

UPAYA MERANGKUL KEMBALI JEMAAH AHMADIYAH INDONESIA (JAI): Menata Ulang Kerukunan Umat Beragama

Effendi Chairi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

effendichairi@gmail.com



Abstrak

Pertentangan terhadap keberadaan Jemaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) hingga hari ini masih terus terjadi. Pertentangan ini dilakukan atas dasar Peraturan Gubernur Jawa Barat No. 12 Tahun 2011 tentang Larangan Kegiatan Jemaat Ahmadiyah di Jawa Barat, fatwa MUI dan hasil Muktamar Muhammadiyah ke-18 di Solo. Walaupun demikian, JAI pada dasarnya telah memperoleh pengakuan yang sah dari pemerintah Indonesia berdasarkan Surat Keputusan Menteri Kehakiman No.JA.5/23/13 13 Maret 1953. Karena pertentangan-pertentangan yang terus terjadi, JAI hingga hari ini belum diterima secara damai dan seringkali menerima tindakan diskriminasi. Di dalam artikel, penulis menganalisis penyebab utama terjadinya konflik antara Front Pembela Islam (FPI) dengan JAI di Tasikmalaya. Di dalam tulisan ini pula, penulis mengajukan cara lain yang dapat dilakukan untuk menyelesaikan konflik yang terjadi karena upaya-upaya advokasi litigasi sudah tidak mampu mengendalikan konflik antar keduanya.

Kata Kunci: Konflik, JAI, FPI, Advokasi

Abstract

Conflict concerning the existence of Indonesian Ahmadiyah congregation (JAI) still happens today. This is done based on governor regulation of West Java no. 12 of 2011 concerning the activities prohibition of Ahmadiyah congregation in West Java, legal opinion of MUI, and the result of the 18th Muhammadiyah congress in Solo. Even though, JAI has actually obtained legal recognition of Indonesian government based on Decree of the Minister of Justice No.JA.5 / 23/13 March 13, 1953. Because of the ongoing conflicts, JAI has not yet been approved peacefully and often gets discrimination. In this article, the author analyzed the main causes of the conflict between FPI (Front Pembela Islam) and JAI in Tasikmalaya. Here, the author proposes other ways that can resolve conflicts occurred because litigation advocate efforts have been unable to control conflict between the two.

Keywords: Conflict, JAI, FPI, Advocate



PENDAHULUAN

Lengsernya Soeharto dari rezim Orde Baru (Orba) menandakan angin segar kemerdekaan yang bebas dari hegemoni penguasa. Keberhasilan manover politik dari rezim Orba ke Reformasi, di mana pada era ini semua lapisan masyarakat memiliki hak untuk bersuara dan menyuarakan buah pemikiran dalam segala aspek, termasuk buah pemikiran tentang agama sangat terbuka lebar (Kersten, 2015: 15-16). Pada masa sebelum reformasi, terbilang hanya ditandai oleh dua aliran besar yang saling memberikan reaksi argumentatif mengenai nalar keislaman di Indonesia. Dua diantara aliran-aliran ke-Islam-an di Indonesia tersebut adalah tradisionalis,

yakni Nahdlatul Ulama (NU) dan modernis, yakni Muhammadiyah (Noer, 1990).

Namun pada era baru ini, reformasi, nalar keislaman tidak hanya lahir dan terus dikembangkan oleh NU dan Muhammadiyah dan beberapa organisasi keagamaan lainnya yang berkembang sebelum reformasi, akan tetapi sudah mengalir dari gerakan-gerakan keagamaan Islam lainnya. Dalam kata lain, pada era reformasi mulai muncul aliran-aliran lain yang cenderung fundamentalisme (Al-Jabiri, 2003: 14-15), yakni sebuah pemahaman yang mengupayakan otentisitas (kemurnian) Islam . Aliran-aliran tersebut diantaranya adalah Laskar Jihad (LJ), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jema'ah Ikhwan al-Muslimin Indonesia (JAMI), dan aliran-aliran lainnya yang dalam aksi-aksinya cenderung radikal. Pemimpin utama LJ adalah Ja'far Umar Thalib, pemimpin FPI adalah Habib Rizieq Shihab, MMI dipimpin oleh Abu Bakar Ba'asyir, sedangkan JAMI dipimpin oleh Al-Habshi (Azra, 2004: 33-34). Sedangkan pada perkembangan kontemporer muncul pemikir-pemikir yang mengusung nalar keislaman yang kritis, seperti Harun Nasution yang hadir dengan gagasan Islam rasional, Nurcholis Madjid dengan gagasan Islam modern, Abdurrahman Wahid yang tampil dengan pemikiran pribumisasi Islam, Mansour Fakih hadir dengan pemikiran ilmu sosial kritis, Kuntowijoyo yang menyuguhkan ilmu sosial profetik, Muslim Abdurrahman dengan pemikiran Islam transformatif, Masdar F. Mas'udi yang menggagas Islam emansipatoris, Ulil Abshar-Abdallah yang mengawal Islam liberal (Abas, 2012: 345), dan pemikiran terkini lainnya dari generasi-generasi muda Indonesia.

Perdebatan yang terjadi antar aliran dalam Islam yang terjadi sejak awal era Reformasi hingga perkembangan mutakhir tidak hanya berupa antagonisme berupa perang wacana, akan tetapi sudah

mengeras menjadi sebuah tindakan perskusi, tindakan dehumanisasi, bahkan kekerasan (pembunuhan) terhadap kelompok-kelompok yang dianggap menyimpang, sebagaimana yang dialami oleh kelompok Syi'ah dan Jemaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) di beberapa tempat di Indonesia (Kersten, 2015: 2). Kekerasan yang dialami oleh JAI tentunya menyita perhatian publik yang tak kunjung menemukan titik akhir. Dalam kurun waktu 2008 hingga 2010, JAI mengamali kekerasan sebanyak 276 di berbagai tempat di Indonesia. Secara detail, pada 2008 terjadi 193 kasus atau setara 73% dari total kekerasan pada tahun itu; pada tahun 2009 dan 2010, JAI mengalami kekerasan sebanyak 33 di berbagai tempat (Utami, 2016: 62). Kekerasan ini kembali diketahui sejak 2012 hingga 2014, sebagaimana akan dijelaskan nanti.

