

Pemikiran Sarvepalli Radhakrishnan dan Relevansinya terhadap Isu Toleransi Beragama di Indonesia

Puspo Renan Joyo*, RR. Siti Murtiningsih, Sindung Tjahyadi

Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia

*pusporenanjoyo@iahntp.ac.id

Abstract

Indonesia is a plural country in many aspects, including: religion, customs, culture, language, and others. In fact, plurality has not only positive, but also negative impacts. Therefore, tolerance is an important value to maintain harmony in Indonesia. The purpose of this research is to examine Sarvepalli Radhakrishnan's thoughts and their relevance to the issue of religious tolerance in Indonesia. This study is intended to present alternative ideas on religious tolerance from Hinduism, especially the advaitic framework through Radhakrishnan's thought. Methodologically, this research is literature research on the thoughts of figures. Qualitative paradigm is used in this research with the material object is religious tolerance according to Sarvepalli Radhakrishnan. Research data is obtained through document studies. Data analysis includes interpretative, holistic and descriptive. The results of this study show that religious tolerance according to Radhakrishnan is assimilation, non-discrimination and respect for the values of religions, and the ultimate goal is brotherhood. The basis of Radhakrishnan's thoughts on religious tolerance: 1) God as the ineffable ultimate reality. Thus, the truth is possible to be present in every religion, and 2) Tat Twam Asi is a non-dual form of religious awareness and experience (advaita), which implies unity, compassion, overcoming differences and conflicts.

Keywords: *Religious Tolerance; Plurality; Tat Twam Asi*

Abstrak

Indonesia adalah negara yang plural dalam banyak aspek, antara lain: agama, adat, budaya, bahasa, dan lainnya. Faktanya, pluralitas tidak hanya berdampak positif, tetapi juga negatif. Oleh sebab itu, toleransi adalah nilai penting untuk merawat harmoni di Indonesia. Tujuan penelitian ini mengkaji pemikiran Sarvepalli Radhakrishnan dan relevansinya terhadap isu toleransi beragama di Indonesia. Kajian ini dimaksudkan untuk menyajikan gagasan alternatif tentang toleransi beragama dari agama Hindu, khususnya kerangka kerja pemikiran *advaita* melalui pemikiran Radhakrishnan. Secara metodologis, penelitian ini adalah penelitian kepustakaan tentang pemikiran tokoh. Paradigma kualitatif dimanfaatkan dalam penelitian ini dengan objek material adalah toleransi beragama menurut Sarvepalli Radhakrishnan. Data penelitian diperoleh melalui studi dokumen. Analisis data meliputi interpretatif, holistik dan deskriptif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa toleransi beragama menurut Radhakrishnan adalah asimilasi, non diskriminasi dan penghargaan atas nilai-nilai dari agama-agama, dan tujuan akhir adalah persaudaraan. Basis pemikiran Radhakrishnan tentang toleransi beragama adalah: 1) Tuhan sebagai realitas tertinggi yang tak terlukiskan. Dengan demikian, kebenaran dimungkinkan hadir dalam setiap agama, dan 2) *Tat Twam Asi* merupakan bentuk kesadaran dan pengalaman religius non-dual (*advaita*), yang menyiratkan persatuan, kasih sayang, mengatasi perbedaan dan pertikaian.

Kata Kunci: *Toleransi Beragama; Pluralitas; Tat Twam Asi*

Pendahuluan

Karakteristik kebudayaan nusantara yang kompleks, dinamis, dan eklektik didasarkan pada eksistensi etnik di Indonesia selama berabad-abad serta kebudayaan asing seperti India, Arab, Belanda, Cina, dan lainnya. Perpaduan budaya yang beragam ini pada akhirnya membentuk Indonesia saat ini. Proses panjang yang membentuk budaya Indonesia telah menentukan unsur-unsur kebudayaan tersebut hidup di masyarakat. Unsur-unsur tersebut antara lain: religi, bahasa, kesenian, aturan-aturan, pengetahuan, dan sebagainya. Pada akhirnya, nilai tersebut menuntun pada masyarakat yang pluralistik. Masyarakat memperjuangkan dan mempertahankan nilai-nilai tersebut dengan dilandasi oleh rasa senasib sepenanggungan untuk merespon segenap disparitas. Namun, pada bagian yang lain, tiap identitas juga memiliki pandangan dunia, persepsi, dan pemikiran yang berbeda satu sama lain (Meliono, 2011).

Keragaman perspektif yang diikuti klaim kebenaran atas suatu hal tak jarang melahirkan friksi-friksi, bahkan konflik dalam masyarakat. Kata kebenaran sangat umum digunakan oleh semua orang di semua bidang kehidupan sehingga sering dianggap sebagai sesuatu yang biasa. Tidak banyak orang yang berpikir bahwa harus berhati-hati dalam mengkualifikasikan posisi terhadap suatu hal atau isu sebagai kebenaran. Sementara sebuah kebenaran mengandaikan bahwa ada kebenaran lain tentang masalah atau ide yang dimaksud, kebenaran menyiratkan unsur kemutlakan dan tidak adanya pengakuan terhadap kemungkinan kebenaran lainnya. Di sisi lain, pernyataan seperti semua kebenaran itu relatif atau kebenaran absolut tidak ada juga mengklaim kebenaran absolut. Dengan kata lain, klaim terhadap kebenaran absolut sama absolutnya dengan klaim absolut terhadap kebenaran relatif. Charles Kimbal berpandangan bahwa kebenaran adalah sebuah jalan keluar yang memungkinkan, terutama dalam masalah-masalah agama yang biasanya bersifat emosional dan mungkin tidak dapat dikompromikan. Pandangan manusia tentang kebenaran, yang dinamis dan relasional, memungkinkan umat beragama untuk merangkul dan menegaskan kebenaran-kebenaran dasar tanpa harus mengukuhkan kata-kata tersebut menjadi pernyataan yang statis, absolut, dan proposisional. Sebaliknya, keyakinan agama yang terkunci dalam kebenaran absolut dapat dengan mudah membuat orang melihat diri sendiri sebagai agen Tuhan. Orang-orang yang demikian berani melakukan kekerasan dan perilaku merusak atas nama agama (Shaaba, 2017).

Menurut Kimball (2002) setiap penyelidikan terhadap korupsi sebuah agama harus dimulai dengan klaim kebenaran yang dibuatnya. Selalu saja, klaim kebenaran agama didasarkan pada ajaran otoritatif dari para tokoh yang diilhami atau seperti figur bijak atau pada penafsiran teks-teks suci, yang sering dihubungkan dengan para pemimpin yang memiliki karunia seperti itu. Klaim-klaim ini meresap ke dalam tradisi-tradisi keagamaan dengan cara yang jelas maupun tidak jelas. Klaim Kebenaran adalah fundamen yang menopang seluruh struktur di setiap tubuh agama. Tetapi, manakala penafsiran tertentu dari klaim-klaim ini membutuhkan persetujuan yang seragam dan diperlakukan sebagai doktrin yang kaku, kemungkinan korupsi dalam tradisi itu meningkat secara eksponensial. Kecenderungan seperti itu adalah pertanda pertama dari kejahatan yang mungkin terjadi. Memahami bahwa kultur keagamaan mempunyai elemen yang cenderung bergerak menuju ke arah yang kaku dan mengungkap kepentingan serta kekeliruan untuk meneguhkan yang kaku adalah pergerakan vital untuk menyingkap alternatif yang sehat. *Truth claim* agama otentik jarang bersifat eksklusif seperti yang dituduhkan oleh para penganutnya. *Truth claim* agama yang koruptif selalu tak mempunyai *awareness* yang membebaskan dimana manusia mempunyai limitasi untuk menemukan dan memaknai nilai kemuliaan religius.

Perbedaan-perbedaan yang menyangkut keyakinan dan praktik budaya, agama, dan ideologi yang berbeda ini sering kali menantang untuk direnungkan, dan bisa jadi

sulit untuk diterima ketika bertentangan dengan keyakinan dan cara hidup seseorang (Verkuyten & Killen, 2021). Pada satu sisi, perbedaan-perbedaan yang ada merupakan modal sosial yang sangat berharga, di wilayah lainnya realitas ini merupakan instrument potensial untuk memicu lahirnya instabilitas relasi horizontal yang mengancam disintegrasi bangsa (Muhtar, 2019). Kemajemukan dapat menjadi sangat problematis manakala konektivitas antar elemen mengalami sumbatan yang menimbulkan mandeknya interaksi, dan diperparah dengan nihilnya sistem jejaring makna yang diekspresikan dalam simbol dan perilaku yang mengikat eksistensi suatu komunitas budaya (*the sense of a common culture*), serta hilangnya konsensus atas nilai-nilai fundamental berbangsa dan bernegara (Geertz, 1976).

Kemajemukan dalam konteks keindonesiaan kontemporer sedikit banyak telah menyuguhkan fakta atas kekhawatiran ini. Beberapa konflik antar agama terjadi di Indonesia, misalnya pada tahun 2017, konflik yang melibatkan 2026 orang dewasa dari lima wilayah rawan konflik yakni Aceh Singkil, Lampung Selatan, Bekasi, Poso, dan Kupang (T. Setiawan *et al.*, 2022), konflik internal agama (Yosarie & Buntara, 2021), ekstrimisme (Vergani, Barton, & Wahid, 2022), konflik berbasis etnis terjadi di Solo, Sambas (Ahmadi, 2021), Wamena, Sampit (Yulianto *et al.*, 2021), dan kekerasan lain berbasis etnis (Panggabean & Smith, 2011; Purdey, 2002). Demikian pula, kasus intoleransi berkontribusi cukup besar terhadap eskalasi problematik kemajemukan di Indonesia, sebagaimana laporan dari SETARA institute 2021 yang menyatakan bahwa kondisi toleransi di Indonesia belum mengalami kemajuan signifikan. Temuan kasus intoleransi hasil penelitian SETARA institut menunjukkan gejala bertahan dan bahkan cenderung mengalami peningkatan melalui katalisator sosio kultural, misalnya mobilisasi masa, identitas keagamaan yang dipolitisasi, serta katalisator legal struktural, layaknya hukum positif dan peradilan (SETARA, 2022a).

