur, dan seterusnya. Mereka dituduh komunis karena mereka memiliki sistem nilai dan keyakinan yang berbeda dengan agama masyarakat mainstream.

²²Lihat catatan editorial Hikmat Budiman, “Minoritas, Multikulturalisme, Modernitas” dalam Hikmat Budiman, ed., *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia* (Jakarta: The Interseksi Foundation, 2005) h. 01-02.

untuk ikut berkontribusi dalam mengurai dan mencari solusi sedikit demi sedikit atas persoalan-persoalan tersebut patut mendapat penghargaan. Dan pada titik inilah lembaga-lembaga kajian dan media penyebarannya berupa jurnal semacam *Titik-Temu* ini layak mendapat penghargaan.

Mengapa Multikulturalisme?

Indonesia, dari segi agama, keyakinan, budaya, dan suku bangsa, adalah salah satu contoh negara yang paling beragam. Bahkan menurut Geertz, sedemikian kompleksnya sehingga rumit untuk menentukan anatominya secara persis. Negeri ini bukan saja multi-ethnis (Dayak, Kutai, Banjar, Makassar, Bugis, Jawa, Sunda, Batak, Aceh, Minang, Flores, Bali, dan seterusnya), tetapi juga menjadi medan pertarungan berbagai pengaruh multi-mental dan ideologi (India, Cina, Belanda, Portugis, Hinduisme, Budhisme, Konfusianisme, Islam, Kristen, Kapitalisme, Sosialisme, dan seterusnya).²³

Karena keragaman ini sudah demikian adanya (*sunnatullah*), ada sementara orang yang beranggapan bahwa multikulturalisme dengan sendirinya sudah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan warga negara Indonesia. Dan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* seringkali dijadikan justifikasi pemberarnya. Apalagi di era migrasi dan globalisasi saat ini, yang menjadikan pertemuan (kontak) antar berbagai suku bangsa menjadi semakin mudah.

Tetapi dengan kenyataan yang multikultural tersebut, apakah relasi antar beragam suku-bangsa (juga agama dan keyakinan) di negeri ini sudah mencerminkan semangat multikulturalisme? Dan yang lebih penting lagi, apakah negeri ini sudah dikelola dengan pendekatan yang menjadikan multikulturalisme sebagai pijakan

²³Clifford Geertz, *Welt in Stuecken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts* (Passagen-Verlag: Wien, 1996), yang dikutip dari F. Budi Hardiman, "Pengantar: Belajar dari Politik Multikulturalisme," dalam Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, h. viii.

dasarnya atau malah hendak menyeragamkannya? Untuk menjawab pertanyaan ini, ada baiknya kita menyamakan persepsi terlebih dahulu atas substansi yang terkandung dalam istilah multikulturalisme itu sendiri. Ini penting mengingat banyaknya konsep dan pemahaman tentang multikulturalisme yang bukan saja berbeda bahkan saling bertentangan. Apalagi praksisnya di lapangan lebih amburadul lagi.

Multikulturalisme dalam tulisan ini dimaksudkan sebagai perspektif atau cara pandang yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dan fenomena kemajemukan (budaya, bangsa, etnis, suku, ras, golongan, dan agama) untuk berinteraksi atau bahkan berkontestasi di dalam batas-batas wilayah sebuah negara.²⁴ Dalam hal ini yang perlu digarisbawahi adalah bahwa di negara-negara Barat isu multikulturalisme selalu berbarengan dengan isu minoritas. Paling tidak ada dua cara kelompok minoritas berintegrasi dengan komunitas politik yang lebih besar. Pertama, penaklukan atau penjajahan terhadap masyarakat yang sebelumnya punya pemerintahan sendiri. Kedua, imigrasi secara sukarela baik perorangan maupun keluarga.²⁵

²⁴Perdebatan yang semakin luas tentang multikulturalisme, paling tidak, meletakkan konsep ini dalam dua posisi yang berbeda. Pertama, multikultur(al) sebagai kata kerja dilihat sebagai keanekaragaman sosial dan budaya dalam masyarakat kontemporer. Hal ini menggugat sentralisasi norma dan nilai-nilai, serta menolak kebenaran tunggal yang datang hanya dari satu sumber. Persis pada titik inilah narasi-narasi agung, teori-teori besar, seperti pembangunanisme dan kemajuan, modernisme, dan rasionalisme mendapat “tonjakan” yang keras.

