

PROCEEDING AICIS XIV

Buku 4

**Subtema:
Multicultural Education in Indonesia:
Challenges and Opportunities**

**Editor:
Muhammad Zain
Mukhammad Ilyasin
Mustakim**



Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam
Kementerian Agama RI
dengan STAIN Samarinda





PROCEEDING AICIS XIV

Buku 4

**Subtema: Multicultural Education in Indonesia:
Challenges and Opportunities**

**Editor:
Muhammad Zain
Mukhammad Ilyasin
Mustakim**



**Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam
Kementerian Agama RI
dengan STAIN Samarinda**



Copyright 2014 by Annual International Conference on Islamic Studies XIV

All rights reserved. Not part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, otherwise, without the prior permission in writing of the Annual International Conference on Islamic Studies.

International Standard Book Number: 978-602-7774-43-8
978-602-7774-39-1 (Jilid Lengkap)

Editor. Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies AICIS) XIV. STAIN
Samarinda, 2014
Muhammad Zain
Mukhammad Ilyasin
Mustakim

Sekapur Sirih Panitia Pelaksana

Annual International Conference on Islamic Studies dulu disebut ACIS, *Annual Conference on Islamic Studies*. Sejak tahun 2012 di Surabaya ACIS menjadi konferensi tahunan yang berskala internasional. Konferensi ini dimaksudkan sebagai mimbar akademik bagi peminat kajian keislaman dari berbagai mazhab pemikiran, pendekatan, ragam dan lokus kajian Islam di Indonesia. Selain itu, AICIS juga menjadi barometer perkembangan kajian Islam di Indonesia.

Dari tahun ke tahun, AICIS membahas tema utama sesuai dengan kecenderungan kajian Islam Indonesia pada kurun waktu tertentu, sehingga tema-tema AICIS cukup variatif. Sebagai contoh tahun 2011 membahas tema: “Merangkai Mozaik Islam dalam Ruang Publik untuk Membangun Karakter Bangsa”. Tahun 2010 mengkaji topik: *Re-inventing Indonesian Islam* (Menemukan Kembali Jati Diri Islam Indonesia/Nusantara). Tahun 2009 mengusung tema: Merumuskan Kembali Kajian Keislaman di Indonesia. Tahun 2008 mengusung tema: Penguatan Peran PTAI dlm Meningkatkan Daya Saing Bangsa. Tahun 2007 membahas: Kontribusi ilmu-ilmu Keislaman dalam Menyelesaikan Masalah-masalah Kemanusiaan Pada Milenium Ketiga. Tahun 2006 mengkaji: Relasi Kajian Islam dan Science dalam Merespon Tantangan Lokal dan Global. Tahun 2005 membahas tema: *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia*. Demikian seterusnya.

Tahun 2013, DIKTIS Kementerian Agama RI bekerjasama dengan IAIN Mataram, Nusa Tenggara Barat menyelenggarakan AICIS yang ke-13. AICIS ke-13 mengusung tema: “*Paradigma Unik Kajian Keislaman Indonesia: Menuju Kebangkitan Peradaban Islam*” (*Distinctive Paradigm of Indonesian Islamic Studies: Towards Renaissance of Islamic Civilization*).

Tahun 2014, AICIS dilaksanakan di Balikpapan dengan kerja sama STAIN/IAIN Samarinda, tanggal 21 sampai 24 Nopember 2014. AICIS kali ini sangat meriah dan dihadiri oleh 1.600-an peserta dan undangan. Terdapat 1.006 paper yang mendaftar secara *on line*. Dari proses seleksi dan total makalah yang diundang untuk presentasi sebanyak 375, termasuk 200 makalah dalam kategori *poster session*. *Poster session* baru kali ini diselenggarakan. Sesi poster, para presenter membawa poster sendiri dengan ukuran tertentu yang memuat temuan dan hasil penelitiannya. Mereka difasilitasi oleh panitia dalam ruangan tersendiri dan terpisah dengan sesi paralel dan pleno. Para pengunjung dan sesama presenter saling berdebat dan membicarakan *current issues* riset mereka. Mereka bertukar pikiran, dan berdiskusi serta membangun *intellectual networking*.

Ke depan, kita mengharapkan AICIS dapat mencontoh AAR (*American Academy of Religion*) yang setiap tahunnya mengadakan seminar internasional yang dihadiri sampai 10.000-an peserta dari seluruh dunia. Mereka datang sendiri, mendaftar sendiri, dan mempresentasikan paper dan temuan terbarunya dalam bidang yang digelutinya. Atau seperti MESA (*Middle East Studies Association*) sebagai wadah dan ajang pertemuan para sarjana, dan pakar studi kawasan terutama Timur Tengah. MESA ini memiliki keanggotaan lebih 2.700-an sarjana dan pakar. Paper yang telah dipresentasi pada forum ini akan dipromosi untuk diterbitkan pada *the International Journal of Middle East Studies*.

AICIS ini ibarat “panggung akademik” yang telah disediakan Kementerian Agama RI. Kualitas, hasil dan *performance* panggung bergantung kepada pemilik tradisi kajian keislaman Indonesia, para dosen, pakar dan peneliti di PTKI. Mari kita berfokus membesarkan AICIS dengan terus menerus menyempurnakannya serta menggunakan momentum AICIS untuk kemajuan PTKI. Agar dokumen AICIS dapat dikenang dan menjadi bahan kajian, panitia berupaya untuk mencetak *proceeding* AICIS pada setiap *event*-nya.

Akhirnya, kami menyampaikan permohonan maaf atas kekurangan yang ada. Sesungguhnya, kami sudah berusaha untuk mempersembahkan yang terbaik. Kami sadar, tidak ada yang sempurna di dunia ini. Selaku panitia, kami terhibur dengan sebuah kalimat bijak “...*ketika engkau menginginkan sesuatu tetapi belum tercapai, itu berarti Tuhan sedang memberitahumu, bahwa engkau harus bekerja lebih keras lagi*”. Salam AICIS.

Jakarta, November 2014
Panitia Pelaksana,

Dr. Muhammad Zain, M.Ag
Dr. Mukhammad Ilyasin, MA

Pengantar

Direktur Pendidikan Tinggi Islam

Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A

Assalamu ‘alaikum warahmatullah wabarakatuh

Salah satu kekayaan bangsa Indonesia adalah Kajian Keislaman khas Nusantara yang sudah berlangsung sejak lama. Proses pemaknaan terhadap ajaran Islam pada masa lalu berlangsung di dunia pesantren. Di sini, kajian keislaman dipahami sebagai wilayah yang berhadapan dengan masalah dunia, yaitu *ad-din* dalam pengertian akhirat. Proses kedua adalah pemahaman ajaran Islam pada masa-masa awal pendirian perguruan tinggi keislaman. Masa ini berlangsung beberapa waktu pasca kemerdekaan bangsa Indonesia. Di sini, orientasi pembelajaran keislaman masih berkisar kepada wilayah akherat, namun sudah menggunakan logika kritis. Proses ketiga adalah era mulai digagasnya konversi IAIN dan STAIN menjadi UIN. Ini terjadi pada awal tahun 2000.

Munculnya pemikiran untuk mendirikan universitas keislaman negeri menandai meluaskan wilayah kajian keislaman, yang semula berkuat kepada wilayah abstrak filosofis berkembang menjadi kritis-humanis. Kajian keislaman mulai melibatkan teori-teori ilmu social dan diupayakan menyentuh kepada problem masyarakat kontemporer. Dalam konteks inilah, tema *Annual International Conference on Islamic Studies* atau AICIS ke-14 tahun 2014 ini menjadi penting untuk dibicarakan.

AICIS atau Konferensi Tahunan Kajian Islam dimaksudkan sebagai *event* tahunan untuk mempresentasikan, mengevaluasi, sekaligus menjadi tolok ukur derap laju perkembangan ilmu-ilmu keislaman di Indonesia. Di sini, para peminat kajian keislaman sebisa mungkin mengupayakan agar ilmu keislaman yang dikembangkan Perguruan Tinggi Keislaman Islam semakin menyentuh problem dan tantangan masyarakat Indonesia dewasa ini yang semakin beragam.

Atas pertimbangan inilah *tema AICIS ke-14 Tahun 2014 ini adalah “Merespon Tantangan Masyarakat Multikultural: Kontribusi Kajian Islam Indonesia” (Responding the Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies)*.

Ada perkembangan menarik. Dari tahun ke tahun, peminat konferensi kajian keislaman kelas dunia yang diselenggarakan Kementerian Agama RI ini menyedot minat masyarakat akademisi dan pemerhati kajian Islam dunia. Mereka yang mengirimkan *paper* untuk mengikuti seleksi panitia terus meningkat.

Ada banyak hal yang bisa diperoleh dari forum konferensi ini, selain memaparkan dan mendengarkan temuan-temuan penting dari setiap *paper* yang dipresentasikan para pembicara dan ada juga yang disosialisasikan dalam bentuk poster. Forum tahunan ini juga menjadi semacam forum pertemuan antar pimpinan perguruan tinggi Islam, ajang untuk membangun relasi di bidang dunia akademik oleh para sarjana, ilmuwan dan intelektual dari berbagai bidang.

Dalam penyelenggaraan AICIS XIV kali ini, sebanyak lebih kurang 1.000 *paper* yang masuk ke panitia. Berdasarkan hasil seleksi tim sebanyak 160 *paper* yang memenuhi syarat dan diundang untuk mempresentasikan karyanya dalam forum AICIS XIV di Balikpapan. Disamping itu sebanyak 200 *paper* diundang sebagai poster session untuk menyemarakkan AICIS dan memberikan apresiasi terhadap karya mereka.

Sebagai penghargaan dan apresiasi yang tinggi terhadap hasil kajian dan karya para pembicara AICIS XIV, seluruh materi/makalah, baik sesi pleno maupun sesi paralel, Diktis membuat Proceeding dalam bentuk buku yang berisi sejumlah kumpulan materi/makalah yang dipresentasikan dalam forum AICIS XIV, dengan harapan agar bisa memberikan nilai tambah terutama bagi para penulis dan presenter, disamping juga sebagai laporan dokumentasi tentunya.

Akhirnya, kami ucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dan terlibat dalam pembuatan Proceeding AICIS XIV ini, semoga memberikan manfaat yang besar bagi semua kalangan.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Jakarta, Desember 2014

Direktur Diktis,

Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A.

Sambutan

Direktur Jenderal Pendidikan Islam

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A

Assalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh

Alhamdulillah, atas hidayah dan inayah-Nya AICIS ke-14 bisa diselenggarakan dengan lancar, tertib dan sesuai harapan. Shalawat dan do'a kita sampaikan kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW, karena teladan dan pandangan serta berkat perjuangan beliau beserta sahabat dan keluarganya, sehingga Islam masih jaya hingga dewasa ini.

AICIS XIV di Balikpapan dilaksanakan bekerjasama antara Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam dengan STAIN Samarinda yang sebentar lagi akan diresmikan sebagai Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Samarinda. AICIS kali ini adalah perhelatan yang ke-14. AICIS adalah festival akademik yang prestisius di Kementerian Agama. Halmana, pada forum ini para guru besar, dosen, peneliti dan pemerhati kajian Islam berkumpul, berdiskusi yang berskala internasional. Mereka datang dan mempresentasikan *current issues* dan temuan-temuan ilmiyahnya sesuai dengan bidang keilmuan masing-masing.

Dari tahun ke tahun, AICIS semakin diminati. Hal ini dapat dilihat dari jumlah paper yang masuk pada panitia penyelenggara terus meningkat, baik dari segi jumlah maupun kualitasnya. Dalam catatan panitia, acara AICIS dihadiri sedikitnya 1.601 (seribu enam ratus satu) peserta, partisipan, tamu undangan dan pembicara AICIS. Jumlah paper yang masuk *via on line* adalah 1.000 artikel. Terdapat 580 artikel yang memenuhi syarat administratif untuk diseleksi. Dan hasil seleksi tim penilai sebanyak 160 presenter yang diundang dalam kategori *parallel session*, dan 200 orang sebagai *poster presentation*. Total paper yang dipresentasikan sebanyak 375 (ditambah dengan sesi pleno dan *teleconference*). *Teleconference* diadakan sebagai pertanda bahwa jarak bukanlah suatu kendala untuk berbagi ide, gagasan dan pengalaman. *The world is flat*. Dunia sudah datar.

Islam yang terbentang dari Maroko sampai Merauke, dari Amerika Serikat sampai Eropa—menurut John L. Esposito--sedang berada di persimpangan jalan besar sebagaimana juga agama-agama besar lainnya dalam menghadapi perubahan yang sangat cepat. Islam seharusnya sebagai solusi alternatif bagi tatanan dunia global, jika ditilik dari mayoritas Islam yang sedang mengembangkan demokrasi, hak asasi manusia, sikap saling menghormati, saling bekerjasama antar komunitas beriman untuk membangun *a strong civil society*.

Demikian pula halnya dengan Islam Nusantara mestinya menjadi *center of excellence* dan kiblat dunia. Karena pergumulan Islam Nusantara yang terbentang dari Sabang sampai Merauke dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Indonesia sudah berlangsung sejak lama. Pengalaman Islam Indonesia yang menunjukkan bahwa Islam dan demokrasi adalah *compatible* menjadi *branding* untuk dikenalkan kepada masyarakat dunia.

AICIS ke-14 ini juga dirangkaikan dengan penandatanganan 'Prakarsa Balikpapan 2014'. Prasasti yang bertajuk "Merangkai mozaik keragaman budaya, suku, ras dan agama sebagai pilar NKRI untuk meneguhkan Islam Indonesia sebagai kiblat kajian keislaman dunia". Prakarsa Balikpapan ini ditandatangani oleh Menteri Agama, Gubernur Kalimantan Timur, para perwakilan (pimpinan) perguruan tinggi agama Islam dari berbagai kawasan di Indonesia, dan tokoh adat.

Sebagai rasa syukur atas penyelenggaraan AICIS XIV ini dan untuk mendokumentasikan hasil-hasil kajian dan paper/makalah para presenter baik makalah sesi pleno maupun sesi paralel, Ditjen Pendidikan Islam melalui Direktorat Pendidikan Tinggi Islam memandang perlu untuk membuat Proceeding AICIS XIV.

Untuk itu kepada semua pihak kami ucapkan terima kasih, atas terbitnya proceeding ini. Semoga buku sederhana ini akan memberikan manfaat yang besar bagi perkembangan kajian keislaman Indonesia khususnya dan masyarakat luas umumnya.

Wassalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh.

Jakarta, Desember 2014

Direktur Jenderal,

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A

Sambutan Menteri Agama RI Pada Pembukaan Annual International Conference on Islamic Studies XIV

Tanggal 21 November 2014 di Balikpapan

Assalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh

Yth Wakil Gubernur Kalimantan Timur,

Yth Ketua DPRD Provinsi Kalimantan Timur,

Yth Bupati dan Walikota se-Kalimantan Timur;

Yth Para Pejabat Kementerian Agama

Yth Para Pimpinan Perguruan Tinggi Islam,

Yth Para Direktur Sekolah Pascasarjana se-Indonesia

Yth Para Profesor, Guru Besar, tokoh agama/masyarakat

Yth Para Pembicara dari dalam dan luar negeri

Yth Para peneliti, nara sumber *parallel* dan *poster presentation*.

Puji syukur kita panjatkan kehadirat Allah SWT karena atas limpahan rahmat dan 'inayah-Nyalah, sehingga kita dapat menghadiri dan menyelenggarakan Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke-14, di Balikpapan. Shalawat dan salam kita haturkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, teladan umat manusia sampai akhir zaman.

Saudara-saudara hadirin yang berbahagia,

Saya menyambut gembira dan memberikan apresiasi atas penyelenggaraan *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* sebagai pertemuan ilmiah berskala internasional di Tanah Air kita. Saya ikut bangga kegiatan AICIS kali ini, selain dihadiri oleh para pembicara dari dalam negeri, juga hadir pembicara tamu dari luar negeri, seperti dari Maroko, Mesir, Inggris, Netherlands, Qatar, Amerika, Australia, dan negeri serumpun Malaysia.