Penelitian SETARA institute menemukan persoalan penting yang secara substansi memberi daya hambat terhadap keberagaman. Pada tatanan sosial, sekurang-kurangnya di jumpai empat (4) faktor, yaitu 1) segregasi sosial yang menyebabkan sempitnya ruang-ruang perjumpaan; 2) penyangkalan dan penolakan eksistensi kelompok lain yang disebabkan oleh rendahnya literasi identitas internal dan eksternal antar warga; 3) Konservatisme yang cenderung menguat; dan 4) kapasitas koersif yang semakin kuat (SETARA, 2022a). Laporan kebebasan beragama/berkeyakinan 2021 dari SETARA Institute menyampaikan bahwa terjadi tren penyeragaman di masyarakat yang semakin menguatkan intoleransi. Hal yang tidak sejalan dengan penafsiran mayoritas dianggap sesat, mencemari agama, dan memperoleh stigma, dengan demikian menjadi justifikasi atas tindakan intoleran dan diskriminasi terhadap kaum minoritas (SETARA, 2022b).

Pengakuan bahwa masyarakat majemuk bergantung pada kemampuan orang lain untuk menjalani kehidupan yang diinginkan telah memunculkan minat umum untuk memupuk toleransi, bahkan di kalangan anak-anak dan remaja. Organisasi internasional (misalnya: PBB, UNESCO), asosiasi keagamaan dan kemasyarakatan, serta sekolah dan pendidik di seluruh dunia mempromosikan toleransi. Sebagai contoh, Dewan Eropa mengusulkan untuk menjadikan toleransi sebagai bagian dari kurikulum nasional dan semua negara anggota menyetujuinya (Barrett, 2020). Indonesia memiliki upaya yang sama, institusi pendidikan, kementerian dan lembaga pemerintah menjadi instrumen diseminasi dan implementasi nilai-nilai toleransi. Misalnya penerapan nilai toleransi pada siswa di lingkungan sekolah melalui wacana yang relevan bagi siswa dalam konteks politik, historis dan budaya, antara lain: toleransi, nasionalisme, cinta romantis, teologi toleran, multikulturalisme, moderasi beragama dan dialog lintas agama (Hefni & Muna, 2022; Pranata & Setiawan, 2020; Wijaya Mulya & Aditomo, 2019). Pengarusutamaan moderasi beragama di lingkungan perguruan tinggi guna mendengungkan wacana

religiusitas moderat-toleran (Hefni, 2020). Diseminasi informasi moderasi beragama merupakan orientasi program kerja kementerian agama yang dimaksudkan untuk meneguhkan toleransi dan kerukunan antar umat beragama agar tercipta harmoni (Yusuf & Mutiara, 2022).

Walzer (1997) Salah satu ahli teori politik paling berpengaruh di Amerika meneliti lima rezim toleransi dari kerajaan multinasional hingga masyarakat imigran, menjelaskan kekuatan sekaligus kelemahan masing-masing rezim, serta berbagai bentuk toleransi dan pengucilan yang dipupuk masing-masing. Walzer menunjukkan bagaimana kekuasaan, kelas, gender berinteraksi dengan agama, ras, dan etnis dalam rezim yang berbeda serta membahas bagaimana toleransi bekerja, dan bagaimana seharusnya bekerja dalam masyarakat multikultural seperti Amerika Serikat. Pikiran penting Walzer dalam *on toleration* menyatakan dimana sikap toleran mengkreasi disparitas itu mungkin, dan disparitas yang sama menjadi alasan toleransi diperlukan. Gagasan Walzer relevan dalam setiap masyarakat multikultural, termasuk Indonesia. Buah pikir toleransi perlu digali dan disebarluaskan untuk membangun horizon pemikiran masyarakat Indonesia dan dunia menuju harmoni.

Berbagai penelitian yang relevan dengan diskursus toleransi beragama telah dilakukan oleh para cendekiawan sebelumnya, khususnya studi pemikiran dari tokoh-tokoh lintas agama, antara lain:

Studi pemikiran Alwi Shihab tentang toleransi beragama yang dilakukan oleh Mukmin (2017). Pokok pikiran tentang toleransi menurut Alwi Shihab setidaknya memiliki dua (2) hal penting, yakni: 1) toleransi berarti memiliki sikap hormat terhadap agama lain, tidak bersikap ekstrim, radikal dan absolutisme dalam beragama. Konflik sekurang-kurangnya dipicu atas dua alasan ini. 2) dialog menurut Shihab media dalam membangun relasi positif antar umat beragama. Tema yang bersinggungan dengan toleransi, yakni pluralisme, memperoleh perhatian dari tokoh dan cendekiawan Muslim, Nurcholish Madjid. Menurutnya, pluralitas religius di Nusantara ini mengungkapkan tiga (3) hal pokok: 1) pandangan yang mengakui eksistensi keyakinan lain serta berperilaku bijaksana dalam merespon pluralitas. 2) sikap religius yang diaktualisasikan melalui pengakuan atas kebebasan beragama. 3) pluralisme agama tidak bermakna semua agama benar, namun pengakuan atas hak setiap agama untuk bereksistensi dengan kebebasan menjalankan agamanya supaya tercipta kehidupan bertoleransi (J. Setiawan, 2019).

Kuyper, teolog Kristen berpandangan bahwa keberagaman agama merupakan bagian rencana Tuhan. Kenyataan itu dipandang sebagai anugerah Allah, refleksi kebebasan nurani. Keberagaman dimaksudkan untuk mengkreasi kemajuan budaya untuk kebaikan bagi manusia, serta pengakuan eksistensi manusia sebagai gambar Allah (Sianipar, 2019). Selanjutnya dari iman Katolik, toleransi telah diteladankan dalam kitab suci, yakni tentang sikap yang tidak menyalahkan atau menghina agama lain sebagaimana Injil Matius 5.17-18. Toleransi berarti hadirnya rasa kasih sayang terhadap orang lain (*the others*) seperti dalam Injil Lukas 10.29-37 tentang kisah orang Samaria. Menghargai, memahami dan mengupayakan suasana rukun antar umat beragama merupakan wujud sikap toleransi (Pranyoto, 2022). Sedangkan menurut agama Budha, berdasarkan kajian Sukarno (2019), setidaknya terdapat tujuh (7) hal mendasar terkait toleransi, yakni: 1) nilai-nilai toleransi Buddha secara umum tertuang di dalam kitab suci *Vinaya Pitaka* dimana umat Buddha hendaknya senantiasa bersikap welas asih, dan tindakannya menjadi berkah dan sumber kebahagiaan bagi orang lain (Horner, 2007). 2) tidak memaksakan kehendak kepada orang lain, sebagaimana tertuang pada *Digha Nikaya*, ketika Sang Buddha menyampaikan wejangannya untuk Nigrodha (Davids, 2002). 3) menghormati pemeluk agama atau kepercayaan lain. 4) tidak arogan dan merasa diri paling benar. 5) mengedepankan dialog. 6) tidak memusuhi dengan pihak lain yang tidak

sejalan dengan Buddha, *damma* dan *sangha*. 7) membangun rasa persaudaraan dengan menerapkan sikap saling mengingatkan, menolong, menjauhi pertengkaran, saling menghormati untuk mewujudkan persatuan sebagaimana amanat dalam *Saraniya Damma* (Davids, 2002).

Berbagai kajian di atas memberikan gambaran tentang nilai-nilai toleransi dan pluralisme mengarah diskursus pada wilayah-wilayah praktis dan wilayah etis. Hal tersebut tampak pada jabaran dari landasan toleransi dan pluralisme lebih pada aktualisasi nilai-nilai moral, seperti sikap saling menghormati, kasih sayang, tidak arogan, merasa paling benar, dan sebagainya. Pemikiran Radhakrishnan tentang toleransi memberikan penekanan yang tampak berbeda. Tidak lagi berbicara pada wilayah etis dan praktis, tetapi masuk pada wilayah metafisis, yang melihat keragaman sebagai realitas yang bukan sesungguhnya. Baginya, realitas sejati adalah ketunggalan, dan keragaman adalah forma aksidensi. Salah satu benih pemikiran Radhakrishnan yang menjadi basis toleransi beragama tergambar dalam *The Principal Upaniṣads*, dimana dalam pandangannya bahwa sesungguhnya seluruh jagad ini adalah *Brahman*, yakni realitas ultim yang merupakan asal sekaligus tujuan segala eksistensi, *sarvam khalv idam brahma, tajjalan iiti, śānta upāsīta; atha khalu kratumayah puruṣaḥ* (Radhakrishnan, 1953). Argumentasi metafisis Radhakrishnan menunjukkan bahwa keanekaragaman ini merupakan manifestasi dari yang esa, *Brahman*. Sehingga, cara pandang yang meletakkan seluruh eksistensi dalam ruang-ruang partikular sesungguhnya merupakan pemahaman paling dangkal dalam melihat realitas yang sejati. Landasan metafisis ini bersifat krusial, sebab mempengaruhi cara berpikir dan bersikap dalam menghadapi perbedaan.

Hal yang membedakan pemikiran Radhakrishnan dengan pemikiran lain adalah pada titik pijaknya. Radhakrishnan meletakkan gagasan awal pemikirannya dari domain metafisika dalam melihat realitas plural. Memberikan argumentasi filosofis pada aspek metafisika yang menjadi dasar mengapa toleransi menjadi rasional untuk dijalankan. Pemikiran Radhakrishnan yang berangkat dari domain metafisika dalam wacana toleransi, dan toleransi beragama khususnya, menjadi sesuatu yang berbeda dan memiliki kebaruan (*novelty*). Oleh sebab itu, kajian tentang pemikiran Radhakrishnan dipandang penting bagi persoalan toleransi dan mampu memberikan kontribusi bagi pengetahuan tentang toleransi. Penelitian ini setidaknya mengurai tiga hal: 1) embrio pemikiran Radhakrishnan tentang toleransi beragama, 2) pandangan Radhakrishnan tentang toleransi beragama, dan 3) basis pemikiran toleransi beragama Radhakrishnan relevansinya dengan persoalan toleransi di Indonesia.