Kedua, fenomena multikulturalisme sebagai pilihan kebijakan negara sebagai respon pemerintah atas berbagai tuntutan masyarakat yang multi-etnis, multi-bangsa, dan multi-agama. Dalam hal ini setiap negara memiliki pola pendekatan dan kebijakan tersendiri dalam mengelola keragaman kultural di negaranya masing-masing. Lihat M. Nurkhoiron, “Agama dan Kebudayaan: Menjelajahi Isu Multikulturalisme dan Hak-hak Minoritas di Indonesia,” dalam Hikmat Budiman, ed., *Hak Minoritas*, h. 36.

²⁵Pada kasus pertama, masuknya berbagai bangsa dalam satu negara (negara multi-bangsa) dapat terjadi secara tidak sengaja ketika satu komunitas kebudayaan tertentu diserang dan ditaklukkan oleh satu kekuatan masyarakat yang lain. Atau komunitas itu diserahkan dari satu kekuatan imperial tertentu kepada kekuatan

Di samping itu kita juga bisa berkaca pada penerapan beberapa model atau pendekatan yang diadopsi oleh berbagai negara di dunia dalam mengelola keragaman kultural dan diversitas etnis dan agama di wilayahnya masing-masing. Paling tidak ada tiga tipologi pendekatan yang jamak dipilih dalam hal ini.²⁶

Pertama, model yang didasarkan pada prinsip nasionalitas *ius solis* dan *civic concept of citizenship*. Pendekatan ini tidak mengakui eksistensi dan artikulasi kelompok suku, bahasa, budaya, dan agama minoritas dalam batas wilayah sebuah negara. Alasan mendasar atas dikesampingkannya kelompok minoritas adalah demi menjaga keutuhan kesatuan negara dan kohesi sosial antar sesama warganya. Ini menjadi ciri yang paling dominan dalam negara yang bersifat integrasionalis. Di sisi lain, pemilahan yang ketat antara ruang publik dan ruang domestik (privat) juga sangat ditekankan.

Negara yang paling konsisten memberlakukan kebijakan ini adalah Prancis. Dengan demikian, warga negara Prancis apapun

imperial yang lain. Atau ketika tanah satu komunitas diduduki oleh pendatang yang menjajah. Di sisi lain, pembentukan negara multi-bangsa juga bisa dengan sengaja, ketika berbagai komunitas kebudayaan sepakat untuk membentuk sebuah negara federasi untuk kepentingan bersama. Kebudayaan terkecil dari negara multi-bangsa disebut sebagai “minoritas bangsa.”

Sementara pada pola kedua, kemajemukan dimungkinkan dengan terjadinya imigrasi, baik perorangan maupun keluarga. Para imigran ini sering bergabung dalam satu perkumpulan lepas yang disebut “kelompok etnis.” Mereka biasanya ingin berintegrasi dan menuntut pengakuan dari masyarakat yang lebih besar. Di sisi lain, mereka juga berharap pengakuan yang lebih besar atas identitas etnis mereka. Tujuannya bukan untuk memisahkan diri dan membentuk pemerintahan sendiri, melainkan mengubah undang-undang dan institusi masyarakat dominan agar lebih menerima perbedaan kultural. Penjelasan selengkapnya lihat Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, h. 13-15.