Dalam rangka menata kembali keberagaman Indonesia, tulisan ini berupaya untuk menggagas kembali pengakuan hak JAI yang hingga hari ini masih abu-abu di Indonesia. Dalam kata lain sekelompok Muslim Indonesia menerimanya sebagai gerakan teologis yang absah, dan sebagiannya yang lain menganggapnya sebagai kelompok lain diluar Islam. Terhadap kelompok kedua ini penulis akan menguraikannya bagaimana perbedaan-perbedaan yang ada di Indonesia tidak menghalangi terciptanya kerukunan umat beragama yang hidup secara sehatera, damai di dalam sebuah negara.

KERANGKA TEORI

Dalam upaya menggagas kembali pengakuan hak JAI, penelitian ini menggunakan pendekatan multikulturalisme. Multikulturalisme adalah suatu pemahaman yang ingin melampaui dua istilah pendahulunya (Keberagaman (*diversity*) dan pluralisme), dengan memberikan pemahaman bahwa perbedaan-perbedaan itu

tidak menghalangi terciptanya kesamaan hak di dalam ruang publik. Dengan demikian satu sama lain dibutuhkan kesediaan menerima, menghargai dan memahami kelompok lain sesuai haknya tanpa mempersoalkan perbedaan bahasa, suku, tradisi, agama maupun bentuk perbedaan lainnya, kemudian menjaganya (Kung, dkk: 6; Wasino, 2013: 129; Rehayati, 2012: 211; Sa'dan, 2015: 90-93; Nurdin: 2015: 351).

Namun demikian, agar tujuan di atas dapat terpenuhi, maka sangat perlu untuk melihat akar konflik yang sedang terjadi antara JAI dengan gerakan-gerakan Islam lainnya. Dalam melihat akar konflik ini, penulis menggunakan teori konflik Lewis Coser. Sebagaimana disebut oleh Setiadi dan Kolip, (2011: 372) bahwasanya konflik dapat dilihat dalam fungsinya yang dapat memperkuat solidaritas kelompok yang agak longgar hubungannya. Sedangkan untuk melihat pemicu terjadinya konflik yang tidak lain sebenarnya adalah persoalan kesadaran keagamaan, penulis mengadopsi pemikirannya Amin Abdullah untuk membedakan Islam dalam dimensi normatif dan dimensi historis, yang mana keduanya ini dapat dijelaskan dan dibedakan pada dua hal, yaitu dogmatis-teologis seperti Al-Quran dan Hadits, dan doktrin-partikularistik seperti manifestasi dari pemahaman seseorang terhadap dogmatis-teologis (Abdullah, 2015: 24).

Pemikiran Amin Abdullah dalam membangun kesadaran keagamaan, dalam konteks membangun kerukunan umat beragama di Indonesia, akan dikolaborasikan dengan pemikiran Robert N. Bellah yang mengupayakan kesadaran kenegaraan yang harus seimbang dengan kesadaran keagamaan di dalam sebuah konstitusi agar tercipta ketenangan dan kedamaian. Adapun pemikirannya yang akan diadopsi darinya adalah *civil religion*. *Civil religion* merupakan suatu konsep integrasi yang berupaya untuk mengakhiri hubungan

hirarkis yang terjadi di Amerika. Hubungan hirarkis ini terjadi antara negara dan agama (Gereja). Pikiran pokok yang diusung dalam paradigma ini adalah negara dan agama seharusnya duduk sejajar (Wahyudi, 2011: 296). Banyak orang memahami paradigma ini bekerja sebagai payung yang mengakomodir setiap elemen yang berada di dalam sebuah negara. Ia tidak lebih sebagai pengikat yang menyatukan setiap individu yang berada di Amerika baik kalangan agamawan maupun aktivis politik kenegaraan (Ruslan, 2011: 7).

Semua upaya di atas akan dilakukan dalam kerangka kerja koalisi advokasi, baik advokasi dalam bentuknya yang litigasi, maupun advokasi dalam bentuknya yang non-litigasi. Advokasi merupakan suatu istilah yang tidak asing lagi bagi kaum pergerakan dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Advokasi sendiri secara sederhana adalah membela. Namun demikian, advokasi dalam praktiknya dapat didefinisikan sebagai serangkaian gerakan terorganisir, yang dilakukan secara sadar, untuk mendorong perubahan sosial dalam kerangka sistem yang ada. Yang menjadi pusat pijakan advokasi adalah nilai-nilai keadilan, kebenaran, *accountability*, transparansi, dan nilai-nilai luhur lainnya. Advokasi berawal dari kegagalan Negara dalam menjalankan fungsinya, baik dalam penegakan hukum, pemberantasan kemiskinan, buta huruf, dan lain seterusnya. Oleh karena Negara tidak berhasil dalam menjalankan tugas, bahkan dalam banyak kasus Negara justru menjadi aktornya, advokasi perlu untuk dilakukan (Mukharrom, 2004; 110-111).

Adapun Koalisi Advokasi adalah suatu model pendekatan strategis dalam mempengaruhi penetapan kebijakan publik yang terdiri dari banyak aktor dari berbagai latar dan disiplin keilmuan, serta beberapa pihak pemerintah (Cairney, 2014: 484-485). Adapun bentuknya adalah dua model, yaitu litigasi dan non-litigasi. Advokasi litigasi adalah proses penyelesaian sengketa yang dilakukan

berdasarkan hukum-legal. Sedangkan Advokasi non-litigasi adalah cara-cara pembelaan atau proses sistemik yang dilakukan untuk melakukan perubahan diluar pengadilan. Dalam hal ini advokasi non-litigasi dapat berupa propaganda-propaganda politis, seperti kampanye media, mobilisasi massa, proses penyadaran masyarakat dan lain seterusnya (Saragi, 2014: 60). Dalam penelitian ini, advokasi non-litigasi dipilih sebagai langkah untuk menata kembali kerukunan umat beragama.

SEPINTAS SEJARAH AHMADIYAH DAN KEBERADAANNYA DI INDONESIA

Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, atau akrab dipanggil Ahmad, lahir pada 13 Februari 1835 di Desa Qodyan, Punjab-India. Ahmad adalah keturunan Haji Barlas, seorang raja yang menguasai kawasan Qesh. Pada usia 40 tahun, Ahmad mengakui bahwa dirinya telah memperoleh wahyu dari Tuhan. Setelah itu, Ahmad menulis banyak karya yang isinya pembelaan terhadap Islam yang selama itu selalu ditanggapi negatif oleh masyarakat sekitar. Bahkan dalam pernyataannya, secara tegas Ahmad juga mengaku bahwa dirinya sebagai seorang pembaharu, seorang al-Masih yang dijanjikan (Malik, 2013). Menurut Ahmad, Ahmadiyah dalam tujuannya tidak lain adalah untuk menegakkan syari'at Islam. Ahmadiyah bukan sebuah agama baru, akan tetapi merupakan bagian dari agama Islam itu sendiri (Yogaswara, 2008: 39).