Metode

Penelitian ini adalah kajian kepustakaan, menelusur pemikiran tokoh. Jenis penelitian ini termasuk jenis penelitian kualitatif. Pendekatan penelitian ini adalah historis-faktual mengenai tokoh, yaitu Sarvepalli Radhakrishnan dengan objek material toleransi beragama relevansinya terhadap isu toleransi di Indonesia. Data riset diperoleh dari dokumen yang berisi buah pikir Radhakrishnan, bermuatan tema toleransi beragama, antara lain: *Indian Philosophy, An Idealist View of Life, East and West In Religion, The Bhagavadgītā, The Principal Upaniṣads* dan *The Hindu View of Life*. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumen terkait objek material. Teknik analisa kajian ini adalah interpretasi, holistika dan deskripsi. Analisis interpretasi berupaya menggapai makna sebagaimana pesan penulis. Analisis holistika berorientasi pada ikhtiar memahami konsepsi-konsepsi filosofis tokoh yang bersangkutan dan dilihat secara keseluruhan visinya mengenai manusia, dunia dan Tuhan. Analisis deskripsi menguraikan secara teratur seluruh konsepsi tokoh.

Hasil dan Pembahasan

1. Radhakrishnan dan Embrio Pemikiran Toleransi Beragama

Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) adalah filsuf abad 20, dan negarawan besar. Radhakrishnan lahir pada tanggal 5 September 1888 di Tirutani, Andhra Pradesh dari sebuah keluarga *brahmana* miskin. *Advaitic* adalah fitur penting dari kepekaan filosofis dan religius awal Radhakrishnan. Kegelisahan Radhakrishnan mulai muncul ketika berada di *Madras Christian College*, pada saat itu sedang menghadapi polemik agama yang intens dalam lingkungan akademis. Radhakrishnan terdorong untuk mempelajari agama Hindu. Menyiapkan tesis tentang *Ethics of the Vedanta*, yang dimaksudkan sebagai jawaban atas tuduhan bahwa sistem *Vedanta* tidak memiliki ruang untuk etika (Gopal, 1989).

Kekacauan politik baik di India maupun di panggung dunia telah menumbuhkan pemikirannya tentang arti penting perdamaian dunia dan toleransi beragama. Perang Dunia pertama, peristiwa di Amritsar pada musim semi tahun 1919, semakin memperburuk kesabaran Radhakrishnan terhadap apa yang dia lihat sebagai Barat yang irasional, dogmatis, dan lalim. *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy* merupakan Radhakrishnan pada tahun 1920 menunjukkan kepekaannya yang meningkat selama periode ini. Radhakrishnan melihat kebutuhan yang meningkat akan persatuan dunia dan persekutuan universal. Urgensi kebutuhan ini ditekankan Radhakrishnan atas apa yang di saksikan sebagai krisis dunia. Radhakrishnan menyerukan promosi internasionalisme kreatif yang didasarkan pada fondasi spiritual dari pengalaman integral (Minor, 1987).

Krisis perdamaian dan kemanusiaan telah menguatkan kerangka pemikiran filosofis-religius khas yang memuncak pada kebijaksanaan yang tertuang dalam *Vedanta*, khususnya, *advaita*, dimana kejamakan bukanlah realitas yang sejati. Sebaliknya, yang sejati adalah keunggulan dalam Tuhan, karena pada dasarnya segala-galanya ini diselimuti oleh Tuhan, *Īśāvāsyam idam sarvam yat kim ca jagatyām jagat* (Radhakrishnan, 1953), dan juga segala eksistensi di alam semesta ini, secara esensial adalah citra dari Tuhan, *Sarvam khalv idam brahma* (Radhakrishnan, 1953). Pada isu toleransi beragama, Radhakrishnan melihat dua hal penting yang harus diperhatikan, *pertama* mengklaim pengetahuan tentang yang mutlak pada tingkat deskriptif secara eksklusif adalah keliru. Kedua, toleransi hendaknya dilandaskan pada pengalaman religius sebagai inti agama.

2. Kerangka Teoritik Toleransi Beragama

Voltaire berpandangan bahwa toleransi adalah hak prerogatif manusia. Hal tersebut didasarkan pada kenyataan manusia yang tidak luput dari kelemahan dan kesalahan. Sikap saling memaafkan dipandang sebagai satu tindakan logis dalam menyikapi kebodohan satu sama lain. Hal tersebut merupakan hukum alam yang pertama. Makna mendasar dari toleransi lebih dari sekadar menoleransi pihak lain atau lawan, toleransi adalah tentang mempertahankan posisi keterbukaan yang radikal. Setiap manusia bisa melakukan kesalahan. Hal itu harus diakui sebagai kejujuran intelektual, bahwa bisa membuat kesalahan dan bahwa yang lain di seberang mungkin benar. Oleh karena itu, toleransi mengandaikan pemahaman yang masuk akal tentang yang lain dan keterbukaan pikiran yang didasarkan pada rasa hormat dan timbal balik. Dalam arti tertentu, toleransi membangun rezim keramahan dengan meruntuhkan batas-batas antara diri sendiri dan yang lain, antara keyakinan diri sendiri dan keyakinan orang asing. Toleransi mensyaratkan keterbukaan sikap dan keramahan. Menurut Voltaire, toleransi tidak cocok dengan sudut pandang yang tertutup, bias, atau absolut. Semakin kuat keyakinan seseorang dan semakin yakin bahwa dirinya benar, semakin besar risiko orang tersebut menjadi fanatik dan terjerumus ke dalam intoleransi (Lacorne, 2019).

Toleransi melibatkan setidaknya ketidaksetujuan terhadap perilaku atau hal yang ditoleransi. Jika seseorang menyetujui sesuatu, sulit untuk melihat bagaimana orang

tersebut dapat dikatakan menoleransinya. Seseorang mungkin memujinya atau menyetujuinya tetapi toleransi melibatkan perpaduan yang kompleks antara penolakan dan penerimaan (Murphy, 1997; Neusner & Chilton, 2008). Karenanya, tindakan toleransi merupakan tindakan yang disengaja dan berprinsip menahan diri untuk tidak mencampuri pihak yang menentang pihak lain atau perilaku dalam situasi keberagaman, di mana pihak yang bersangkutan percaya bahwa memiliki kekuatan untuk mencampuri (Cohen, 2004). Toleransi sebagai kesediaan untuk mengakui kemungkinan validitas dari sudut pandang yang tampaknya bertentangan, keraguan untuk memberikan penilaian nilai atau kebenaran pada keyakinan individu atau kelompok. Hal ini tidak dimaksudkan untuk menyamakan toleransi dengan skeptisisme. Meskipun dalam rumusan ini keduanya dapat berjalan beriringan, skeptisisme pada dasarnya adalah sikap epistemologis terhadap klaim pengetahuan, sementara toleransi mengandung dimensi etika atau moral yang sangat berbeda dari penilaian kebenaran atau kepalsuan. Maka, bentuk toleransi adalah sikap (Murphy, 1997). Tinder (1976) menyebut toleransi sebagai disposisi untuk bertoleransi dan Hearn (1970) menyebutnya sebagai disposisi untuk melakukan pertimbangan rasional dalam situasi-situasi tertentu di mana orang-orang tidak setuju.

Berkaitan dengan toleransi beragama, Locke (2016) dalam karyanya *A Letter Concerning Toleration* menyampaikan pentingnya menjaga dan merawat toleransi beragama dalam pluralitas keyakinan untuk mewujudkan harmoni sosial. Locke memberi argumen mengapa menjaga toleransi beragama sebagai urgensi dan pemaksaan praktik konformitas sebuah agama yang ada di masyarakat harus dilarang. *Pertama*, hanya Tuhan yang memiliki kuasa atas keselamatan seseorang setelah kehidupannya, oleh sebab itu manusia tidak punya kuasa dan tidak seharusnya menjadi hakim untuk menentukan hal ini di dunia. *Kedua*, tidak dibenarkan mengajak orang lain yang telah memiliki keyakinan untuk berpindah menuju keyakinan tertentu melalui upaya pemaksaan. Bagi Locke, penghargaan terhadap toleransi beragama merupakan tanda karakteristik utama dari gereja sejati. Siapa pun yang berada di bawah Panji Kristus, pertama-tama harus, dan di atas segalanya, berperang melawan nafsu dan kejahatannya sendiri. Sia-sia bagi siapa pun untuk merebut nama Kristen, tanpa kesucian hidup, kesucian tingkah laku, dan kebaikan dan kelemahlembutan roh. Kamen (1967) memaknai toleransi beragama sebagai kelonggaran kebebasan bagi yang berbeda pendapat dalam agama.

Deklarasi prinsip-prinsip UNESCO tentang toleransi (1995), serta *United Nations General Assembly* (UNGA) memperjelas bahwa toleransi adalah persyaratan penting untuk perdamaian. Toleransi dipandang sebagai kebajikan yang memungkinkan perdamaian dan yang berkontribusi pada penggantian budaya kekerasan dengan budaya perdamaian (Page, 2008). Intoleransi, satu bentuk sikap yang berpotensi merusak perdamaian, dengan demikian tidak boleh ditoleransi. Keragaman sebagai realitas, perlu disikapi dengan pengertian. Karl Popper menawarkan *rewording* atas prinsip fallibilisme Voltaire tentang toleransi melalui melalui diskursus. Popper menyatakan bahwa seseorang mungkin salah dan orang yang lainnya mungkin benar, dan dengan membicarakan hal-hal secara rasional dapat memperbaiki beberapa kesalahan dan dimungkinkan lebih dekat dengan kebenaran, atau bertindak dengan cara yang benar. Segala bentuk intoleransi tidak boleh ditoleransi karena akibatnya sangat menyedihkan (Lacorne, 2019).