²⁶Tipologi ini mengacu pada makalah yang disusun oleh Tim Management of Social Transformation (MOST), UNESCO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, untuk “1995 Global Cultural Diversity Conference,” dan “MOST Pacific Sub-Regional Consultation.” Kedua konferensi ini diadakan di Sydney, Australia, secara berturut-turut dari tanggal 26-29 April 2005, yang dikutip dari catatan editorial Hikmat Budiman, “Minoritas,” h. 5-7.

latar belakang etnis, bahasa, dan agamanya dilindungi hak-haknya sebagai individu warga negara, tetapi tidak secara kolektif sebagai kelompok minoritas. Dalam konteks ini kita dapat memahami keputusan pemerintah Prancis beberapa waktu yang lalu yang melarang siswi-siswi Muslim memakai jilbab di sekolah-sekolah umum Prancis.

Model kedua, kebijakan yang didasari prinsip nasionalitas *ius sanguinis*, kewargaan yang berdasar atas darah atau asal-usul etnis. Sekiranya Anda lahir dalam sebuah negara yang menganut prinsip ini, tetapi tidak memiliki asal-usul etnis yang sama dengan etnis pendiri negeri ini, jangan harap Anda bisa menjadi warga negaranya. Sebaliknya walaupun Anda terlahir dan tinggal di negara lain, dan bahkan sama sekali tidak menguasai bahasa negara tersebut, tetapi Anda bagian atau keturunan dari etnis pendiri negara tersebut, dan kapan pun Anda bisa mengajukan permohonan untuk menjadi warga negara tersebut. Jepang dan Jerman adalah dua negara yang konsisten memberlakukan kebijakan ini sampai sekarang. Konsekuensinya, generasi para imigran Turki di Jerman, walau pun mereka lahir dan berbahasa Jerman, tetap tidak bisa menjadi warga negara Jerman. Demikian juga orang-orang Korea dan etnis-ethnis minoritas lain yang terlahir dan sekian lama menetap di Jepang tetap tidak bisa diakui sebagai warga negara Jepang.

Tipologi ketiga, kebijakan yang dilandasi semangat multikulturalisme. Kebijakan ini berbasis pada hak-hak warga negara dalam status kolektif sebagai kelompok-kelompok etnis. Jamaknya kebijakan ini dipilih oleh negara-negara yang menghadapi problem antara penduduk asli (*indigenous* atau *first nation populations*), populasi pendiri negara (*founding populations*), dan para imigran yang datang belakangan. Kebijakan ini diadopsi oleh Kanada dan Australia. Kanada terdiri dari beberapa suku asli, dan dua populasi pendiri, yakni mereka yang berbahasa Inggris dan Prancis, sisanya para imigran. Sementara Australia memiliki satu populasi penduduk asli, yaitu komunitas Aborigin, dan satu populasi pendiri, yakni warga berbahasa Inggris, lainnya para imigran.

Di samping ketiga pola tersebut di atas, ada satu model yang seringkali dijadikan rujukan dalam mengelola keragaman budaya dalam sebuah negara, yakni konsep *melting pot*. Contoh negara yang paling sering disebut mengadopsi pendekatan ini adalah Amerika Serikat. Pola ini mengandaikan kemajemukan budaya warga negara itu akan mengalami percampuran dengan sendirinya tanpa campur tangan negara.

Namun, akhir-akhir ini asumsi pendekatan ini mulai diragukan. Logikanya, kalau kebudayaan-kebudayaan warga negara yang beragam itu bercampur secara alamiah, seperti logam atau material lain dan beraduk rata dalam sebuah wadah, maka hal ini mengandaikan peleburan atau pelelehan (*melting*) terlebih dahulu budaya-budaya yang ada. Konkritnya, budaya-budaya itu akan mengalami disintegrasi dulu baru kemudian reintegrasi secara bersama-sama dalam wadah yang bernama Amerika. Akibatnya, warga negara tidak bisa mempertahankan eksistensi kulturalnya masing-masing, malah harus mengadaptasi “kebudayaan baru” hasil pencampur-adukan tersebut.

