

POLA KERUKUNAN ANTARUMAT ISLAM DAN HINDU DI DENPASAR BALI

Kunawi Basyir

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: kunawi.fu@yahoo.co.id

Abstract: This study attempts to review the religious life of multicultural society of Muslim-Hindus in Denpasar, Bali. Findings of the fieldwork reveal the prevalence of an ideal cooperation among religious communities in building harmony in religious life. This character constitutes an integral part of Balinese societal life. Building *Bali Aga* (Bali Sprouts Again) needs a long process and time through theological, ideological and socio-cultural dialectics. The local government and social institutions together with Balinese society have been struggling to maintain and protect the Hindu-inspired Balinese culture through preserving the tradition of *menyama braya* to establish a harmonious religious life. They also exhibit inclusive religiosity in social, cultural, economic, and educational spheres. It is with this openness that Muslim-Hindu community in Bali can live in a peaceful co-existence and respect each other.

Keywords: Islam, Hindu, Bali, *Bali Aga*, *menyama braya*.

Pendahuluan

Abad ke-21 Masehi sebagai milenium ketiga merupakan era kebangkitan pemikiran keagamaan¹ yang dibarengi dengan maraknya konflik sosial di mana-mana. Walaupun agama bukan satu-satunya faktor utama, dalam eskalasinya pemikiran keagamaan memainkan peranan penting, sebagaimana yang disampaikan oleh Huston Smith bahwa dunia sekarang sudah mulai memasuki periode krisis yang berlangsung secara terus-menerus. Mereka sudah mulai masuk pada wilayah solidaritas primordial yang merupakan titik lemah dari

¹ Hal ini ditandai dengan maraknya kehidupan beragama manusia modern yang melanda dunia Barat. Lihat Huston Smith, *Agama-agama Manusia*, terj. Saifuddin Bahar (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 5. Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 7.

kehidupan berbangsa dan bernegara. Kesetiaan umat terhadap agamanya secara negatif cenderung melahirkan ideologi eksklusif yang dapat melahirkan konflik antarumat beragama.

Praktik keberagamaan yang eksklusif ini telah menggejala di berbagai kalangan umat beragama di dunia,² tidak terkecuali di Indonesia. Pola kehidupan keagamaan seperti ini merupakan salah satu bentuk ancaman bagi penciptaan integrasi dan kohesi sosial dalam masyarakat yang plural seperti di Indonesia. Keberagamaan eksklusif memandang hanya agama tertentu yang dibenarkan, sedangkan yang lain disalahkan, bila perlu ditiadakan dengan cara kekerasan. Seperti serangan terhadap WTC New York pada 11 September 2001 dianggap sebagai bukti konkret sekaligus membenarkan tesis Samuel Huntington tentang eksistensi perang peradaban antara dunia Barat vis a vis dunia Islam. Tragedi tersebut menambah parah hubungan antarumat beragama terutama Islam dan Kristen, baik tingkat lokal maupun dalam skala global. Terjadi jarak sosial, kecurigaan,³ saling mengklaim kebenaran,⁴ dan saling membenci antara umat Muslim dan umat Kristiani. Kondisi ini tentunya mengancam kemapanan peradaban dunia yang semakin terpuruk akibat konflik antarumat beragama.

Hal yang demikian menyulut dampak negatif terhadap masa depan kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, karena selama berabad-abad sampai pada dasawarsa terakhir ini, tatanan kehidupan beragama nampak damai dan tidak ada konflik yang cukup berarti. Tetapi semenjak Indonesia memasuki babak baru reformasi kehidupan berbangsa dan bernegara, munculnya gejolak politik dan ekonomi yang berujung pada konflik sosial-budaya semakin menjauhkan Indonesia sebagai negara yang damai dan makmur. Pada tahun 1998, sumber mendasar dari konflik-konflik tampaknya

² Seperti umat Kristen sayap kanan di Amerika Serikat, Islam dan Yahudi di Timur Tengah, Hindu dan Muslim di Asia Selatan, dan beberapa komunitas keagamaan pribumi di Afrika.

³ Saling mencurigai ini bukan hanya tampak pada abad kontemporer, tetapi juga tampak pada abad pertengahan. Sayyid Qutb menyatakan bahwa sejak semula Kristen hanya memiliki peranan sedikit dalam membangun peradaban kemanusiaan. Agama Kristen hanya bertujuan untuk menghidupkan kembali hukum Yahudi yang nyaris lenyap, agama Kristen datang untuk periode terbatas antara Yahudi dan Islam. Lihat Sayyid Qutb, *Al-'Adālah al-Ijtima'iyah fī al-Islām* (Kairo: t.p., t.th.), 12.

⁴ Agama Kristen dan Islam sama-sama mengklaim sebagai pembawa risalah universal bagi umat manusia dan pembawa kebenaran yang final.

memang memusat pada dua unsur budaya objektif, yakni etnisitas dan agama.⁵ Melalui keduanya, masyarakat saling mengidentifikasi diri dan menjadikan mereka (merasa) berbeda satu sama lain. Dalam pada itu, garis-garis pemisah antarbudaya (*cultural fault lines*) menjadi garis-garis pertentangan yang amat mendasar. Dalam relasi kebudayaan yang penuh ketegangan itulah agama menjadi salah satu unsur pembeda paling determinan.⁶

Dalam banyak hal kasus kekerasan konflikual, khususnya semenjak runtuhnya rezim Orde Baru, anasir interes politik memang cukup mewarnai hingar-bingar dunia politik di Indonesia, di mana jika sentimen etnis dan agama turut dimainkan hal ini justru akan menyulut kepada perpecahan. Khusus pada sentimen keagamaan, agama memang bukan satu-satunya faktor dalam banyak kasus pertikaian atau kekerasan, tetapi konsiderasi keagamaan senantiasa ada dan sangat menentukan.⁷ Peristiwa ini semakin tambah kompleks ketika al-Qaidah menyerang gedung kembar WTC New York yang kemudian diikuti dengan kasus Bom Bali pada tanggal 12 Oktober 2002, Bom Marriot pada September 2003, dan Bom Kuningan pada September 2004 yang kesemuanya dilakukan oleh kelompok radikal di Indonesia.

Di era kontemporer ini, kompleksitas itu seolah-olah menemukan kembali momentumnya ketika arus globalisasi terus meningkat dengan segala aksesnya, seperti gejala konsumerisme dan hedonisme yang membawa implikasi terhadap kecenderungan pengikut agama yang semakin agresif dalam pencarian autentisitas pemikiran keagamaan, baik dalam memahami agama sendiri maupun ketika

⁵ Fenomena ini seolah menegaskan tesis Huntington bahwa faktor penentu utama percaturan politik dunia adalah perbedaan budaya dan peradaban, bukan disparitas kepentingan ideologi, negara bangsa dan ekonomi. Salah satu unsur perbedaan paling determinan adalah agama. Ia pun berkesimpulan bahwa benturan peradaban yang bakal berlangsung menonjol adalah Barat-Timur. Lebih lanjut Huntington mengatakan bahwa sebagai suatu etnisitas, budaya atau kebudayaan terbatas oleh anasir objektif, semisal etnis, sejarah, bahasa tradisi, institusi-institusi, adat istiadat dan agama. Di saat yang sama, sebagai imbas logis dari anasir objektif, budaya juga dibatasi oleh unsur subjektif, yaitu identifikasi diri dari individu-individu. Pada gilirannya, dua hal tersebut membuat distingsi antarbudaya yang tidak hanya riil, tetapi juga mendasar. Lihat Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (3) (Summer, 1993), 22.

⁶ *Ibid.*, 18.

⁷ Seperti yang terjadi pada kasus Ambon-Maluku (1999-2002), Kalimantan Barat, Kalimantan Tengah (2000-20001), dan kasus Poso (2002).

memahami agama-agama lain. Pencarian paham keagamaan autentik tersebut pada gilirannya bermain di ruang demokrasi dengan bermetamorfosis menjadi apa yang kemudian disebut partai politik Islam.

Sementara itu, sebagian yang lain bertahan “di luar” menjadi organisasi massa penyokong dengan tetap memelihara militansi dan radikalisme yang terbingkai dalam apa yang disebut “gerakan salafi-militan”⁸ seperti kelompok al-Ikhwân al-Muslimûn (IM), Laskar Jihad, Laskar Jundullah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jama’ah Ansharut Tauhid (JAT), Hamas, Dakwah Salafi, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan juga Front Pembela Islam (FPI).⁹

Beberapa peristiwa yang telah dikemukakan di atas menunjukkan bahwa persoalan pemahaman terhadap pluralitas pemikiran merupakan tantangan utama yang harus dihadapi oleh agama-agama di Indonesia. Terkait dengan hal itu, kesadaran akan eksistensi pluralitas keberagamaan perlu dipahami bersama sebagai realitas alamiah. Kenyataan ini akan membawa konsekuensi logis dalam kehidupan keberagamaan, yakni tuntutan untuk hidup damai antar-keyakinan. Paradigma dan sikap-sikap yang selama ini cenderung eksklusif, kini diuji dan dipertaruhkan dalam lingkup multireligius di tengah-tengah masyarakat yang multikultural, sehingga paradigma yang bersifat inklusif,¹⁰ toleran, bahkan pemahaman keagamaan yang

⁸ Penamaan ini lazim digunakan oleh orang luar berdasar ideologi, paradigma, dan performa keberagamaan sekaligus sosial-politik mereka. Lihat Azyumardi Azra, “Kata Pengantar”, dalam Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen, dan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2004), iii. Lihat juga dalam M. Syafi’i Anwar, “Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia”, dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008), xii.