Dari perspektif Hindu, Donder (2023) menguraikan beberapa argumentasi terkait dengan problem toleransi beragama, antara lain: *pertama*, argumentasi yang berkaitan dengan onto-teologi, dimana adanya keterpisahan antara Tuhan dan kosmos. Sejatinya, Tuhan adalah sumber eksistensial, karenanya Tuhan adalah kreator kosmos, termasuk di dalamnya adalah manusia yang pada muaranya adalah alasan lahirnya agama-agama. Sebagaimana uraian di dalam *Bhagavadgita*, *adhyaya 10 sloka 8, 20, dan 32* yang menyatakan bahwa Tuhan adalah asal mula dari semua (*cosmos*), dari-Nya keseluruhan

itu berasal. Tuhan merupakan permulaan, tengah dan akhir semua eksistensi (Donder, 2009; Radhakrishnan, 1949). Secara esensial, Hindu tidak melihat demarkasi antara keduanya, melainkan esa, pluralitas yang ada hanyalah refleksi dari yang Tuhan dan inilah yang menjadi permulaan toleransi dalam Hindu. Menurutya, eksistensi agama tidak dapat dipisahkan dari kehendak Tuhan. Oleh sebab itu, agama bersifat independen. Teologi masing-masing agama bisa jadi berbeda, tetapi tidak boleh ada justifikasi teologi yang paling benar dan yang lain keliru. Tuhan dapat dianalogikan seperti kristal yang merefleksikan cahaya, perbedaan warna bidang pada kristal ditentukan oleh arah dan jarak setiap individu yang melihat bidang kristal. Namun satu hal yang pasti, keragaman warna yang direfleksikan bidang kristal bersumber dari cahaya dan sumber yang sama (Donder, 2006). Hal ini selaras dengan ide Schuon tentang kesatuan transendensi agama-agama (Donder, 2010; Joyo, 2020). *Kedua*, argumentasi transendensi Tuhan yang *ineffable* (tak terlukiskan). Teologi Hindu dijelaskan tentang eksistensi Tuhan yang melampaui ruang dan waktu, *impersonal, indescribable*, Tuhan yang *Nirguna (Nirguna Brahman)*. Pada level ini tak satupun pemikiran manusia menjangkau pengertian tentang-Nya. Kenyataan ini memberikan semacam *hidden message* kepada siapapun dan teologi manapun untuk seolah-olah memahami Tuhan. Seakan diajak untuk memiliki kerendahan hati teologis, sekaligus pengakuan diri akan realitas keterbatasan intelektual (Donder, 2009). *Ketiga*, argumentasi klaim kebenaran. Donder (2021) berpandangan bahwa pada dasarnya lahirnya intoleransi dipicu oleh justifikasi sepihak bahwa teologinya yang paling benar dan prasangka bahwa teologi lain tidak benar (*truth claim*). Situasi ini diperparah pada pola-pola metode pembelajaran agama, dimana pembelajaran agama tidak menstimulasi sikap apresiatif terhadap kultur di luar dirinya, dan bersikap resisten atas kemungkinan kebenaran lain. Klaim kebenaran ini diterima secara luas dengan argumentasi bahwa setiap agama dapat mengklaim kebenaran agamanya sendiri. Akhirnya, pedagogik agama secara evolutif telah memicu antipati pada agama lain yang bermuara pada sekat-sekat yang rigid dan intoleransi.

Belajar dari pengalaman hidupnya, Sarvepalli Radhakrishnan memandang toleransi beragama menjadi sebuah kebutuhan dalam masyarakat yang multikultur. Intoleransi dipandang sebagai penghalang utama kemajuan dunia dan membahayakan peradaban. Bagi Radhakrishna toleransi beragama merupakan afirmasi positif yang di dalamnya memuat kepekaan, apresiasi, asimilasi, dan tujuan. Toleransi beragama mengharuskan basis pengertian yang jelas tentang makna realitas. Pengetahuan religius memiliki kontribusi penting untuk peningkatan wawasan teoritis dan kesadaran bertoleransi. Radhakrishnan percaya bahwa penekanan pada kredo membuat intoleransi menjadi tak terelakkan, dan menyebut penekanan seperti itu hanya sebagai agama intelektual. Oleh sebab itu, pengalaman religius menjadi faktor penting dalam menunjang terwujudnya kesadaran bertoleransi. Radhakrishnan menegaskan bahwa agama yang tidak mengarah pada pengalaman religius seperti itu adalah batal demi hukum (Minor, 1982).

3. Toleransi Beragama sebagai Perilaku Positif

Definisi paling umum tentang toleransi dimulai dengan pengertian tentang kemampuan untuk menahan rasa sakit atau ketidaknyamanan. Toleransi dipahami sebagai kemampuan untuk bergaul, bertahan dengan posisi-posisi yang tidak disetujui oleh seseorang. Posisi yang dianggap salah atau tercela kemungkinan besar yang menyebabkan ketidaknyamanan intelektual. Radhakrishnan, bagaimanapun dengan tegas menolak definisi toleransi yang terbatas pada kemampuan untuk tersenyum dan bersabar dengan posisi yang berbeda, posisi yang bukan posisinya sendiri. Toleransi beragama, bagi Radhakrishnan, tidak hanya melibatkan reaksi negatif terhadap klaim bahwa satu agama memiliki validitas absolut, final, universal, dan eksklusif, namun yang lebih penting adalah

elemen positif dari toleransi beragama itu sendiri, yaitu kepekaan terhadap kebenaran di mana pun ditemukan, apresiasi terhadap nilai-nilai yang ditemukan dalam agama lain, asimilasi kreatif unsur-unsur kebenaran dan berujung memperkaya keyakinan diri (Radhakrishnan, 1965).

Toleransi beragama tidak hanya melibatkan kepekaan, tetapi penghargaan dan asimilasi. India secara historis telah menjadi model toleransi seperti itu, demikian menurut Radhakrishnan. Kami telah hidup berdampingan secara damai di negara kami dari berbagai agama. Ini bukan hanya hidup berdampingan secara pasif tetapi persekutuan aktif, hubungan yang erat antara yang terbaik dari agama yang berbeda. Hidup berdampingan adalah langkah pertama dan persaudaraan adalah tujuannya (Radhakrishnan, 1940, 1963, 1973). Namun penghargaan dan penerimaan tidak berarti penegasan atas segala sesuatu yang diajarkan agama, tetapi hanya apa yang dianggap oleh Radhakrishnan benar, berharga, terbaik, dalam agama. Pada titik inilah batasan toleransi terlihat dalam pemikiran Radhakrishnan. Batasan ini melekat dalam definisinya tentang Hinduisme atau esensi agama, yang berfungsi doktrinal dan tidak perlu diperdebatkan.

Diskursus toleransi menurut Radhakrishnan adalah satu upaya konkrit dan operasional dalam kehidupan sosial keseharian yang tergambar dalam situasi dimana antara masyarakat dengan segala perbedaannya dapat hidup berdampingan dan memuncak pada rasa persaudaraan. Toleransi adalah moralitas yang tujuannya tidak hanya harus diterjemahkan ke dalam tindakan positif dan kreatif tetapi juga dibagikan kepada orang lain dalam tindakan-tindakan nyata. Ada semacam rasa urgensi, jika bukan keniscayaan, tentang hal ini. Sikap toleran beragama adalah dipenuhi dengan cinta dan keramahan kepada seluruh umat manusia. *Ahimsa* atau cinta kasih menjadi kebajikan utama. Pertimbangan tentang identitas diri hanya akan menjadi beban bagi orang-orang yang berpikiran kecil, sebaliknya, bagi orang-orang yang berjiwa besar, seluruh dunia bagaikan satu keluarga. Menurut Radhakrishnan, dalam persemakmuran spiritual, setiap orang memiliki tempat yang pasti berdasarkan cara keberadaannya yang spesifik. Tidak ada seorang pun, apa pun kualitasnya, yang memiliki klaim untuk didahulukan dari yang lain. Nilai dan signifikansi ditentukan dari sejauh mana makna dan ekspresi mencapai kesesuaian (Radhakrishnan, 1932c).

Toleransi beragama menyiratkan pengetahuan dan kebijaksanaan seseorang. Aktualisasi pengetahuan dan kebijaksanaan itu terpancar dalam kebesarannya untuk melihat perbedaan sebagai realitas dunia yang tidak perlu diperdebatkan kembali. Alih-alih menyoalnya, seseorang justru merengkuhnya sebagai keniscayaan hidup yang patut terima dengan lapang dan dihormati sebagaimana mestinya sebagai takdir Tuhan. Radhakrishnan menyatakan bahwa ketika melihat hal-hal dari sudut pandang realitas tertinggi yang hadir dalam semua, melihat dengan mata yang sama. Dualisme mendasar adalah dualisme ruh dan alam, bukan jiwa dan tubuh. Itu adalah perbedaan antara subjek dan objek. Alam adalah dunia objektivikasi, keterasingan, determinasi. Di sana memiliki perbedaan antara mineral, tanaman dan hewan dan manusia, tetapi semua memiliki eksistensi non-obyektif batin. Subjek, realitas, berdiam di dalam semua itu. Penegasan identitas dasar ini tidak bertentangan dengan variasi empiris. Realitas abadi yang satu mengungkapkan dirinya dalam bentuk hierarkis lagi melalui tahap-tahap perwujudan berurutan. Keragaman empiris tidak boleh menyembunyikan dari realitas metafisik yang dimiliki oleh semua makhluk. Pandangan ini membuat memandang sesama makhluk dengan kebaikan dan kasih sayang. Orang bijak melihat satu Tuhan di dalam semua makhluk dan mengembangkan kualitas pikiran yang sama yang merupakan karakteristik dari Yang Ilahi. Kesadaran ultima toleransi beragama tergambar dalam sikap non-diskriminasi, yakni luruhnya segenap atribut personal, mengerucut dalam visi ketunggalan sebagai insan Ilahi (Radhakrishnan, 1949).

Persaudaraan, sebagai orientasi puncak dari toleransi beragama memperoleh argumentasi yang kokoh dan basis pengertian yang mendalam dari pemikiran Radhakrishnan. Menurutny, seluruh eksistensi dalam kesemestaan ini (*jagat*) di lingkupi oleh Sang Adi Kodrati. Semesta yang ada ini bukanlah sesuatu yang ada dengan sendirinya dan menegaskan Tuhan. seluruh keberadaan dan materi baik yang bergerak dan berubah mendapatkan fungsinya disebabkan relasinya dengan *Īśā* atau Tuhan itu sendiri. Pengertian tentang kesamaan lokus bersifat fundamental untuk meletakkan perspektif kepada pihak lain (*the others*). Sikap dalam memandang eksistensi eksternal, karenanya dalam konteks ini eksistensi Tuhan adalah ruang dan jarak antara saya sebagai subjek dan orang lain sebagai objek pandang. Tidak ada ruang yang kosong, seluruh ruang dipenuhi karena semua berada dalam lingkup-Nya. Tuhan menjadi visi paling awal dalam pandangan (Radhakrishnan, 1953).