Sejalan dengan tema “Merespon Tantangan Masyarakat Multikultural, Kontribusi Kajian Islam Indonesia”, tidak berlebihan jika saya menyatakan bahwa dinamika masyarakat Indonesia dan tatanan global dengan segala problematikanya dewasa ini menantikan peran para ilmuwan dan cendekiawan muslim sebagai pembawa misi Islam yang mencerahkan peradaban. Dalam konteks ini studi Islam harus dilihat lebih luas sebagai unsur yang harus tampil memberi makna terhadap pembangunan karakter dan turut memberi arah bagi revolusi mental bangsa Indonesia.

Pada setiap sesi *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* yang diadakan dari tahun ke tahun, meski dengan tema yang berbeda, namun selalu menunjukkan betapa studi Islam mengalami perkembangan yang mengesankan di negara kita, sebagai negara berpenduduk muslim terbesar di dunia, yang menjunjung tinggi prinsip toleransi dalam hubungan antarumat beragama. Perjalanan sejarah kehidupan berbangsa dan bernegara telah memberi pengalaman berharga tentang pentingnya toleransi sebagai simpul perekat masyarakat multikultural di negara kita. Peran kaum terpelajar dan golongan intelektual tidak dapat dipungkiri sebagai *avangarde* rekayasa perubahan masyarakat di dunia yang multikultural.

Toleransi dan multikulturalisme bukan berarti melepaskan akidah agama dan menanggalkan identitas sebagai penganut agama tertentu, demi persamaan dan kebersamaan. Akan tetapi toleransi dan multikulturalisme, perlu dipahami sebagai sikap positif dan apresiatif dalam memandang dan memperlakukan golongan lain yang berbeda dengan kita. Dalam ungkapan lain, toleransi adalah saling memberi untuk... ayat (1) ayat (2).

Saudara-saudara hadirin yang berbahagia,

Islam di Indonesia adalah kekuatan pendorong demokrasi. Islam yang *compatible* dengan demokrasi, dengan merujuk pada pengalaman Indonesia, memberi harapan baru bagi tatanan perdamaian global. Harapan dunia bahkan kini tertuju kepada Islam Indonesia sebagai model dan referensi dunia dalam membangun demokrasi tanpa berbenturan dengan agama sebagai keyakinan hidup masyarakat.

Dalam spektrum yang sama kita melihat jejak perkembangan intelektualisme Islam sebagai pemberi kontribusi penting dalam keindonesiaan modern. Kita dapat mengatakan, studi Islam sebagai disiplin keilmuan dengan misi dan daya tarik tersendiri telah turut mewarnai kemajuan dunia pendidikan Indonesia. Studi Islam yang dibangun dan dikembangkan di lembaga pendidikan tinggi Islam di seluruh Tanah Air telah memberi andil besar dalam membentuk *mainstream* wajah umat Islam Indonesia yang moderat.

Kontribusi dan peran strategis lembaga pendidikan Islam di bawah naungan Kementerian Agama, dalam upaya menciptakan pemahaman agama yang *rahmatan lil 'alamin*, merupakan fakta dan fenomena yang selalu menarik untuk dikaji. Perguruan Tinggi Agama Islam senantiasa mengajarkan Islam dan keberagaman yang toleran. Islam garis keras bukanlah pilihan umat dan juga bukan Islam yang *mainstream* di Nusantara ini.

Dewasa ini agama-agama besar dunia terus berbenah diri. Belakangan, kita melihat gerakan Karen Armstrong yang sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan “agama cinta kasih”. Pengembaraan Armstrong yang panjang dalam menggeluti studi agama-agama besar dunia seperti Katolik, Yahudi, Buddha dan Islam, mengantarkannya untuk berpendapat bahwa ternyata kita harus segera menampilkan agama-agama pada masa Aksial. Masa Aksial adalah masa sekitar Nabi Ibrahim a.s hidup. Di sanalah sisi-sisi agama yang paling otentik. Dalam sejarahnya sangat kecil peranan agama dan konflik, kekerasan, dan tragedi berdarah. Kalau ada konflik yang ditengarai sebagai konflik atas nama agama, pastilah bukan karena ajaran agama tertentu, tetapi karena latar kekuasaan, politik dan ekonomilah yang menjadi pemicunya.

Hadirin peserta konferensi yang berbahagia,

Selanjutnya, masih terdapat isu-isu krusial dan tantangan multikulturalisme di Indonesia, antara lain: (1) perlunya perhatian mengenai posisi para penganut agama-agama di luar 6 agama di Indonesia (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu). Para penganut agama di luar 6 agama tersebut juga ingin diakomodasi dalam asas dan prinsip kewarganegaraan di negeri ini. Hal ini menguat dalam perbincangan perlu atau tidaknya status mereka muncul secara eksplisit di KTP; (2) negara harus menyikapi munculnya semakin banyak gerakan keagamaan baru yang semakin lama semakin menunjukkan grafik peningkatan. Bukannya pada masa lalu tidak ada gerakan serupa, tetapi gerakan-gerakan semacam ini tidak berani mengungkapkan identitas keagamaannya yang asli karena takut sanksi hukum dari rezim negara yang relatif tidak seterbuka sekarang; (3) Pendirian rumah ibadah mestinya tidak perlu memunculkan kereshan di kalangan umat beragama jika terdapat kematangan beragama pada masing-masing umat beragama; (4) Kekerasan antar umat beragama, terutama terhadap kelompok minoritas; (5) Penafsiran keagamaan yang sempit, literal dan konservatif mengancam keberadaan kelompok keagamaan yang memiliki tafsir berbeda. Tafsir sempit telah membutakan para penganutnya dalam melakukan takfir dan bisa berujung pada aksi-aksi kekerasan kepada kelompok tafsir yang berbeda. Hal ini terjadi pada gerakan keagamaan bawah tanah yang menganut paham radikal

tentang jihad yang hanya ditafsirkan sebagai *qital* (perang), padahal makna generiknya adalah setiap usaha yang sungguh-sungguh untuk mendapatkan ridla Allah SWT.

Saya sungguh amat prihatin, sebagian kita sekarang begitu mudahnya mengatakan sesama saudara seiman sebagai kafir, murtad. Beda penafsiran hadis, beda penafsiran ayat Al-Qur'an, sebagian kita saling mengkafirkan, sunni dan syi'ah saling bunuh, padahal Al-Ghazali...

Hadirin yang saya hormati,

Segi lain yang menarik yang perlu menjadi perhatian ialah kebijakan pendidikan yang dicanangkan pemerintah untuk perluasan akses pencerdasan masyarakat. Sampai saat ini Angka Partisipasi Kasar Indonesia masih berkisar 30 persen yang berarti ada 70 persen anak usia belajar/kuliah yang berada di luar perguruan tinggi. Dan hanya 8,5 persen total angkatan kerja kita yang pernah mengenyam pendidikan di perguruan tinggi, Sehingga, ketika mereka memasuki pasar kerja, akan digaji rendah sebagai buruh kasar, dan begitupun kalau mereka keluar negeri.

Padahal pendidikan memiliki peran penting sebagai pemutus mata-rantai kemiskinan, baik kemiskinan struktural maupun kemiskinan kultural, serta untuk mengangkat harga diri bangsa di mata internasional. Oleh karena itu perguruan tinggi harus memperluas orientasi menjadi kampus nonkognitif. Sekolah dan perguruan tinggi yang sangat kognitif sulit bisa menolong peserta didik atau mahasiswa untuk memutus mata rantai kemiskinan.

Menurut sebuah data, dewasa ini hanya 3 persen anak yang berasal dari keluarga miskin yang bisa menyelesaikan kuliah, sedangkan keluarga yang berkecukupan mencapai 46 persen yang menyelesaikan pendidikan. Masalah ini harus menjadi perhatian kita bersama untuk mengatasi dan menanggulangnya. Untuk itu mari kita terus membangun dan memajukan studi Islam sebagai jembatan emas menuju masa depan peradaban yang gemilang. Secara khusus, sebelum akhiri sambutan ini, saya ingin sampaikan wacana tentang perlu/tidaknya perguruan tinggi agama pindah ke kementerian ristek dikti.....

Hadirin yang berbahagia,

Demikian beberapa hal yang dapat saya sampaikan dalam kesempatan ini, akhirnya dengan memohon ridha Allah SWT dan ucapan **Bismillahirrahmanirrahim**, *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* ke-14 tahun 2014 saya nyatakan secara resmi dibuka.

Selamat mengikuti konferensi dan semoga tercapai hasil yang diharapkan dari pertemuan ilmiah ini.

Semoga Allah SWT senantiasa menuntun kita semua di jalan yang diridhai-Nya.

Sekian dan terima kasih.

Wallahul Muaffiq ila Aqwamithoriq

Wassalamu 'alaikum waramatullah wabarakatuh.

Balikpapan, 21 November 2014

Menteri Agama RI

Lukman Hakim Saifuddin

Closing Remarks The 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)

“Responding to The Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies”

Senyur Hotel Balikpapan, November 21-24, 2014

The 14th International Conference on Islamic Studies (AICIS) was held by the State Institute for Islamic Studies (IAIN) Samarinda in Balikpapan, 21-24 November 2014 under the auspicious of Directorate of Higher Education Institutions of the Ministry of Religious Affairs. The main theme is “Responding the Challenges of Multicultural Societies: the Contribution of Indonesian Islamic Studies.” By this theme the Steering Committee expects that the conference will give significant contribution to the making of multicultural Indonesia which is made up from extremely diverse socio-cultural and religious traditions. There were 160 selected papers that have been presented throughout the conference and 200 researches in poster sessions.

The first part of the closing remarks is to briefly summarize the discourse aroused in AICIS 14th. It is divided into four major sub-themes as follows: a) religion and science in multicultural societies; b) Islamic jurisprudence in resolving contemporary problems; c) Nusantara Islamic civilization: value, history and geography, and; d) multicultural education in Indonesia: Challenges and opportunities. Most of the papers presented in the conference is research reports, whether literary or field research. A great deal of them deals with how the Indonesian Islamic studies accommodate the local articulations of Islam; how they respond and give solution to the challenges of multiculturalism, and; how Indonesian Islamic studies can resolve contemporary problems and tensions as a result from the dynamics of encounter between localities and universalities of socio-religious values.

To sum up, the degree of complexity in response to challenges that Indonesian Islamic studies have been facing will always multiply from time-to-time. It is timely now to reflect upon how Indonesian Islamic studies must respond all those challenges with deserved care. The growth of multicultural citizenship, the emergence of new religious movements, the rise of minority groups, and still many others, must be taken care of as elegantly and comprehensively as possible by the Indonesian Islamic studies if they wish to keep their vitality in resolving the contemporary problems in Indonesia. Indonesian Islamic studies must open their coverage to address not only old theological issues but also new interdisciplinary ones.

In addition, it is also imperative that Indonesian Islamic studies develop their own methods and traditions in improving their adaptability to universal values as well as modern ones. Viewed from the salient characteristics of Indonesian Islam, it is not exaggerating that Islamic studies as developed outside of Indonesia should learn, comprehend and adopt how Islamic teachings are being harmoniously orchestrated in accordance with locality and universality aspects. Eclecticism and cultural borrowings, therefore, have accordingly colored the entity of Indonesian Islam which, in turn, contributes to the making of moderate, peaceful and civilized Islam in general.

The second part of this wrap-up session is reflection. What are the main developments in the region that create a broad scope of concerns to Islamic studies and multicultural societies in Indonesia? Nevertheless, AICIS 14th was aimed to explore the intellectual transformation in Indonesia in general and Muslim scholars in particular. It is functioned also to stimulate academics and researchers to contribute to the advancement of Islamic knowledge and humanity. Multiculturalism discussed in

AICIS 14th is important to promote and reactivate mutual understanding and respect in five continents. Hence, it is to strengthen the networking among intellectuals all over the world in facing new challenges and better opportunities.

Resource persons and participants of AICIS 14th recommend three kinds of areas to develop Islamic studies. First of all, there must be institutional development, secondly human capacity enhancement and third is the revitalization of interdisciplinary Islamic studies.

A. Institutional Development

It is recommended that AICIS will have a special team work that dedicated themselves to the implementation of AICIS in collaboration with Islamic universities and institutes of Islamic Studies in Indonesia. Nowadays, the 8 full-fledged Islamic universities, 14 institute for Islamic studies and schools of Islamic studies which are under the supervision of the Directorate of Islamic Education in the Ministry of Religious Affairs, offer a multi directional and multi-optional study programs that extend from theology to tafsir (exegesis of the Qur'an) and historical sociology of Muslim societies, from hadith (traditions of the Prophet) and fiqh (Islamic Jurisprudence) to modern Islamic thought.

The partners of the AICIS Team Work are the state-owned higher learning education along with all Islamic higher education institutions all over the world.

B. Human Capacity Enhancement

One of the stakeholders of the successful implementation of AICIS is the active participation of thinkers and capable human resources in research sphere. Other requirements are respect for multicultural societies and the involvement in national development, socially, economically, politically, ect. On top of offering the current paradigm, AICIS should offer themes of wider Islamic studies that aim to bring human resources in contact with the history and classics of Islamic studies and modern development of various walks of life.

C. Revitalization of Interdisciplinary Islamic Studies

The aim of the Islamic higher learning education is to equip its students with knowledge and skills that will enable them to have inter-subjective type of religiosity and an in-depth understanding of Islamic civilization, as well as a closer comprehension of today's world.

The distinctive paradigms of Indonesia Islamic studies are expected to open doors to the great heritage of Islamic civilization for its components and enable them to discover the philosophy of the modern world and the future knowledge that will be produced for the good of humanity.

Balikpapan, East Kalimantan, November 23, 2014

Dr. Masdar Hilmy

Prof. Dr. Hj. Amany Lubis

DAFTAR ISI

Sekapur Sirih Panitia <i>Dr. Muhammad Zain, M.Ag. & Dr. Mukhammad Ilyasin, MA</i>	iii
Pengantar Direktur Pendidikan Tinggi Islam <i>Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A.</i>	v
Sambutan: Direktur Jenderal Pendidikan Islam <i>Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A.</i>	vii
Sambutan Menteri Agama RI Pada Pembukaan Annual International Conference on Islamic Studies XIV <i>Lukman Hakim Saifuddin</i>	ix
Closing Remarks The 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) <i>Dr. Masdar Hilmy & Prof. Dr. Hj. Amany Lubis</i>	xiii

KEYNOTE SPEECH

تحديات تطوير التربية في العالم الإسلامي مديرية التربية تعريف عام بأهداف الإيسيسكو وأدوارها في تفعيل العمل الإسلامي المشترك	
<i>Dr. Majdi H. Ibrahim</i>	1
Multicultural Education in Indonesia: Challenges and Opportunities <i>Janet McIntyre-Mills</i>	12
Pendidikan Multikultural dalam Komunikasi <i>Prof. Dr. Andi Faisal Bakti</i>	57
The Engaged University's Contributions to Equitable and Sustainable Development: An Introductory Framework <i>Hal A. Lawson, Ph.D.</i>	70

PARALEL SESSION 4

SUBTEMA: MULTICULTURAL EDUCATION IN INDONESIA: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Contemporary Religious Education Model on The Challenge of Indonesian Multiculturalism <i>Dr. Muhammad Thoyib, S.Pd.I., M.Pd.</i>	72
Pluralisme dalam Kehidupan Pemeluk Beda Agama: Studi Kasus di Rahtawu Kabupaten Kudus <i>Dr. Ma'mun Mu'min, M.Ag., M.Si. M.Hum.</i>	85