⁹ FPI lebih merupakan organisasi massa yang dibidani para ulama, dai, dan habib yang bercirikan Islam tradisional. Mereka dekat dengan kultur keagamaan NU. Mereka akrab dengan tradisi-tradisi membaca tahlil, salawat, barzanji, dan pujian-pujian yang sering dinilai *bid’ah*. Tidak seperti HTI, MMI, Tarbiyah, Dakwah Salafi, dan sejenisnya, FPI secara khusus tidak memiliki kaitan transnasional dengan pemikiran revivalisme Timur Tengah kontemporer. Adapun penyebutan FPI dalam kategori “gerakan Salafi Militan” di sini lebih pada kemiripan militansi, dan radikalisme bukan pada wilayah ideologi keagamaan. Lihat M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), 73.

¹⁰ Paradigma ini meyakini bahwa agama anutan yang memiliki kebenaran, dan keselamatan yang lebih sempurna dari pada agama lain. Agama lain boleh jadi benar sejauh kebenaran yang diusungnya memiliki kriteria tertentu sebagaimana dimiliki

moderat menjadi sebuah solusi atas persoalan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia selama ini. Kondisi seperti ini yang sedang terjadi di Denpasar-Bali.

Komposisi masyarakat Bali yang semakin plural dan multikultural merupakan modal dasar untuk membangun pola keberagaman yang akan membawa sebuah tatanan sosial yang dinamis. Fenomena seperti itu terjadi di kampung Jawa, kampung Kapaon Denpasar, yang sebagian besar penduduknya berasal dari suku Jawa dan Madura di kampung Jawa, serta suku Makasar dan Bugis di kampung Kapaon. Mereka yang hidup di tengah-tengah komunitas Hindu telah mengalami perkembangan yang cukup signifikan, yaitu proses interaksi sosial antarkomunitas Islam dengan Hindu berjalan harmonis, dan nyaris tidak pernah dijumpai konflik yang berarti sebagaimana yang dijumpai di daerah-daerah lain di Indonesia.

Kondisi harmonis tersebut terjadi karena antar-pemeluk agama mempunyai kesadaran toleransi dan gotong-royong antar-sesama. Ajaran Islam dan Hindu tidak hanya dijadikan wacana semata, akan tetapi mereka saling menghayati ajaran masing-masing. Hal ini terbukti dengan adanya tempat ibadah seperti Masjid yang megah berdiri di tengah-tengah komunitas Hindu di Bali yang letaknya saling berdekatan dengan Pure yang ada di antara rumah penduduk setempat.

Dalam tesis Max Weber (1864-1920) disebutkan bahwa agama dengan seperangkat ajarannya adalah spirit untuk menentukan harmoni sosial dalam kehidupan bermasyarakat (sosio-kultural).¹¹ Sedangkan dalam tesis Emile Durkheim (1857-1917) dinyatakan bahwa realitas sosial (harmoni sosial) adalah spirit untuk menentukan tata kelola kehidupan keagamaan.¹² Dengan demikian, untuk

agama anutan. Paham ini berkarakter terbuka sehingga klaim itu tidak dijadikan sebagai alasan untuk menegaskan kebenaran agama atau keyakinan lain. Paham ini selalu merapatkan pencarian *common platform* di tengah-tengah masyarakat plural. Lihat Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exklusivist and Inklusivist Muslims Perspectives* (Bandung: Mizan, 2005), 31.

¹¹ Richard T. Schefer, *Sociology: A Brief Introduction* (New York: Mc Graw-Hill, 1989), 336. Lihat juga Silfia Hanani, *Menggali Interelasi Sosiologi, dan Agama* (Bandung: Humaniora, 2012), 27.

¹² Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life* (London: George Allen & Unwin, 1947), 107; Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 89; dan Roland Robertson, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada, 1986), 76.

sementara ini, dapat diambil pelajaran bahwa pola keberagaman yang dibangun oleh masyarakat multikultural di Denpasar-Bali adalah upaya membangun harmoni sosial. Praktik keberagaman yang mereka kembangkan adalah upaya mengejawantahkan prinsip ajaran agama masing-masing. Hal ini berarti senada dengan tesis yang diajukan oleh Weber seperti tersebut di atas bahwa agama menjadi spirit dalam menata kehidupan sosial yang harmonis. Meskipun demikian, tidak menutup kemungkinan juga bahwa upaya membangun kerukunan antarumat beragama tidak banyak ditentukan oleh semangat keagamaannya, akan tetapi lingkungan atau struktur sosial yang berperan dalam membangun pola keberagamaannya. Hal ini sejalan dengan tesis Emile Durkheim yang menyatakan bahwa pola keberagaman merupakan suatu kesadaran kolektif dari seluruh kesadaran individu.

Kedua teori di atas memberikan sebuah indikasi bahwa harmoni sosial keagamaan yang berujung pada kerukunan antarumat beragama bagi komunitas Islam dan Hindu di Denpasar Bali bukan hanya dibangun melalui pemahaman keagamaan semata, tetapi kemungkinan juga dibangun melalui tradisi sosial yang sudah mapan. Asumsi inilah yang dijadikan sebagai konsep dasar dalam artikel ini untuk memahami harmoni sosial keagamaan masyarakat multikultural dalam kaitannya dengan pola kerukunan antarumat beragama Islam dan Hindu di Denpasar Bali.

Realitas tersebut di atas merupakan keunikan tersendiri karena fenomena keberagaman di Indonesia selama ini rentan dengan konflik antarumat beragama. Oleh karena itu, kehidupan sosial-keagamaan yang harmonis sebagaimana yang terjadi pada masyarakat multikultural di Denpasar tersebut menjadi fenomena penting dan menarik untuk dijadikan wahana pembelajaran bagi kehidupan keagamaan di daerah lain di Indonesia. Dari situasi sosial keagamaan seperti itulah muncul sebuah permasalahan, bagaimana komunitas Islam dan Hindu membangun pola kerukunan antarumat beragama di tengah-tengah masyarakat multikultural sebagai modal kehidupan berbangsa dan bernegara yang dinamis di kawasan tersebut.

Pemahaman tentang Pluralisme dan Multikulturalisme

Istilah pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme,

tetapi pluralisme agama harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban, serta suatu keharusan bagi tersemainya prinsip keselamatan umat manusia. Ikatan-ikatan keadaban yang dimaksud adalah sebagai nilai-nilai universal yang harus diperjuangkan oleh setiap umat beragama dalam rangka mencari titik temu antar-agama dalam membentuk masyarakat yang beradab. Masyarakat yang beradab hanya bisa dibangun melalui keterbukaan, saling membantu, saling toleransi, bekerja sama dalam memperjuangkan keadilan, dan saling menghormati sisi kemanusiaan manusia secara bersama-sama.¹³ Namun, perlu diakui bahwa pemeliharaan keragaman dan otonomi agama-agama itu memberi kesan bahwa agama-agama memang tidak bisa dikompromikan, sehingga hal itu justru akan menciderai makna dan visi pluralisme agama itu sendiri, karena dengan otonomisasi agama-agama justru akan melahirkan kelompok-kelompok yang eksklusif.

Untuk mewujudkan pluralisme agama sebagaimana yang tertuang di atas, kiranya perlu kita telusuri pluralisme agama dalam konsep Paul F. Knitter. Ia, Knitter, mengajak kita untuk membangun pluralisme agama berbasis kultur dengan jargon *unitife pluralism*. Artinya, dalam memandang sebuah perbedaan terutama pluralitas pemikiran keagamaan harus dilihat dari sudut pandang yang baru, yakni memahami pluralisme agama bukan sekadar pengetahuan tentang sistem-sistem atau gagasan-gagasan agama yang lain, tetapi juga pengetahuan tentang pribadi-pribadi penganut agama itu secara kompleks, sehingga kita bisa saling belajar dari bahasa, pengalaman, dan kehidupan mereka sehari-hari.¹⁴ Titik awal yang menjadi dasar gagasan Knitter adalah berangkat dari pemikiran bidang filsafat,¹⁵ sosial-psikologi,¹⁶ dan politik-ekonomi.¹⁷

¹³ Madjid, *Islam Doktrin*, 42.

¹⁴ Paul F. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions", dalam John Hick (ed.), *Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (New York: Orbis Books, 1987), 125.

¹⁵ Paul F. Knitter, *Introduction Theologies of Religions* (New York: Orbis Book, 2002), 54.