Berlawanan dengan kebijakan multikulturalisme, ada satu pola yang juga sering diadopsi oleh sebuah negara yang menganggarkan stabilitas dan kesatuan nasional. Pola ini mungkin cukup aman jika disebut pendekatan ”monokulturalisme.” Atas nama stabilitas dan integrasi nasional, pola ini berupaya mengintegrasikan seluruh mozaik kebudayaan ke dalam satu bentuk budaya dominan yang seringkali berasal dari etnik dominan yang ada dalam negara tersebut. Atau ia berusaha mencipta-kreasikan budaya yang sama sekali baru, lalu menobatkannya sebagai budaya nasional dengan terlebih dahulu menutup kebudayaan-kebudayaan yang ada.

Bagaimana dengan Indonesia?

Di Indonesia, dari sederet pendekatan atau pilihan kebijakan tersebut di atas, tidak satu pun yang dengan *gentle* dipilih secara terang-terangan, walau pun dalam banyak kasus kita menyaksikan

super-imposisi kebudayaan etnik (juga agama, utamanya Islam) dominan dengan saluran berbagai kebijakan nasional.

Tetapi dari sekian pendekatan tersebut, saya kira yang paling dekat dengan kebijakan yang sering diambil oleh pemerintah kita (utamanya di era Soeharto), adalah kebijakan mono-kulturalisme. Ini bisa kita lacak misalnya pada pilihan pak Harto ketika menggabungkan pandangan hierarkis militer dengan pola ketaatan garis komando atasan kepada bawahan yang ketat di satu pihak dan konsep stratifikasi sosial budaya Jawa dengan pola ketaatan paternalistik yang serba tertutup di pihak lain. Kebijakan ini disebarluaskan lewat program transmigrasi yang membayangkan seluruh negeri ini menjadi "Jawa." Kebijakan ini cukup sukses, bila dilihat dari kuatnya aksen (logat) Jawa dalam setiap sambutan para pejabat kita, mulai dari tingkat menteri sampai ketua RT.

Di samping itu, Ibu Tien dengan TMII (Taman Mini Indonesia Indah)-nya semakin meneguhkan pendekatan mono-kulturalisme ini dengan menggambarkan satu provinsi satu identitas kebudayaan, yang disebut sebagai puncak-puncak kebudayaan nasional, yang sesungguhnya menganeksasi dan menyingkirkan eksistensi kebudayaan-kebudayaan lain yang sangat beragam. Dan saat ini pemerintah menjadi kebingungan setelah provinsinya menjadi tiga puluh tiga, karena tidak ada lagi tanah/tempat yang tersisa di TMII untuk membangun rumah adat baru sebagai penanda identitas kebudayaan sebuah provinsi baru.

Wajar ketika Sebastian, seorang guru kesenian di Flores, Nusa Tenggara Timur, dengan mimik sedih namun serius menyatakan bahwa, "setelah saya berkunjung ke TMII, saya baru sadar bahwa saya ini memang bukan warga negara Indonesia, saya dianggap bukan bagian dari negeri ini, kebudayaan saya dinafikan/ditiadakan." Betapa banyak kebudayaan di negeri ini yang disepulekan, dianggap kebudayaan rendahan, bahkan yang lebih ironis dianggap bukan kebudayaan sama sekali. Ini adalah sebuah kesalahan berpikir dan juga bertindak yang sangat fatal.

Bahkan kebijakan yang sering dipilih pemerintah kita bukan saja bersemangat monokultur, bahkan sering diskriminatif terhadap

dap kelompok-kelompok yang berbeda (minoritas). Dalam kasus terakhir, kontroversi RUU (sekarang sudah menjadi UU) Sisdiknas (Sistem Pendidikan Nasional) No. 20 Tahun 2003, misalnya, yang terlibat di dalamnya sesungguhnya adalah konflik kepentingan kalangan mayoritas (Islam) dan minoritas (Protestan/Katholik). Tetapi karena wacana politik kita tidak mengenal istilah “majoritas” dan “minoritas” (bahkan di zaman Orde Baru, menyebut istilah ini bisa dituduh subversif, SARA), maka isu toleransi beragama yang diusung sebagai prateks dalam RUU ini tidak bisa dikritisi dalam perspektif mayoritas dan minoritas.