Agama dan Keberagamaan: Tinjauan Agama dan Upaya Meneguhkan Harmoni antar Umat Beragama <i>Dr. Rusydi Sulaiman, M.Ag.</i>	104
Reinterpretasi Tafsir Gender dalam Mengkonstruksi Paradigma Kesetaraan dalam Masyarakat Multikultural: Tela'ah Penafsiran Edip Yuksel, Dkk. Terhadap Ayat-ayat Gender dalam Qur'an: A Reformist Translation <i>Akrimi Matswah</i>	114
Studi Penerapan Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural di STAIN Kerinci <i>Masnur Alam</i>	131
الكلمات المتعلقة بالمساواة الجندرية في اللغة العربية و الاندونيسية <i>Dr. Akmaliah, M.Ag.</i>	147
To Go Online or Not to Go Online: The Use of Social Media for Research Setting in Islamic Context <i>Nuridin. M.Com., Ph.D.</i>	160
Mengalami Keberagaman, Menjadi Multikulturalis: Studi atas Pengalaman Multikulturalisme Siswa Muslim SMA Don Bosco Padang <i>Andri Ashadi</i>	177
Membangun Etika Pemahaman Keislaman di Tanah Multikultur-Multireligius Melalui Hermeneutika Pro(f)etik <i>Adang Saputra</i>	191
Revitalisasi Peran dan Budaya Akademik PTKI dalam Mewujudkan Alumni Pelopor Pendidikan Islam Multikultural <i>Muhaemin</i>	208
Jangan Sampai Kampus Islam Lupa al-Qur'an: Kajian Hermeneutika Fenomenologis Hai'ah Tahfiz Al-Qur'an UIN Maliki Malang <i>Angga Teguh Prastyo</i>	219
Al-Ghazali Tentang Dihlilz sebagai Seni Hermeneutika Imajinatif <i>Chafid Wahyudi</i>	231
Principles of Inclusive Da'wa in the Qur'an Toward Multicultural Society <i>Ifitah Jafar</i>	244
الدعوة الإسلامية في مجتمع متعدد الثقافات المجتمع الإندونيسي نموذجاً <i>Muhammad Aniq</i>	257
Pendidikan Hak Asasi Manusia dalam Mengantisipasi Radikalisme dan Terorisme <i>Isep Ali Sandi</i>	271
Dakwah in Multicultural Societies: Pursuing Dakwah through Innovating Madrasa Education in Singapore <i>Mohd Amin Bin Kadir</i>	256
Rekonstruksi Spirit Harmoni Melalui Spiritualisasi Pendidikan dalam Kurikulum 2013 <i>Mukhibat</i>	302

Pemikiran Pendidikan Multikultural Ki Hadjar Dewantara: Tantangan, Peluang, dan Relevansinya terhadap Pendidikan Islam di Indonesia <i>Dr. Muthoifin, M.Ag.</i>	317
Penanaman Nilai Karakter Pada Anak Usia Dini di Masyarakat Samin Dusun Jepang, Margomulyo Bojonegoro <i>Putri Ismawati</i>	333
Penerapan Pendidikan Islam Berwawasan Multikultural Upaya Membangun Ukhuwah Islamiyah: Studi Kasus di SMAN 5 Samarinda <i>Drs. H. Akh. Bukhari, M.Ag, dan Rostanti Toba, M.Pd.</i>	343
ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي <i>Dr. H. Lalu Supriadi bin Mujib, Lc. MA</i>	382
Multikulturalisme di Lereng Gunung Merbabu: Studi terhadap Kearifan Lokal Para Pemeluk Agama di Desa Sampetan, Kec. Ampel Kab. Boyolali, Jawa Tengah <i>Achmad Maimun</i>	394
Toleransi dalam Perbedaan Studi Konstruksi Toleransi Umat Beragama di Pengungsian Bencana Erupsi Gunung Sinabung di Kabupaten Karo, Sumatera Utara <i>DR. Silfia Hanani, M.Si.</i>	410
Analisis Kebijakan dan Pengembangan Sekolah Ramah Anak dalam Upaya Pencegahan Kekerasan pada Anak <i>Abd. Rachman Assegaf</i>	422
Minoritas yang Terlindungi: Tantangan dan Kontinuitas GKJW Jemaat Mojowarno di Kota Santri Jombang <i>Muhammad Ainun Najib</i>	436
Pesan-Pesan Ideologis Liberalisme pada Akun Twitter @Ulil: Sebuah Analisis Wacana Kritis <i>Fitria Sis Nariswari</i>	448
Engagement, Outreach, and ICTD: A New Horizon for Islamic Higher-Education Institution <i>Azhar Arsyad</i>	464
واقعية تعليم اللغة العربية في الجامعات باندونيسيا <i>M. Masrur Huda, M.Pd.I.</i>	473
Dakwah Konstektual Kepada Muallaf Tionghoa Melalui Program Konseling Komprehensif <i>Sri Hidayati</i>	482
Hukum Rimba di Bukit Dua Belas Propinsi Jambi: Antara Peluang dan Tantangan <i>Dr. Muh. Shohibul Itmam, MH.</i>	500
Relevansi Pengelolaan Konflik Sosial Keagamaan Melalui Sistem Informasi: Sebuah Pelajaran dari Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta <i>Suwandono</i>	511

Studi Islam di Era Multikultural: Respons UIN terhadap Kebijakan Rumpun Ilmu Agama <i>Dr. Toto Suharto, M.Ag.</i>	526
Pelayanan Bimbingan Rohani Islam Bagi Pasien: Pengembangan Metode Dakwah Bagi Mad'u Berkebutuhan Khusus <i>Emahidayanti, S. Sos.I., M.SI</i>	544
Tradisi Pengajaran Al-Qur'an di Asia Tenggara: Upaya Umat Islam Mengkaji dan Memahami Isi Kandungan Al-Qur'an <i>DR. H. Adib, M.Ag.</i>	560
Taking Apart the Multicultural Awareness Through Multicultural Education in Curriculum 2013 <i>Dr. Evi Fatimatur Rusydiyah, M.Ag.</i>	574
تعليم اللغة عبر الثقافات وتطبيقه في تعليم اللغة العربية في إندونيسيا <i>Dr. Nasaruddin, M.Ed</i>	582
Dakwah di Sarang Kriminalitas: Studi Kasus di Kampung Beting Kota Pontianak, Kalimantan Barat <i>Zulkifli Abdillah</i>	596
Psikologi Santri Usia Dini: Kasus Ponpes Anak Salafiyah Safi'iyah Kabupaten Pekalongan <i>Siti Mumun Muniroh, S.Psi., M.A.</i>	612
Teologi Terorisme di Indonesia: Identifikasi Terhadap Perkembangan Teologi Terorisme di Kota Samarinda <i>Dr. M. Abzar Duraesa, M.Ag.</i>	628
Agama dan Pendidikan Bagi Pembangunan Bangsa: Studi Komparatif Pemikiran Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid <i>Dr. Maemonah, M.Ag.</i>	652
Hak Kebebasan Beragama dalam Perspektif Pluralisme dan Demokrasi <i>Mardian Sulistyati</i>	662
A Model of Lifelong Education Planning for Private Islamic Universities in Indonesia <i>Hasrita Lubis</i>	674

تحديات تطوير التربية في العالم الإسلامي

مديرية التربية

تعريف عام بأهداف الإيسيسكو وأدوارها في تفعيل العمل الإسلامي المشترك

تنهض المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو التي هي منظمة دولية متخصصة في ميادين التربية والعلوم والثقافة والاتصال بأدوار متنوعة لتفعيل العمل الإسلامي المشترك في إطار اختصاصاتها والصلاحيات المخولة لها. ومن الأهداف الرئيسة التي وضعتها الإيسيسكو لخطتها وبرامج عملها، منذ تأسيسها سنة ١٩٨٢، تقوية التعاون وتشجيعه وتعميقه بين الدول الأعضاء في مجالات التربية والعلوم والثقافة والاتصال، والنهوض بهذه المجالات وتطويرها في إطار المرجعية الحضارية للعالم الإسلامي وفي ضوء القيم والمثل الإنسانية الإسلامية، وتشجيع التفاعل الثقافي ودعم مظاهر تنوعه بين الدول الأعضاء، مع الحفاظ على الهوية الثقافية وحماية الاستقلال الفكري، والتعريف بالصورة الصحيحة للإسلام والثقافة الإسلامية وتشجيع الحوار بين الحضارات والثقافات والأديان ودعم جهود المؤسسات التربوية والعلمية والثقافية للمسلمين خارج العالم الإسلامي.

وتدرك الإيسيسكو أنها مدعوة، في ظل التغيرات العميقة التي تشهدها العلاقات بين الأفراد والمجموعات والدول، وفي إطار عولمة يزداد اتساعها مع التنامي السريع لقنوات الإعلام ووسائل نشر المعلومات والمعارف وتمدد شبكات التبادل والاتصال الاجتماعية، إلى تعزيز حضورها وأدوارها الإقليمية والدولية من خلال توفير الأطر المناسبة للدول الأعضاء فيها للتنسيق وتبادل التجارب والتعريف بالمبادرات الناجحة، وصياغة الإستراتيجيات والخطط ذات الامتداد الإقليمي الإسلامي الواسع تفعيلاً للعمل الإسلامي المشترك بين الدول الأعضاء، وفي هذا الإطار تعمل الإيسيسكو على دعم المشاريع والبرامج الوطنية والإقليمية والدولية الرامية إلى النهوض بالتربية والعلوم والثقافة والاتصال، ووضع ما يتوفر لديها من خبرات وقدرات فنية في مجالات اختصاصها بما يسهم في تطوير القدرات الوطنية للدول الأعضاء على تأهيل الأفراد والمؤسسات لاكتساب الكفايات والمهارات والوسائل الضرورية في مواجهة متطلبات التنمية ومستلزمات الرقي الاجتماعي والمادي والحضاري بشكل عام.

ومنهج الإيسيسكو في التعامل مع مختلف القضايا ذات الصلة باختصاصاتها هو منهج وسطي يقوم على مبدأ التوازن بين تأصيل الانتماء إلى المنظومة العقيدية والقيمية والسلوكية الإسلامية وترسيخ المشاركة الإيجابية في بناء عالم إنساني قائم على قيم التعارف والمعرفة والحوار والتعاون والسلام.

واقع منظومة التربية والتعليم في العالم الإسلامي

رغم الجهود المبذولة في دول العالم الإسلامي على مختلف الأصعدة، وتحقيق بعض بلدانه تقدماً ملحوظاً في معدلات التنمية، فإن المؤشرات التنموية المتوفرة وتقارير المؤسسات والهيئات الدولية الخاصة برصد السياسات التربوية الوطنية وتقييم جهود إصلاح التعليم، ومنها على سبيل الذكر التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع ٢٠٢٠/٢٠٢٠ الصادر عن اليونسكو، والتقرير الخاص بتطور التربية والعلوم في دول منظمة التعاون الإسلامي ٢٠٢٠/٢٠٢٠ الصادر عن مركز الأبحاث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية، تؤكد أنّ معظم دوله ما تزال تعاني صعوباتٍ وآفاتٍ وفجواتٍ كثيرةً، حالت دون لحاقها بركب SESRIC والتدريب للدول الإسلامية التقدم والنماء. وإن أشدّ الفجوات ضرراً بجهودها التنموية تلك التي تفصل بين المعرفة والتعليم، فضلا عن المشكلات والآفات التي تنتشر في واقعها الاقتصادي والاجتماعي والتنموي، إذ تظل غالبيتها، رغم ما قطعته من أشواط مهمة في نشر التعليم بين مواطنيها، بعيدة عن تحقيق تعميم التعليم ومحو الأمية، وهو ما يعني ابتعاد نظمها التعليمية عن متطلبات الجودة الكمية والنوعية التي تقيها الهدر المدرسي. ويمكن حصر أهم الإشكاليات التي تعاني منها دول العالم الإسلامي في المحاور الآتية:

١.

ارتفاع نسبة الأمية

لا يقتصر الهدر في دول العالم الإسلامي على الجانب المادي، بل يشمل أيضاً أهم ثرواتها على الإطلاق وهي الطاقة البشرية. فانتشار

الأمية لدى مختلف الشرائح العمرية في جميع أرجاء العالم الإسلامي يمثل عاملاً مكبلاً للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، حيث يعتبر (٧٤٦٪) أي حوالي نصف سكان العالم الإسلامي أميين أو شبه أميين.

وإذا كانت أسباب الأمية ترجع إلى تراكمات سابقة أو إلى قصور حالي في الأنظمة التعليمية، فإن النتيجة هي اتساع الفجوة المعرفية بين الأفراد والفئات والنوع الاجتماعي بسبب انتشار الأمية في أوساط البالغين والأطفال البالغين سنّ الدراسة والنساء الذين لا يملكون فرصة الذهاب إلى المدارس، خاصة في المناطق النائية.

لقد بذلت دول العالم الإسلامي طوال العقود الماضية جهوداً كبيرة وما زالت لمحو الأمية في أقطارها وقامت بعدد من المشروعات والبرامج والحملات الوطنية للقضاء عليها. ورغم كل هذه الجهود، فإن نسق تعليم الكبار لا يزال بطيئاً ونتائجه متفاوتة حسب البلدان، ولا تزال البرامج المخصصة للغرض غير كافية باعتبار نسق النمو السكاني، بل إنّ الوضع تفاقم في عديد من البلدان، ففي نيجيريا ازداد عدد الأميين الكبار إلى ١٠ ملايين بين ١٩٩١ و ٢٠١٠. وتبلغ القيم المطلقة للأميين أرقاماً مرتفعة، إذ نجد ٥ دول إسلامية تتجاوز فيها أعداد الأميين ١٠ ملايين شخص، وهي بنغلاديش (٥٥,٩) وباكستان (٥٥,٥ مليون) ونيجيريا (٣٥) ومصر (١٦) وأندونيسيا (١٣).

٢.

تفشي الفقر والمرض

لا يزال الفقر وسوء توزيع الدخل العالمي يشكلان التحدي الأكبر في عالم القرن الواحد والعشرين، حيث يزداد الأغنياء غنى والفقراء فقراً. وتشير الإحصائيات إلى أن مشكلة الفقر العالمي يعاني منها ما يقارب ٢,١ إلى ٣,١ مليار من البشر، وهذا يعني أن خمس البشرية يقعون تحت خط الفقر المدقع، ويعيشون على دولار واحد أو أقل في اليوم.

ويعتبر الفقر في العالم الإسلامي سمة ظاهرة للعيان لا يمكن تجاهلها على الرغم من الموارد الاقتصادية الهائلة التي تنعم بها هذه الدول. ويصنف الوطن العربي في مجمله بما يحويه من نفط وخيرات ضمن دول الدخل المتوسط المنخفض.

ولا يخفى أن للفقر آثاراً اجتماعية واقتصادية خطيرة، فعلى الجانب الاجتماعي يؤدي الفقر إلى ظهور انحرافات كبيرة في سلوك الأفراد وأخلاقهم، فتظهر مظاهر سلوكية جديدة تخالف العادات والتقاليد والدين. ويتسبب الفقر بشكل رئيس في عدم تمكين الأطفال من التمدرس، أو التمدرس الجيد، فارتفاع عبء الإعاقة وتكاليف التعليم يدفع الآباء إلى التخلي عن مسؤولياتهم تجاه تعليم أطفالهم، مما يؤدي إلى انتشار الأمية بين الأطفال، وبروز ظاهرة عمالة الأطفال وما تجلبه من آثار وخيمة على المجتمع والاقتصاد. ويؤدي الفقر أيضاً إلى تدهور الوضع الصحي وارتفاع الوفيات، خاصة بالنسبة للأطفال، حيث يتعرضهم بدرجة عالية للعدوى والأمراض المزمنة.

إن عملية إصلاح المنظومة التربوية في العالم الإسلامي يجب ألا تغفل دورها في مكافحة الفقر. فمكافحة الفقر تعد بجانب بعدها الأخلاقي والإنساني أحد السبل الرئيسة لإحداث أي تغيير جذري في أمثاط الحياة وشبكة العلاقات الاجتماعية يهدف إلى إرساء قواعد البناء الحضاري القائم على مقومات معرفية بالدرجة الأولى.

٣.

قصور المناهج التعليمية

تبدو مظاهر هذا القصور في قلة الاهتمام في المناهج أو انعدامه أحياناً بالمقررات التي تربي الوجدان الإنساني والمتمثلة في مواد وأنشطة تتعلق بالفنون من موسيقى ورسم ومسرح وشعر ورواية، وضعف الاهتمام بمقررات التربية البدنية، والعلوم الصحية، والدروس التي تتعلق بالممارسات العملية والاندماج في الحياة الواقعية، والمهارات التي تتطلبها الحياة اليومية، ونقص الاهتمام بالعلوم والرياضيات، وتدريبها بطريقة لا تسهم في تكوين ذهنية ناقدة ومقارنة ومحللة، ومحدودية المقررات التي تعنى بالتنوع القانوني وحقوق الإنسان وحقوق المواطنة والحقوق الإنسانية كافة، وتوفير المعلومات المتصلة بها، وضعف الاهتمام بتربية الأطفال الموهوبين كمّاً ونوعاً، سواء في التعليم الأساسي أو التعليم الثانوي، أو التعليم العالي، رغم أن هذه الشريحة من الطلاب هم مستقبل الأمة ووسيلتها إلى التطور والارتقاء الحضاري.