¹⁶ Pada bidang sosiologi-psikologi, Knitter menjelaskan bahwa setiap umat Kristen perlu memiliki jati diri pribadi melalui kewarganegaraan dunia. Pendekatan ini diterapkan Knitter dalam kehidupan beragama agar menghasilkan suatu jati diri agama yang universal. Artinya sekalipun ia adalah milik sebuah tradisi agama, tetapi ia tidak terikat pada bentuknya yang kaku. Ia bebas menjadi pribadi yang otonom dalam suatu proses komunikasi yang tidak kaku dengan orang lain dari tradisi yang

Senada dengan hal itu, Alwi Shihab juga menyatakan bahwa pluralisme bukan semata-mata sebuah pengertian yang merujuk pada kenyataan tentang kemajemukan, namun bagaimana juga terlibat aktif dalam kemajemukan tersebut. Partisipasi tersebut ditujukan melalui sikap interaksi positif dalam lingkungan yang majemuk, tidak mengklaim dan memonopoli kebenaran, serta bersikap terbuka terhadap perbedaan-perbedaan yang ada. Menurut Shihab, pluralisme agama mengandung unsur-unsur, antara lain: *pertama*, pluralisme menuntut keterlibatan aktif terhadap adanya kemajemukan. *Kedua*, pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme yang hanya merujuk adanya keanekaragaman agama, ras, dan bangsa yang hidup berdampingan di suatu lokasi tanpa interaksi positif di antara mereka. *Ketiga*, pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme.¹⁸ Pluralisme agama di sini seharusnya dibedakan dengan pemahaman inklusivisme.¹⁹ Apabila inklusivisme meniscayakan pemahaman terhadap agama lain dari dimensi kesamaan substansi dan nilai, maka pluralisme justru mengakui dan hendak membangun pemahaman mengenai agama-agama itu sendiri.

Tidak sedikit masyarakat awam yang salah mengerti dalam memaknai pluralisme sebagai paham yang memandang semua agama sama, atau hanya agamanya yang paling benar, sehingga secara apriori mereka menegasikan pluralisme. Padahal pluralisme menjunjung

sama maupun tradisi lain dengan tujuan untuk adanya persetujuan, dan bukan bersifat kompromi. Lihat *ibid.*, 56.

¹⁷ Dalam bidang politik, dan ekonomi, Knitter mengatakan bahwa dibutuhkan sebuah tatanan internasional yang baru, di mana semua elemen bangsa harus menetapkan nilai-nilai, dan struktur-struktur yang dapat mengubah ekonomi pribadi (kerakusan) menjadi ekonomi komunitas. Tiap-tiap bangsa harus menyadari bahwa ekonomi komunitas dapat terjadi bila ada respek, dan dukungan kemakmuran bagi bangsa lain. Lihat *ibid.*, 62.

¹⁸ Dalam pluralisme terhadap relativisme, yakni unsur tidak mengklaim kepemilikan tunggal atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran tersebut kepada pihak lain. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41.

¹⁹ Inklusivisme adalah paham bahwa keselamatan dapat dicapai oleh mereka lebih dari satu agama. Menurut Pinnock, apabila universalitas Tuhan tidak menimbulkan masalah dalam kehidupan sosial, maka akan ada semacam dasar bersama (*common ground*). Di sinilah pluralisme agama akan terwujud, tetapi bila *common ground* ini dihubungkan dengan partikularitas Kristus, maka akan bertentangan dengan agama-agama lain. Karena setiap agama mempunyai partikular masing-masing. Lihat Clark H. Pinnoc, "An Inclusivt View", dalam Dennis L. Okholm, and Timothy R. Phillips (eds.), *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1996), 104.

tinggi adanya perbedaan dalam masyarakat yang multikultural. Itulah konteks kelahiran pluralisme. Munculnya pluralisme merupakan reaksi dan penolakan sebagian masyarakat terhadap konsep tentang “alam” dan “doktrin logis” yang menyatakan bahwa sebuah pernyataan dianggap benar jika memenuhi kriteria kebenaran logis.

Berangkat dari konteks tersebut, pluralisme merupakan suatu pandangan yang meyakini ragam kehidupan, termasuk realitas keberagaman manusia. Akan tetapi dalam kenyataannya, diversitas dan pluralitas keagamaan merupakan arena yang berpotensi konflik, kecuali jika orang yang berbeda keimanan di dalamnya memiliki kesadaran koeksistentif dan kooperatif. Jika semua agama dipandang sama-sama mengajarkan kebenaran, maka mendorong timbulnya sikap saling menghormati dan saling belajar perlu diaktualisir, karena pada dasarnya setiap pemeluk agama cenderung untuk bertahan dengan keyakinannya sendiri-sendiri. Dari kesadaran terhadap pluralitas inilah akan lahir sikap saling memahami (*cross understanding*) keyakinan masing-masing dan pada gilirannya moralitas akan segera terwujud. Untuk itu, pluralisme agama di Indonesia dapat terwujud bila tiap penganut agama tidak hanya dapat membuka diri, belajar, dan menghormati mitra dialognya, tetapi juga harus *committed* terhadap agamanya sendiri. Hanya dengan sikap demikianlah para penganut agama dapat menghindari relativisme agama yang tidak sejalan dengan konsep “Bhinneka Tunggal Ika.”²⁰

Menurut Kuntowijoyo, pluralisme harus dibarengi dengan adanya kerukunan antarumat beragama yang harmonis, dan pluralisme harus bersifat positif. Artinya, pluralisme harus mencakup dua kaidah yang antara lain: *pertama*, setiap penganut agama harus mempunyai kesadaran bahwa ada agama lain selain agama yang jadi anutannya; dan *kedua*, masing-masing penganut agama harus tetap memegang teguh agamanya. Lebih jauh lagi Kuntowijoyo menawarkan gagasan merekonstruksi kebutuhan riil umat Islam dan memberinya perspektif orientasi ke depan dengan gagasannya “Islam sebagai Ide”. Gagasan ini menekankan pada penghayatan Islam sebagai agama yang inklusif, orisinal, autentik, dan berparadigma yang mengandung beragam model.²¹

Berbeda dengan Kuntowijoyo, Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa Islam dalam kehidupan pluralistik dianggap sebagai

²⁰ Shihab, *Islam Inklusif*, 47.

²¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999), 29.

komplementer, sebab memfungsikan Islam sebagai suplementer hanya akan mencerabut Islam dari akar fundamentalnya.²² Oleh karena itu, Wahid menolak gagasan Islam sebagai ideologi alternatif, karena gagasan itu akan memicu disintegrasi berbasis sektarianisme, dan akan mempersempit peran Islam pada penghargaan terhadap hak asasi manusia, tegaknya kedaulatan hukum, dan kebebasan berbicara. Pada titik ini, Islam sebagai agama mengalami kegagalan dan simbol-simbol Islam akan dimanfaatkan oleh negara untuk melegitimasi kekuasaannya.²³

Muhammad Arkûn, Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, Muḥammad Shaḥrûr, dan Ḥasan Ḥanafî pun mencoba membuka selubung ideologis yang dilakukan oleh elit keagamaan dalam membangun ortodoksi ajaran Islam. Dalam tradisi Islam, ideologisasi keagamaan memang harus menyesuaikan dan memosisikan doktrin dan ajaran keagamaan terutama wahyu dan tradisi kenabian sebagai sumber utama. Meski demikian, posisi doktrin dan ajaran tersebut kemudian mengalami ortodoksi setelah terjadi proses otorisasi dengan mengangkat kembali legitimasi teologis, namun justru melahirkan kebenaran absolut yang bersifat sepihak.²⁴

Diksi pluralisme agama tersebut tidak diartikulasikan dalam konteks. Seperti maraknya fenomena gesekan bahkan konflik antarsuku, agama, dan antarliran kepercayaan (SARA) di Indonesia selama dekade reformasi ini. Dalam rangka menjaga integritas bangsa, idiom multikulturalisme nampaknya lebih bisa diterima daripada “pluralisme” karena kata itu menimbulkan banyak resistensi bagi kalangan agamawan konservatif.²⁵

²² Abdurrahman Wahid, “Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia”, dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 83.

²³ Abdurrahman Wahid, “Aspek Religius Agama-agama di Indonesia, dan Pembangunan”, dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), 4.

²⁴ Irwan Masduki, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Jakarta: Mizan Media Utama, 2011), 45. Lihat juga John Robert Ackermann, *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-agama Besar* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991), 12.