4. Pemikiran Radhakrishnan dan Isu Toleransi Beragama di Indonesia

Radhakrishnan mengaitkan toleransi beragama dengan asumsi dasar tertentu tentang realitas yang merupakan posisinya sendiri dan definisinya tentang Hinduisme, agama jiwa atau esensi agama (Minor, 1981). Penegasan pertama yang mendasari toleransi beragama Radhakrishnan adalah keyakinan bahwa realitas tertinggi tidak terlukiskan. Pandangan toleransi beragamanya didasarkan pada keyakinan bahwa semua penggunaan transendental dari kategori logis, semua upaya untuk menyerahkan yang transenden kepada yang terbatas adalah salah. Alam dan sejarah mengumumkan kehadiran Tuhan tetapi tidak mengungkapkan seluruh sifat-Nya (Radhakrishnan, 1963). Mengingat realitas tertinggi adalah absolut dan tak terlukiskan, semua upaya untuk mendeskripsikannya akan gagal karena semua upaya semacam itu membatasi objek yang dijelaskan. Paradigma Radhakrishnan, yang didasarkan atas Hinduisme yang menegaskan hal ini. Dinyatakan bahwa isi yang tidak dapat dipertanyakan dari pengalaman (religius) adalah sesuatu yang tidak dapat dikatakan lagi (Radhakrishnan, 1932a). Oleh karena itu, semua upaya untuk mengklaim pengetahuan tentang Yang Mutlak pada tingkat deskriptif secara eksklusif adalah salah, menghasilkan pernyataan dogmatis yang tidak sepenuhnya benar.

Penegasan kedua yang mendasari toleransi beragama Radhakrishnan adalah keyakinan pada sentralitas pengalaman religius yang dia tegaskan merupakan inti atau esensi agama. Pandangan Radhakrishnan hendak menyampaikan bahwa agama adalah masalah pengetahuan dan pengalaman, dengan demikian ketidakterbukaan dan intoleransi akan menyulitkan. Pengetahuan tentang Tuhan menguji dan memurnikan semua gagasan tentang Tuhan. Sementara dogma eksternal, keyakinan, terbukti mengganggu dan menciptakan penghalang, namun pengalaman religius mengikat manusia bersama-sama. Ketika turun ke kedalaman keberadaan, maka menemukan kebenaran yang sama dan bercita-cita untuk tujuan yang sama (Radhakrishnan, 1967).

Sentralitas pengalaman religius menjadi tema utama dalam seruan Radhakrishnan untuk rekonsiliasi tradisi keagamaan. Memuji pandangan Swami Vivekananda yang menginspirasi, Radhakrishnan menegaskan bahwa agama yang tidak mengarah pada pengalaman seperti itu batal demi hukum (Radhakrishnan, 1973). Sekali lagi, paradigma untuk penegasan ini adalah Hinduisme. Sikap Hindu terhadap agama itu menarik. Sementara keyakinan intelektual tetap menandai satu agama dari agama lain, Hinduisme tidak menetapkan batasan seperti itu. Akal berada di bawah intuisi, dogma untuk mengalami, ekspresi luar untuk realisasi ke dalam (Radhakrishnan, 1993). Oleh sebab itu, semua kredo, doktrin, afirmasi dianggap relatif. Jika melihat rumusan dogmatis sebagai perkiraan kebenaran dan bukan kebenaran itu sendiri, maka harus siap untuk memodifikasinya jika menemukan proposisi lain yang masuk lebih dalam ke dalam kenyataan. Pada pandangan seperti itu, tidaklah logis untuk berpendapat bahwa sistem

teologi apa pun adalah presentasi kebenaran yang resmi, ortodoks, wajib, dan final. Realitas lebih besar daripada sistem teologi mana pun, betapapun besarnya (Radhakrishnan, 1932c).

Hinduisme juga mengakui hal ini (Radhakrishnan, 1940). Faktanya, Radhakrishnan percaya bahwa penekanan pada kredo membuat intoleransi menjadi tak terelakkan, menyebut penekanan seperti itu hanya sebagai agama intelektual (Radhakrishnan, 1933a). Seseorang mungkin mengharapkan sedikit lebih banyak untuk dikatakan tentang pengalaman yang tak terlukiskan ini karena konstruksi apa pun dapat mengambil sifat dari kredo atau pendirian doktrinal. Namun, seperti yang dikatakan Radhakrishnan bahwa tidak bisa puas dengan pernyataan pengalaman yang tak terlukiskan itu (Radhakrishnan, 1960). Meskipun tugas tersebut memang sulit, namun perlu untuk membedakan inti sentral agama, unsur-unsur yang diberikan dalam pengalaman religius, dari penafsiran yang dikenakan atas pengalaman itu (Radhakrishnan, 1923). Radhakrishnan percaya bahwa unsur-unsur yang dapat diidentifikasi sebagai pemberian atau hadiah dalam pengalaman religius dan, oleh karena itu, tidak interpretatif, dan dapat diuji dengan penggunaan akal dan penemuan sains. Radhakrishna berpendapat bahwa semua penafsiran pengalaman keagamaan harus diuji dengan filsafat agama. Inilah sebenarnya beban utama filsafat agama. Ini adalah untuk filsafat agama, untuk mengetahui apakah keyakinan para pelihat agama sesuai dengan hukum dan prinsip-prinsip alam semesta yang diuji (Radhakrishnan, 1932b).

Radhakrishnan menyatakan keyakinan ini sejak tahun 1920 dan terus memperdebatkannya sejak saat itu. Namun dia juga mengimbau para filsuf untuk mendasarkan filsafat pada intuisi dan pengalaman. Menurutnya jika filsafat agama ingin menjadi ilmiah, harus menjadi empiris dan menemukan dirinya dalam pengalaman keagamaan (Radhakrishnan, 1932b). Radhakrishnan berpandangan tradisional bahwa para filsuf harus mendisiplinkan seluruh keberadaannya untuk menemukan kebenaran, bukan sekadar mempertajam kekuatan intelektual. Seseorang tidak dapat memisahkan kebijaksanaan, *Sophia*, dari pengalaman total, yang tidak terpisahkan (Radhakrishnan, 1933b). Dengan demikian, penafsiran seseorang atas pengalaman religius harus sejalan dengan filsafat, nalar, dan penemuan ilmiah, sedangkan filsafat harus didasarkan pada pengalaman religius. Pengetahuan intuitif harus menghasilkan sistem intelektual yang koheren dan harmonis, dan intelek harus memperhatikannya (Radhakrishnan, 1952). Kecerdasan merupakan bantuan yang sangat diperlukan untuk mendukung dan memperjelas pengalaman spiritual (Radhakrishnan, 1952). Dalam pengalaman pribadi para pelihat dari berbagai agama, kami menemukan karakteristik yang tidak terpengaruh oleh perbedaan ras dan geografi, dan yang menggambarkan kesamaan yang mencengangkan dalam hal kehidupan spiritual meskipun terdapat sedikit variasi. Namun pengalaman memiliki kognitif nilai. Ini melibatkan konsepsi metafisik tertentu tentang sifat Yang Mutlak, jiwa manusia dan dunia dan juga cara tertentu untuk mencapai persatuan dengan Yang Mutlak atau Tuhan (Radhakrishnan, 1967).

Karakteristik esensial dan tidak terpengaruh ini, konsepsi metafisik ini, Radhakrishnan menguraikan paling jelas dalam karyanya berjudul *An Idealist View of Life*: (1) dalam pengalaman kesadaran (*cit*) dan keberadaan (*sat*) diidentifikasi; (2) ada kedamaian batin, kekuatan, dan kegembiraan atau *ānanda*; (3) pengalaman mengautentikasi diri dan memuaskan diri; (4) melibatkan pribadi seutuhnya; (5) intuitif, bukan intelektual; dan (6) ini adalah pengalaman tentang Yang Mutlak yang identik dengan jati diri (*ātman* adalah *Brahman*) (Radhakrishnan, 1932a, 1967).

Pemikiran Radhakrishnan tentang perbedaan antara pengalaman dan refleksi, yang langsung dan intuitif, yang jauh dan intelektual, dikonseptualisasikan oleh perbedaan antara penegasan bahwa *ātman* adalah *Brahman*, diri sejati adalah Yang Mutlak. Elemen

esensial, penegasan *Chāndogya Upaniṣad* VI.8.7, dalam formula terkenal adalah *Tat Twam Asi*. Bahwa jiwa berhubungan, bersama kekuatan spiritual yang perkasa selain dirinya (Radhakrishnan, 1932b, 1953). Radhakrishnan, oleh karena itu, menegaskan bahwa di balik semua agama terdapat pengalaman, yaitu pengalaman identitas jati diri dan Yang Ilahi, Yang Mutlak. Ada prioritas dalam pemikirannya untuk Yang Mutlak impersonal yaitu diri (*Self*).

Pengalaman yang menjadi pusat penegasan dan definisi toleransi Radhakrishnan secara jelas didefinisikan sebagai pengalaman non-dual, *advaita*, dari pemikiran Samkara abad kesembilan di India, yang merupakan eksponen paling terkenal dari *Advaita Vedanta*. Ini bertentangan dengan yang akan mengklaim pengalaman Yang Mutlak selain diri sendiri. Sebagaimana penekanan pada akidah, yang disebut Radhakrishnan sebagai agama intelektual, berakibat pada intoleransi, demikian pula posisi keagamaan yang mengklaim realitas tertinggi terpisah dari diri, teisme absolut, menghasilkan intoleransi. Selain itu, pandangan teistik umumnya mengisi pikiran manusia dengan dogmatisme dan intoleransi (Radhakrishnan, 1957). Toleransi, kemudian didasarkan pada pengalaman yang dirumuskan ke dalam pendirian doktrinal tertentu. Salah satu penafsiran atas pengalaman religius adalah yang utama, yaitu pengalaman identitas *Atman* dan *Brahman*, dan pemahaman ini diterima oleh Radhakrishnan. Pijakan pemikiran toleransi beragama Radhakrishnan dapat dijumpai dalam karyanya *The Principal Upanisads*, pada bagian *Īśāvāsya Upaniṣad* I, sebagai berikut:

*Īśāvāsyam idaṁ sarvaṁ yat kiṁ ca jagatyāṁ jagat,
tena tyaktena bhūñjīhā, mā gṛdhaḥ kasyasvid dhanam.*

Terjemahannya:

Ketahuilah semuanya ini, bahwa apapun yang bergerak di dunia ini, semuanya dibungkus oleh Tuhan. Karena itu temukanlah kebahagiaanmu pada keterlepasan dan jangan menginginkan sesuatu yang menjadi hak orang lain (Radhakrishnan, 1953).