ومن المسلم به أنّ تنميط المناهج واعتمادها على المدرّس محورا أساسيا في نقل المعرفة ينعكس سلبا على العملية التعليمية التي تميل إلى تغليب الطرائق القائمة على التلقين وتنمية ملكات الحفظ على حساب المهارات التحليلية وملكات النقد والتفكير التفاعلي بما لا يساعد على تنمية القدرة على التكيف مع المتغيّرات والعمل الجماعي التي يطلبها العمل في القطاع الخاص. أمّا السبب فيمكن في عدم توفر مدرّسين من ذوي الخبرة العالية بالقدر الكافي في الاختصاصات الدقيقة، فضلا عن الاكتظاظ الذي تعاني منه المؤسسات التربوية والجامعية.

٤.

ضعف إعداد المدرسين وتكوينهم

إن أدوار المعلم في دول العالم الإسلامي لم تتطور بما يكفي لتهيئته لإعداد النشء لمجتمع المعرفة الذي غدا فيه المعلم موجها، ومخططا، ومنسقا، ومشجعا، ومحفزا، ومسهلا وميسرا لتعلم طلابه، وهو ما يزيد من المسؤولية الملقاة عليه في تحسين نوعية التعليم وتعزيز فعاليته وتحقيق أهدافه. فالمعلم تبعاً لهذا، يشكل حجر الزاوية في كل إصلاح وتطوير تربوي وتعليمي مرتقب في دول العالم الإسلامي.

وتعدّ نسبة التأطير (نسبة عدد الطلاب المقيدون في سنة معيّنة إلى عدد المدرّسين) مؤشرا دالا على جودة العملية التعليمية. فإذا نظرنا إلى واقع التربية في العالم الإسلامي من هذه الزاوية نلاحظ تحسنا مستمرا في النسب، فقد ارتفع عدد مجمل مدرّسي التعليم الابتدائي إلى ١,٧ مليون مدرّس سنة ١١٠٢. وأهم ما يسترعي الاهتمام في ذلك هو تزايد عدد المدرّسين بالتعليم الابتدائي بنسب أعلى من معدّلات الالتحاق: ٤,٢٣٪ مقابل ٦,٦٢٪، وتبعاً لذلك تراجع متوسط عدد الطلبة للمدرّسين من ٢٠,٣٪ سنة ٢٠٠٢ إلى ٩,٨٢٪ سنة ٢٠١٢، وهي نسبة أعلى من المعدّل في الدّول المتقدمة ٨,٦١٪ والدول النامية ٣,٣٢٪.

وإذا نظرنا إلى نسب التأطير فنلاحظ أنّ ٩ دول تسجل نسباً أدنى أو تساوي معدل الدول المتقدمة أي ١٦,٨ تلميذا لكل مدرس، وفي مقدمتها الكويت بنسبة ٨,٤ تليها أذربيجان ١١ والسعودية ١١,٢ وبروناي ١١,٣ وقطر ١٢ ولبنان ١٤,١.

وفي مرحلة التعليم الثانوي ازداد عدد المدرّسين من ٣,٤ ملايين إلى ٦ ملايين خلال الفترة ٢٠٠٠-٢٠١١. ولكن تطوّر نسب التأطير لم يشمل المرحلة الثانوية، فقد ظل متوسط عدد التلاميذ دون تغيير بين سنتي ٢٠٠٠ و ٢٠١٠ أي في حدود ٢٤,٥٪. وتبرز في هذا السياق عدد من الدول بنسب تأطير أفضل من نسب الدول المتقدمة، وهي الكويت ٨ ولبنان ٨,٩ وكازاخستان ٩,٣ والمملكة العربية السعودية ٩,٧ وقطر ٩,٩ وأندونيسيا ١٢,٢ والإمارات ١٢,٤ وأوزبكستان ١٣. وفي المقابل نلاحظ أنّ عدد التلاميذ في الفصل الواحد في التعليم الثانوي في بلدان أخرى مثل بوركينا فاسو وتشاد ونيجيريا والموزمبيق يتجاوز ٣٠ تلميذاً.

ولكنّ التزايد الكمي للمدرّسين لم يقترن بخطوات مماثلة في مستوى تطوير مكانة المعلمين، بما يشمل كفاياتهم، وشروط عملهم ويحقق تمهينهم وتدريبهم إلى أعلى مستويات التخصص العلمي والمهني والثقافي، وتبيّن مؤشرات التقارير الدولية أنّ نسبة كبيرة من المعلمين في أغلب دول العالم الإسلامي تشكو من ضعف في المستوى الأكاديمي والمهني، وتعجز عن تحقيق أدوارها التعليمية والتربوية الجديدة، إذ لا يتوفر لدى المعلمين في مستوى المرحلة الابتدائية في عديد من الأقطار، ولا سيما تلك التي تشكو نقصاً في النمو، الحد الأدنى للتأهيل الأكاديمي وهو شهادة الدراسة الثانوية، في حين أنّ الدول المتقدمة تشترط لتوظيف المعلمين تكويناً جامعياً مختصاً يتراوح بين ثلاث إلى خمس سنوات بالنسبة إلى مدرّسي التعليم الابتدائي، وشهادة الماجستير أو اجتياز مناظرة مهنية بالنسبة إلى مدرّسي التعليم الثانوي.

٥.

عدم إنصاف المرأة في قطاع التربية والتعليم

حققت المرأة في العالم الإسلامي مؤخراً إنجازات مهمة من خلال مشاركتها في الحياة العامة، وانخراطها في هياكل الحكومات والبرلمان ومجالس الوزراء. كما شهدت السنوات الأخيرة أيضاً ارتفاع معدلات التحاق المرأة بالجامعات، مقارنة بما كانت عليه في الماضي. وبشكل عام، فقد سجلت المرأة في بعض دول العالم الإسلامي مشاركة ملحوظة في التعليم.

ورغم التطورات والإنجازات التي حققتها المرأة في العديد من دول العالم الإسلامي في قطاع التربية والتعليم، فإن المؤشرات الخاصة

بالنوع والتقارير العالمية تلفت الانتباه إلى تدني مستويات مشاركة النساء في العالم الإسلامي بشكل عام في مجالات التربية والتعليم وخاصة في الدوائر العليا وفي مؤسسات صنع القرار التربوي. كما أن نسبة الأمية بين الإناث تظل أعلى منها بين الذكور (فوق ١٥ سنة)، بسبب سيادة العلاقات الاجتماعية والأعراف والتقاليد التي لا صلة لها بالإسلام

وبالنظر إلى معدل معرفة القراءة والكتابة بين الذكور والإناث في العالم الإسلامي، نجد أن الفرق بين الجنسين يبلغ في كثير من الدول ٤٠٪. ففي مصر يبلغ معدل معرفة القراءة والكتابة عند الذكور البالغين ٨٠٪، في حين يبلغ ٦٤٪ بين الإناث. وفي المغرب، يبلغ المعدل عند الذكور ٦٩٪، فيما لا يتجاوز ٤٤٪ بين الإناث. أما في باكستان، فيبلغ المعدل ٦٩٪ بين الذكور، و٤٠٪ عند الإناث. وفي اليمن، يبلغ المعدل بين الذكور ٧٣،١٪، وبين الإناث ٣٤،٧٪. أي بفارق ٣٤٪. وفي دول أخرى كتشاد والنيجر والبنين وغينيا وسيراليون وكوت ديفوار والسينغال يتراوح الفارق بين المعدلين عند الذكور والإناث ما بين ٢٠ و٣٠٪. أما في الدول الغربية، فيتراوح الفرق في هذا المجال ما بين ٣ و٠٪

٦.

إهمال التعليم ما قبل المدرسي

تمثل التربية ما قبل الابتدائية مرحلة مفصلية في تكوين شخصية الطفل. وقد أبرزت جميع الدراسات التربوية والنفسية أن أكثر من نصف القدرات الذهنية للطفل تتشكل قبل سن السادسة، وأن التربية المبكرة في المرحلة ما قبل الابتدائية والتغذية الجيدة يظلعان بدور محوري في تنمية مهارات الطفل وتطوير قدراته على التعلم وإعداده للحياة المدرسية من خلال برامج موجهة تقوم على إيقاظ فضوله وتنمية مداركه الذهنية. وقد اعتبرت اليونيسكو التربية المبكرة هدفا من أهداف التربية للجميع

ورغم أهمية مرحلة الطفولة المبكرة، فإنّ جلّ دول العالم الإسلامي لا تولي هذا القطاع الحيويّ العناية الكافية. واستناداً إلى الدراسات الإحصائية التي تقوم بها اليونيسيف فإن هذه المرحلة تشكل أضعف الحلقات في المسار التربوي التعليمي في أغلب دول العالم الإسلامي، فما تقدمه من مبادرات من أجل دعم هذه المرحلة لا يفي بالحاجة ولا يرقى إلى الحد الأدنى السائد في بقية مناطق العالم.

وتعدّ نسب الالتحاق بمؤسسات التربية قبل المدرسية مؤشرا دالاً على اهتمام المجتمعات بتنمية الرصيد البشري في سن مبكرة باعتبار الدور الذي تؤدّيه في تهيئة الأطفال نفسياً وتربوياً لدخول المرحلة الابتدائية، لذلك نلاحظ أن نسب التسجيل في المرحلة ما قبل الابتدائية في البلدان المتقدمة تبلغ ٥٨٪ في حين لا يتجاوز المعدل العالمي ٨٤٪، أما دول العالم الإسلامي فلا يتجاوز فيها المعدل العام لنسبة الالتحاق ٢٣٪.

وتنزل نسب الالتحاق بمؤسسات التربية ما قبل المدرسية إلى مستويات متدنية جداً في بعض بلدان العالم الإسلامي: ٢٪ في تشاد و٣٪ في بوركينا فاسو ومالي و٧٪ في العراق و١٠٪ في ليبيا و٣١٪ في بنغلاديش و٥١٪ في السعودية، وتستقر في حدود ٢٢٪ في أذربيجان ومصر و٣٣٪ في أندونيسيا و٠٤٪ في إيران. وخلافاً لذلك تسجل بلداناً أخرى معدلات مرتفعة مثل المالديف ٢٩٪ ولبنان ٠٨٪ والجزائر ٠٧٪ والكويت ٩٦٪ وبروناي دار السلام ٣٦٪ وماليزيا والإمارات ٩٥٪.

وعندما ننظر إلى واقع المنظومة التربوية ما قبل المدرسية في بلدان العالم الإسلامي تبرز أمامنا اختلالات كثيرة في مستوى البنية التحتية المعدة لاستيعاب الأطفال والمناهج المطبقة في المؤسسات المعنية، ونلاحظ أنها لا تجري على قاعدة الإنصاف والمساواة بين الفئات والأفراد والجهات، فهي تتمركز في المناطق الحضرية وتتشتت وتغيب في المناطق الريفية.

ويعود ذلك إلى إنّ الإحاطة التربوية بالطفولة بين سن الثالثة والسادسة لا تعدّ مرحلة من مراحل التعليم النظامي ولا تنطبق عليه قواعد المجانية والإلزامية. لذلك نرى الدولة تترك هذا الصنف من التكوين للمؤسسات الخاصة أو لهيئات المجتمع المدني، ولا تلتزم الأولياء بتسجيل أبنائهم في مؤسسات التربية ما قبل الابتدائية، ويقتصر دورها على المراقبة والمتابعة. ونرى أيضاً أن الدول الأقل نمواً لا تتفق على هذا الصنف من التربية إلا القليل، إذ تخصّص النيجر مثلاً أقل من ١،٠٪ من دخلها الخام للتربية ما قبل المدرسية والسنغال أقل من ٢٠،٠٪.

للتعليم الابتدائي موقع أساس في منظومة التعليم، ويعتبر إتمام المرحلة الابتدائية مدخلا أساسا لتعلم القراءة والكتابة واكتساب المهارات والقيم والاتجاهات اللازمة في الحياة المعاصرة التي تقوم على المعرفة وإتقان التعامل مع وسائلها وآلياتها وفهم رموزها.

ويؤكد تقرير الرصد العالمي للتعليم للجميع الذي أصدرته اليونسكو عام ٢٠١٢ أن المؤشر الضروري لتقييم درجة التقدم في تحقيق التعليم الابتدائي لأكثر عدد ممكن من الأطفال هو مؤشر معدل الالتحاق به وأن دلالة هذا المؤشر تتضح في إبراز حجم مشكلة استيعاب الأطفال في سن التعليم الابتدائي. وإذا نظرنا إلى واقع دول العالم الإسلامي نرى أنه رغم الجهود المبذولة لتحسين العرض والطلب على التعليم الابتدائي، لا تزال دولنا تشكو من تدني نسب الالتحاق بالتعليم الأساس مقارنة بالمؤشرات العالمية.

وتشير آخر البيانات الإحصائية المتوفرة في هذا المجال إلى أن عدد تلاميذ التعليم الابتدائي في دول العالم الإسلامي بلغ ٠٩١ مليوناً سنة ٢٠١٢، ما يمثل ٧٢٪ من مجمل عدد التلاميذ في العالم و٣٪ من عددهم في البلدان النامية؛ مقابل ٤٢ و٧٢٪ سنة ٢٠٠٢.

ويلاحظ أن معدّل الالتحاق بالتعليم الابتدائي في البلدان النامية ارتفع إلى ٨٤٪، ولكنه بقي في حدود ٧٤٪ في بلدان العالم الإسلامي، وهو ما يعني أن ٢٦٪ أي ربع الأطفال الذين هم في سن الدخول إلى المدرسة في دولنا حُرّموا من دخول المدرسة؛ في حين تنحصر هذه النسبة بين ٢ و ٣٪ في البلدان المتقدّمة.

وتسجّل بعض البلدان مستويات منخفضة في مجال المشاركة في التعليم الابتدائي، من ذلك أن ٤٠٪ من الأطفال الذين هم في سن الدراسة في بلدان مثل نيجيريا وجيبوتي وأفغانستان والسودان لم تتوفر لهم فرصة الالتحاق بالمدارس. كما تنزل نسب التمدرس إلى ٥٨٪ في نيجيريا و٣٧٪ في موريتانيا و٢٩٪ في بوركينا فاسو.

على الطرف الآخر حققت أقطاراً أخرى تقدّماً ملحوظاً في مجال الالتحاق بالتعليم الابتدائي، منها إيران ٥٠،٩٩٪ وبروناي دار السلام ٩٩،١٪ وتونس ٩٨،٥٪ والبحرين ٩٧،٨٪ وتركيا ٩٧،٥٪ وتاجيكستان ٩٧،٣٪ والمالديف ٩٦،٢٪ وأندونيسيا ٩٦٪ وماليزيا ٩٥،٩٪ والمغرب ٩٥،٧٪. وهي معدلات تفوق النسب المسجلة في البلدان المتطورة.

وتعكس بعض الأرقام المذكورة الصعوبات التي يواجهها عدد من الدول لتحقيق أهداف إعلان الألفية للأمم المتحدة التي نصّت على "ضمان وصول جميع الأطفال ولاسيما الفتيات والأطفال الذين يعانون ظروفًا صعبة وأولئك المنتمين إلى أقليات عرقية إلى تعليم ابتدائي جيّد النوعية، وضمان تمكين الأطفال في كل مكان من إتمام دورة كاملة من التعليم الابتدائي بحلول عام ٢٠١٢".

وبالنظر إلى نسب الرسوب التي تعد مقياساً لنجاحة الأنظمة التربوية وقدرتها على تبليغ الحد الأدنى من الكفايات لأكثر عدد من التلاميذ، نلاحظ تراجع هذه النسبة في العالم من ٦،٤٪ سنة ٢٠٠٢ إلى ٥٧،٣٪ سنة ٢٠١٢، وهذا اتجاه عام يشمل كذلك البلدان النامية، حيث تراجعت نسب الرسوب من ٨٦،٤٪ إلى ٣٣،٣٪؛ وكذا البلدان المتقدمة التي سجلت انخفاضا من ٣٤،٠٪ إلى ٥٢،٠٪ في الفترة نفسها.