Walau pun di atas kertas UU ini kedengaran indah dan bersemangat “multikultur,” ia ternyata gagal memberikan perlindungan dan menjamin hak hidup bagi kepentingan-kepentingan kelompok minoritas, karena jelas-jelas UU ini menguntungkan kalangan mayoritas (Islam). Ini dapat kita buktikan paling tidak pada pasal 12 khususnya poin (1a),²⁷ yang mengatur tentang pendidikan agama di

²⁷Bunyi pasal yang dimaksud adalah: (1) Setiap peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak: a. Mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama.

Bagi sebagian besar penentang RUU ini, khususnya dari kalangan Protestan/Katolik, RUU ini sangat anti nasionalis dan bersemangat primordialisme relegius tertentu (Islam). Bahkan Stephanus Roy Rening, Ketua Umum Partai Katolik Demokrasi Indonesia saat itu, menuduh bahwa RUU ini erat kaitannya dengan wacana perjuangan syariat Islam dan kelanjutan dari perjuangan Piagam Jakarta. Sehingga wajar kalau ada beberapa daerah yang penduduknya mayoritas Protestan/Katolik seperti Sulawesi Utara, Nusa Tenggara Timur, Maluku, dan Papua mengancam akan “merdeka” dari NKRI kalau RUU ini tetap disahkan.

Alasan mendasar ditolaknya RUU ini adalah bagi kelompok Protestan/Katolik pasal ini berarti kewajiban bagi sekolah-sekolah Protestan/Katolik untuk menyediakan guru agama Islam yang beragama Islam dan membangun mushalla di sekolah-sekolah mereka. Karena anak-anak didik dari keluarga Muslim yang elajar di sekolah-sekolah Protestan/ Katolik harus menjalani ibadah shalat sesuai dengan tata cara syariat Islam, tentunya mereka juga harus di bawah bimbingan seorang guru agama Islam yang beragama Islam. Selengkapnya baca laporan radio Netherland Hilversum, “RUU Sisdiknas dan Kemungkinan Bubarinya NKRI,” situs *Ambon Berdarah On-Line*, 2 April 2003.

sekolah yang memancing pro-kontra berkepanjangan yang hampir saja menghancurkan sendi-sendi kerukunan umat beragama yang telah terbangun.²⁸

Pada saat bersamaan, negara seringkali tidak tegas ketika menghadapi konflik horisontal yang melibatkan dua atau lebih kelompok masyarakat (etnis atau agama). Kasus penyerangan Jamaah Ahmadiyah ketika melakukan *jalsah salanah* (pertemuan tahunan) di Parung, Bogor, Jawa Barat, 09 Juli 2005, sekali lagi membuktikan betapa negara dengan seluruh perangkat-perangkatnya tidak mampu melindungi warga negaranya yang memilih keyakinan yang berbeda

Dalam pandangan yang hampir serupa, Afriadi dalam tulisannya “Toleransi Beragama dan Kebebasan Anak Didik,” di website *Jaringan Islam Liberal* mensinyalir ada dua kesalahan asumsi mendasar pemerintah (legislatif dan eksekutif) ketika merancang RUU ini. Pertama, menguatkan sinyalemen warga negara non-Muslim bahwa kalangan Islam atas nama mayoritas menekan negara dalam memuluskan kepentingan-kepentingan kelompoknya dengan mengabaikan kepentingan kelompok minoritas lain.