Munculnya Ahmadiyah di Indonesia diprakarsai oleh tiga pemuda; Abu Bakar Ayyub, Zaini Dahlan, dan Ahmad Nuruddin asal Minangkabau, Padang. Ketiga pemuda tersebut disarankan oleh gurunya, Zaenuddin Labai El-Junusi dan Syekh Ibrahim Musa Paraek, untuk pergi dan belajar agama ke Hindustan, India. India pada waktu itu menjadi pusat reformasi dan modernisasi Islam,

serta banyak sekali perguruan tinggi dan tokoh-tokoh Islam yang berkualitas. Setelah berada di Hindustan, mereka bertiga melanjutkan pengembaraan ke Lahore, dan Qadian. Di tempat inilah mereka dibaiat oleh khalifah pertama Ahmadiyah India, Hadhrat Hafiz Hakim sebagai jemaah Ahmadiyah yang sah (Rosyid, 2011: 96).

Setelah sah sebagai jemaah Ahmadiyah, bertiga pulang ke tanah air, Indonesia, dan sekaligus menyebarkan nala-nalar ke-ahmadiyah-an. Dalam rangka propagnada ini, Maulana Rahmat Ali, salah seorang pemuka agama beraliran Ahmadiyah, didatangkan ke Indonesia. Tahun 1924, Mirza Wali Ahmad Baig dan Maulana Ahmad, juga pemuka Ahmadiyah, datang ke Yogyakarta. Bahkan, sekretaris Muhammadiyah Yogyakarta, Minhadjurrahman Djojosoegito, mengundang Mirza dan Maulana untuk berpidato dalam muktamar Muhammadiyah yang ke-13 (Rosyid, 2011: 67).

Perkembangan mutakhir ini, hampir diseluruh kawasan di Indonesia sedang berkembang aliran Ahmadiyah. Namun demikian keberadaannya tidak langsung diterima secara wajar oleh masyarakat setempat. Seperti halnya kasus yang terjadi di Tasikmalaya. Konflik terjadi antara Jemaah Ahmadiyah dengan ormas garis keras (*hardliner*), Front Pembela Islam (FPI). Konflik tersebut terjadi karena FPI tidak bisa menerima aliran Ahmadiyah, dan berusaha mencegah dan membubarkannya karena tidak sesuai dengan Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga Menteri yakni Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Jaksa Agung Nomor 3/2008; Nomor 199/2008; dan Nomor KEP-033/A/JA/6/2008 pada 9 Juni 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus JAI dan Warga Masyarakat untuk menghentikan semua kegiatan yang tidak sesuai dengan Islam yang mainstream, serta Peraturan Gubernur Jawa Barat No. 12 Tahun 2011 tentang Larangan Kegiatan Jemaat Ahmadiyah di Jawa Barat

(Rosyd, 2013: 61; Utami, 2016: 65).

Sebagaimana pernyataan Wijonarko, bahwa dalam kurun waktu tahun 2012 hingga pada awal 2014 telah terjadi kekerasan beruntun terhadap JAI di Tasikmalaya. Pada tahun 2012 terjadi pengrusakan terhadap Masjid JAI di Kec. Singaparna dan di Kec. Selawu. Sedangkan pada 2013 hingga awal 2014 tidak hanya perusakan dan pembakaran Masjid JAI, akan tetapi juga perusakan rumah-rumah JAI (Wijonarko, 2013: 67).

PEMBAHASAN

Konflik JAI vs FPI

Konflik selamanya tidak dapat dihindari di dalam sejarah manusia. Oleh karenanya konflik sifatnya inheren. Dalam kata lain konflik akan selalu terjadi dimanapun dan kapanpun pada siapaun, baik perorangan maupun kelompok (Setiadi dan Kolip, 2011: 347). Namun demikian, konflik dapat dikelola menjadi semakin membesar dan dapat pula diminimalisir. bahkan, konflik dapat berfungsi untuk mempererat hubungan orang-orang maupun kelompok-kelompok yang sebelumnya longgar (Setiadi dan Kolip, 2011: 372). Pemungian konflik pada dasarnya adalah teori konflik Lewis Coser.

Seperti halnya konflik yang terjadi antara JAI dan FPI, sebagaimana di atas telah penulis gambarkan. JAI dalam kasus ini merupakan pihak yang dirugikan karena telah berulang-kali diperlakukan diskriminatif oleh kelompok keras FPI dengan berbagai alasan, yang salah satunya adalah perbedaan pemahaman tentang Islam. Akan tetapi sebagaimana teori Coser, konflik yang terjadi antara JAI dan FPI berfungsi memperkuat hubungan kelompok-kelompok Islam lainnya yang sebelumnya masih longgar dengan JAI maupun FPI. Dalam hal ini hampir semua kalangan NU dan Muhammadiyah termasuk intelektual-intelektual lainnya bahu-

membahu menghindari propaganda-propaganda yang digencarkan oleh FPI.

Pemicu Terjadinya Konflik; Satu Sudut Pandangan *Ulum al-Din*

Berangkat dari kasus di atas penulis akan mencoba untuk menggambarkan bagaimana FPI, yang notabenehnya sebagai peletuknya, terjebak dalam problem pemahaman ilmu agama atau *Ulum Al-din* dan bagaimana semestinya. Tidak hanya dalam kasus JAI dan FPI, problem *Ulum Al-Din* pada perkembangan mutakhir ini sangat menyita perhatian, khususnya dalam problem pemahaman agama. Agama dan politik (*religion and politic*), agama dan kekerasan (*religion and violence*) merupakan salah satu contoh dari isu-isu kontemporer yang jika kurang teliti akan sulit untuk menyaring-jernihkan duduk persoalan mengenai agama.