أما في دول العالم الإسلامي، فقد انخفضت هذه النسبة من ٧٨،٦٪ سنة ٢٠٠٢ إلى ٢٦،٥٪ سنة ٢٠١٢. وتخفي هذه النسبة العامة فوارق كبيرة بين دولنا، حيث توجد مجموعة من الدول لا تتجاوز فيها هذه النسب ١ أو ٢٪، منها أوزبكستان ١٠،٠٪ وقازاخستان ٦٠،٠٪ وأذربيجان ٧٢،٠٪ وقطر ٧٤،٠٪ والأردن ١٥،٠٪ والكويت ٨٦،٠٪ وسلطنة عمان ٥٤،١٪ وتركيا ٦٧،١٪ والبحرين ٨٨،١٪.

وقد أبانت نتائج عدد من الدراسات الدولية الحديثة تدني مستويات تلاميذ التعليم الأساسي في الرياضيات والعلوم في عدد من الدول الإسلامية. ولعل وراء تدني هذه النتائج جملة من العوامل والأسباب التي لا يمكن أن نستثني منها تدني الوقت الإجمالي المخصص لتعليم مختلف المواد الدراسية في أغلب دول العالم الإسلامي. وينخفض متوسط عدد الساعات السنوية المخصصة للتعليم في الابتدائي في بعض دول العالم الإسلامي عن المعدل الذي يتراوح بين ٥٨ و ١٠٠ ساعة سنويا، وهو المعدل الذي توصي به المنظمات الدولية المتخصصة. ويعني ذلك أن أطفال العديد من هذه الدول يحصلون على أقل من ٧٪ من الوقت الذي يتعين أن يحصلوا عليه.

أُضيف إلى ذلك أن معظم المناهج التعليمية في الدول الإسلامية تفتقر أو تكاد إلى الأساليب التي من شأنها تنمية قدرات ومهارات البحث عن المعلومات ومعالجتها وتحليلها ومناقشتها، ومهارة التعامل مع الوضعيات المستمدّة من الحياة اليومية.

٨.

ضعف مخرجات التعليم الثانوي

يشير التعليم الثانويّ في كثير من الدول الإسلامية إشكالات عديدة، بعضها كمّي يتعلق بمؤشرات الالتحاق والقدرة على استيعاب مخرجات التعليم الأساس، وبعضها نوعيّ يخصّ جودة خدمات التعليم والإنصاف بين الجنسين، فضلا عن مشكل الترابط بين التدريب المهني وسوق العمل.

وقد شهد الطلب على التعليم الثانوي في العالم الإسلامي ارتفاعا ملحوظا منذ أكثر من عقدين. وقد بُذلت جهود كثيرة لزيادة فرص التعليم في هذه المرحلة ودعم نسبة التحاق الإناث بها. وعندما نظر في القيم المطلقة نرى أنّ بلدان العالم الإسلامي في إفريقيا حققت تقدما كمّيّا كبيرا، إذ ارتفعت نسبة القيد الإجمالية من ١١ إلى ٦٣% ما بين عامي ١٩٧١ و١٩٠٢، لاسيّما في بوركينافاسو وتشاد والنيجر ونيجيريا، حيث ازداد عدد الملتحقين بالتعليم الثانوي من أربعمائة ألف سنة ١٩٧١ إلى أكثر من ٦ ملايين طالب سنة ٧٠٠٢. ورغم تحقيق هذا التقدم ما زالت هذه الأقطار تشهد أدنى معدلات المشاركة في التعليم الثانوي وأوسع الفوارق بين الجنسين (١٤% للذكور مقابل ٢٣% للبنات).

وتشير آخر الإحصائيات إلى أنّ نسبة التمدرس في المرحلة الثانوية ارتفعت في دول العالم الإسلامي من ٣٤% سنة ١٩٧٢ إلى ٥٠% سنة ١٩٠٢، مقابل ٢٩% في البلدان المتقدمة، وهو ما يعني أنّ مجمل عدد الطلاب الملتحقين بالتعليم الثانوي ارتفع من ٨٨ مليوناً سنة ١٩٠٢ إلى ٨١١ مليوناً سنة ١٩٠٢، ما يمثل ٢٢% من العدد الكلي لطلاب هذه المرحلة في العالم.

وتفيد بيانات اليونسكو أن توسّع المشاركة في التعليم الثانوي يرتبط إمّا بخيارات وطنية تخصّ إلزامية هذه المرحلة أو بمستوى الثروة الوطنية، ولعلّ هذا ما يفسّر أنّ بلدانا إسلامية قطعت خطوات كبيرة في اتجاه تعميم المشاركة في التعليم الثانوي على الأقل في مستوى المرحلة الأولى، منها: بروناي دار السلام (٧٩،٤%) والبحرين (٣،٤٩%) وأوزبكستان (٢٩%) وسلطنة عمان (٧،٩٨%) وقازاخستان (٦،٩٨%) والكويت (٩٨%) وإيران (١،٦٨%) والأردن (٦،٥٨%) وتاجيكستان (٥٨%) وفلسطين (٥،٣٨%) وتركيا (٤٧%) وأندونيسيا (٩٦%).

غير أنّ المقارنات الدولية تفيد أنّ نسب الالتحاق في مناطق وبلدان إسلامية كثيرة ظلت تعاني من ضعف نتائجها في هذا المجال، واللافت أنّ الدول التي تسجّل مستويات مرتفعة للتسرب والرسوب في التعليم الابتدائي هي التي تشكو من ضعف نسب التمدرس في المرحلة الثانوية.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ نسب الرسوب سجلت انخفاضا طفيفا في دول العالم الإسلامي من ٣،٩٩% سنة ٢٠٠١ إلى ٣،٩٢% سنة ٢٠١٠. أما على الصعيد القطري، فنلاحظ أنّ ٦ بلدان سجلت سنة ٢٠١٠ نسب رسوب أدنى من المعدّل العالمي (١،٥٧%) ومن معدل البلدان النامية (١،٣٥%)، وهي أوزبكستان (٠،٠٢%)، تليها قازاخستان (٠،٠٧%) وتاجيكستان (٠،٤٤%) وأذربيجان (٠،٦٧%) والأردن (١،٢٩%) وفلسطين (٢،٠٥%) وأوغندا (٢،٣١%) والإمارات العربية المتحدة (٣،٠١%).

٩.

غياب التخطيط والتنسيق في التدريب المهني والتقني في التعليمين النظامي

واللانظامي

يُسهم التعليم التقني والمهني في دعم تشغيل الشباب المنقطع عن التعليم النظامي، إذ يمثل التدريب المهني فرصة ثانية لمن انقطع عن التعليم أو خيارا إضافيا لمن يرغب في اكتساب مهارات تطبيقية تتلاءم وحاجات سوق العمل. وعلى هذا الأساس أصبح هذا الصنف من التعليم جزءا من التعلم مدى الحياة، وتنظر إليها المنظمات الدولية وفي مقدمتها اليونسكو باعتبارها وسيلة لدعم انخراط الشباب في سوق العمل والحدّ من البطالة والفقير.

ويستند التعليم التقني والمهني إلى مبدئين أساسيين، أولهما إسهام أرباب العمل في تقييم المهارات قبل دخول أصحابها إلى العمل الحر أو للمؤسسات العامة؛ وثانيهما المرونة في التكوين الذي ينتظم حسب حلقات تخدم بالحصول على مؤهل. وتتراوح الفترة الزمنية للحصول على شهادة مؤهلة في أحد المستويات المعترف بها من بضعة أشهر إلى سنتين.

وعندما ننظر في واقع التكوين المهني في العالم الإسلامي، نجد صعوبات في استقصاء أوضاعه نظرا لتوزعه بين مؤسسات نظامية عامة وخاصة تخضع لرقابة الدولة وبين قطاع غير نظامي أو غير مهيكلا لا يلتزم بمناهج محددة رغم دوره في استيعاب شريحة واسعة من الشباب.

وتشير الإحصاءات المتوفرة (سنة ١١٠٢) إلى وجود ٥٥ مليون طالب في العالم يتابعون برامج التعليم التقني، منهم ٤٤ مليونا (٠.٨٪) ينتمون للبلدان النامية، وفي دول العالم الإسلامي ربع (١/٤) طلاب العالم النامي في هذا القطاع وخمس (١/٥) الطلاب في العالم، وتمثل الإناث ٠.٤٪ من مجمل الطلاب في دول منظمة التعاون الإسلامي مقابل ٥٤٪ في العالم، وينتمي حوالي ٢/٥ من مجموع الطلاب إلى المؤسسات الحكومية.

ومن المهم أن نلاحظ أن عددا من البلدان تبذل مجهودات كبيرة لتكون المواد التقنية والمهنية مكوّنا أساسا في التعليم الثانوي، من ذلك أن باكستان حدّدت على سبيل المثال هدفا كميًا يتمثل في التحوّل بالمشاركة في التعليم التقني والمهني من ٢٢,٤٪ سنة ١٠٠٢ إلى ٥١٪ سنة ٥١٠٢ و ٠.٤٪ سنة ٠٣٠٢.

ويحلينا هذا المؤشر إلى المكانة المحدودة للتدريب المهني، فعندما ننظر إلى معدّلات القيد في برامج التعليم والتدريب التقني والمهني في العالم الإسلامي نلاحظ أن هذه النسب ما زالت ضعيفة باستثناء حالات قليلة؛ حيث تبلغ ١٣٪ في أوزبكستان و ٠.٢٪ في الكاميرون و ٧١٪ في أذربيجان وأندونيسيا، وينخفض هذا الرقم في أغلب الدول الإفريقية ليستقرّ في حدود ١٪ في النيجر وتشاد و ٤٪ في نيجيريا و ٢١٪ في مالي.

ويبيّن الموزج التعليمي لليونسكو أن النسبة المئوية للقيد في برامج التعليم التقني والمهني بالمرحلة الثانية من التعليم الثانوي تراجعت خلال الفترة من ١٠٠٢-٩٩٩١ في الدول العربية من ٤٣٪ إلى ٨١٪، وخلافا لذلك ارتفعت النسبة في إفريقيا من ٩٪ إلى ٧١٪؛ ولكنّ مقارنة نسبة القيد الإجمالية في التعليم الثانوي بنسب التعليم التقني والمهني تبين ارتفاع نسب الشبان الملتحقين بالمرحلة الثانية من التعليم الثانوي وانخفاض نسب الالتحاق بالتدريب المهني والتقني. والأمثلة على ذلك كثيرة، ففي جيبوتي ارتفعت النسبة في الثانوي من ٧٪ إلى ٨١٪ وانخفضت على مدى عقد في التدريب المهني من ٤٣٪ إلى ٢١٪، و في المغرب ارتفعت النسبة الأولى من ٥٢٪ إلى ٧٣٪ وانخفضت الثانية من ٥١٪ إلى ٥٪.

١٠. غياب الجودة النوعية في التعليم العالي

يعدّ التعليم العالي حديث العهد نسبيا في أغلب دول العالم الإسلامي مقارنة بمثيله في مناطق أخرى من العالم، وقد شهد هذا التعليم توسّعا ملحوظا في السنوات الأخيرة استجابة للطلب الاجتماعي المتزايد على التعليم. وتشير إحصائيات اليونسكو إلى التزايد المطرد للأعداد الخام للطلاب خلال الفترة من ٩٩٩١ إلى ٩٠٠٢، إذ بلغ إجمالي عدد طلاب الجامعات الإسلامية سنة ٩٠٠٢ حوالي ٤٢ مليون طالب منهم ٤٤٪ من الإناث من مجموع ٥,٤٦١ مليون طالب في العالم، أمّا معدّل الالتحاق بالتعليم العالي في دول منظمة التعاون الإسلامي بالنسبة إلى الفئة العمرية ٨١-٤٢ سنة، فبلغ ١,٧١٪، وهو معدّل ضعيف بالمقارنة مع المتوسط العالمي البالغ ٤,٦٢٪ ومتوسط ٢,٧٦٪ للبلدان المتقدّمة.

ويعني ذلك أن التوسّع الذي شهدته التعليم العالي في العالم لم يسر بالنسق نفسه في دول العالم الإسلامي، حيث ارتفع العدد الكلي للطلاب في مرحلة ما بعد الثانوي بنسب متواضعة، منتقلا من ٥١ مليونا سنة ٠٠٠٢ إلى ٧٢ مليونا سنة ١١٠٢، وبالتوازي ارتفع عدد أعضاء هيئة التدريس من ٠٠٩ ألف إلى ١,٢ مليون خلال الفترة نفسها. وتشير الإحصائيات إلى أن لكل دولة من دول منظمة التعاون الإسلامي معدل عشر جامعات، أي ما مجموعه أقل من ٠٠٦ جامعة لمليار وستمائة مليون نسمة، والحال أن للهند وحدها ٧٠٤٨ جامعات، فيما يبلغ عدد الجامعات في الولايات المتحدة ٨٥٧٥ جامعة.

على هذا الاساس تراجع نصيب دول منظمة التعاون الإسلامي من مجموع طلاب ومدّرسي البلدان النامية من ٥٢٪ سنة ٢٠٠٢ إلى ١٢٪ سنة ١١٠٢ بالنسبة للطلاب ومن ٢٢٪ إلى ٩١٪ بالنسبة للمدّرسين. أما إذا قارنا هذه النسب بالإجمالي العالمي، فإننا نلاحظ استقرار نسبة الطلاب في حدود ٦١٪ وتراجعها من ٣١ إلى ٢١٪ بالنسبة للمدّرسين.

وإذا نظرنا إلى المعدّلات القطرية نلاحظ أنّ نسبة الالتحاق بالتعليم العالي سنة ٢٠١٠ في عدد كبير من الدول الإسلامية ضعيفة للغاية، إذ تسجل تشاد ٢٪ وأفغانستان ٣٪ وأوغندا ٤٪، كما تسجل السنغال ٨٪ وبنغلاديش ١١٪، وتتميز أقطار أخرى بتوجّه واضح نحو توفير فرص أكبر لدخول التعليم العالي، من ذلك بلدان المنطقة العربية حيث بلغت النسبة العامة للالتحاق بالتعليم العالي ٢٢٪ سنة ٢٠٠٨ مقابل ١٦٪ عام ١٩٩٨، ونلاحظ أنّ دولاً عربية حققت مؤشرات جيّدة سنة ٢٠١٠، من ذلك لبنان (٥٤٪)، وفلسطين (٥٠٪)، والأردن (٣٨٪)، والسعودية (٣٧٪)، وتونس (٣٦٪)، والجزائر (٣١٪)، كما توسّعت معدّلات القيد في البلدان الآسيوية، فبلغت ٢٣٪ في أندونيسيا و٤٠٪ بماليزيا و٤٦٪ في تركيا، مقابل ٤١٪ في أميركا اللاتينية، وعلى الرغم من تحسن هذه النسب فإنها (لا تزال في حاجة إلى مزيد من الدعم لتقترب من معدّلات أوروبا الغربية وأميركا الشمالية (٧٦٪).

وخلافاً للتعليم الابتدائي والثانوي، تدهورت نسبة التأطير في التعليم العالي، حيث بلغت في دول منظمة التعاون الإسلامي ٢٣ طالبا لكل أستاذ مقابل ١٩ طالبا سنة ٢٠٠٠. وتخفي هذه النسب فوارق كبيرة بين الأقطار، إذ تبلغ نسبة التأطير ٥٢ في الكاميرون مقابل ٣٨. في بروناي و٦،٨ في قطر و٧ في أذربيجان و٨ في لبنان و١٢ في جمهورية القمر المتحدة

ولكن ما تنتظره المجتمعات الإسلامية من التعليم العالي يتجاوز حدود نسب المشاركة في هذه المرحلة التعليمية، فالأفراد والمجموعات تنتظر من الجامعات التكوين الملائم والاندماج السريع للخريجين في سوق العمل، وفي المقابل تتطلع الجامعات إلى الحصول على الموارد المالية اللازمة والتشريعات التي تضمن استقلالية قرارها والتخفيف من وطأة التدخل المركزي في مجال التطوير الإداري والأكاديمي.