Bagi Radhakrishnan, semesta ini tidak berdiri sendiri tanpa *Īśā* (Tuhan). *Īśā* merupakan pemilik dari dunia dan keseluruhannya. *Īśā* adalah penguasa kosmis, *Īśā* ada dimana-mana, dan berada di jantung setiap makhluk. Keterangan lain yang mendukung gagasan ini juga disampaikan dalam karya Radhakrishnan berjudul *The Bhagavadgita* VI.30, juga menjelaskan relasi Tuhan dan alam semesta, orang yang melihat-Ku dalam segala hal, dan melihat segala sesuatu dalam diri-Ku, Aku tidak keluar dari pandangannya, dan dia juga tidak tersesat dari pandangan-Ku (Radhakrishnan, 1949).

Radhakrishnan dalam *Chāndogya Upaniṣad* III.14.3, menjabarkan bagaimana *Brahman* (Tuhan) menjadi sumber sekaligus tujuan eksistensial, sebagai berikut:

*sarvaṁ khalv idaṁ brahma, tajjalan iiti, śānta upāsīta; atha khalu kratumayah
puruṣaḥ, yathā-kratur asmini loke puruṣo bhavati, sa kratuṁ kurvīta.*

Terjemahannya:

Sesungguhnya seluruh jadat ini adalah *Brahman*, dari mana datang ke mana-mana, tanpa siapa akan dihancurkan dan dimana bernafas. Dalam ketenangan seseorang semestinya *Samādhi* atas hal ini. Sekarang sesungguhnya seseorang berada di dunia karena suatu tujuan. Sesuai dengan tujuan yang dimiliki seseorang merangkai tujuan untuk dirinya (Radhakrishnan, 1953).

Pluralitas yang ada di alam semesta dalam pemikiran Radhakrishnan merupakan penampakan terluar dari realitas yang sejati. Keseluruhan mengerucut pada ketunggalan, keesaan *Brahman* sebagai permulaan eksistensial sekaligus tujuan puncak. Pengertian ini sangat penting dalam konteks kehidupan sosial yang bersifat heterogen. Pengetahuan metafisis tentang realitas sejati memberikan bekal setiap individu dalam berpikir, berkata dan bertindak laku kepada orang lain. Melalui pengertian ini, perbedaan bukanlah sesuatu

yang merisaukan, namun justru sebaiknya, perbedaan yang ada dapat dimaknai laksana taman bunga yang indah. Pengertian dan kesadaran ini terkristalisasi dalam *Chāndogya Upaniṣad* VI.8.7, yang juga menguraikan tentang unifikasi di dalam *ātman*.

Sa ya eso' nimā aītaḍ ātmyam sarvaṃ, tat satyam, sa ātmā: tat tvam asi, svetaḱeto, iti: bhūya ena mā, bhagavān, vijñāpayatv iti, tathā, saumya, iti hovāca.

Terjemahannya:

Yang itu yang adalah sari yang paling halus (akar dari semuanya), seluruh alam semesta ini menjadikannya sebagai *ātman*-nya. Itulah memang kebenaran. Itulah dirimu. *Śvetaketu*, Mohonlah junjunganku, ajarkanlah kepada hamba lebih jauh lagi. Baiklah anakku, kata Beliau (Radhakrishnan, 1953).

Tat tvam asi, bermakna itu adalah kamu. Aforisme yang masyhur ini menitikberatkan sisi keilahian dari esensi manusia melalui eksistensi *ātman*. Barang siapa yang sekadar memahami hakikat manusia sebatas tubuh dan pikiran, berarti sekadar memahami sesuatu yang mungkin adalah menjadi miliknya dan bukan dirinya sendiri. Aforisme kamu adalah aku, diaktualisasikan kepada *antaḥ puruṣa* (makhluk yang di dalam) dan tidak kepada jiwa empiris dengan nama dan keturunan keluarganya. *Īśā*, adalah Tuhan yang sama yang berada dalam keseluruhan kosmos (Aurobindo, 2003).

Menurut Radhakrishnan, toleransi berkaitan dengan pengalaman keagamaan yang melibatkan konsepsi metafisik, salah satunya adalah pengalaman tentang Yang Mutlak yang identik dengan jati diri (*Atman* adalah *Brahman*) (Radhakrishnan, 1932b, 1967). Identiknya *Atman-Brahman* dengan demikian menggambarkan unifikasi *Atman* itu sendiri yang sesungguhnya tidak mengalami ketidakterpisahan. Pemahaman tentang partikularitas *Atman* yang menimbulkan persepsi ketidaktunggalan secara esensial dapat dipahami sebagai bentuk ketidajernihan pandangan. Kenyataan ini menyiratkan bahwa sesungguhnya setiap manusia terikat dalam satu persaudaraan universal. Hal ini disebabkan, setiap manusia didiami oleh *Atman* yang merupakan penopang kehidupan dan pemberi daya hidup bagi manusia. *Muṇḍaka Upaniṣad* 2.2.1-2 menjelaskan daya hidup atau *Atman* itu berdiam di dalam jantung (Radhakrishnan, 1953). Tentang persaudaraan universal ini juga ditegaskan di dalam *Maha Upaniṣad* VI.71-73:

*Ayam nijaḥ paro veti gaṇanā laghucetasām
udāracaritānām tu vasudhaiva kuṭumbakam*

Terjemahannya:

Orang yang berpikiran sempit suka bertanya, apakah orang ini salah satu dari, atau dia orang asing? tetapi bagi yang berkarakter mulia, seluruh dunia adalah satu keluarga (Hatcher, 1994).

Vasudhaiva kuṭumbakam secara etimologis adalah kombinasi dari *vasudhā* (bumi), *ēva* (memang demikian) dan *kuṭumbakam* (keluarga) dan berarti seluruh dunia adalah satu keluarga. Setiap orang memiliki sudut pandang yang berbeda, namun, ide *Vasudhaiva kuṭumbakam* mendorong seseorang untuk menghargai perbedaan dan menganggap semua makhluk hidup, baik manusia dan bahkan hewan, burung, tumbuhan, sebagai bagian dari satu keluarga besar (Karekatti, 2013; Ranganathan, 2015). Kesadaran tentang persaudaraan sangat penting dalam membangun toleransi, sebab setiap perbedaan senantiasa dipandang sebagai aspek yang paling dangkal dari realitas sejati, pengertian paling luar dari hakikat esensial manusia, sebab kebenarannya adalah ketunggalan, persaudaraan. Sehingga, pengertian ini membingkai pikiran dan kesadaran untuk senantiasa memberi perasaan cinta dalam menghadapi perbedaan, dan bukan kebencian.

Pada karya yang lainnya, *The Bhagavadgītā*, Radhakrishnan menyampaikan tentang *Brahman* yang bersifat transendental, *Nirguna*, *ineffable*, tak terjamah oleh akal.

*Manuṣyāṇām sahasreṣukaścid yatati siddhaye
yatatām api siddhānām kaścin mām vetti tattvataḥ*

Terjemahannya:

Diantara ribuan orang, hampir tidak ada yang berusaha untuk mencapai kesempurnaan dan di antara yang berusaha dan berhasil, hampir tidak ada yang mengenal-Ku dalam kebenaran (Radhakrishnan, 1949).

Eksistensi metafisis *Brahman* yang *Nirguna* menunjukkan bahwa segenap daya manusia dimungkinkan untuk tidak dapat menjangkau sepenuhnya pemahamannya. Kebenaran hakiki ada pada-Nya, dengan demikian klaim kebenaran (*truth claim*) yang acap dilakukan individu atau kelompok tentang kebenaran Tuhan, mengarah pada kebenaran yang bersifat monolitik dan menggiring pada sikap-sikap diskriminatif dan intoleran. Pemahaman *Brahman* yang bersifat *ineffable* (tak terlukiskan) ini tidak hanya mengarahkan pada kerendahan hati, tetapi juga kelapangan hati untuk menerima kebenaran lain di luar dirinya, sebab disadari bahwa kebenaran yang sedang diupayakan itu masih dalam perjalanan dan satu-satunya yang memahami adalah *Brahman*.