Dalam kajian keagamaan kontemporer, agama tidak cukup hanya dipandangan pada satu aspek semata yang terkait dengan persoalan keyakinan dan ketuhanan, namun lebih dari pada itu, agama sarat sekali dengan dimensi historis-kultural kemanusiaannya (Abdullah, 2002: 4). Dengan ungkapan lain, menelaah fenomena keagamaan tentunya sangat berkait-kelindan dengan kepentingan-kepentingan yang melekat di dalam ajaran dan ilmu-ilmu keagamaan (Rahman, 1984: 266).

Pemahaman terhadap agama (Islam dalam kasus ini) dapat dibagi dan dibedakan pada dua aspek, yaitu aspek normatif dan aspek historis, yang keduanya dapat dijelaskan dan dibedakan pada dua hal, yaitu dogmatis-teologis seperti Al-Quran dan Hadits, dan doktrin partikularistik seperti manifestasi dari pemahaman seseorang terhadap dogmatis-teologis. Untuk menjelaskan hal tersebut secara lebih mudah, Amin Abdullah memberikan gambaran

untuk memahami apa yang disebutnya dengan istilah normativitas dan historisitas. Dalam menggambarkan dua istilah kunci tersebut, kadang-kalanya Amin Abdullah bermain-main dengan istilah *Abstract Noun* dan *Proper Noun* (Abdullah, 2015: 24). Kadang-kalanya pula, bermain-main dengan istilah sakralitas agama dan profanitas agama (Abdullah, 200: 2).

Penjelasannya adalah sebagai berikut; wilayah *Abstract Noun* (Normativitas) merupakan sisi keagamaan yang bersifat ontologi atau hakikat dari *Proper Noun*. Sedangkan *Proper Noun* adalah pengejawatahan atau bentuk kongkret dari yang semula bersifat abstrak (Abdullah, 2015: 24). Dalam hal ini dapat dianalogikan dengan “Kursi, *Chair* atau *Kursiun*”. Ada banyak partikularisasi bentuk dari suatu hal yang berfungsi sebagai tempat duduk. Makna dan fungsi inilah yang dimaksud oleh Amin Abdullah sebagai aspek normativitasnya (*abstract noun*), sedangkan Historisitasnya (*proper noun*) adalah pemahaman seorang mebel (*furniture*) terhadap tempat duduk yang kemudian dikonstruksi menjadi kursi yang bermacam-macam bentuknya. Sedangkan dalam analisa sosiologis, partikularitas masyarakat merupakan hasil dari konstruksi sosial dan konstruksi kultur. Dalam artian analisa sosiologi kritis mempercayai bahwa masyarakat sarat sekali dengan historisitas (dinamika sosio-historis yang terus mengalami perubahan dan perbedaan). Sedangkan perbedaan antara masyarakat selalu dipengaruhi oleh perbedaan pengalaman sosio-kultural (Ritzer, 2014: 130; Agger, 2013: 8).

Inti yang hendak disampaikan adalah bahwa pengalaman dari pengamalan seseorang terhadap agama—Kristen, Islam, Budha atau Katholik, Protestan atau Sunni, Syi’ah, Hanafi, Maliki, Syafi’ie, Hambali, NU, Muhammadiyah, Ahmadiyah, termasuk FPI—yang merupakan suatu aspek historisitas agama atau *having a religion* (pengamalan agama tertentu seseorang) sangat berbeda dengan

normativitasnya atau *religiousity* (keberagamaan manusia) (Abdullah, 2015: 25). Begitupula halnya dengan sakralitas dan profanitas agama. Amin Abdullah dalam hal ini, agar tidak melulu dengan istilah sakral dan profan, menyebut istilah yang representatif, yaitu *Pure Science* (Inklusif-Ta'aqquli) dan *Applied Science* (Eksklusif-Ta'abbudi) (Abdullah, 2000: 3).

Pure Science (Normatif-general) tidak lebih dan tidak bukan adalah ajaran agama yang terkandung dalam Al-Quran dan Al-Sunnah. Ia merupakan sifat dasar dari Islam (agama) atau ke-islam-an (keberagamaan). Sedangkan *Applied Science* (Historis-partikular) adalah praktik atau pemahaman yang diterapkan dari sifat dasar tadi dan hal inilah semata-mata konstruksi manusia. Adapun padanan katanya adalah pengamalan seseorang terhadap agama tertentu (*having a religion*). Oleh sebab itulah perlu kiranya digaris bahwahi, sementara, keduanya tidak bisa dipisahkan. Normativitas agama selalu berada dibalik atau didasar historisitas keagamaan. Akan tetapi yang perlu dicatat adalah sangat tidak boleh melakukan penyakralan terhadap yang profan apalagi sebaliknya, memprofankan yang sakral (Abdullah, 2015: 25; Abdullah, 2000: 4-5).

Amin Abdullah mengambil kasus Syi'ah di Sampang, Madura, sebagai contoh, bahwasanya tokoh-tokoh yang terlibat didalamnya dapat dikatakan terjebak pada historisitas keagamaan yang dipahami melalui pendekatan historisitas doktrin-partikularistik. Dan mereka pula telah mencampuradukkan secara timpang dengan menyakralkan yang profan. Hal inilah yang dikritik keras oleh Amin Abdullah bahwasanya agamawan saat ini sukar memberikan penekanan pembeda antara wilayah normatif dan wilayah historis (Abdullah, 2007: 11).

Pertanyaannya; bagaimana dengan kasus JAI dan FPI? Hal utama yang perlu ditekankan adalah keberadaannya di dalam sebuah

tradisi pemikiran keagamaan. Dalam kata lain, proses memahami Islam tentunya tidak akan pernah final dan terus akan dipelajari sesuai dengan tantangan konteksnya yang dihadapi, di sisi lain juga apa yang dipahami mengenai Islam tidak akan jauh dari kondisi intelektualitas dan intuisi tiap-tiap orang yang mempelajarinya. Hal ini tentunya mengantarkan penulis pada satu kesimpulan bahwa baik itu Syi'ah maupun Sunni, NU, Muhammadiyah maupun Ahmadiyah, termasuk juga FPI dan semua karakter teologis dan progresifnya dari setiap gerakan teologis ini keberadaannya sah di dalam tradisi Islam. Semua itu berlomba-lomba memahami Islam. Namun demikian, yang harus dipegang erat-erat adalah tidak menunggalkan pemahaman dan memaksa orang lain untuk patuh terhadap pemahaman yang berusaha menutup kemungkinan pemahaman-pemahaman yang lain. Sunni tidak memaksa kelompok Syi'ah untuk mengakui dan menerima pemahaman atau ajaran Sunni sebagai satu-satunya kebenaran, ataupun sebaliknya. NU, Muhammadiyah, Ahmadiyah tidak boleh mengklaim eksklusif atas apa yang dipahami dan menuduh sesat terhadap kelompok lainnya. Dan utamanya bagi gerakan-gerakan Islam dalam garis keras selamanya tidak boleh mengambil paksa otoritas Tuhan dengan mengatakan kelompok-kelompok Islam lainnya sesat, kafir dan seterusnya.