وترتبط المشكلات النوعية التي يعاني منها التعليم العالي في العالم الإسلامي بثلاثة محاور تنظيمية كبرى وهي:

أولاً: الجودة النوعية: هناك اتجاه عام في جميع بلدان العالم الإسلامي للانخراط في مسار الجودة والرفع من أداء المؤسسة الجامعية، ولكن الأهداف المعلنة لم تتحقق إلا جزئياً، وبقيت المؤشرات الأساسية لقياس الجودة متدنية، من ذلك ارتفاع نسبة الطلاب مقابل نسبة أعضاء هيئة التدريس، وغياب التجهيزات المناسبة للتعليم والبحث، والفشل في مواهمة المخرجات مؤسسات التشغيل

ثانياً: المواهمة: أي توجيه البرامج التعليمية بشكل يلبي احتياجات المجتمع. وتشير مقارنة اختصاصات الخريجين مع الحاجات الفعلية للنسيج الاقتصادي إلى خلل في أنماط التكوين واتجاهاته، فرغم التوسّع المهّم الذي تحقق في معدّلات الالتحاق بالتعليم العالي، يوجد خلل كبير في توزيع الطلاب على المجالات الدراسية، حيث تسجل جُلّ البلدان عجزاً في الاختصاصات الهندسية والتطبيقية ووفرة في التخصصات ذات الكلفة المنخفضة مثل الآداب والإنسانيات والحقوق والاقتصاد، وهو ما أحدث فجوة بين الخطط الدراسية والحاجات الفعلية لسوق العمل الوطنية

ثالثاً: الحوكمة أو الإدارة الرشيدة: لا تزال المركزية القوية في مجال الإدارة الجامعية هي الأسلوب السائد في الجامعات الحكومية، وهذا يعني أنّ تحقيق الأهداف الاستراتيجية يقع على عاتق الوزارات، باعتبارها المصدر الأساس للإصلاحات وأن مسالك التنمية الإدارية الجامعية تمرّ من أعلى إلى أسفل. ثمّ إنّ أكثر الجامعات تشكو مواطنَ قصور كثيرة، منها ضعف الفعالية بسبب عدم التحكم في المدخلات وعدم القدرة على ضبط الموارد المتاحة، وصعوبة الارتقاء بالعملية التعليمية بسبب الكثافة الطلابية

١١.

تفوق التعليم الخاص على التعليم العام

تزايد انتشار التعليم الخاص في العقدين الأخيرين نتيجة تنامي الطلب على الخدمات التعليمية النوعية فضلاً عن عدم تكفل الدولة بتلبية كل الطلبات الاجتماعية في مختلف مراحل التكوين، وعلى هذا الأساس برز التعليم الخاص قطاعاً متمماً أو منافساً للقطاع الحكومي بحكم ما يوفّره من فرص إضافية للتلاميذ والطلبة لاختيار التخصصات التي يرغبون في دراستها.

إن أكثر دول العالم الإسلامي تخصص نسبة مئوية متفاوتة من إجمالي إنتاجها الخام للإنفاق على التعليم دون أن تبلغ جميع أهدافها القطاعية، فإذا نظرنا إلى معدّلات الإنفاق، نلاحظ أن مستوياته ما تزال، رغم الجهود المبذولة، دون معدّلات الدول المتقدمة التي تنفق أكثر من ٥٪ من إنتاجها الخام على التعليم، وتأتي في المقدمة الدنمارك التي تخصص ٨,٧٪ والسويد ٧,٦٪ وبلجيكا ٥,٦٪.

ومن المهم الإشارة إلى أن الدول التي تنفق أقل من غيرها ينتشر فيها التعليم الخاص بشكل مكثف خاصة في مستوى التعليم الأساس، فقد بلغت نسبة القيد سنة ٩٠٠٢ في القطاع الخاص في المرحلة الابتدائية في بلدان المجموعة الأولى المعدلات التالية: ٤١٪ في بنغلاديش و ٧١٪ في لبنان و ١٧٪ في الإمارات و ١٣٪ في باكستان. ولكن هذه النسب تنخفض بشدة في المجموعة الثانية، حيث تبلغ نسبة القيد ٣٢٪ في الكاميرون و ٤١٪ في السنغال وبوركينا فاسو و ٩٪ في تشاد و ٧٪ في إيران و ٤٪ في النيجر و ١٪ في قبرغزستان وقازاخستان. وتنخفض نسبة القيد دون ذلك في دول المجموعة الثالثة حيث تبلغ معدّلات الالتحاق بالمدارس الخاصة ٩٪ في السعودية و ٣٪ في اليمن و ٢٪ في تونس.

ويطرح توسع التعليم الخاص في المرحلة الابتدائية إشكاليتين، تتعلق الأولى بالإنصاف بالنسبة إلى الأطفال الذين لا تتوفر لدى أوليائهم القدرة على دفع مستحقات الدراسة، وتخص الثانية تراجع الدولة جزئياً عن دورها في تحقيق التعليم للجميع بدعوى تكفل القطاع الخاص بذلك.

ويختلف الأمر بالنسبة إلى التعليم الثانوي، وخاصة في مرحلته الثانية التي لا تعتبر إلزامية في عدد كبير من البلدان الإسلامية، فالقطاع الخاص يعطى مجالاً أكبر ملء الفراغ الذي تتركه الدولة ولعرض برامج تكوينية إضافية، لذلك نلاحظ أن نسب القيد ترتفع إلى ٩٥٪ في بنغلاديش و ٤٢٪ في بوركينا فاسو و ٣٢٪ في باكستان وفي مالي و ٢٠٪ في السنغال و ١٨٪ في النيجر و ١٤٪ في نيجيريا. وتحافظ هذه المعدّلات على أهميتها في البلدان المعروفة بتقاليدتها في مجال التعليم الخاص مثل لبنان (٥٩٪) والأردن (١٨٪)، وهي معدّلات مرتفعة نسبياً مقارنة بالمعدّلات الأوروبية حيث تسجل ٢٩٪ في إسبانيا و ٢٦٪ في المملكة المتحدة و ١٦٪ في السويد و ١٤٪ في الدنمارك.

أما في التعليم العالي، فإن كلفة الطالب الجامعي تفوق كلفة تلاميذ المرحلتين الابتدائية والثانوية. وإذا قارنا نسق نمو الالتحاق بالتعليم العالي بنسب تزايد الإنفاق الحكومي على هذه المرحلة نلاحظ اتجاهها نحو استقرار التمويل العام للتعليم العالي أو تناقصه في جلّ البلدان، بل إن إحصائيات البنك الدولي تفيد أن عدداً من بلدان المنطقة العربية قامت بتخفيض المخصصات المالية المرصودة للجامعات، ومنها الأردن الذي خفض تمويل التعليم العالي خلال السنوات الأخيرة إلى أقل من ٢,٠٪ من الناتج المحلي الخام، ولبنان (٨٥,٠٪) ومصر (٩٨,٠٪). من هنا جاء تشجيع المؤسسات الخاصة الوطنية والدولية على الانتشار وعرض برامج تعليمية في كل المستويات. وفي هذا السياق تولت دول عديدة، منذ أكثر من عقد، وضع التشريعات اللازمة للغرض، ورصد مساعدات للمؤسسات المستحدثة، فتكاثرت عددها في فترة وجيزة.

وتعكس معدّلات الالتحاق بمؤسسات التعليم العالي الخاص موقع القطاع في النظام التعليمي في كل بلد، حيث تسجل نسبة تساوي أو تفوق ٠,٤٪ في ٩ أقطار هي الإمارات (٠,٦٪) وأندونيسيا (٩,٥٪) وفلسطين (٧,٥٪) ولبنان (٦,٥٪) وإيران (١,٥٪) وبنغلاديش (٠,٥٪) وقازاخستان (٧,٤٪) وأوغندا وماليزيا (٠,٤٪). ولكننا نلاحظ أن هذا الصنف من التعليم ضعيف الحضور في بلدان مثل تركيا (٦,٦٪) والسعودية (٣,٣٪) وتونس (٢,٢٪) ويكاد يكون غائباً في الجزائر وليبيا.

ويمثل التعليم العالي الخاص مجالاً مهماً لعقد شراكات دولية مُجزية، من ذلك ما نلاحظه في بلدان الخليج من استقطاب لجامعات دولية مرموقة في قطر والإمارات والكويت على قاعدة الشراكة مع الدولة وتوفير جزء من التكاليف. كذلك تركزت جامعات دولية متميزة في مصر والأردن في إطار الدعم الرسمي لتوسيع الوصول إلى التعليم العالي وتوفير استثمارات إضافية وتعزيز المنافسة. إلا أن هذه النجاحات لا يجب أن تحجب أوجه القصور التي تشكو منها المؤسسات الخاصة للتعليم العالي، فإذا استثنينا الجامعات الخاصة العريقة والمؤسسات التي انخرطت في مسار الجودة النوعية، فإننا نلاحظ أن أغلب المؤسسات تعاني مشكلات كثيرة تتصل بضعف الاستثمار وعدم توفر هيئات التدريس الدائمة والمختبرات، فضلاً عن العراقيل البيروقراطية مثل الرقابة الحكومية الشديدة وغياب الحوافز المالية بما فيها المساعدات المقدمة للطلاب.

يمثل البحث العلمي مجالاً حيويًا لتنمية المعارف العلمية وتطوير التقانات وخدمة التنمية الاقتصادية، وقد تحققت في هذا المجال عدة إنجازات في البلدان الإسلامية الأكثر غنًا، من أبرزها تركيز أقطاب تكنولوجيا ومراكز بحوث بمواصفات جيّدة وبناء قاعدة معرفية ثابتة تُسهم في إثراء العلوم وتطوير التكنولوجيا.

لقد وضعت بلدان العالم الإسلامي خطة عشرية للبحث العلمي تمت الموافقة عليها في القمة الاستثنائية في مكة المكرمة عام ٥٠٠٢ بهدف الوصول إلى نسبة إنفاق تبلغ ١٪ في الدول الإسلامية خلال عشر سنوات. ومنذ ذلك الوقت حدث تقدم، فمن نسبة إنفاق على البحث العلمي لم تتجاوز سنة ٥٠٠٢ ٢٠،٠٪، تطور الأمر لتصل نسبة الإنفاق حاليًا إلى ١٨،٠٪.

ولكننا إذا نظرنا إلى هذا القطاع من زاوية المقارنات الدولية نلاحظ أن البحث العلمي يعاني العديد من العقبات والصعوبات التي تحول دون قيامه بالدور المأمول، من ذلك نقص التمويل وسيادة المظهر التقليدي في التدبير الإداري وضعف تمويل المرافق والمختبرات البحثية. وتشير إحصائيات البنك الدولي إلى تدني حجم الإنفاق على البحث العلمي إلى أدنى المستويات في العالم الإسلامي، إذ إن متوسط حصة نفقات البحث العلمي في بلدان منظمة التعاون الإسلامي لا يتجاوز ٤،٠٪ من إجمالي الناتج المحلي سنة ٩٠٠٢. وهي نسبة متدنية عن المتوسط العالمي الذي يصل إلى ٢٪. وتتفاوت معدلات الإنفاق على الصعيد القطري إذ لا يتجاوز معدل الإنفاق من الناتج الإجمالي سنويًا ٩١،٠٪ في بوركينا فاسو و ٢٢،٠٪ في قازاخستان و ٣٣،٠٪ في أوغندا و ٦٤،٠٪ في باكستان مقابل ٧٢،٣٪ في اليابان و ٦٣،٣٪ في كوريا و ٨،٣٪ في السويد.

ويرتبط أداء البحث العلمي بجملة من العوامل المتشابكة، منها ما يتصل بطبيعة السياق الاقتصادي والعلمي، ومنها ما يرتبط بالقاعدة العلمية المتوفرة أو بمستوى تقانة المعلومات السائدة، ويأتي في مقدمة هذه العلة ضعف الارتباط بالقطاع الخاص وندرة المشاريع البحثية الموجهة للتطوير التطبيقي في إطار الشراكة مع المؤسسة الاقتصادية. يضاف إلى ذلك هجرة الكفاءات العالية خارج أوطانهم بسبب ظروف العمل الصعبة وضعف الحوافز، فضلا عن تشتت الجهد في إطار البلد الواحد بسبب ضعف التنسيق بين مراكز البحث، أو عدم تثمين نتائج البحث لعدم توفر المخصصات المالية. أمّا على الصعيد المؤسسي، فإن قطاع البحث ما زال يعاني مشكلات بنيوية وتنظيمية تتمثل في تشتت مؤسسات البحث والتطوير في البلدان الإسلامية وانعزالها عن البيئة الاقتصادية، بالإضافة إلى ما تعانيه من مشاكل إدارية ومالية.

وتشير الإحصائيات إلى أن عدد المقالات العلمية المنشورة لم يتجاوز ٦٥،٢ ألف مقالة تم نشرها من قبل الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي في المجالات العلمية المحكمة ما بين عامي ٢٠٠٠ و ٢٠٠٩. وارتفع هذا العدد خلال عام ٢٠١١ إلى ٩٢٥٠٣ مقالات علمية مقابل ٢٠٢٢٤ سنة ٢٠٠٠. ورغم هذا التقدم الكمي، فإن مجموع منشورات العالم الإسلامي لا يكاد يتجاوز ما تنشره ألمانيا بمفردها سنويًا.

وتبرز ضمن هذا المجموع ٥ أقطار تسهم بحجم إنتاجها العلمي بحوالي ٧٠٪ من المنشورات العلمية الصادرة عن العالم الإسلامي، وفي طليعتها تركيا (٢٥،٠٣٪) وإيران (٢٣،٢٣٪) وماليزيا (٨،٣٨٪) ومصر (٧،٠٤٪) وباكستان (٦،٠٨٪)، غير أننا إذا ربطنا حجم المنشورات بعدد السكان فسندج في الصدارة لبنان (٣٢٤ مقالا لكل مليون نسمة) وتركيا (٣١٥) وإيران (٢٨٧) وتونس (٢٧١) (وماليزيا (٢٦٩) وقطر (٢٣٢) والكويت (٢٢٤) والأردن (٢١١).

وعلى امتداد المائة وخمس سنوات الماضية، لم يفز من المسلمين، وهم يشكلون ٢٥-٣٠ في المائة من سكان العالم، بجائزة نوبل سوى ٨ أشخاص. ولا يوجد في دول منظمة التعاون الإسلامي إلا عدد محدود من الباحثين المتخصصين، أي نحو ٤٥٧ باحثًا لكل مليون نسمة مقابل ١٥٤٩ في العالم و ٨٢٧ في العالم النامي و ٤٦٥١ في الاتحاد الأوروبي. وتوجد ٧ دول بمنظمة التعاون الإسلامي يفوق فيها عدد الباحثين ألف باحث لكل مليون نسمة، وهي تونس (٣٢٤٠) والأردن (١٩٣٤) وتركيا (١٧١٥) وإيران (١٤٩١) وأذربيجان (١٢١٨) ومصر (١٠١٨). وعلى الطرف الآخر فإن ٩ بلدان في إفريقيا جنوب الصحراء تسجل أقل من ١٠٠ باحث لكل مليون نسمة. منها النيجر حيث يبلغ عدد الباحثين ٥٣ لكل مليون شخص.