²⁵ Masalah yang sebenarnya bukan terletak pada kesan negatif yang melekat pada pluralisme ataukah multikulturalisme, karena kedua konsep itu sendiri pada awalnya digunakan sebagai alternatif atas paham etnosentrisme, yaitu paham yang hendak mengukur dan menghakimi segala sesuatu berdasarkan nilai dan etnisnya sendiri, yang telah dinilai gagal dalam menyelesaikan dampak negatif yang timbul akibat

Antara multikulturalisme dan pluralisme memang sering dipertukarkan, sekalipun keduanya memiliki keunikan masing-masing. Multikulturalisme adalah sikap dan paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang memiliki struktur dan kultur yang berbeda. Sedangkan pluralisme lebih merujuk pada kesediaan untuk menerima dan terbuka pada etnis dan budaya lain, karena etnis dan budaya lain itu bisa bernilai baik untuk warganya.²⁶ Makna pluralisme agama tersebut nampaknya didasari tesis Emile Durkheim yang menyatakan bahwa, agama adalah sebuah realitas sosial, ia merupakan suatu ekspresi dari kesadaran kolektif (*moral community*).²⁷

Multikultural adalah sebuah realitas, di mana masyarakat yang majemuk atau beragam dalam kesukubangsaan. Mereka dapat saling menerima dan menghargai keanekaragaman. Misalnya, perbedaan dalam hal budaya, nilai-nilai budaya, pendapat atau ide dan apa saja yang terkait dengan keberagaman fisik, sebagai suatu realitas yang ada. Dengan konsep ini, multikulturalisme selayaknya digunakan sebagai ideologi untuk menata kehidupan berbangsa dan bernegara, karena kondisi seperti itulah yang akhirnya membawa keberadaan pluralisme mendapatkan tempat yang layak.²⁸

Multikultural adalah sebuah realitas di mana masyarakat yang majemuk atau beragam dalam kesukubangsaan atau etnisitas (*ethnicity*), mereka saling menerima dan menghargai keanekaragaman yang sudah tentu mengandung di dalamnya perbedaan. Misalnya, perbedaan

semakin semaraknya arus migrasi di Barat. Lihat Nura Fadil Lubis, "Radikalisme, dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam", Makalah dalam seminar "Kemajemukan Agama, dan Tantangan Demokrasi" yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 7 Nopember, 2007, 6.

²⁶ Samsu Rizal Panggabean, "Islam dan Multikulturalisme: Ragam Manajemen Masyarakat Plural", dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (eds.), *Reimensi Islam Multikultural* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), 15.

²⁷ Karena Durkheim sebagai kaum fungsionalis, maka ia membedakan agama dalam konteks ideal-suci (dimensi keyakinan) dan konteks duniawi (dimensi kemasyarakatan), kemudian diikuti oleh sosiolog yang lain seperti Roland Robertson yang membedakan dimensi yang dimiliki agama, seperti: dimensi keyakinan, dimensi praktik keagamaan, dimensi pengalaman, dimensi pengetahuan, dan dimensi konsekuensi. Sedangkan Ignas Kleden mengungkapkan bahwa agama mempunyai tiga dimensi, yaitu; dimensi sakralitas, dimensi spiritualitas, dan dimensi moralitas. Lihat Durkheim, *The Elementary*, 172; dan Robertson, *Sosiologi Agama*, 38.

²⁸ Parsudi Suparlan, *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial, dan Pengkajian Masalah-masalah Agama* (Jakarta: Depag RI, 1982), 123.

dalam hal budaya, nilai-nilai budaya, pendapat atau ide dan apa saja yang terkait dengan keberagaman fisik, sebagai suatu realitas yang ada. Dengan konsep ini, multikulturalisme selanjutnya digunakan sebagai ideologi untuk menata kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena kondisi seperti itulah yang akhirnya membawa keberadaan pluralisme mendapatkan tempat yang layak.²⁹

Kerukunan dan toleransi antarumat beragama merupakan ciri khas dari potensi integrasi yang terdapat pada kehidupan keagamaan pada masyarakat multikultural. Dalam hal ini, Clifford Geertz (1926-2006) mengidentifikasi faktor-faktor yang mendorong tumbuhnya kerukunan antarumat beragama yang antara lain: *pertama*, menjunjung tinggi kesamaan budaya daripada menekankan perbedaan-perbedaan; *kedua*, terwujud komitmen keagamaan dan sosial antar-individu untuk saling mengimbangi dan melengkapi; *ketiga*, meminimalisir gerakan misionarisme; dan *keempat*, menjaga ketertiban masyarakat.³⁰

Irwan Abdullah memberikan pandangan lain bahwa untuk menjaga kerukunan antarumat beragama agar tetap terjalin integrasi bangsa adalah: *pertama*, mengembalikan kepercayaan publik, bukan saja kepercayaan pemerintah, tetapi juga pada *stakeholder* dan pusat-pusat kekuasaan. Pengembalian ini harus dilakukan dengan membangun sistem pemerintah yang bersih dan berwibawa dengan menerapkan sistem hukum yang adil; *kedua*, mengembangkan kapital sosial yang dapat berfungsi sebagai pengikat perbedaan-perbedaan dan memberikan ruang yang cukup bagi pengembangan identitas lokal; dan *ketiga*, pembentukan masyarakat sipil yang selain merupakan strategi untuk memberikan pendidikan tentang wawasan multikulturalisme bagi masyarakat beragama, juga membangun iklim yang kondusif bagi terwujudnya tradisi hidup beragama yang memiliki toleransi tinggi terhadap perbedaan-perbedaan baik intra maupun antarumat beragama.³¹

Dalam hal ini, Hamka memberikan batasan bahwa toleransi bukanlah wilayah aqidah melainkan wilayah sosial. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa kepercayaan tidak bisa dibicarakan untuk mencari titik temu dalam wilayah eksoterik, karena setiap agama mempunyai pemahaman sendiri-sendiri. Pandangan seperti ini ditolak

²⁹ Ibid.

³⁰ Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", dalam R. Banton, *Antropological Approach to the Study of Religions* (Canada: Basic Book Inc, 1965), 127.

³¹ Irwan Abdullah, "Kondisi Sosial dan Bayangan Disintegrasi Tanpa Ujung", dalam *Indonesia Abad XXI: di Tengah Kepungan Perubahan Global* (Jakarta: Kompas, 2000), 4.

oleh Th. Sumartana (pendeta Kristen) yang kemudian mendirikan sebuah lembaga yang disebutnya “Dialog Antar-Iman” (Dian Interfidei). Baginya, justru masalah aqidah inilah yang perlu didialogkan, sebab kepercayaan akan berdampak pada sikap sosial.³²

Dengan demikian, untuk membangun pluralisme dan pola kerukunan antarumat beragama di Indonesia perlu diperhatikan adanya faktor penghambat dan penunjang. Faktor penghambatnya antara lain warisan politik penjajah, fanatisme yang dangkal, sikap kurang bersahabat, cara-cara agresif dalam penyebaran agama, pengaburan nilai-nilai ajaran agama antara satu agama dengan agama lain, dan juga sifat eksklusif para penganut agama. Sedangkan faktor pendukungnya antara lain adanya nilai gotong-royong, saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agamanya, kerjasama antarumat beragama, kematangan berpikir, dan sikap terbuka para penganut agama (*inklusif*).³³

Kerukunan hidup antarumat beragama yang dicita-citakan oleh setiap agama bukan sekadar “rukun-rukunan”, akan tetapi kerukunan yang autentik, dinamis, dan produktif untuk saling mengerti dan mempunyai kesadaran tinggi terhadap perbedaan (pluralisme).³⁴ Untuk mewujudkan kerukunan antarumat beragama itu, salah satu bentuknya adalah dialog antarumat beragama. Sebagaimana yang disampaikan oleh Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) K.H. Ma'ruf Amin dan juga ketua Konferensi Wali Gereja Indonesia (WGI) Mgr. M.D Situmorong OFM, bahwa dialog antarumat beragama merupakan salah satu cara untuk membangun persaudaraan antarumat beragama di Indonesia.³⁵

³² M. Dawam Rahardjo, “Fanatisme dan Toleransi”, dalam Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan Pustaka, 2011), xxiii.

³³ Mukti Ali, “Dialog dan Kerjasama Agama dalam Menanggulangi Kemiskinan”, dalam Wienata Saiirin, *Dialog antarumat Beragama: Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kokoh* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994), 59.

³⁴ Untuk mewujudkan kerukunan antarumat beragama di tengah-tengah masyarakat yang multikultural perlu adanya sifat inklusif, yaitu menghilangkan sifat absolutisme dan menerima sifat pluralisme. Dari sini agama baru bisa memberikan kontribusi terhadap adanya perdamaian. Perlu disadari bahwa sumber konflik keagamaan biasanya terdapat pada sikap saling mengklaim kebenaran apa yang selama ini diyakininya, dan yang lain adalah salah. Karenanya, pengajaran keagamaan hendaknya meninggalkan kesan absolutisme menuju kesadaran pluralisme. Lihat Madjid, *Islam Doktrin*, 442.

³⁵ Departemen Agama RI, *Hasil Musyawarah Antarumat Beragama*, 38.