Pada saat yang sama, dalam upaya membangun kesadaran keagamaan seperti di atas selamanya harus diimbangi dengan pemahaman kenegaraan. Dalam kata lain harus menempatkan konsensus-konsensus kenagaraan melampaui keimanannya terhadap agama yang dianut di dalam kepentingan-kepentingan bersama di dalam sebuah negara, khususnya negara yang memiliki keberagaman seperti Indonesia ini. Seperti halnya paradigma Robert N. Bellah, *civil religion*. Ia merupakan suatu konsep integrasi yang berupaya untuk

mengakhiri hubungan hirarkis yang terjadi di Amerika. Hubungan hirarkis ini terjadi antara negara dan agama (Gereja). Dalam rumusan yang diusung dalam paradigma ini, negara dan agama harus duduk sejajar (Wahyudi, 2011: 296). Banyak orang memahami paradigma ini bekerja sebagai payung yang mengakomodir setiap elemen yang berada di bawah naungan negara. Ia tidak lebih sebagai pengikat yang menyatukan setiap individu yang berada di Amerika baik kalangan agamawan maupun aktivis politik kenegaraan (Ruslan, 2011: 7). Dalam penjelasan lain tidak ada keterpecahan hubungan antara individu sebagai seorang agamawan tulen dengan individu yang notabene sebagai negarawan, atau tidak adanya keterpecahan antara jiwa sebagai pemeluk agama di satu sisi, dan sebagai warga negara di sisi lain (Bellah dan Hammond.2003: 27).

Melihat Indonesia sebagai negara yang tingkat pluralitasnya tinggi, hubungan antar-lapisan masyarakat dari berbagai identitasnya tidak cukup diikat oleh perjanjian dan peraturan-peraturan yang diciptakan secara konstisional dan disepakati bersama, tetapi yang paling penting bagi warga Indonesia adalah perlunya suatu ikatan atas dasar kesetiaan dan pengabdian dari setiap warga terhadap tatanan yang diakui bersama tadi (Hendry, dkk, 2013: 195). Ini menunjukkan arti bahwa setiap individu, baik mereka umat Islam, Kristen, Buddha, Hindu, Kong Hu Cu, atau mereka yang berkelompok NU, Muhammdiyah, Ahmadiyah, atau bahkan Syiah, dan apapun bentuk kelompok dan identitasnya harus tetap mematuhi aturan dan nilai yang dibangun di dalam kelompoknya dan tradisinya, tetapi pada saat yang sama mereka juga harus mematuhi peraturan-peraturan konstiusional atau kedaulatan universal (Bellah dan Hammond, 2003: 34).

Merangkul JAI; Upaya Advokasi Litigasi

Advokasi merupakan suatu istilah yang tidak asing lagi khususnya bagi kaum-kamu pergerakan, dan tentunya di dalam gerakan sosial. Advokasi sendiri secara sederhana adalah membela. Namun demikian, advokasi secara umum dapat didefinisikan sebagai serangkaian gerakan atau tindakan terorganisir, yang dilakukan secara sadar, untuk mendorong perubahan sosial dalam kerangka sistem yang ada. Yang menjadi pusat pijakan advokasi adalah nilai-nilai keadilan, kebenaran, *accountability*, transparansi, dan nilai-nilai luhur lainnya. Advokasi berawal dari kegagalan Negara dalam menjalankan fungsinya, baik dalam penegakan hukum, pemberantasan kemiskinan, buta huruf, dan lain seterusnya. Karena Negara dipandang kurang maksimal dalam menjalankan tugas, dan ketidak-puasan masyarakat terhadap kebijakan negara, maka advokasi perlu untuk dilakukan (Mukharrom, 2004: 110-111).

Adapun Koalisi Advokasi adalah suatu model pendekatan strategis dalam mempengaruhi penetapan kebijakan publik yang terdiri dari banyak aktor dari berbagai latar dan konsentrasi, serta beberapa pihak pemerintah (Cairney, 2014: 484-485). Terdapat dua jenis advokasi yang dapat dilakukan dalam mempengaruhi kebijakan pengakuan hak Jemaah Ahmadiyah Indonesia. Jenis pertama adalah advokasi litigasi. Advokasi litigasi adalah proses penyelesaian sengketa yang dilakukan berdasarkan hukum-legal.

Jika ditelusuri dari awal perkembangannya, pada tahun 1953, Ahmadiyah telah memperoleh pengakuan hukum yang sah untuk dapat berkembang di Indonesia sesuai hukum yang berlaku di Indonesia. Hal ini dibuktikan dengan Surat Keputusan Menteri Kehakiman No.JA.5/23/13 13 Maret 1953 (Rosyid, 2011: 97; Amin dan Hasrum, 2013: 68). Walaupun demikian, kebijakan ini tidak memberikan pengaruh signifikan dilapisan menengah ke bawah

dikarenakan kuatnya pandangan sinis sebagai akibat dari Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang menyatakan bahwa Ahmadiyah merupakan aliran diluar Islam, dan aliran ini adalah sesat. Tidak hanya MUI, Mukttamar Muhammadiyah ke-18 pada tahun 1929 di Solo juga memberikan klaim bahwa pengikut Ahmadiyah adalah kafir (Akbarizan, 2009: 265).

Advokasi litigasi tidak lagi dapat dijadikan sebagai sebuah upaya menggagas pengakuan hak JAI di Indonesia yang utama. Karena pada faktanya keputusan Soekarno di dalam merangkul Ahmadiyah pada hari ini sudah tidak digunakan lagi. Maka sebagai upaya alternatif adalah advokasi non-litigasi.