Kedua, ada kesan “penghinaan” kalangan pemerintah atas orang tua anak didik yang menyekolahkan anaknya di sekolah-sekolah Protestan/Katolik. Memang kita tahu bahwa pasal ini muncul untuk meng-*counter* kecurigaan bahwa sekolah-sekolah Protestan/Katolik senantiasa memamfaatkan sekolahnya untuk melakukan *proselytism* (misi Kristenisasi). Letak penghinaannya pada kebijakan bahwa pemerintah mengabaikan kreatifitas dan *treatment* khusus orang tua dalam menjaga keimanan anaknya. Lebih lanjut baca Afriadi, “Toleransi Beragama dan Kebebasan Anak Didik,” dalam website *Jaringan Islam Liberal*, 1 Juni 2003.

Tinjauan yang lebih simpatik malah muncul dari seorang tokoh Katolik terkemuka, Romo Magnis. Menurutnya, sudah saatnya umat Nasrani khususnya Katolik — dalam lembaga-lembaga pendidikannya — untuk mengevaluasi “tekanan” mereka selama ini terhadap orang tua anak didik non-Katolik untuk mengizinkan anak-anak mereka diberi pelajaran agama Katolik. Karena, menurutnya, hal ini jugalah yang semakin memperbesar kecurigaan kelompok lain (khususnya Islam) terhadap Katolik. Sementara di sisi lain, lanjut Romo Magnis, dengan merujuk Konsili Vatikan II, “pemaksaan” ini juga bertentangan dengan inti ajaran Katolik itu sendiri. Lebih lengkapnya baca Franz Magnis Suseno, “Sesudah UU Sisdiknas Disahkan,” Majalah *Hidup* 26 (22 Juni 2003).

²⁸Maneke Budiman, “Masih Adakah Masa Depan bagi Multikulturalisme?” dalam Majalah *Srinthil* 4 (2003): 62.

dari yang dianut kalangan mayoritas. Lebih ironis lagi, penyerangan itu diikuti dengan tindakan penutupan tempat ibadah (masjid Ahmadiyah) oleh aparat negara (kepolisian, kejaksaan, bupati) yang didukung oleh kelompok-kelompok masyarakat sipil seperti MUI dan kelompok-kelompok Islam yang lain.

Sementara itu, institusi agama dan lembaga pendidikan juga menyumbang konstribusi yang tidak kecil dalam menyeragamkan sekaligus menunggalkan ekspresi kebudayaan masyarakat. Agama dengan konsep TBC-nya (takhayul, bid'ah, dan khurafat) menganeksasi seluruh kebudayaan yang dinilai tidak sesuai dengan dan melenceng dari keyakinan kepada Yang Esa. Sementara pendidikan/lembaga kebudayaan dengan konsep estetikanya menghakimi seluruh kebudayaan rakyat sebagai tidak estetis, monoton, bahkan urakan.²⁹

²⁹Untuk kasus-kasus agama resmi *versus* agama lokal, saya kira sudah banyak saya tampilkan di atas. Sedangkan dalam bidang pendidikan, kita semua tahu bahwa kurikulum pendidikan (khususnya kesenian/kebudayaan) kita adalah (masih) warisan kolonial yang bertitik tolak dari paradigma Eropa sentris. Teologi (estetika) pendidikan kesenian kita sangat Barat. Implikasinya adalah bahwa hampir semua kesenian tradisi kita dianggap tidak estetis, bahkan dianggap bukan kesenian/kebudayaan sama sekali. Kalau terkait dengan musik, ukurannya selalu not balok, do re mi fa sol, dan seterusnya. Kalau terkait dengan seni rupa, ukurannya tata warna, latar, dan seterusnya. Kalau terkait dengan tari, ukurannya penataan panggungnya seperti apa, pola lantainya, tata cahaya, komposisinya, dan olah tubuhnya, dan seterusnya. Kalau terkait dengan seni drama/teater, ukurannya lakonnya apa, alur ceritanya seperti apa, harus sistematis, dan seterusnya.