Senada dengan apa yang disampaikan oleh Suratman Hidayat (Ketua Badan Kerjasama Antar-parlemen) pada masa pembukaan dialog Antaragama Parlemen Internasional di Nusa Dua Bali yang diikuti oleh perwakilan tujuh belas negara bahwa dialog antarumat beragama merupakan solusi untuk menyelesaikan berbagai konflik keagamaan dan budaya di sejumlah negara. Salah satu poin yang dihasilkan dalam deklarasi tersebut adalah adanya kebebasan berekspresi bagi media, yang diharapkan tidak menyinggung hak umat beragama. Peran media dan kebebasan berekspresi hendaknya tidak dimaksudkan untuk menghasut atau melakukan pelanggaran hak asasi manusia lain.³⁶ Menurut Ketua Umum Majelis Tinggi Agama Khonghucu (Budi S. Tanuwijaya) dialog antarumat beragama itu paling tidak akan bisa menjawab tiga persoalan besar yang selama ini menjadi pangkal masalah internal dan eksternal umat beragama di Indonesia, antara lain: rasa saling percaya, kesejahteraan bersama, penciptaan rasa aman dan tenteram bagi kelangsungan kehidupan keagamaan selama ini.

Terlepas dari pro dan kontra mengenai “multikulturalisme”³⁷ apakah menjadi pemicu adanya konflik atau justru menjadi daya ikat tersendiri terbangunnya kerukunan antarumat beragama. Maka hal yang harus kita waspadai adalah munculnya perpecahan etnis, budaya, dan suku di dalam tubuh bangsa kita sendiri. Sebagaimana kondisi di daerah penelitian Denpasar Bali yang memiliki bermacam-macam kebudayaan yang dibawa oleh beberapa suku dari Nusantara seperti Jawa, Madura, Makasar, Bugis, dan juga suku Bali sendiri, yang kesemuanya itu mempunyai keunggulan budaya dan tradisi yang berbeda-beda.

Dari *Civil Society* ke Toleransi Antarumat Beragama

Salah satu isu yang populer pada dekade 90-an adalah wacana tentang masyarakat madani. Isu ini menarik diperbincangkan di

³⁶ <http://suarapembaharuan.com/home/dialog-antaragama-parlemen-internasional-hasilkan-deklarasi-bali/27274> (20 September 2013), 2.

³⁷ Konsep multikulturalisme tidak dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman secara suku bangsa (*ethnic group*) atau kebudayaan suku bangsa (*ethnic culture*) yang menjadi ciri masyarakat majemuk, karena multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan. Kalau konsep dan prinsip kemajemukan lebih menekankan pada keanekaragaman yang ada dalam realitas masyarakat, kemajemukan adalah sesuatu yang dapat dilihat dan diterima secara kasat mata, sesuatu yang fisik, realitas fisik (*physical reality*). Lihat Suparlan, *Pengetahuan Budaya*, 62.

kalangan akademisi, mengingat kondisi sosial politik Indonesia tidak menentu sehingga berakibat pada tataran krisis identitas dan juga krisis peradaban. Istilah “masyarakat madani” menurut Naquib al-Attas semakna dengan istilah “civil society”, yaitu masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai peradaban.³⁸

Menurut A.S. Hikam bahwa terma *civil society* berasal dari Eropa Barat, akan mendekati substansinya jika tetap disebutkan dengan istilah aslinya. Menurutnya bahwa pengertian *civil society* adalah wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan antara lain: kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self-generating*), dan keswadayaan (*self-supporting*), kemandirian tinggi berhadapan dengan negara, dan keterkaitan dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang diikuti oleh warganya. Sebagai ruang politik, *civil society* merupakan suatu wilayah yang menjamin berlangsungnya perilaku, tindakan dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan materi, dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik resmi. Di dalamnya juga tersirat pentingnya ruang publik yang bebas, tempat di mana transaksi komunikasi yang bebas dilakukan oleh warga masyarakat tanpa adanya hegemoni dari pihak manapun termasuk dari pemerintah.³⁹

Pasca-reformasi, tata relasi hubungan kekuasaan yang sentralistik luluh lantak. Negara sentral (baca: Orde Baru) dengan kekuasaannya yang hampir mutlak hancur dalam tataran simbol kekuasaan sentralistik. Kekuasaan akhirnya menyebar dalam institusi-institusi negara di tingkat provinsi, kabupaten, kelurahan, dan juga tingkat desa. “Negara lokal” desa Pakraman di Kota Denpasar Bali pun tertimpa rembusan kekuasaan ini. Semangat otonomi daerah sebagai salah satu wadah untuk membangun *civil society* di Denpasar semakin kuat, sehingga desa Pakraman seolah-olah menjadi reinkarnasi dari negara baru bagi masyarakat Bali. Mereka menempatkan desa Pakraman sebagai benteng pertahanan terakhir budaya Bali. Beragam gerakan dan program-program dibuat untuk melestarikan tradisi dari kepunahan. Pemerintah dan masyarakat Bali mulai memopulerkan jargonnya “Ajeg Bali”. Bahwa Bali harus kembali ke barak, artinya

³⁸ Riswanda Imawan, “Masyarakat Madani, dan Agenda Demokratisasi”, dalam Arief Subhan (ed.), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi* (Jakarta: LSAF, 1999), 12.

³⁹ Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1999), 45.

bahwa Bali harus dibangun berdasarkan kultur Bali, dan kultur Bali dibangun bernafas Hindu.

Keinginan Bali untuk mengatur perda-perda yang bernuansa “shari‘at” Hindu mulai diberlakukan,⁴⁰ walaupun demikian perda-perda tersebut tetap memberikan peluang pada agama-agama lain untuk hidup berdampingan, karena kultur ini merupakan kultur yang telah dibangun Bali sejak adanya kerajaan-kerajaan kecil di Bali seperti kerajaan Waturenggong di Klungkung dan Kerajaan Badung di Denpasar.⁴¹ Pada masa-masa kerajaan inilah istilah *menyama braya* (aku adalah engkau, dan engkau adalah aku) dipopulerkan. Namun karena adanya modernisasi dan hegemoni politik Orde Baru, tradisi tersebut sedikit demi sedikit tidak begitu menonjol pada masyarakat Bali.

Dengan demikian, salah satu “Ajeg Bali” yang harus diangkat kembali adalah “*menyama braya*”. Budaya *menyama braya* merupakan salah satu budaya yang meneguhkan toleransi antarumat beragama di Kota Denpasar Bali. Konsep kunci yang dipegang teguh oleh umat Hindu sebagai pedoman dalam meneguhkan kerukunan antarumat beragama adalah “Tat Twam Asi” dan “Yama Niyama Brata”. “Tat Twam Asi” yang berarti aku adalah engkau, sedanglam “Yama Niyama Brata” yang berarti engkau adalah aku.

Menurut masyarakat Bali, apabila kita menyayangi dan mengasihani diri sendiri, maka kita harus berkata dan berbuat kepada orang lain sebagaimana berbuat pada diri kita sendiri. Apabila prinsip-prinsip ini bisa kita jalankan, maka kedamaian hidup di dunia ini akan bisa diwujudkan. Melalui penerapan konsep tersebut, lahirlah beberapa konsep operasional dalam kebudayaan Bali seperti *ngupoin*, *mapitulung*,⁴²

⁴⁰ Menurut Peraturan Daerah No. 3 tahun 1991, secara umum jenis pariwisata dalam pengembangannya didasarkan pada kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antar-pariwisata dan masyarakat serta kebudayaannya. Demikian juga Gubernur Bali I Made Mangku Pastika berkali-kali mengungkapkan bahwa dengan adat, budaya, dan agama yang satu, yaitu agama Hindu adalah modal dasar untuk mewujudkan keamanan berlandaskan adat, budaya, dan agama.

⁴¹ Pada masa berdirinya kerajaan-kerajaan Nusantara, kerajaan Badung sedang mengalami konflik dengan kerajaan Mengwi. Kerajaan Badung memperoleh bantuan keamanan (tentara Muslim dari kerajaan Bugis), dan kerajaan Badung berhasil memukul mundur kerajaan Mengwi. Fenomena ini merupakan salah satu cikal-bakal Muslim di Kepaon Kota Denpasar. Lihat dalam “Umat Islam Sudah Datang ke Bali semenjak Abad ke-15 M”, *Bali Pos*, 2 Desember 2001.

⁴² *Ngupoin*, *mapitulung* adalah membantu tetangga, teman, dan kerabat dalam hal persiapan upacara. Tradisi ini sudah menjadi kebiasaan masyarakat Denpasar seperti

mejenukkan,⁴³ *ngejot*,⁴⁴ dan lain-lain. Semua itu merupakan salah satu bentuk jalinan kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali.⁴⁵

Bentuk dan proses untuk menuju kerukunan antarumat beragama yang kuat sebagaimana pelaksanan “Ajeg Bali” atau “Ajeg Hindu” nampak tetap mengedepankan struktur sosial masyarakat Bali yang begitu multi-kultur, multi-etnis, dan pluralistik. Hal yang demikian, tercermin dalam visi yang dicanangkan oleh Pemerintahan Kota Denpasar, yaitu “Denpasar Kreatif Berwawasan Budaya dalam Keseimbangan Menuju Keharmonisan”. *Ajeg Hindu* sebagai ikon Bali di mata nasional maupun internasional, nampaknya sejalan dengan teori multikultural⁴⁶ yang digagas oleh George Ritzer (l. 1940) seorang tokoh postmodern yang menekankan pada masalah keterpinggiran dan kecenderungan intelektual manusia. Pada intinya, teori ini menyatakan bahwa kelompok-kelompok minoritas dan kelompok-kelompok yang termarginalkan diberdayakan untuk menempati posisi yang lebih penting dan diberi signifikasi yang sama dalam dunia sosial.