Reaktualisasi Multikulturalisme; Upaya Advokasi Non-Litigasi

Ketidakpuasan terhadap upaya advokasi litigasi yang dapat dilakukan untuk merangkul JAI berdasarkan haknya di Indonesia, maka advokasi non-litigasi menjadi salah satu alternatif yang dapat dilakukan. Advokasi non-litigasi adalah cara-cara pembelaan atau proses sistemik yang dilakukan untuk melakukan perubahan diluar pengadilan. Dalam hal ini advokasi non-litigasi dapat berupa propaganda-propaganda politis, seperti kampanye media, mobilisasi massa, proses penyadaran masyarakat dan lain seterusnya.

Dalam upaya ini, reaktualisasi multikulturalisme adalah salah satu hal yang dapat dilakukan untuk mempengaruhi perubahan sosial. Dalam artikel ini, reaktulisasi multikulturalisme—selain sebagai upaya advokasi terhadap diskriminasi yang dialami JAI—juga sebagai upaya menata kembali keberagaman di Indonesia.

Terdapat dua hal mengapa multikulturalisme sangat penting untuk direalisasikan di Indonesia. *Pertama*, Jika melihat sila pertama, “Ketuhanan Yang Maha Esa” dalam pancasila, akan terlihat makna

monotheisme yang lebih dominan, dan hal itu tentunya meminta semua agama dan kepercayaan lokal untuk menyesuaikan dasar-dasar teologisnya agar dapat tumbuh dan berkembang. Monotheisme, sebagaimana interpretasi Rusydi Sulaiman, adalah keimanan terhadap satu tuhan yang harus dimiliki oleh setiap agama agar dapat diakui di Indonesia (Sulaiman, 2016: 48).

Jika demikian yang diketengahkan, maka makna itu sudah jauh dari makna awal yang dirumuskan oleh Soekarno sebagai hasil kontemplatif dari warisan sosio-historis bangsa Indonesia yang digalinya dari masa ke masa, dan dari generasi ke generasi. Prinsip dasar ketuhanan, menurut Soekarno, adalah ketuhanan yang harus dimiliki oleh setiap agama di Indonesia. Dengan sebab itu pula, dalam perdebatan panjang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), diputuskan bahwa dasar Negara ini bukan Negara Agama. Oleh sebab itu tidak sepatutnya landasan “Ketuhanan” hanya didasarkan atas satu agama atau pemahaman mayoritas. Walaupun demikian, telah disepakati bahwa Negara Indonesia tidak serta merta melepaskan agama dan Tuhan di dalam kehidupan masyarakat. Dalam kata lain, Negara harus dijauhkan dari “egoisme agama”, namun masyarakat tetap harus memiliki sepirit ketuhanan dalam bernegara. Dalam perdebatan BPUPKI, kalangan Muslim, salah satu yang terlibat, mengusulkan “Ketuhanan Yang Maha Esa” sebagaimana ditetapkan hingga hari ini (Maarif, 2006: 146-147).

Kedua, di dalam struktur masyarakat Muslim terdapat Ulama yang menempati posisi sangat penting dan strategis. Ulama sangat dihormati, fatwanya didengar dan diikuti, dan pola hidupnya pun dijadikan teladan (Najib, 2018: 249; Chairi, 2019: 198). Relasi demikian jika tidak hati-hati akan mengantarkan pada kebusukan agama. Kebusukan agama menurut Kimball salah satunya adalah

truth claim. Munculnya klaim kebenaran mutlak bisa bermula dari pemahaman terhadap teks-teks yang diinterpretasikan menurut kepentingan tertentu. Kesalahan interpretasi akan menyebabkan penyelewengan agama, dan tidak jarang terjadi dalam pengmalan keagamaan. Pemahaman normativitas agama yang dikaji melalui kepentingan tertentu mudah memunculkan fanatisme yang berlebihan, karena interpretasi yang dilakukan secara semena-mena oleh seorang yang dianggap otoritatif. Kesewenangan ini kemudian disampaikan dalam bentuk fatwa (Kimbal, 2013: 77-79). Hal ini berdampak besar terhadap lahirnya fanatisme yang berlebihan terhadap Ulama. Persoalan ini merupakan salah satu alasan terpenting untuk merealisasikan multikulturalisme dalam melakukan upaya pengakuan kembali hak JAI melalui kesadaran umat Muslim lainnya.

Terdapat tiga paradigma yang dapat mengatur keberagaman di Indonesia sebagai ruang aplikasi *ulum al-din*. Masing-masing paradigma memiliki karakter dan tujuan tertentu dalam melihat keberagaman. Tiga istilah tersebut adalah keragaman (*diversity*) itu sendiri, pluralisme, dan multikulturalisme (Siregar, 2015: 154; Hidayati, 2013: 174). Secara sederhana, keragaman menekankan pemahaman bahwa perbedaan-perbedaan yang terdapat di dalam masyarakat memiliki corak dan karakteristiknya sendiri, heterogen dan tidak dapat disamakan satu sama lain. Sebagai contoh, Islam dan Hindu, maupun dengan Katholik sangat berbeda. Ketiganya adalah agama yang telah terorganisir dan distingtif. Adapun pluralisme menekankan pemahaman bahwa terdapat hal-hal yang lebih dari satu (beragam), baik itu dalam hal bahasa, suku, tradisi, agama, kepercayaan lokal dan lain sejenisnya. Pluralitas itu adalah suatu keadaan hidup berdampingan tanpa pembauran, dan semuanya menyatu dan terikat dalam satu wadah politik tunggal, Negara. Pada tahap ini, semua agama diatur oleh negara agar dapat tumbuh dan

berkembang di bawah regulasinya. Sedangkan multikulturalisme adalah suatu pemahaman yang ingin melampaui dua istilah pendahulunya, dengan memberikan pemahaman bahwa perbedaan-perbedaan itu tidak menghalangi terciptanya kesamaan hak di dalam ruang publik. Dengan demikian satu sama lain dibutuhkan kesediaan menerima, menghargai dan memahami kelompok lain sesuai haknya tanpa mempersoalkan perbedaan bahasa, suku, tradisi, agama maupun bentuk perbedaan lainnya, kemudian menjaganya (Kung, dkk: 6; Wasino, 2013: 149; Sa'dan, 2015: 90, 93; Nurdin, 2015: 351).