Radhakrishnan begitu yakin bahwa *Atman* adalah *Brahman* adalah kebenaran esensial atau fakta agama sehingga ia berbicara tentang agama yang benar dalam hal penegasan ini. Tidak heran yang percaya pada realitas kehidupan spiritual yang tidak dapat diekspresikan secara memadai dalam terjemahan apa pun ke dalam kata-kata manusia, dan menegaskan solidaritas umat manusia, tergoda untuk menganggap agama konvensional sebagai candu dan pandangan yang tidak terpikirkan kepada saat menerimanya. Agama yang benar menegaskan bahwa citra Tuhan ada pada setiap manusia, apapun ras atau alirannya. Itu didasarkan pada pengetahuan diri (Radhakrishnan, 1953). Pandangan Radhakrishnan ini dapat dijumpai di beberapa aforisma dalam *Upaniṣad*, diantaranya: 1) *Tat tvam asi*, sebagaimana tertuang di dalam *Chāndogya Upaniṣad* VI.8.7, secara tradisional ditafsirkan sebagai itulah engkau (Radhakrishnan, 1953). Kata *tat* di disini merujuk pada kata *sat*, yang ada. Kata *tat* pada *Chāndogya Upaniṣad*.6.12.3, mengacu pada sifat dasar dari semua keberadaan yang diresapi oleh esensi terbaik, *Brahman* (Radhakrishnan, 1953). 2) *Aham Brahmāsmi*, bermakna aku adalah *Brahman* atau aku adalah Ilahi, tertuang dalam *Brihadaranyaka Upaniṣad* 1.4.10, (Radhakrishnan, 1953). 3) *Prajñānam Brahma*, seperti yang terdapat dalam *Aitareya Upaniṣad* 3.3. Sebagian besar interpretasi menyatakan bahwa *Prajñānam* adalah semua keberadaan atau realitas terakhir (*Brahman*) (Radhakrishnan, 1953). Beberapa terjemahan memberikan urutan terbalik, menyatakan *Brahman* adalah *Prajñānam*, bermakna realitas tertinggi adalah kebijaksanaan (atau kesadaran). *Prajñānam iti Brahman* - kebijaksanaan adalah diri. *Prajñānam* mengacu pada kebenaran intuitif yang dapat diverifikasi/diuji oleh akal. Ini adalah fungsi yang lebih tinggi dari akal budi yang memastikan *Sat* atau kebenaran/ada dalam *Sat-Chit-Ananda* atau kebenaran/kesadaran-kesadaran-kebahagiaan, yaitu *Brahman/Atman/diri/manusia*. Orang yang benar-benar bijaksana dikenal sebagai *Prajna*-yang telah mencapai ke-*Brahman*-an itu sendiri; dengan demikian, memberikan kesaksian tentang *Veda Maha Vakya* (pepatah agung atau kata-kata kebijaksanaan): *Prajnanam iti Brahman* (Sahu, 2002). *Ayam Atma Brahma*, bermakna diri atau *Atman* ini adalah *Brahman*, tertuang dalam *Māṇḍūkya Upaniṣad* 2 (Radhakrishnan, 1953).

Demikian pula, Radhakrishnan berbicara tentang pengetahuan sejati dalam istilah *advaitin*, menjelaskan bahwa pengetahuan sejati adalah kesadaran, persepsi identitas dengan yang tertinggi, intuisi berpandangan jernih, wawasan cemerlang tentang apa yang disimpulkan logika dan kitab suci (Radhakrishnan, 1940). Hinduisme menegaskan untuk menerima semua gagasan agama sebagai fakta dan mengaturnya dalam urutan makna intrinsiknya yang lebih atau kurang (Radhakrishnan, 1993). Meskipun pandangan orang lain mungkin yang tertinggi yang bisa dicapai orang itu, Radhakrishnan percaya bahwa pandangan itu secara intrinsik kurang signifikan dibandingkan posisi non-dualis.

Pemikiran Radhakrishnan memiliki relevansi dengan situasi keIndonesiaan kontemporer. Melalui nilai-nilai unifikasi metafisis di dalam *Brahman* dan cinta kasih universal, sebagaimana yang tertuang di dalam *tat tvam asi, sarvam khalv idam brahma, Īśāvāsyam idam sarvam, Vasudhaiva Kuṭumbakam*, dapat dijadikan refleksi dalam melihat perbedaan-perbedaan yang ada di Indonesia, utamanya adalah perbedaan agama. Nilai-nilai ini tidak saja memberikan pengertian tentang esensi sebagai manusia dan bangsa yang tunggal, tetapi juga menstimulasi lahirnya persaan cinta kasih universal dan persaudaraan yang kokoh, serta mampu mereduksi konflik-konflik berbasis agama. Sebagaimana diketahui, Nusantara dengan keragaman identitas kulturalnya disatu sisi adalah hal yang sangat positif dan membanggakan sebagai bangsa yang besar, namun di sisi yang lain memiliki tantangan yang tidak kalah besarnya (Joyo, Mujiyono, & Ariningsih, 2022; Joyo & Murtiningsih, 2021). Toleransi di Indonesia masih menjadi persoalan serius untuk segera di tuntaskan. Berbagai konflik terjadi bertaut dengan isu-isu toleransi. Kajian SETARA bahkan menunjukkan bahwa kasus-kasus intoleransi belum juga mereda, bahkan mengalami eskalasi saat ini (SETARA, 2022b). Fenomena intoleransi di Indonesia sebagaimana telah dinyatakan, jika dikaitkan dengan pemikiran Radhakrishnan, *pertama*, terjadi absolutisme kebenaran yang dipegang oleh identitas tertentu, menjadi satu bentuk kebenaran yang bersifat monolitik dan digeneralisasi sebagai satu parameter bersama. Pemahaman ini berkebalikan dengan pemikiran Radhakrishnan, dimana upaya-upaya absolutisme bukan sebuah kebijaksanaan. Sikap itu tidak hanya melahirkan arogansi tetapi juga rasa tidak percaya terhadap nilai-nilai kebenaran pada identitas yang lain. Jika merujuk Kimball, hal inilah yang menjadi salah satu embrio persoalan-persoalan intoleransi dan friksi keagamaan (Kimball, 2002). Radhakrishnan menyampaikan gagasan bahwa upaya absolutisme atas realitas tertinggi sebaiknya tidak perlu, sebab transendensi itu tidak akan mampu dilukiskan dengan kata-kata dan dilakukan oleh insan yang terbatas (Radhakrishnan, 1953).

Pandangan Radhakrishnan yang *kedua*, Berbagai kecamuk konflik dan intoleransi terjadi karena tidak ada visi kesatuan antara orang-perorang, dan kelompok-perkelompok. Realitas dipandang sebagai kenyataan yang berbeda dan terpisah. Oleh sebab itu, setiap orang asing bagi yang lain, berbeda, dan sama sekali tidak pernah sama. Radhakrishnan justru menawarkan paradigma terbalik. Keragaman bukan realitas yang sesungguhnya. Bagi Radhakrishnan, realitas sejati adalah ketunggalan, ketidakterpisahan, sebab semua realitas berasal dari yang Tunggal (Radhakrishnan, 1953). Pandangan Radhakrishnan tentang toleransi, kemudian memuncak pada anjuran untuk menilik pengalaman keagamaan sebagai jalan kebijaksanaan, sebab muara pengalaman keagamaan menurutnya menuntun berduyun-duyun menuju pada kesadaran yang satu, yakni unifikasi metafisis, *Tat tvam asi*. Bertalian dengan isu toleransi beragama di Indonesia, pemikiran Radhakrishnan memiliki urgensi secara pengetahuan terkait toleransi beragama, dan memberikan refrensi penting terhadap problem-problem toleransi beragama secara umum di Indonesia.

Kesimpulan

Toleransi beragama dimaknai dalam cara positif yang direkomendasikan oleh Radhakrishnan, yaitu menerima yang benar, terbaik atau apa yang bernilai dari agama-agama umat manusia. Elemen positif toleransi beragama selain penghargaan dan asimilasi, juga berupa kepekaan terhadap kebenaran di mana pun ditemukan, apresiasi terhadap nilai-nilai yang ditemukan dalam agama lain, asimilasi kreatif unsur-unsur kebenaran dan berujung memperkaya keyakinan diri. Interaksi harmonis, hidup berdampingan dengan damai dipandang sebagai langkah awal toleransi beragama, dan puncaknya bermuara pada persaudaraan. Menurut Radhakrishnan, kesadaran ultima toleransi beragama harus

ditunjukkan dalam sikap non-diskriminasi. Basis pemikiran Radhakrishnan setidaknya tampak dalam dua hal: 1) Tuhan sebagai realitas tertinggi, yang tidak terlukiskan. Deskripsi tentang Tuhan bersifat relatif, bukan kemutlakan. Dengan demikian, kebenaran dimungkinkan hadir dalam setiap kebenaran agama. 2) Pengalaman religius, yakni pengalaman non-dual (*advaita*), *ātman* dan *Brahman* menyiratkan persatuan yang mengatasi dan melampaui keterpisahan, luluhnya identitas dan menyatu pada kedalaman pengertian dan memuncak pada unifikasi, *Tat Twam Asi*, yang berbeda keyakinan dengan dirimu, dan seluruh perbedaan yang ada, itu semua sesungguhnya tiada berbeda denganmu, itu adalah kamu. Pemikiran Radhakrishnan, tidak hanya memberi kontribusi pengetahuan tentang toleransi beragama, tetapi dalam konteks KeIndonesiaan, gagasannya memiliki relevansi dan urgensi untuk turut serta memberikan kontribusi pemikirannya sebagai referensi akademik.

Daftar Pustaka

- Ahmadi, A. (2021). The Traces of Oppression and Trauma to Ethnic Minorities in Indonesia Who Experienced Rape on the 12 May 1998 Tragedy: A Review of Literature. *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, 8(2), 126-144.
- Aurobindo, S. (2003). *Isha Upanishad*. Pondicherry: Sri Aurobinda Ashram Press.
- Barrett, M. (2020). The Council Of Europe's Reference Framework of Competences for Democratic Culture: Policy Context, Content and Impact. *London Review of Education*, 18(1), 1-17.
- Cohen, A. J. (2004). What toleration is. *Ethics*, 115(1), 68-95.
- Davids, R. (2002). *Dialogues of The Buddha (Digha Nikaya) Part III*. Oxford: The Pali Text Society.
- Donder, I. K. (2006). *Brahmavidya: Teologi Kasih Semesta (Kritik Terhadap Epistemologi Teologi, Klaim Kebenaran, Program Misi, Komparasi Teologi, dan Konversi)*. Surabaya: Paramita.
- Donder, I. K. (2009). *Teologi: Memasuki Gerbang Ilmu Pengetahuan Ilmiah tentang Tuhan Paradigma Sanatana Dharma*. Surabaya: Paramita.
- Donder, I. K. (2010). *Teologi Paradigma Sanatana Dharma*. Surabaya: Penerbit Paramita
- Donder, I. K. (2021). *Pengelolaan Budaya Nusantara Yang Indah Hasil Anyaman dari Lingkaran-Lingkaran Kearifan Lokal Seluruh Suku Bangsa Indonesia Sebagai Upaya Memperkuat Kerukunan Beragama dan Berkeyakinan Perspektif Teo-Filosofi Hindu*. Paper presented at the Optimalisasi Peran Budaya Nusantara dalam Memperkuat Kerukunan Beragama dan Berkeyakinan, Universitas Negeri Malang (UNM), Jawa Timur, Indonesia.
- Donder, I. K. (2023). *Peace and Humanity According to Hindu Scripture*. Paper presented at the International Conference on Scripture for Peace and Humanity: Scriptural Reasoning, Contextualize Approach, and Social Reception, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.
- Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gopal, S. (1989). *Radhakrishnan a Biography*. Oxford Oxford University Press
- Hatcher, B. A. (1994). The Cosmos Is One Family'(Vasudhaiva Kutumbakam): Problematic Mantra Of Hindu Humanism. *Contributions to Indian sociology*, 28(1), 149-162.
- Hearn, T. K. (1970). On Tolerance. *The Southern Journal of Philosophy*, 8(2/3), 223-231.
- Hefni, W. (2020). Religious Moderation in The Digital Space: Case Study of Mainstreaming Religious Moderation among Islamic Higher Education Institutions. *Jurnal Bimas Islam*, 13(1), 1-22.