الخلاصة والتوصيات

لقد رصدنا في الصفحات السابقة بعض التحديات التي يجب مجابتهها والتغلب عليها إذا ما أردنا تطوير منظومة التربية والتعليم في العالم الإسلامي لتستجيب للتطورات والتحديات التي يشهدها القرن الحادي والعشرين

إن على برامج تطوير التربية في العالم الإسلامي السعي نحو إحداث نقلة نوعية في منظوماتها التربوية والتعليمية، من حيث بؤرة الاهتمام ومجالات العمل ذات الأولوية وطرائق معالجتها وتحديد أهدافها الرامية إلى بناء قدرات الناشئة وتزويدها بالكفايات والمهارات التي تستجيب للتحديات والرهانات التي تحول دون انخراط دول العالم الإسلامي الإيجابي في مجتمع المعرفة

إن التحديات التي تواجهها دول العالم الإسلامي تستلزم منها بلورة رؤية جديدة على مستوى السياسة العامة تعمل على إصلاح النظم التعليمية عن طريق تطوير مختلف بنياتها، وتحديث المناهج وتحسين نوعية مضامينها، وإعداد المدرسين الأكفاء وفق نموذج "المدرس مستمر الإعداد" ليشكل عنصر التطوير والتجديد في العملية التعليمية التي تحفز الطلاب على التعلم الذاتي المستمر ويقوّي فيهم القدرة على الابتكار والإبداع الذي تقتضيه طبيعة العصر وحاجاته. وعلى الصعيد نفسه، ينبغي العمل على تمكين المرأة والرفع من قدراتها ودعم انخراطها الإيجابي في المجتمع والاهتمام بها علميا ومعرفيا وثقافيا باعتبارها، إلى جانب الرجل، ركيزة أساسية في عملية تنشئة الأجيال. وينبغي أيضا بذل الجهد لتحسين نسب الالتحاق بالتعليم الابتدائي والإعدادي والثانوي وتقليص الهوة بين الجنسين، مع الاهتمام بالطفولة المبكرة ورعايتها بالتركيز على استثمار السنوات الأولى من أعمار الأطفال، وإعطاء الأهمية القصوى لمحو الأمية والتربية غير النظامية لجعل أفراد المجتمع واعين ومستبصرين وأكثر كفاءة وقدرة. كما ينبغي أيضا إيلاء البحث العلمي مكانته اللائقة ليغدو قاطرة التنمية والتطوير في مجالات البحث الحيوي

لقد سعت الإيسيسكو في إطار دورها التنسيقي المنظم للعمل الإسلامي المشترك في المجال التربوي على امتداد خطط عملها السابقة والمستقبلية إلى تأكيد الصلة الأكيدة بين الأصالة والمعاصرة في المنظومة التربوية النظامية وغير النظامية والإسهام في تعميم التربية للجميع ومحو الأمية، وتفعيل دور التربية في خدمة قضايا المجتمع وتحقيق التنمية المستدامة، والتحول الثقافي والاجتماعي والاقتصادي المنشود للدول الأعضاء.

ويقتضي تطوير منظومة التربية والتعليم وتحديثها في دول العالم الإسلامي الانطلاق من مراجعة الفلسفة التربوية الوطنية في كل دولة من هذه الدول لتحقيق الأهداف التالية:

- تحقيق تعميم التعليم للجميع؛
- تجويد منظومة التعليم في جانبها الكمي والنوعي؛
- جعل العملية التربوية موسومة بالإنقان والعمق والنجاعة والاستدامة لتلبية احتياجات المجتمع المستمرة والمتغيرة؛
- تحقيق التكامل في المجالات التربوية والتعليمية بين دول العالم الإسلامي؛
- ترسيخ القيم الإنسانية المشتركة وتعزيز روح التسامح والانفتاح والتعايش السلمي مع الآخر، وتكوين الفرد على واجبات المواطنة ومسؤولياته تجاه المجتمع.

إن تحسين جودة التعليم وملاءمته للمنعطف التاريخي الذي تمر به بلدان العالم الإسلامي يمثل تحديا كبيرا لتحقيق التنمية والتطوير الشامل لدخول مجتمع المعرفة والانخراط فيه بفعالية

د. مجدي حاج إبراهيم

اختصاصي برامج

مديرية التربية

الإيسيسكو

Multicultural Education in Indonesia: Challenges and Opportunities

Oleh: Janet McIntyre-Mills

Associate Professor at Flinders University, and Adjunct Professor at the University of Indonesia. Her publications address systemic representation, accountability and sustainability applied to social and environmental justice concerns. She addresses complex needs by exploring the meanings and 'what if' questions with diverse stakeholders.

Abstract

The paper addresses ways to address the challenges and opportunities through multicultural education that responds to current challenges, namely the need to live with diversity in increasingly diverse cities. The paper stresses the need for public education within and beyond the boundaries of formal educational institutions to protect the environment and to develop our capabilities to think across conceptual and spatial boundaries. This means learning to work across disciplines and cultures. In a globalizing world we are faced with diversity on a daily basis. Populations are growing in increasingly urbanized areas where the divides between rich and poor are widening. We face the prospect of food deserts and increasingly impoverished communities in cities without adequate resources to maintain a decent quality of life. We face challenges that will need to be urgently addressed by current and future generations:

- *Climate change – food, energy and water in increasingly urbanized world living in unsustainable cities. Poverty and food insecurity¹*
- *Urbanization along with, poverty (hunger, unemployment and crime) are a way of life.*
- *Education needs to address human capacity and capabilities to live sustainably*

The following are amongst the greatest challenges facing humanity and that they potentially pose an 'existential risk': representation of increasingly diverse populations within nation states b) accountability to ensure that resources are used fairly and equitably and sustainably and d) engagement to enhance the capability of people to understand that attitudes to consumption have profound implications for social and environmental justice issues. Thus the participatory action research aims to contribute to discovering and piloting new forms of architectures for public education and engagement to support user centric public policy and to enable multilevel, multi-agency approaches for social and environmental justice.

The Sydney Peace prize winner Vandana Shiva (1998, 2002, 2011) sums up the challenge for this century as one of preventing the commodification of life and the importance of thinking about the interconnections across a number of issues. Human rights underpin all relationships within the nation state and within the broader region. This has implications for social and environmental justice. This has implications for social and environmental justice. GroBrundtland (1989) and Mary Kaldor (in Held, 2005: 177) have stressed that human security rests on creating a peaceful world, enshrined in rights expressed in the United Nations Charter (Article 55, 56) and in the constitution of the European Union. As stressed below (see McIntyre-Mills, 2011) rising living costs led to food riots and the so-called Arab Spring, culminating in the Occupy Wall Street Movement. The move towards re-membering and re-connecting with the land echoes the voices of Indigenous First national movements and the implications for the way we live, our relationships, our sense of identity and for new forms of governance and democracy.

A sustainable local community is determined by a sustainable region in which food, energy and water supplies are considered as major determinants for wellbeing. No community can be expected to transform from a high carbon lifestyle (or aspiring to this lifestyle) without feeling part of the design process and owning the decisions as to how resources should be used. Young people (Osler and Starkey, 2005); the disabled, asylum seekers and sentient beings (Nussbaum, 2006) along with future generations live 'precarious lives' (Butler, 2005). Those perceived as different are not protected (Young, 2011). The ability to show compassion underpins cosmopolitanism (Butler, 2011). Butler's work stresses 'the need to rethink the human as a site of interdependency'. She emphasizes that humanity needs to be able to ask for assistance and we need to be able to anticipate that we will be heard and that people will respond with compassion.

Do we wish to live in a world where we do not want to help one another and in which we deny the pain of sentient beings? (Butler, 2011). If we are prepared to recognize not our resilience, but our mutual vulnerability, it provides a basis for stewardship. We are all reliant on others and need to be able to depend on our connections with others².

1. Introduction

Thankyou for the opportunity to participate in this important conference. The focus of my talk is on being mindful of the implications of urbanization for quality of life and human security and education that enables co-determination of our future. It draws on a forthcoming book called "Knowing our place and appreciating our interconnectedness" and current publications called "Systemic Ethics" and "Transformation from Wall Street to Wellbeing "

I have spent the past three months on sabbatical during which time I have been exploring an area of concern, namely how should we live in order to respond to the growing challenge of meeting the needs of people living in cities. I have been privileged to explore the issue of sustainability and mindfulness at the Schumacher Institute in Bristol³ and whilst visiting a range of University departments, research institutes and NGOs including University of South Africa, University of Cape Town, the Mindfulness Institute in Stellenbosch, South Africa where I attended the Mindfulness Matters Conference⁴, workshops and conversations with colleagues at Living Hope, Embrace Dignity and Africa Tikum.

I will discuss some of my findings and explain how they relate to this paper.

In South Africa and Indonesia, for example at least 65% and 75% of the population respectively will be living in urban areas. Urbanization poses a systemic threat to the survival and sustainability of culture as we know it today. What is the point of raising these concerns? The challenges pose opportunities to provide education and leadership. What is the way forward? What follows is a suggestion based in part on the work and suggestions I have gained through working with PhD students and academics in Indonesia and South Africa doing research on a range of policy concerns. I would like to discuss the implications of increased urbanization on quality of life and the implications for policy. Food deserts are the likely scenario if more emphasis is not placed on balance, greening cities and supporting small farmers. This paper advocates for developing curriculum. I will compare South Africa and Indonesian challenges for education and sustainable living. I make the case for:

- Co-determination in regions – new architecture for governance democracy and ethics
- Co-learning and Mindfulness that support building communities of practice
- Supporting learning communities that help us to think across disciplines and cultures, in order to support co-determination of our future within the region.
- Developing new curricula that are supported by architecture for democracy and governance
- Extending solidarity and protection to all forms of life within a region, rather than limiting protection

and thus limiting human security which is dependent on biospheres not national boundaries.

It has been (wrongly) assumed that we can continue to develop and modernise the planet. It has been assumed that growth in the economy will sustain a growing population. But this is mistaken. We need to understand that the current way of life is unsustainable and that we need to re-think many of the dimensions of modern culture. Culture after all is simply a way of life and a response to the challenges that we face as human beings. The way we think shapes who we are and the sense we make of our daily experiences.

Neuroscientists such as Cliff Sarron and Al Kasniak stress that mindfulness research has shown how thinking affects the material body that we inhabit and the way we think shapes the body and the environment on which we depend. The environment affects the body and mind. For example the research by Sarron and Kasniak have found that people who exercise in a natural environment have higher levels of concentration than people who exercise in a built up environment. Thus the more we decimate the environment the worse it will be for our ability to re-create ourselves when we take a break from learning, working and teaching. Another key finding from neuroscience is that the telomeres or parts of the cell that protect us from aging are protected when we have a sense of purpose, when we use all our capabilities each day in an environment that is rich in nature and not degraded.

The will to make a difference is the motivation for change. We cannot rely on the 1% to make the difference and we cannot expect that the powerful will want to make vast changes to the status quo. The temptation to continue to focus on critique of the 1% along with pleas for transformation is great, but we also need to recognise the banality of evil. The complicity evident in entire societies that do not focus on the elephants in the room, namely that our way of life is unsustainable.

In South Africa I have been privileged to spend time with staff at the University of South Africa where they stressed that unemployment and appropriate educational pathways that recognise the skills of people who have no formal education (but plenty of life skills in survival) are urgently in need of recognition as a starting point for entry to further education. They stressed that they did not think about environmental issues per se as a primary concern, but were aware that hunger was an issue for many who are unemployed in the cities.

This point was echoed during my time in Cape Town, where for example the UCT food security network has published papers on the need to address the challenges in cities that could become food deserts.

The challenge of meeting the needs of the hungry are visible on a daily basis as people pick through bins and as the struggle for survival is reflected in the levels of crime. Forty two murders occur a day in South Africa.

I was also privileged to spend time at an NGO that provides support called: Living Hope for those who live in 7 areas along the coast. One of these is Ocean View where the 42 000 residents live in poverty and face a range of challenges that are reflected in the morbidity and mortality rates, meaning the illnesses of poverty such as TB which is endemic and linked with being HIV positive. The vulnerability of children was recognised by this NGO and provides a hot meal and sandwich with fruit to over 7500 children.

This service does not go far enough and they are concerned that with rising numbers of people coming to the cities the challenge will become even greater. Remember this is just one part of the Western Cape and the problem is repeated over and over again across South Africa.

With growing urbanization Indonesia faces challenges such as ensuring that the future economy responds to the need for highly skilled and democratically engaged citizens with a focus on living well and sustainably in city environments that will need to be supported by sustainable agricultural

regions. The basis for a democratic and sustainable region rests on regional networks to support human security resting on meeting the quality of life concerns of the current and future generations through securing sustainable cities within sustainable agricultural land. This rests on developing appropriate education and participatory democracy and governance. The research builds on recent publications that consider whether a change in the architecture of democracy and governance could balance individual and collective needs more effectively through participation, guided by the principle of subsidiarity and the axiom that people ought to be encouraged to be free and diverse to the extent that their freedom and diversity does not undermine the rights of others.

Urry (2007) highlights the implications of living in a world where the majority are urban based and reliant on the carbon economy for cooling and the transport of their food to the city:

“... the world went urban on 23 May, 2007, this being ‘transition day’, when the world’s urban population exceeded the rural for the first time. One consequence is that the proportion of the world’s population that are poor is inexorably rising, with the proliferation of massive ‘global slums...’ (Urry 2007: 197)

Urry raises the prospect of ‘failed city states’:

“unable to cope with oil shortages and the droughts, heat waves, extreme weather events, flooding, desertification and so on. Their instabilities spread across borders, affecting neighbouring regimes through forced migrations, weakened public health and degraded conditions of life (Paskal 2007; Urry 2010:197).

2. Representation, accountability and sustainability: AREASOF concern and challenges for education

2.1 The number of refugees

More than 50 million displaced people who are non-citizens and thus considered to be outside the frame of reference of state protection. The enclosure acts based on Hardin’s paper and Locke’s argument based on the notion of the Tragedy of the Commons is part of the problem. As detailed below there is no research to support this argument. Current challenges today such as social, economic and environmental issues associated with growing numbers of displaced people, poverty, conflict, food insecurity as a result of shrinking agricultural land, water shortages, growing urbanization, energy shortages associated with using non-renewables, nuclear disasters on the scale of Fukushima are examples raised by the United Nations and Vandana Shiva and Maude Barlow. The issues need a new approach to the architectures of governance on a planetary scale. Just as bricolage can be used for reshaping found objects and turning them into art and usable objects – we can do the same with policies and forms of government that are not working. Cities from Jakarta to Cape Town are becoming food deserts where the voiceless and powerless are preyed upon. It is probably more widespread than readily acknowledged and if nothing is done, then we are complicit in perpetuating the ‘banality of evil’. We evolved through the ability to show empathy to others and to reciprocate and not only through our ability to compete. The good global neighbourhood hood program could be a way forward to evolve in ways that respect others (including the voiceless) and the environment on which we depend. We are the land and by recognizing our hybridity and vulnerability we could become more resilient too

According to the United Nations High Commissioner for Refugees, Antonio Guterres (2014): Within a few years, Syria has gone from being the world’s second largest refugee-hosting to becoming its fastest refugee producing country. ... UNHCR has registered far over 2.3 million Syrians as refugees in the region, and governments estimate the total number of those who fled at over 3 million. ... Few refugee influxes have generated this profound an impact on their host countries, with dramatic demographic, economic and social consequences. The pressure is felt heavily in all areas of daily life, as budget deficits are increasing, growth suffers and jobs, salaries and price levels are affected across the region, leaving local families struggling to make ends meet.

Nussbaum (2006, 2011) stresses the need to address human capabilities within and beyond nation

states. She stresses that the needs of the voiceless including asylum seekers, young people and the disabled as well as sentient non-human animals need to be respected. She stresses the need to extend the social contract to support the capabilities approach. In discussing human capabilities she stresses health, safety, bodily integrity, education, standard of living, quality of social interaction, productive valued activities, environment, play, basic needs (Nussbaum, 2011, 33-34).

2.2 Political context: freedom versus democracy linked with social and environmental justice

2.2.1 Challenges for both South Africa and Indonesia

- Growth of cities
- Urbanisation 65-75%
- Food deserts
- Competition for resources

2.2.2 Opportunities for both South Africa and Indonesia

- Balance
- Greening cities
- Co-determination in regions – new architecture for governance democracy and ethics – learning
- Mindfulness
- Communities of practice
- Learning communities

Mangcu (2014) stresses that the challenge facing South Africa is to remember that Freedom and Democracy need to be worked at. He draws on Isaiah Berlin's "Two Concepts of Liberty" and stresses that fighting for freedom successfully does not make one a democratic. Freedom cannot exist at the expense of democracy or vice versa. Currently the free for all in carving up government contracts and the permission to spend public money on personal expenses has riddled government.

"South Africa is food insecure. South Africa imports more food than it exports, which effectively mean (sic) that with the food produced in South Africa only, the nation cannot feed itself.

A recently published Human Sciences Research Council Report shows that only "45.6% of the population were food secure, 28.3% were at risk of hunger and 26.0% experienced hunger (were food insecure). The largest percentage of participants who experienced hunger (food insecurity) was in urban informal (32.4%) and rural formal (37.0%) localities (HSRC, 2013)..."

All political parties limit their diagnosis of South Africa's problems to poverty, unemployment and inequalities, while ignoring the reality that SA has a massive and urgent problem of under-employment, meaning that those employed... constitute working poor..., subject to unscrupulous micro lenders...."