Dalam multikulturalisme, aturannya adalah saling menghargai keberadaan kelompok lain (*co-existence*) dan saling memahami dan berdialog antar kelompok (*pro-existence*). Dialog memiliki peran penting, karena dialog antaragama tidak hanya untuk mengetahui tradisi dan ketuhanan orang lain, akan tetapi untuk menemukan dimensi terpenting dari tradisi dan agama orang lain yang dapat mendorong terciptanya kedamaian tanpa prasangka dan permusuhan. Untuk menemukan dimensi yang dapat menciptakan perdamaian dan multikulturalisme, maka dalam berdialog seseorang harus bertindak berdasarkan nilai-nilai agama masing-masing tanpa apology (Rahmat, 2017: 186). Dengan aturan ini, kelompok minoritas dapat terintegrasi, dan kelompok mayoritas dapat mengakomodasi perbedaannya agar karakteristiknya tetap dapat terjaga (Irham, 2015: 158). Sehingga dalam wujud politik multikulturalisme, apapun wujud regulasi yang dikonstruksikan oleh negara tidak mereduksi aspek-aspek tertentu dari agama besar maupun agama lokal. Dengan demikian, barangkali tidak berlebihan bahwa multikulturalisme merupakan suatu paradigma yang dapat mendukung keutuhan NKRI.

Di Indonesia adalah suatu kenyataan empiris bahwa sejauh

ini agama-agama besar dan lokal tidak dikelola melalui skema multikulturalisme, sehingga sangat sering terjadi kekacauan dalam agama, aliran dan kepercayaan lokal (Shofa, 2016: 36). Padahal sejatinya, tugas negara tidak berurusan dengan Agama, tidak pula mengurus benar-tidaknya suatu agama maupun kepercayaan lokal. Tugas Negara tidak lain adalah bertanggung jawab penuh terhadap kerukunan antar agama, melindungi dan mengembangkan harkat dan martabat serta memberikan hak secara adil bagi setiap warga negara. Hal itu penting agar rakyat secara merata dapat memperoleh haknya untuk hidup bersama dibawah naungan negara, dan dapat saling mendorong dalam rangka memajukan kesejahteraan setiap rakyat, (Mutiani, 2015: 181). Untuk mencapai hal tersebut sekaligus dalam upaya terciptanya persatuan Indonesia, agama, termasuk didalamnya agama lokal, memiliki andil yang sangat efektif untuk kepentingan hal tersebut karena agama merupakan fakta sosial yang mampu merekatkan pluralitas masyarakat. Melihat pentingnya keberadaan agama, Emile Durkheim menyebut agama sebagai pengikat yang dapat menyatukan dan menentramkan masyarakat (Durkheim, 2011: 56).

Penjelasan singkat di atas merupakan salah satu alternatif yang dapat dilakukan dalam upaya merangkul kembali JAI melalui kesadaran dalam beragama dan bernegara. Dalam paradigma ini, dialog antar aliran menjadi sangat penting untuk mengetahui satu dengan lainnya agar tidak terjadi kesalah-pahaman mengenai penghayatan aliran kepercayaan dalam Islam. Tidak hanya menjadi tugas masyarakat Muslim Indonesia untuk membangun budaya rukun-dialogis antar aliran, tetapi juga menjadi tugas negara untuk lebih optimal dalam mengatur kesatuan Negara tanpa egoisme agama.

PENUTUP

Proses Islamisasi tidak pernah final. Selamanya proses itu akan terus berkembang dimanapun, dan kapanpun. Islam yang sangat beragam tidak merupakan sebuah interpretasi yang final. Semua aliran di dalamnya merupakan hasil interpretasi sesuai dengan tantangan yang dihadapi oleh umatnya. Oleh sebab itu, dalam hal ini pemeluk agama dan aliran memiliki peran ganda; satu sisi sebagai penafsir agama, dan di sisi lain ia sebagai pemeluk agama itu.

Begitupula keberadaan Ahmadiyah, bagaimanapun keberadaannya adalah sah sebagai hasil sebuah interpretasi Mirza Ghulam Ahmad tentang apa yang ia pahami sebagai Islam. Tentunya apa yang dipahami tentang Islam merupakan hasil akumulasi interpretasi dari setiap perkembangan pengetahuannya. Disamping itu, Ahmadiyah memiliki kedudukan yang setara dengan aliran-aliran yang berkembang wajar dan telah diterima oleh masyarakat luas di Indonesia.

Untuk saran selanjutnya bagi penelitian berikutnya, perlu untuk diklarifikasi secara lebih detail mengenai Surat Keputusan Menteri Kehakiman No.JA.5/23/13 13 Maret 1953 yang mengakui keberadaan JAI di Indonesia secara sah. Selain itu, upaya menggagas kembali pengakuan hak JAI harus selalu diupayakan dengan cara tidak membedakan antara Ahmadiyah Qodiyah maupun Lahore. Karena kedua tetap sebagai pemikiran yang absah di dalam Islam, dan keberadaannya harus diakomodir oleh negara Indonesia.



BIBLIOGRAFI

- Abas, Zainul. 2012. "Konstruksi Paradigmatis Pemikiran Teologi Islam Kritis", dalam *Al-Tahrir*, Vol. 12, No. 2, November.
- Abdullah, Amin. 2002. "Rekonstruksi Metodologi dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius" dalam Amin Abdullah, dkk. *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Yogyakarta. Suka-Press.
- . 2000. "Relevansi Studi Agama-agama dalam Milenium Ketiga", dalam *Mencari Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta. Tiara Wacana Yogya.
- . 2015. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta. Pustaka Pelajar.
- . 2007. "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat (Pendekatan Filsafat Keilmuan)" dalam Amin Abdullah, dkk. *Re-Strukturasi Metodologi Islamic Studies Mazhab* Yogyakarta. Yogyakarta. Suka Press.
- Agger, Ben. 2013. *Teori Sosial Kritis; Kritik, Penerapan dan Implikasinya*. Yogyakarta. Kreasi Wacana.
- Akbarizan. 2009. "Jamaah Ahmadiyah (Kesesatan Yang Merusak Kerukunan Umat Seagama)," dalam *Toleransi*. Vol. 1, No. 2, Desember
- Al-Jabiri, Mohammed 'Abed. 2003. *Kritik Kontemporer atas Nalar Arab-Islam*. Yogyakarta. Islamika.
- Amin, Andi Subhan dan Andi Muhammad Hasrum. 2013. "Ahmadiyah dalam Potret Media Cetak (Analisis Isi Berita Surat Kabar Kompas, Republika, dan Suara Pembaruan)", dalam *Jurnal Komunikasi Profetik*, Vol. 6, No. 1, April
- Ar, Hendry, Eka, dan dkk. 2013. "Integrasi Sosial dalam Masyarakat Multi Etnik", dalam *Walisongo*, Vol. 21, No. 1. Mei