Ajeg Bali sebagai ikon untuk mempersatukan masyarakat multikultural di Bali, terutama di Denpasar, merupakan pilihan yang paling tepat untuk mewujudkan Bali sebagai daerah yang aman, damai, dan sejahtera. Menyimak dari sejarah, diberlakukannya jargon konservatif yang diciptakan oleh masyarakat Hindu bukan malah

ketika akan diadakan upacara-upacara baik pernikahan, upacara adat maupun upacara yang lain umat Islam dan Hindu saling membaur untuk membantu menyukseskan acara yang akan dilaksanakan, mulai dari keamanan sampai pada masalah perlengkapan. Sedangkan perbedaan antara *ngupoin* dengan *mapitulung* adalah kalau *ngupoin* biasanya digunakan dalam hal orang yang punya hajatan. Sedangkan *mapitulung* digunakan ketika akan mengadakan upacara keagamaan.

⁴³ *Majenukan* artinya ikut menyukseskan acara, baik acara hajatan maupun acara-acara ritual keagamaan yang ada di Bali.

⁴⁴ *Ngejot* adalah membagikan makanan (daging) kepada tetangga dan kerabat terdekat yang ada di sekitarnya. Tradisi ini biasanya dijalankan menjelang hari Raya Nyepi bagi umat Hindu, dan menjelang hari Raya Idul Fitri bagi umat Islam.

⁴⁵ I Made Wardana, *Wawancara*, Denpasar, 3 Nopember 2013.

⁴⁶ Teori ini memiliki tujuh karakter, yaitu; *pertama*, menolak teori universalistik yang cenderung membela yang kuat, *kedua*, mencoba menjadi inklusif dan memberi perhatian atas kelompok-kelompok lemah, *ketiga*, teori ini tidak bebas nilai, *keempat*, mencoba bersifat terbuka, *kelima*, tidak membedakan narasi besar dan narasi kecil, *keenam*, bersifat kritis, *ketujuh*, mengakui bahwa karya mereka dibatasi oleh karya tertentu baik dalam bentuk konteks kultur maupun sosial tertentu. Lihat George Ritzer, *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufiq (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 322.

menegasikan toleransi umat beragama di daerah setempat, justru hal itu membuka harmoni kehidupan beragama di sana, karena jargon tersebut dibarengi konsep yang populer dengan istilah “menyama braya”. Diberlakukannya jargon *Ajag Bali* tersebut, menurut beberapa informan yang ditemui oleh penulis, berarti masyarakat kota Denpasar harus mandiri dengan kultur Bali, karena selama beberapa tahun, terutama pada masa Orde Baru, pemerintah merupakan satu-satunya *agency* untuk mengelola pariwisata di Bali melalui jargonnya *Sapta Pesona*, sehingga masyarakat Bali kehilangan momentum dalam memberdayakan budayanya. Akibatnya, mereka kemudian terpuruk dengan tragedi Bom Bali 2002.⁴⁷

Sebagaimana yang disampaikan oleh Antonio Gramsci bahwa ada dua level struktur utama dalam pemerintahan, yakni masyarakat sipil dan masyarakat politik. Kelompok masyarakat sipil mencakup seluruh aparatur transmisi yang sering disebut swasta, seperti lembaga pendidikan, media masa, dan termasuk lembaga-lembaga agama. Sementara kelompok masyarakat politik atau negara mencakup semua institusi publik yang memegang kekuasaan untuk melaksanakan pemerintahan. Menurut Gramsci, hegemoni adalah sebuah kelas politik yang berhasil membujuk kelas-kelas lain dalam masyarakat untuk menerima nilai-nilai moral, politik maupun budayanya.⁴⁸

Dari fenomena itulah masyarakat Bali (Kota Denpasar) mulai sadar bahwa orang Bali harus bangkit dan berdiri di atas kakinya sendiri. Meminjam bahasa A.S Hikam, masyarakat Bali harus membangun *civil society* berbasis jati diri, karena nampaknya bangunan Hindu di Bali sangat dibutuhkan untuk menginspirasi menuju *Bali maksartham jagadhita ya ca iti dharma* (kesejahteraan lahir batin) seperti yang diimpikan oleh Hindu maupun masyarakat Bali pada umumnya. Benteng dan wacana untuk menguatkan bangunan masyarakat sipil Bali “Ajeg Bali” bahkan “Ajeg Hindu” selayaknya dipopulerkan dan diangkat kembali agar Bali kembali lebih cerah, lebih aman, dan juga lebih mempesona, baik budaya, ekonomi, maupun sosial

⁴⁷ Retaknya hubungan umat Islam dengan umat Hindu Bali setelah pengeboman tersebut, menurut pengamat sosial Agung Putri, lantaran faktor ambruknya kehidupan ekonomi Bali. Pariwisata lumpuh karena cap teror dan tidak aman yang menempel pada Bali. Kebetulan pelaku Bom Bali adalah Muslim sehingga muncul sentimen anti-Islam. Lihat dalam “Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim”, *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

⁴⁸ Antonio Gramsci, *Selection from Prison Notebook* (New York: International Publisher, 1971), 57.

keagamaannya sebagaimana Bali pada masa-masa pemerintahan kerajaan Bali pada masa lampau.⁴⁹

Salah satu *Ajeg Bali* yang harus dihidupkan kembali sebagai bangunan masyarakat madani adalah peran sejarah, di mana Islam telah tercatat sejak 1460 pada masa kerajaan Geger di Klungkung.⁵⁰ Di Tabanan sendiri peran Islam dan Muslim telah ada sejak awal abad 19. Oleh karena itu kebersamaan dan keharmonisan umat Islam dan masyarakat Hindu di Bali yang lama diperjuangkan pendahulu itu harus tetap dijaga. Logika itulah yang ingin dibangun kembali oleh para tokoh Islam Bali dalam konteks hubungan ke-Muslim-an dan ke-Bali-an. Namun, konteks kekinian terutama konteks sosial politik dan ekonomi telah mendistorsi keharmonisan itu. Bahkan Bom Bali akhirnya memperparah problem toleransi antarumat beragama di Denpasar pada khususnya dan di Bali pada umumnya.

K.H. Muhammad Basyir, tokoh Islam asal dusun Wonosari (Kampung Jawa) Denpasar Utara bersama Anak Agung Ngurah Agung⁵¹ misalnya, mengusung perlunya membangun kembali “Bali Harmoni” dalam wadah Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB).⁵² Menurutnyanya, di era lama terwujud akibat adanya tataran nilai dan tataran sosial budaya yang diterapkan secara konsisten oleh Hindu dan

⁴⁹ I Gede Mudana, “Lolakisme dalam Politik Lokal Bali”, dalam I Made Suastika, *Jelajah Kajian Budaya* (Denpasar: Pustaka Larasan Bekerjasama dengan Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udhayana, 2012), 59.

⁵⁰ Cikal-bakal Muslim di Klungkung adalah para pengawal Dalem Kerajaan Mojopahit yang berjumlah 40 orang pada masa pemerintahan Dalem Ketut Ngelisir (Raja Geger I). Raja Dalem Ketut Ngelisir yang masih termasuk dinasti Mojopahit mendirikan kerajaan Geger di Klungkung. Lihat M. Sarlan, *Sejarah Keberadaan Umat Islam di Bali* (Denpasar: Bimas Islam Depag Propinsi Bali, 2002), 64.

⁵¹ Lahir dari kalangan puri, Ngurah Agung dibesarkan secara Hindu di Pesraman. Leluhur Ngurah Agung memang dikenal memiliki kedekatan dengan Islam. Salah satunya adalah A.A. Manik Mas Mirah, putri Raja Pemecutan, yang menikah dengan Raja Madura Barat Cakraningrat IV. Manik Mas Mirah kemudian memeluk Islam dan berganti nama menjadi Siti Khodijah. Namun, ketertarikan Ngurah Agung kepada para tokoh Muslim muncul sejak ia mengenal Gus Dur sekitar 1995. Sejak saat itu, Ngurah Agung kerap berkunjung ke pesantren-pesantren di Jawa Timur dan menjalin hubungan dengan para kiai. Dari sinilah ia fasih melafalkan zikir. Atas kedekatan dengan kaum Muslimin itu, dia bahkan kerap disapa sebagai Ngurah Agung Muslim. Lihat dalam “Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim”, *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

⁵² PHMB adalah suatu perhimpunan masyarakat Hindu dan Muslim di Denpasar Bali yang mengajarkan toleransi dan saling menghargai. Lihat <http://phmbbali.blogspot.com> (6 Oktober 2013), 1.