- Hefni, W., & Muna, M. K. (2022). Pengarusutamaan Moderasi Beragama Generasi Milenial melalui Gerakan Siswa Moderat di Kabupaten Lumajang. *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi)*, 8(2), 163-175.
- Horner, I. B. (2007). *The Book of Discipline (Vinaya Pitaka) Volume IV*. Lancaster: The Pali Text Society.
- Joyo, P. R. (2020). Wacana Keragaman Eksoteris dan Kemanunggalan Transenden dalam Hinduisme (Tinjauan Filsafat Perennial). *Jayapangus Press Books*, 145-183.
- Joyo, P. R., Mujiyono, M., & Ariningsih, K. A. (2022). Relevansi Nilai Lokasamgraha Terhadap Wacana Politik Identitas Dan Masa Depan Kebangsaan. *Jurnal Penelitian Agama Hindu*, 27-39.
- Joyo, P. R., & Murtiningsih, S. (2021). Relevansi Ontologi Brahman dan Ātman dalam Kitab Īśāvāsya Upaniṣad dengan Pluralitas Agama di Indonesia. *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi)*, 7(01), 57-70.
- Kamen, H. (1967). *The Rise of Toleration*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Karekatti, T. (2013). The Idea of 'Vasudhaiva Kutumbakam' and Modern Indian Writers: A study of Raja Rao, Chaman Nahal and Datta Bhagat. *Critical Space*, 2(3), 52.
- Kimball, C. (2002). *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs*. San Francisco: HarperCollins e-books.
- Lacorne, D. (2019). *The Limits of Tolerance: Enlightenment Values and Religious Fanaticism*. New York: Columbia University Press.
- Locke, J. (2016). *Second Treatise of Government And A Letter Concerning Toleration*. Oxford Oxford University Press.
- Meliono, I. (2011). Understanding The Nusantara Thought and Local Wisdom as an Aspect of the Indonesian Education. *Tawarikh*, 2(2), 221-234.
- Minor, R. N. (1981). Sarvepalli Radhakrishnan and Hinduism Defined and Defended. In R. D. Baird (Ed.), *Religion in modern India* (pp. 421-454). Columbia, MO: South Asia Books.
- Minor, R. N. (1982). Sarvepalli Radhakrishnan on the Nature of "Hindu" Tolerance. *Journal of the American Academy of Religion*, 50(2), 275-290.
- Minor, R. N. (1987). *Radhakrishnan: A Religious Biography*. New York State University of New York Press.
- Muhtar, F. (2019). The Resolution of Religious Controversy in Multicultural Society in Indonesia. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 18(2), 395-413.
- Mukmin, T. (2017). Toleransi Beragama Menurut Perspektif Alwi Shihab. *El-Ghiroh: Jurnal Studi Keislaman*, 13(2), 23-44.
- Murphy, A. R. (1997). Tolerance, Toleration, and The Liberal Tradition. *Polity*, 29(4), 593-623.
- Neusner, J., & Chilton, B. (2008). *Religious Tolerance in World Religions*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press.
- Page, J. S. (2008). The United Nations and Peace Education. In M. Bajaj (Ed.), *Encyclopedia of peace education* (pp. 75-83). Charlotte, North Carolina: Information Age Publishing, Inc.
- Panggabean, S. R., & Smith, B. (2011). Explaining Anti-Chinese Riots in Late 20th Century Indonesia. *World Development*, 39(2), 231-242.
- Pranata, R. H., & Setiawan, J. (2020, February). Implementation of Multicultural Values in Indonesian History Learning to Build Tolerance and Nationalism Attitudes of Students of Ngaglik 1 Senior High School, Sleman. In *2nd International Conference on Social Science and Character Educations (ICoSSCE 2019)* (pp. 131-136). Atlantis Press.

- Pranyoto, Y. H. (2022). Implementasi Pendidikan Agama Katolik Dan Budi Pekerti Sebagai Bentuk Pembinaan Toleransi Beragama Bagi Siswa-Siswi Sekolah Di Distrik Merauke Kabupaten Merauke. *Jurnal Masalah Pastoral*, 10(1), 73-90.
- Purdey, J. (2002). Problematizing the Place of Victims In Reformasi Indonesia: A Contested Truth About the May 1998 Violence. *Asian Survey*, 42(4), 605-622.
- Radhakrishnan, S. (1923). *Indian Philosophy* (Vol. 1). London: George Allen and Unwin.
- Radhakrishnan, S. (1932a). *The Heart of Hindusthan* (Second ed.). Madras: G. A. Natesan and Co.
- Radhakrishnan, S. (1932b). *An Idealist View of Life*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Radhakrishnan, S. (1932c). *Religion and Culture*. Delhi: Hind Pocket Books.
- Radhakrishnan, S. (1933a). *East And West In Religion*. London: George Allen and Unwin.
- Radhakrishnan, S. (1933b). *Presidential Address*. Paper presented at the Proceedings Of The Eighth Indian Philosophical Congress Calcutta.
- Radhakrishnan, S. (1940). *Eastern Religions And Western Thought* (Second ed.). London: Oxford University Press.
- Radhakrishnan, S. (1949). *The Bhagavadgītā*.
- Radhakrishnan, S. (1952). Reply to Critics. In P. A. Schilpp (Ed.), *The philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* (pp. 789-842). New York: Tudor Publishing Company.
- Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upanisads*. London: George Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (1957). *Occasional Speeches and Writings. Second Series. February, 1956-February, 1957*. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Radhakrishnan, S. (1960). *The Brahma-Sutra: The Philosophy of Spiritual Life*. London: George Allen and Unwin.
- Radhakrishnan, S. (1963). *Occasional Speeches and Writings. Third Series. July, 1959 May, 1962*. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Radhakrishnan, S. (1965). *President Radhakrishnan's Speeches and Writings: Second Series. May 1964-May, 1967*. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Radhakrishnan, S. (1967). *Recovery of Faith*. Delhi: Hind Pocket Books.
- Radhakrishnan, S. (1973). *Our Heritage*. Delhi: Hind Pocket Books.
- Radhakrishnan, S. (1993). *The Hindu View of Life*. Gurugram Haryana: HarperCollins.
- Ranganathan, R. (2015). Vasudhaiva Kutumbakam (The World is my Family): What Happens to My Self-concept When I Take Others' Perspectives? *South Asian Journal of Management*, 22(4), 118.
- Sahu, B. (2002). *The New Educational Philosophy*. New Delhi: Sarup & Sons.
- SETARA. (2022a). *Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2021*. Retrieved Agustus 9, 2020, from Jakarta: <https://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-di-indonesia-2021/>
- SETARA. (2022b). *Ringkasan Eksekutif Indeks Kota Toleran 2021*. Retrieved November, 16, 202, from SETARA Institute for Democracy and Peace: <https://setara-institute.org/ringkasan-eksekutif-indeks-kota-toleran-2021/>
- Setiawan, J. (2019). Pemikiran Nurcholish Madjid tentang Pluralisme Agama dalam Konteks Keindonesiaan. *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 5(1), 21-38.
- Setiawan, T., Tjandraningtyas, J. M., Kuntari, C. M. I. S., Rahmani, K., Maria, C., Indriane, E., . . . Dwijyanthy, M. (2022). Memory of Conflicts and Perceived Threat as Relevant Mediators of Interreligious Conflicts. *Religions*, 13(3), 1-20.
- Shaaba, M. M. (2017). Absolutism in Religion and Global Peace: Boko-Haram Factor in Nigeria and Its Educational Imperatives. *World Journal of Education*, 7(2), 11-18.

- Sianipar, D. (2019). Pluralisme Agama Menurut Abraham Kuyper Dan Kontribusinya Bagi Pengembangan Pendidikan Agama Kristen. *Jurnal Shanan*, 3(1), 97-108.
- Sukarno, S. (2019). Mengembangkan Toleransi untuk Menyikapi Potensi Konflik Antarumat Beragama Dalam Perspektif Agama Buddha. *Toleransi dalam Perspektif Agama Buddha*. Retrieved Februari 6, 2018, from <https://www.dharmainsight.net/2018/02/mengembangkan-toleransi-untuk-menyikapi.html>
- Tinder, G. E. (1976). *Tolerance: Toward a new civility*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Vergani, M., Barton, G., & Wahid, Y. (2022). Understanding Violent Extremism in Indonesia *Countering Violent and Hateful Extremism in Indonesia: Islam, Gender and Civil Society* (pp. 29-62).
- Verkuyten, M., & Killen, M. (2021). Tolerance, Dissenting Beliefs, and Cultural Diversity. *Child Development Perspectives*, 15(1), 51-56.
- Walzer, M. (1997). *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Wijaya Mulya, T., & Aditomo, A. (2019). Researching Religious Tolerance Education Using Discourse Analysis: A Case Study from Indonesia. *British Journal of religious education*, 41(4), 446-457.
- Yosarie, I. I., Sayyidatul, & Buntara, S. A. (2021). *Inklusi Jemaat Ahmadiyah Indonesia dalam Keindonesiaan*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Yulianto, Y. F., Suharso, S., Dewi, D. A. S., Syafingi, H. M., & Budiharto, B. (2021). Effectiveness of Law No. 40 of 1999 on the press (study of the journalistic code of ethics on reporting that triggers conflict in society). *Borobudur Law Review*, 3(2), 111-122.
- Yusuf, M. Z., & Mutiara, D. (2022). Diseminasi Informasi Moderasi Beragama: Analisis Konten Website Kementerian Agama. *Dialog*, 45(1), 127-137.