- Azra, Azyumardi. 2004. *Syari'at Islam dalam Bingkai Nation State*. Jakarta: Paramadina.
- Cairney, Paul, 2014. "Paul A. Sabatier; an advocacy coalition framework of policy change and the role of policy-oriented learning therein".
- Chairi, Effendi. 2019. "Ketiadaan Otoritas Terpusat dalam Fenomena Kontemporer di Indonesia: Kritik terhadap Teori Otoritas Max Weber", dalam *Sangkep: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*. Vol 2, No. 2 Juli-Desember
- Durkheim, Emile. 2011. *The Elementary Forms of The Religious Life. Sejarah Bentuk Bentuk Agama Yang Paling Dasar*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2011. "Gender dan Pluralisme di Indonesia," *Politik Multikulturalisme*. Yogyakarta. Kanisius.
- Hidayati, Inayah. 2013 "Islam Dan Pendidikan Multikulturalisme", dalam *Quality*. Vol. 1, No. 2
- Irham, Aqil. 2015. "Islam Dan Pembauran Sosial: Rekonstruksi Fenomena Multikulturalisme", dalam *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies*. Vol. 1, No. 2, December
- Kersten, Carool. 2015. *Islam in Indonesia; The Contest for Society, Ideas and Values*. United Kingdom: C. Hurst & Co.
- Kimball, Charles. 2013. *Kala Agama Jadi Bencana*. Bandung. Mizan.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2006. *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara. Studi Tentang Perdebatan Dalam Konstituante, Revisi*. Jakarta: LP3ES.
- Malik, Ridwan A. 2013. "Teologi Ahmadiyah, Dulu, Sekrang dan Yang Akan Datang di Indonesiaia", dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 7, No. 2, Agustus.
- Mukharrom, M. Tamyiz. 2004. "Teologi Advokasi", dalam *Al Mararid*, Edisi XII.

- Mutiani, 2015. "Reaktualisasi Pengamalan Nilai Pancasila untuk Demokrasi Indonesia," dalam *Sosio Didaktika* Vol. 2, No. 2.
- Najib, M. H. Ainun. 2018. "Paradigma Baru Pendidikan Pesantren", dalam *Paradigma Baru Pesantren; Menuju Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta. Ircisod.
- Nelly Bellah, Robert, dan Phillip E. Hammond. 2003. *Varieties of Civil Religion; Beragam Bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi dan Sosial*. Yogyakarta. IRCiSoD
- Noer, Deliar. 1990. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta. LP3S,
- Nurdin, M. Amin. 2015. "Kegagalan Politik Multikulturalisme dan Pelembagaan Islamofobia Di Negara-Negara Barat", dalam *Ilmu Ushuluddin*. Vol. 2, No. 4, July
- Rahman, Fazlur. 1984. *Islam*. Bandung. Penerbit Pustaka.
- Rahmat, Stephanus Turibius. 2017 . "Dialog Antropologis Antaragama dengan Spiritualitas Passing Over," dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 2, Desember
- Rehayati, Rina. 2012. "Filsafat Multikulturalisme John Rawls," dalam *Jurnal Ushuluddin*. Vol. XVIII, No. 2, Juli.
- Ritzer, George.2014. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* Jakarta. Rajawali Pers.
- Rosyid, Moh. 2011. "Ahmadiyah di Kabupaten Kudus", dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII, No. 1, Juni
- . 2013. "Harmoni Kehidupan Sosial Beda Agama dan Aliran di Kudus"dalam *Addin*, Vol. 7, No. 1, Februari
- Ruslan, Idrus, 2011. "Membangun Civil Religion pada Masyarakat yang Plural; Dilema Pancasila di Era Reformasi," dalam *Al-Adyan* Vol. VI, No. 2.

- Sa'dan, Masthuriyah. 2015. "Nilai-Nilai Multikulturalisme dalam Al-Quran dan Urgensi Sikap Keberagaman Multikulturalis untuk Masyarakat Indonesia", dalam *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama* Vol. 7, No. 1, Juni
- Saragi, Manuasa. 2014. "Litigasi dan Non-Litigasi untuk Penyelesaian Sengketa Bisnis dalam Rangka Pengembangan di Indonesia (Kajian Penegakan Undang-Undang No. 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman dan Undang-Undang No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Alternatif Penyelesaian Sengketa)", dalam *E-Journal Graduate Unpar*, Vol. 1, No. 2.
- Setiadi, Elly M. dan Usman Kolip. 2011. *Pengantar Sosiologi; Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial dari Teori, Aplikasi, dan Pemecahannya*. Jakarta. Kencana.
- Shofa, Abd Mu'id Aris. 2016. "Memaknai Kembali Multikulturalisme Indonesia dalam Bingkai Pancasila," *JPK: Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan*, Vol. 1, No. 1, Juli
- Siregar, Robiah Hidayah. 2015. "Pendidikan Multikulturalisme: Mengikis Sikap Radikalisme, Rasisme dan Diskriminisme", dalam *Jurnal Madania*. Vol. 5, No. 2.
- Sulaiman, Rusydi. 2016. "Pancasila Sebagai Pandangan Hidup Bangsa Menuju Stabilitas NKRI", dalam *Tarbawi: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 1, No. 1, Juni.
- Syam, Nur. 2013. *Tantangan Multikulturalisme Indonesia; dari Radikalisme Menuju Kebangsaan*. Yogyakarta. Kanisius.
- Utami, Nadia Wasta. 2016. "Upaya Komunikasi Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam Resolusi Konflik Ahmadiyah", dalam *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 13, No. 1, Juni
- Wahyudi, Chafid. 2011. "Civil Religion dalam Rajutan Keagamaan NU", dalam *Islamica*. Vol. 5, No. 2.

Effendi Chairi

Wasino. 2013. "Indonesia: From Pluralism to Multiculturalism",
dalam *Paramita*. Vol. 23, No. 2, July.

Wijonarko. 2013. *Implementasi penanggulangan konflik JAI di wilayah
Tasikmalaya dalam rangka KAMTIBMAS*. Bandung: Agro
Publishing

Yogaswara, A. 2008. *Heboh Ahmadiyah*. Bandung: Narasi.