Muslim. Dari sisi tataran nilai, Bali memiliki alam yang indah, dan keindahan ini terpelihara karena Bali menerapkan *Tri Hitakarana* dan *Tat Twam Asi*. Sedangkan dari sisi tataran sosial budaya, Bali memiliki kultur terbuka namun tetap mampu melestarikan budaya *nyama braya*, *segilik seguluk*, *beda paksi bina paksa*. Dua nilai ke-Bali-an itu sejalan dengan konsep Islam, sehingga nilai-nilai lokal itu diterapkan oleh komunitas berbeda tetapi secara bersama. Walhasil komunitas Bali era lama misalnya mampu menciptakan keharmonisan kendati beda aqidahnya. Semangat itulah nampaknya yang dikembangkan oleh masyarakat Bali sebagai bentuk landasan kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali.

Dari Gagasan Multikulturalisme ke Pluralisme

Kondisi multietnis adalah dimensi keragaman yang hakikatnya memiliki dua sisi potensial yang mampu mewujudkan keindahan warna-warni yang tidak membosankan di satu sisi, dan di sisi lain mempunyai potensi konflik. Potensi ini perlu dikelola dengan baik dan bijak agar potensi konflik tidak menjadi kenyataan. Keragaman budaya di Denpasar merupakan sebuah keniscayaan, maka untuk menjaga keberadaan kerukunan antarumat beragama selama ini perlu diberdayakan baik melalui lembaga pendidikan maupun jejaring sosial (LSM). Yayasan Miftahul Ulum di kampung Jawa Denpasar misalnya, visi misi yang dikembangkan adalah belajar mengetahui, belajar berbuat, belajar hidup bersama, dan belajar menghadapi seseorang (empat pilar pendidikan).

Menurut kepala sekolah MTs Miftahul Ulum (Djarot Soedarman), bahwa untuk mencapai tujuan keempat pilar tersebut, pilar ketiga adalah merupakan pilar yang paling urgen apabila dibandingkan dengan keempat pilar yang ada, karena mengingat lingkungan masyarakat sekitar berbeda dengan lingkungan masyarakat yang ada di Pulau Jawa. Oleh karena itu, untuk mengaktualisir kehidupan yang harmonis antara Islam dan Hindu di sini, maka belajar hidup bersama sudah selayaknya dikedepankan agar para siswa dapat belajar mengetahui lingkungan, belajar berbuat baik dengan lingkungan, dan belajar menghadapi lingkungan.

Agar visi misi bisa tercapai, maka lembaga yang ada di bawah naungan Islam tersebut bukan hanya memberikan pemahaman dan kesadaran terhadap adanya perbedaan, akan tetapi juga mempraktikkan pola pendidikan yang berbasis pluralisme dan multikulturalisme.

1) Pendidikan Berbasis Pluralisme

Sebagaimana empat pilar di atas yang dijadikan slogan MTs Miftahul Ulum benar-benar diterapkan demi keharmonisan hidup beragama di Denpasar, sebagai Muslim minoritas pihak lembaga ingin mengimplementasikan bagaimana pemahaman dan kesadaran terhadap pluralisme diterapkan di tengah-tengah masyarakat plural dan multikultural. Salah satu yang ditempuh adalah menciptakan kebersamaan masyarakat sekitarnya. Pihak yayasan memberlakukan sistem yang dimulai dari struktur sekolah yaitu mengangkat guru-guru selain dari guru yang beragama Islam yaitu guru-guru yang beragama Hindu. Seperti guru mata pelajaran matematika, pelajaran bahasa daerah, dan juga guru pelajaran seni budaya.

Di samping bertujuan untuk mengangkat kebersamaan masyarakat Hindu dan Islam di sekitar lembaga pendidikan tersebut, tujuan utamanya adalah agar penduduk setempat mempunyai rasa tanggung jawab terhadap dunia pendidikan di sekitarnya. Demikian juga pihak lembaga (sekolah) bisa menjadi contoh kepada peserta didik untuk belajar hidup secara pluralis di tengah-tengah masyarakat multikultural. Antara guru yang beragama Islam dan Hindu nampaknya diperlakukan sama, pihak sekolah tidak membedakan etnis maupun agama. Baik guru dari kalangan Muslim maupun dari kalangan Hindu diberlakukan dan diberikan hak yang sama seperti guru-guru dari kalangan Islam.

Kondisi seperti ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Nurcholish Madjid bahwa pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama yang hanya menggambarkan kesan fragmentasi. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar sebagai “kebaikan negatif” hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme. Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban”. Pluralisme adalah suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia.” Ikatan-ikatan keadaban yang dimaksud oleh Nurcholish Madjid sebagai nilai-nilai universal yang harus diperjuangkan oleh setiap umat beragama dalam rangka mencari titik temu antar agama untuk membentuk masyarakat yang beradab. Masyarakat yang beradab hanya bisa dibangun melalui keterbukaan, saling membantu, saling toleransi, bekerjasama bahu-membahu

dalam memperjuangkan keadilan dan saling menghormati harkat kemanusiaan secara bersama-sama.⁵³

2) Pendidikan Berbasis Multikulturalisme

Di samping sekolah menerapkan sistem pendidikan yang berbasis pluralis sebagaimana di atas, lembaga juga mencoba memberikan pemahaman dan kesadaran akan pentingnya multikultural yang diselipkan setiap bidang studi juga diimplementasikan dalam ranah psikomotorik, yaitu melalui pendidikan seni, baik seni tari maupun seni lukis dan menyanyi. Sebuah contoh ketika mengikuti lomba menulis Lantra (bahasa Bali atau huruf Sansekerta) yang diadakan oleh Diknas Kota maupun Provinsi, para peserta dari MTs Miftahul Ulum mulai diperkenalkan budaya lokal (kearifan lokal). Mereka tidak lagi berpakaian seragam sekolah seperti setiap harinya akan tetapi mereka memakai pakaian adat Bali yang didesain ala Muslim.

Kondisi demikian sejalan dengan apa yang disampaikan oleh I Wayan Geriya bahwa untuk mewujudkan pluralisme agama di tengah-tengah masyarakat multikultural adalah membangun kondisi kehidupan yang lebih menerima dan menghargai keragaman, yaitu keragaman sumber budaya, unit-unit budaya, penghayatan budaya, dan implementasi nilai-nilai kolektif ke arah kreativitas dan inovasi. Era multikultural sejalan dengan proses globalisasi dan lokalisasi komuniti-komuniti yang makin terbuka secara lokal, nasional dan internasional.⁵⁴

Di samping melalui lembaga-lembaga pendidikan, kesadaran multikultural yang akan membawa pada tindakan toleransi antarumat beragama di daerah penelitian ditindak lanjuti oleh jejaring sosial seperti: Forum Komunikasi Antar Etnis Nusantara (FKAEN), Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), dan juga Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB). Tujuan dari forum-forum tersebut tidak lain adalah untuk menjaga keharmonisan kehidupan keagamaan di daerah setempat. Hal ini dapat kita lihat dari hasil beberapa rumusan-rumusan kesepakatan berkaitan dengan kerukunan hidup bersama. Kesepakatan tersebut, antara lain: *pertama*, ucapan salam agama cukup

⁵³ Madjid, *Islam Doktrin*, 23-30. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2004), 62-68.

⁵⁴ I Wayan Geriya, "Pola Partisipasi, dan Strategi Perjuangan Komuniti Lokal dalam Pembangunan Pariwisata di Era Multikultural: Prspektif Pariwisata Budaya Bali", dalam I Gede Semadi Astra, *Guratan Budaya dalam Perspektif Multikultural* (Denpasar: Fakultas Sastra, dan Budaya Udhayana Press, 2003), 52.

satu ucapan sesuai dengan agama masing-masing; *kedua*, menjaga kesucian dan keamanan tempat ibadah menjadi tanggung jawab bersama umat beragama; *ketiga*, mengangkat nilai kearifan lokal seperti “menyama braya” sebagai dasar kerukunan; *keempat* mengangkat nilai hakiki ajaran masing-masing agama terkait kerukunan sebagai pedoman pembinaan umat; dan *kelima*, menyelesaikan masalah yang muncul melalui dialog yang dimediasi oleh forum kerukunan umat beragama bersama pejabat pemerintah terkait.⁵⁵

Gerakan-gerakan multikulturalisme sebagaimana tersebut di atas dipandang perlu untuk meningkatkan kesadaran pluralisme agama di daerah setempat.⁵⁶ Ide multikulturalisme mulai dipahami dan dipraktikkan di tengah-tengah masyarakat plural dengan tradisi *menyama braya*. Logika inilah yang dijadikan landasan masyarakat Bali dalam rangka menjalin hubungan dengan komunitas yang terdapat dalam kantong-kantong Islam. Tidak berlebihan jika komunitas Muslim punya sejarah yang erat dengan para penguasa dan masyarakat Bali era lama, yang dilabeli dengan *nyema selam* atau *saudara* Islam. Tetapi tradisi *nyema braya* telah mengalami cobaan yang dasyat dengan jatuhnya Bom Bali 2010. Pada masa inilah hubungan Islam dan Hindu yang terjalin selama ini mulai terusik, terjadi ketegangan antara Muslim dengan Hindu. Kendati demikian, setelah tragedi Bom Bali adalah saat-saat yang tersulit bagi komunitas Muslim di Bali. Umat Islam tetap menjadi sasaran kecurigaan, dan keamanan di Bali mulai diperketat kembali.⁵⁷

Menyikapi hal tersebut, gerakan-gerakan multikulturalisme seperti tokoh-tokoh agama yang tergabung dalam FKUB Bali lebih sering bertemu dan berdialog untuk menyikapi masalah tersebut. Pemimpin-pemimpin agama telah sepakat untuk sama-sama menjaga dan menahan diri dengan tujuan agar masyarakat tidak saling tuding yang

⁵⁵ I Gusti Made Ngurah, *Saling Menerima, dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antar Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural* (Denpasar: Sari Kahyangan Indonesia, 2010), 8.