Padahal semua kesenian tradisi kita hampir-hampir tidak mengenal ketergorisasi yang sangat ketat seperti itu: musik, tari, seni rupa, dan teater. Kesenian tradisi kita juga tidak mengenal kaedah-kaedah tertib, teratur, sistematis, seperti yang dianut oleh Barat. Maka terjadilah “kolonialisasi kebudayaan”; sebuah tradisi dan kebudayaan diukur dengan kaedah kebudayaan lain, yang memiliki kondisi, latar belakang, dan keadaan geografis yang berbeda.

Sebagai misal, tari *maggiri*’ di komunitas Bissu di Sulawesi Selatan dinilai tidak estetis sama sekali. Bahkan tari itu memberi kesan magis dan mengerikan karena di saat *trance* para penarinya menusuk-nusukkan keris ke sekujur tubuhnya (khususnya bagian leher dan perut). Atau kita akan kebingungan ketika menyaksikan kesenian tradisi Kutai, *mamanda*. Karena dalam kesenian *mamanda* ada

Pada titik inilah saya masih berharap dan meyakini bahwa dalam mengelola kemajemukan dalam bingkai persatuan (*diversity in unity*), multikulturalisme³⁰ masih merupakan yang terbaik dari sekian perspektif dan ideologi yang lain. Dan *problem solving* yang paling “pas” dalam konteks multikulturalisme adalah “kontak dengan yang lain.” Kontak harus dilandasi kejujuran dari berbagai perbedaan untuk menyelesaikan persoalan bangsa yang lebih luas. Persis pada titik inilah salah satu ayat al-Qur'an (49:13) menemukan relevansinya. Ayat itu menyeru, “Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal.”

unsur tari, musik, seni rupa, dan dramanya. Maka ketika kita menilainya dari paradigma Barat yang membagi kesenian dengan ketat secara kategorial: musik, tari, seni rupa, dan teater. Paradigma Barat itu tidak akan menjelaskan *mamanda* itu sendiri secara proporsional, bahkan akan terjebak pada penyederhanaan dan simplifikasi.

³⁰Walaupun debat soal multikulturalisme sendiri masih berlangsung sampai hari ini. Debat itu dapat berkisar soal apakah multikulturalisme diposisikan sebagai ideologi, atau hanya sekedar perspektif atau cara pandang dalam melihat realitas kehidupan manusia. Ketika ia diposisikan sebagai ideologi muncul pertanyaan yang menggelitik: mampukah ia konsisten sebagai wacana yang terbuka terhadap semua perbedaan? Sementara watak dasar ideologi pada umumnya tertutup atau bahkan mengeliminir wacana-wacana lain yang berbeda dengannya.

Bahkan ada sementara orang yang mencurigai multikulturalisme malah terlibat aktif menguatkan sentimen identitas kelompok tertentu dalam berhadapan dengan kelompok yang lain. Belum lagi berbagai persoalan yang muncul ketika ia dihadapkan dengan realitas keragaman di tingkat massa rakyat. Perlu digarisbawahi bahwa setiap wilayah geografis dan kebudayaan tertentu punya problem “berbeda dalam kebersamaan” yang unik yang berbeda dengan tempat yang lain. Hal ini mengharuskan pula multikulturalisme untuk menyesuaikan diri dengan perbedaan-perbedaan realitas yang ada di setiap tempat.

Ungkapan “saling mengenal” (*li-ta’ârafi*) dalam ayat tersebut di atas mengandaikan adanya kontak yang aktif dan timbal-balik antara berbagai perbedaan seperti yang diuraikan sebelumnya (perbedaan jenis kelamin, etnik, dan suku bangsa).

Catatan Akhir

Apa yang saya uraikan dalam tulisan pendek ini mungkin terkesan romantisme atas multikulturalisme, atau bahkan simplifikasi persoalan. (Mungkin) sudah menjadi sebuah keniscayaan ketika berbicara tentang sebuah “isme” pasti akan diperhadapkan pada perangkap seperti ini, dan celakanya lagi susah untuk dihindari.