⁵⁶ Hal tersebut di atas berpengaruh terhadap dinamika kerukunan antarumat beragama di daerah penelitian, seperti kondisi Hari Raya Nyepi yang bertepatan dengan hari Minggu, juga pada waktu bertepatan dengan hari Jum'at. Kesadaran pluralisme juga terlihat ketika kedua agama tersebut merayakan upacara-upacara keagamaan. Antara Muslim dan Hindu saling membantu demi kelancaran dan keamanan acara yang sedang berlangsung.

⁵⁷ I Wayan Sukarma, “Pariwisata Bali Pascabom Kute”, dalam Yudhis M. Burhanuddin, *Bali yang Hilang: Pendatang, Islam, dan Etnisitas di Bali* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 15.

ujungnya adalah akan membuahkkan konflik horizontal. Selain itu, antara umat Islam dan warga Bali sepakat bahwa peristiwa Bom Bali tidak boleh dikaitkan dengan etnis, agama, dan kepercayaan apapun.⁵⁸ Melalui kerja keras tokoh agama, pemerintah, dan juga masyarakat Bali, maka kehidupan keberagamaan masyarakat multikultural di Kota Denpasar tampaknya bisa hidup berdampingan sampai sekarang. Walaupun di balik kenyataan itu, masih ada hal-hal yang kadang-kadang mempunyai sifat yang berbeda dan bahkan berlawanan dengan kenyataan yang ada seperti adanya konflik-konflik warga, konflik desa adat yang bersifat lokal, dan tumbuhnya aliran-aliran keagamaan, yang kesemuanya itu tetap akan memberikan warna tersendiri terhadap bangunan kerukunan antarumat beragama di Kota Denpasar.

Penutup

Dalam rangka meneguhkan kembali kerukunan antarumat beragama (Islam-Hindu) masyarakat Denpasar Bali sepakat untuk menghidupkan tradisi yang pernah dikembangkan oleh nenek moyang mereka yaitu tradisi *menyama braya*. Tradisi ini dikembangkan melalui jalur politik, budaya, dan sosial.

Kokohnya kerukunan antarumat beragama Islam-Hindu di Denpasar Bali adalah berkat adanya peran masyarakat serta beberapa institusi yang ada seperti institusi pemerintah, lembaga-lembaga sosial, lembaga-lembaga politik, lembaga-lembaga keagamaan, lembaga-lembaga adat dan juga masyarakat setempat. Mereka menjalin komunikasi yang intensif, sehingga budaya *menyama braya* selalu melekat pada masyarakat Denpasar pada umumnya. Dalam hal ini peran media juga tidak bisa dikesampingkan seperti media elektronik maupun media cetak selalu menyosialisasikan budaya *menyama braya* yang ada di Bali.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Irwan. "Kondisi Sosial, dan Bayangan Disintegrasi Tanpa Ujung", dalam *Indonesia Abad XXI: di Tengah Kepungan Perubahan Global*. Jakarta: Kompas, 2000.
- Ackermann, John Robert. *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-agama Besar*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991.
- Ali, Mukti. "Dialog, dan Kerjasama Agama dalam Menanggulangi Kemiskinan", dalam Wienata Saiirin, *Dialog Antarumat Beragama:*

⁵⁸ Ngurah, *Saling Menerima*, xi.

- Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kokoh*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.
- Anwar, M. Syafi'i. "Memetakan Teologi Politik, dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia", dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*. Jakarta: LP3ES, 2008.
- Azra, Azyumardi. "Kata Pengantar", dalam Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen, dan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2004.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Form of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin, 1947.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System", dalam R. Banton, *Antropological Approach to the Study of Religions*. Canada: Basic Book Inc, 1965.
- Geriya, I Wayan. "Pola Partisipasi, dan Strategi Perjuangan Komuniti Lokal dalam Pembangunan Pariwisata di Era Multikultural: Prspektif Pariwisata Budaya Bali", dalam I Gede Semadi Astra, *Guratan Budaya dalam Perspektif Multikultural*. Denpasar: Fakultas Sastra dan Budaya Udhayana Press, 2003.
- Gramsci, Antonio. *Selection from Prison Notebook*. New York: International Publisher, 1971.
- Hanani, Silfia. *Menggali Interelasi Sosiologi, dan Agama*. Bandung: Humaniora, 2012.
- Hikam, Muhammad A.S. *Demokrasi, dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- <http://suarapembaharuan.com/home/dialog-antaragama-parlemen-internasional-hasilkan-deklarasi-bali/27274> (20 September 2013/
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (3), Summer, 1993.
- Husein, Fatimah. *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exklusivist, and Inklusivist Muslims Perspectives*. Bandung: Mizan, 2005.
- Knitter, Paul F. "Toward a Liberation Theology of Religions", dalam John Hick (ed.), *Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1987.
- *Introduction Theologies of Religions*. New York: Orbis Book, 2002.

- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1999.
- Lubis, Nura Fadil. “Radikalisme, dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam” (Makalah dalam seminar “Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi” yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 7 Nopember, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 2004.
- . *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan, Kemannisiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Masduki, Irwan. *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Jakarta: Mizan Media Utama, 2011.
- Mudana, I Gede. “Lolakisme dalam Politik Lokal Bali”, dalam I Made Suastika, *Jelajah Kajian Budaya*. Denpasar: Pustaka Larasan Bekerjasama dengan Program Studi Magister, dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udayana, 2012.
- “Muslim Pasca Bom Bali”, *Bali Pos*, 2 Desember 2010.
- “Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim”, *Tempo*, 21 Agustus, 2013.
- Ngurah, I Gusti Made. *Saling Menerima, dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antarumat Beragama dalam Masyarakat Multikultural*. Denpasar: Sari Kahyangan Indonesia, 2010.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Panggabean, Samsu Rizal. “Islam, dan Multikulturalisme: Ragam Manajemen Masyarakat Plural”, dalam Zakiyuddin Baidhawi, dan M. Thoyibi (eds.), *Reinvensi Islam Multikultural*. Surakarta: Pusat Studi Budaya, dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005.
- Pinnoc, Clark H. “An Inclusivt View”, dalam Dennis L. Okholm, and Timothy R. Phillips (ed.), *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1996.
- Quṭb, Sayyid. *Al-‘Adālah al-Ijtima‘iyah fī al-Islām*. Kairo: t.p., t.th.
- Rahardjo, M. Dawam. “Fanatisme, dan Toleransi”, dalam Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: Mizan Pustaka, 2011.

- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Riswanda Imawan. “Masyarakat Madani, dan Agenda Demokratisasi”, dalam Arief Subhan (ed.), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*. Jakarta: LSAF, 1999.
- Ritzer, George. *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufiq. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Robertson, Roland. *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi. Jakarta: Aksara Persada, 1986.
- Sarlan, M. *Sejarah Keberadaan Umat Islam di Bali*. Denpasar: Bimas Islam Depag Propinsi Bali, 2002.
- Schefer, Richard T. *Sociology: A Brief Introduction*. New York: Mc Graw-Hill, 1989.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1997.
- Smith, Huston. *Agama-agama Manusia*, terj. Safroedin Bahar. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Sukarma, I Wayan. “Pariwisata Bali Pascabom Kute”, dalam Yudhis M. Burhanuddin, *Bali yang Hilang: Pendetang, Islam dan Etnisitas di Bali*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Suparlan, Parsudi. *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial, dan Pengkajian Masalah-masalah Agama*. Jakarta: Depag RI, 1982.
- “Umat Islam Sudah Datang ke Bali semenjak Abad ke-15 M”, *Bali Pos*, 2 Desember 2001.
- Wahid, Abdurrahman. “Aspek Religius Agama-agama di Indonesia dan Pembangunan”, dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-agama di Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM, 1994.
- . “Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia,” dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Wardana, I Made. *Wawancara*. Denpasar, 3 Nopember 2013.