Tapi bagi saya, tidak adil juga ketika sebuah konsep belum diimplementasikan sudah dicurigai terlebih dahulu. Karena itu, memberikan ruang bagi multikulturalisme untuk mengimplementasikan konsep-konsepnya juga penting untuk dicoba. Walaupun saya sendiri meyakini bahwa multikulturalisme, alih-alih sebagai sebuah alternatif untuk menawarkan solusi, adalah problem yang belum selesai, yang harus terus didiskusikan dan diujicoba (*trial and error*). ♦

Bibliografi

- Afriadi. “Toleransi Beragama dan Kebebasan Anak Didik.” Website *Jaringan Islam Liberal* (1 Juni 2003).
- Arivia, Gadis. “Teori Multikultural & Feminisme Global.” *Jurnal Perempuan* 13 (Maret-April-Mei 2000): 36-38; 46-47.
- Azis, Asman. “Tekae: Modus Kritik dan Tertawa Dayak Kenyah.” *Majalah Gong* 8/83 (2006).
- Aziz, Asman Azis, dan, Naim, Abdullah. “Sejarah Masyarakat Dayak Kenyah Lepoq Jalan, Lung Anai, Kutai Kartanegara.” Hasil program “Live In” bersama komunitas. Kerjasama Naladwipa Institute Samarinda dan Desantara Jakarta, Agustus 2007. Segara terbit.
- Baso, Ahmad. *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

- Baso, Ahmad. "Islam liberal' sebagai Ideologi Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid." *Gerbang* 6/3 (Pebruari-April 2000).
- Baso, Ahmad. "Islam sebagai Problem 'Multicultural Citizenship'." Makalah tidak diterbitkan.
- Baso, Ahmad. *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*. Jakarta: Desantara, 2002.
- Bennett, David, ed. *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. London: Routledge, 1998.
- Budiman, Hikmat, ed. *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*. Jakarta: The Interseksi Foundation, 2005.
- Budiman, Manneke. "Masih Adakah Masa Depan bagi Multikulturalisme?" *Majalah Srinthil* 4 (2003).
- Hefner, Robert W., ed. *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- HR., Syaukani. *Kerajaan Kutai Kartanegara*. Tenggarong: Lembaga Kepustakaan dan Penerbitan Pustaka Pulau Kumala, 2002.
- Huda, Yustinus Sapto Hardjanto, dan Mh. Nurul. "Respek dan Dialog. Misi Baru Gereja yang Semakin Terbuka." Advetorial Kebudayaan kerjasama Naladwipa Institute Samarinda, Desantara Jakarta, dan Harian Kaltim Post. *Kaltim Post* (29 Juli 2007).
- Kymlicka, Will. *Kewargaan Multikultural: Teori Liberal mengenai Hak-hak Minoritas*. Terj. Edlina Hafmini Eddin. Jakarta: LP3ES, 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Madjid, Nurcholish, ed. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*. Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF). 2007.
- Netherland Hilversum, Radio. "RUU Sisdiknas dan Kemungkinan Bubarnya NKRI." Website *Ambon Berdarah On-Line* (2 April 2003).
- Philpott, Simon, dkk. *Meruntuhkan Indonesia: Politik Postkolonial dan Otoritarianisme*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*. Terj. Sigit Jatmiko, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Suseno, Franz Magnis. "Sesudah UU Sisdiknas disahkan." Majalah *Hidup* 22 (26 Juni 2003).
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*. Terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Asman Azis adalah Direktur Eksekutif Naladwipa Institute for Social and Cultural Studies, Samarinda, dan peneliti pada Yayasan Desantara, Jakarta. Saat ini ia lebih banyak melakukan kerja-kerja riset sosial dan kebudayaan di daerah hulu Mahakam, Kalimantan.