He argues that Thuli Madonsela, the Public Prosecutor along with Bishop Desmond Tutu are some of the best examples of leaders left with integrity. Perhaps it can be said that the PP is the best bet for a future president?

The future for South Africa and Indonesia lies in developing learning organisations and learning communities where people feel that they have a voice and a right to a voice and where they do not only participate in vertical democracy through elections that vote in elites who lose connections with the people they are supposed to represent. So the future lies in participatory democracy and more direct interventions:

"Participation is the cardinal principle of democracy—not only because of its intrinsic value, but also because it increases the political efficacy of citizens by giving them direct training in the policies and tools of governance. Almost 200 years ago, John Stuart Mill suggested that this kind of democratic training is best

obtainable at the local level, where citizens can make decisions about issues they can immediately relate to, and then generalize that knowledge to the broader, national political system.” (Mangcu, 2014: 31).

What is needed in South Africa is a greater emphasis on core principles and engagement with the people in discursive democracy, if not direct voting as suggested by Mangcu (op. cit).

The most powerless and voiceless are those who do not have the vote... they are young people, children, asylum seekers, the disabled, sentient beings who are commodified and traded and of course the planet which has no rights at all.

So the focus needs to be on the inadequacies of the nation state and the social contract.

The recently published volumes “Systemic Ethics and Transformation from Wall Street to Wellbeing” provide a plea and an example of a free downloadable architecture for doing things differently at the meso level.

Local level engagement and wide ranging goals appear to be suggesting new directions, but how do we join up the dots and become more mindful?⁵

Social media and digital networks have made a difference to the way we engage, but they carry the risk of our not being sufficiently rooted in the everyday here and now, face to face moment to moment communication.

The future is quantum and not digital is a profound statement made by the physicist Turok. In simple terms it is being the change and making paths through walking and engaging. It is possible that human beings will evolve through their ability to hold in mind more variables as a result of external and internal digital and then quantum tools and then to use these to enable them to leap to a higher level of consciousness. But the challenge will be how do we use this technology, will we use it to include or exclude people en route? The potential for the 1% who are now able to protect their interests will be the 1% who survive the natural disasters and the social disasters in enclaves whilst those outside perish. The selfish agenda of survival of the fittest drives realist policy. But in fact the planet is not a life boat. It is a space craft and responsibility for consuming it to excess needs to be addressed as current levels of consumption pose an existential risk. West Churchman talks of the so-called enemies within, they are religion, morality, politics and aesthetics. Paradoxically, these are the values that make us passionate and compassionate. It is possible that the more we think about our thinking in discursive face to face and on line dialogue in different contexts with people who are experiencing very different life chances, the more mindful we will become that we cannot win at the expense of others or future generations of life. We evolved through the ability to show empathy to others and to reciprocate and not only through our ability to compete. As we face some of the greatest challenges every facing the planet we will need to do what we have always been able to do- unite together to face enemies within and the greatest external threats to food, energy and water. What we do upstream affects those downstream and with climate change the river could dry up and the ocean could be rendered toxic. This will affect all aspects of life and render all other debates pointless.

3. Addressing Possibilities and risks:

3.1 A cosmopolitan concern: social and environmental justice

The IPPC formula⁶ suggests that the privileged lives of some could lead to ‘existential risk’ for all forms of life on the planet (Bostrom, 2011). The ‘price of inequality’ – national and global has escalated. The global figure for displaced people passed 50 million for first time since the Second World War. The processing of asylum seekers offshore has become a human security risk for Australia, because compassion has been set aside in a bid to win votes by stressing border protection. The needs of the displaced are not addressed through the current architectures of democracy and governance. Area of concern

My area of concern is to address complex challenges. Complexity refers to the number and variety of variables that need to be considered and their relationships and the way in which they are valued by the different stakeholders. When doing research it is important to think in terms of both the big picture (context of the area of concern) and the small picture (perceptions of the different stakeholders).

I am particularly concerned to think about what is included and excluded when I frame or conceptualize research. This involves more than merely reading the literature, thinking about different perspectives and the implications for the way in which the research is designed, it requires an approach that is grounded in awareness of many different ways of knowing drawing on many senses and based on a realization that learning from the environment is important. The way an issue is conceptualized shapes the design and whether qualitative and or quantitative data are collected. In order to enhance representation and accountability (which are essential for ethics, democracy and governance) the testing out of ideas locally, regionally, nationally and in post national regions becomes increasingly important to address complex wicked challenges of poverty and climate change in a world where the gaps between rich and poor are becoming wider. Monitoring from below to ensure accountability and representation is increasingly important, given the panoptican tendencies of digital technology. This has implications for using digital media to foster communities of practice that support social and environmental justice by pooling resources (see Wenger, 1998).

3.2 An Architecture for to maximize changes towards a more sustainable future

Participatory action research on democracy and governance to enhance sustainable living and wellbeing are discussed in two companion volumes (McIntyre-Mills, 2014a; McIntyre-Mills et al., 2014) which explore the suggestion made by Florini (2003) in *The Coming Democracy* that the Aarhus Convention (1998) on freedom of environmental information and participation could be usefully extended to support the nexus between sustaining human and environmental wellbeing and resilience. Praxis also needs to examine the impact of participation at the local level (Evans, 2013) through awareness-raising about the implications of consumption choices on wellbeing and ‘wellbeing stocks’ (Stiglitz et al., 2010).

Table 1: Architecture for cosmopolitan democracy and public education in overlapping domains?
Source: Adapted from Archibugi (in Wallace Brown and Held, 2010: 322

	Structure	Process	Action
Micro-level Individuals	Aarhus convention (1998)	Questions raised and posed to local government by individuals	Local government, NGOS and individuals
Meso States and regions	Aarhus convention Linked to Global Covenant	Working within and across states to address state/market/civil society concerns	Networking NGOs and INGOS to address representation and accountability
Macro Cosmopolitan governance	Legal structures to support the Global Covenant, Aarhus convention and Biospheres Convention	International law to support social and environmental justice	Global action to pass laws in overlapping biospheres

3.3 Working across boundaries through co-creating a community of practice to address a shared concern

Developing a greater number of connections enhances consciousness (Greenfield, 2000, 2003, 2008) who argues that the more we are able to think about our thinking. This can help to create closer bonds with others to foster links and to bridge differences. The approach is as relevant to education as it is to community development and in the process helps to enhance representation and accountability through exploring ideas and engaging in dialogue.

- Testing the implications of decisions with others so as to balance individual needs and collective needs
- Enable residents to make decisions from below to inform policy at the regional level and to facilitate monitory democracy and governance.

The capacity of members of a community to act together and to be able to modify or even transform, existing ways of life (Rose, 2005, Hulme 2009). This research explores whether collaborative approaches drawing on diverse ways of knowing (Cruz et al, 2009) and user-centred governance of resources (McIntyre-Mills, 2006, 2008,2012, Podger et al 2012) could support more systemic approaches to sustainable living, regional governance (Wear, 2012) and effective environmental management.

3.4 The metaphor of weaving together strands of experience and creating a community of practice

Indigenous Ngarrindjeri knowledge is based on understanding that river grasses enable the salinity to be drawn out of the soil to avoid toxicity during when the river levels are low. The metaphor of weaving together strands of experience through weaving artistic and functional objects such as mats, baskets and art works whilst engaging in telling narratives about the dreaming and about current community rights and responsibilities enables people to think about self-others the environment including the next generation of life. The way in which excessive consumption of energy resources impacts on the size of our carbon footprints defined in terms of the IPCC formula, namely $E \text{ (Emissions)} = \text{Population} \times \text{Consumption per Person} \times \text{Energy Efficiency} \times \text{Energy Emissions}$. The IPCC formula suggests that the privileged lives of some could lead to existential risk for people and the planet (Bostrom, 2011). This has implications for the way we live and the need to change our way of life through rethinking our relationships with others and the environment.

Representation, accountability and sustainability challenges need to be met through addressing consumption choices that are currently very unequal. The gaps between rich and poor, the powerful and the powerless have become wider and wider. Hirschman (1970) could be characterized as striving to reveal ‘in the small new ways of seeing the whole’ (Alderman, 2013: 9). He contributed to reframing the way in which areas of concern were perceived and the possibilities for doing things differently. In times of crisis, Hirschman (1970) suggested three options – ‘loyalty, voice or exit’. Although it was possible for him to apply all three options to great acclaim in his lifetime – to exit totalitarian states and to demonstrate alternative ways of doing things – times have changed, because the challenges we face today cannot be addressed by working within the boundaries of a nation-state or deciding to ‘exit’ a nation-state that has become totalitarian. Currently we need to think critically about taken-for-granted structures. We need to take the liberative potential of small-scale projects (as suggested by Hirschman) and try to think of their potential as way to do things differently. In contrast, Hannah Arendt (1972) emphasizes both potential and risks through drawing attention to evidence of the banality of evil. She considered the broad context and the structures that lead people to make unethical choices. Arendt’s (1972) work *Crisis of the Republic* on how lies and spin contribute to undermining democracy remains relevant as does her report on Eichmann’s trial. Arendt stressed the implications of being part of an unquestioned monstrous system that becomes an unquestioned culture and a taken-for-granted system of bureaucracy. To avoid taking things for granted it is important to develop critical thinking based on the capability to think at a meta level about the implications of choices (Van Gigh, 2003), but also to have in place constitutional structures that protect social and environmental justice for this generation and the next (Jessop, 2009).

3.5 How can we achieve cultural transformation on consumption patterns?

In an era of social, economic and environmental convergence of risk we need to accept the possibility of new forms of governance to protect those who are not protected by the nation-state, because they are not citizens. The work of Ann Florini provides possibilities as does the work of Danielle Archibugi.

The challenges of governance need to be addressed by working across disciplines. Gibbons et al. (1994) argue that the ability to work across boundaries is vital for 'The new production of knowledge' and vital for 'the dynamics of research' to address current complex challenges. The so-called 'tragedy of the commons' argument developed by Hardin (1968) is a construction informed by simplistic thinking. Ironically, it is often used as the starting point for environmental thinking, but in fact it originated as an argument developed by Locke in support of the enclosure movement and private property in Britain. The argument being that contained areas of land are cared for better than the areas of land that are held in common and shared. The example of common grazing land is shared. But ironically it is the privatization and commodification of land and natural resources that has led to environmental pollution and degradation. The lack of trust between nations has evoked the rhetoric of nationalism and state protectionism. This has led to 'seeing like a state' (Scott, 1998), which in turn leads to the argument for competition and the zero sum approach which argues that one nation can profit at the expense of others. The organizational philosophy and governance arguments that flow from this philosophy are based on limited disciplinary paradigms that can profit at the expense of others.

Ideally, a universal respect for social and environmental justice could enable subsidiarity as a means to support freedom (Follesdale, 2006; Poe, 2010) to the extent that it does not undermine the quality of life of this generation or the next. Dualist thinking pervades our consciousness and is reflected in socially unjust and environmentally unsustainable designs for society. Designs need to be supported by constitutions, based on *a priori norms*, and consequentialist or *a posteriori approaches*, based on testing out ideas within context and with future generations in mind. Global axioms to protect future generations and the poor of this generation need to guide legal constructs and legal decisions at the local level. The principle of subsidiarity could rest comfortably with global axioms – provided that the caveat is made that *people at the local level can be free and diverse to the extent that their freedom and diversity does not undermine the rights of others or future generations of life*. This challenge of balancing individual and collective social, cultural, political and economic concerns needs to be buttressed by regional parliaments and courts that focus on social and environmental justice at a post-national level.

3.6 Learning from South Africa

The call to address climate change by Desmond Tutu and the call to live in ways that reflect the philosophy of Ubuntu.

We are people through other people and we need to be keepers not consumers who live at the expense of others (including sentient beings) and future generations of life.

“it speaks of the very essence of being human. When we want to give high praise to someone we say, *Yu, u nobuntu, hey so- and so- has Ubuntu*,

Then you are generous, you are hospitable, and you are friendly and caring and compassionate. You share what you have. It is to say, my humanity is caught up, is inextricably bound up, in yours.... We belong in a bundle of life. We say a person is a person through other persons. It is not I think therefore I am. It says rather; I am human because I belong, I participate, and I share. A person with Ubuntu is open and available to others, affirming of others, does not feel threatened that others are able and good, for he or she has a proper self-assurance that comes from knowing that he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished, when others are tortured or oppressed, or treated as if they were less than who they are....” Cited from Tutu, D 2013 www.thinkexist.com/quotes/bishop_desmond_tutu/5June2014

Wellbeing not the economic bottom line is important – social and environmental indicators of wellbeing need to support economic indicators need. Government response to human wellbeing is often based on economic development, which inadvertently increases consumerism, resulting in greater environmental degradation. Stewardship like all concepts is shaped by assumptions and values. Flannery (2012) considers that stewardship is based on awareness that the land and biologically diverse ecosystems are a cultural heritage on which the wellbeing of current and future generations depends.

Anthropocentric versus non-anthropocentric stewardship needs to be carefully considered to ensure that human consumption is not at the expense of environmental considerations and future generations of life (Parker, 2012).

We need to develop curricula that enable students to identify with others across the differences and to recognize our interconnectedness and to reframe the nation-state. The author provides a brief outline of the landscape of this complex field, defined by intersections spanning social, cultural, political, economic and environmental contributions from the social and natural sciences. A case is made for those who are not protected by the social contract, including young people, non-citizens, the disabled, sentient beings and the environment on which we all depend. The contribution highlights the empirical contradictions and theoretical tensions that have implications for social and environmental justice. The Food Security Network (Crush, and Fayne, B. 2010, Battersby, and Crush, 2014, Frayne, B&McCordic, C. & Shilomboleni, 2014) has concluded that the reliance on growing food in urban areas whilst a step in the right direction is not enough to address the needs of an increasingly urbanized population in South Africa. Instead the emphasis needs to be on supporting agriculture and arable land.

Food security is also being challenged in South Africa as a result of the move to develop biofuels from sugar cane. In an article entitled: 'There is a gold rush to invest in ethanol', Carnie (2014:5) ⁷expresses concerns about the way in which arable land will be used for the production of sugar for fuel. He stresses that the Jozini Dam in Pongolo does not have adequate water supplies. Sugar may not be such a loss to the South African diet but if other arable land and other crops are used for fuel¹ when they could be used for food it will become problematic. There is an inadequate emphasis on food production for an ever growing population and there needs to be more emphasis on planning renewable sources of energy.

The current anniversary of Marikane⁸ provides a point at which we need to pause to consider the state of democracy and governance in South Africa. *On the one hand*, South Africa is the beacon of hope for the world that 'truth and reconciliation' are possible and that the spirit of 'ubuntu' or 'being a person through others' can triumph over Apartheid.

On the other hand, the reality is that Marikane marks a point where South Africa can either learn from the risks associated with power and remedy the situation through an open and transparent 'calling to account' of all those directly and indirectly to blame. This involves acknowledging the so-called 'banality of evil' (Arendt, 1972) and realizing that even if it can be shown that Ramaphosa used undue influence and brought pressure to bear on the police there are wide ranging challenges that need to be addressed. Systemic problems will continue to lead to social, economic and environmental injustice unless unemployment and poverty are recognized as priorities that need to be addressed through capacity building, pathways to training and employment supported across the public, private and non-government sectors:

Firstly, decision makers are above the taint of corruption, collusion and nepotism. The most obvious being that board members of companies should not also be able to use political power to foster their interests that can be seen to be at the expense of others. Secondly, people feel that they have a right to a voice and that it will be heard.

For democracy to exist there needs to be opposition parties and civil society groups who believe that people can voice protest in a frank and fearless manner. But these protests should also respect the axiom that we can be free and diverse to the extent that our freedom and diversity does not undermine the rights of others in this generation or the next. This means that education for the future and opportunities for the young are important. It also means that instead of placing growth only in cities, we need to develop an insight into the importance of protecting agricultural land. (SAPA, Read more on: [unicef | johannesburg](http://www.news24.com/Tags/Places/johannesburg))⁹

The prospect of 65% of South African's living in cities has implications for food, energy and water security. This requires addressing sustainability at the local level in municipalities. For this to occur people need to have a voice and feel that they have a right to voice their ideas openly. To cite the Mail and Guardian report¹⁰.

In South Africa there is a need to enable monitoring from below to enhance representation, accountability and sustainability at the local level¹¹

Unfortunately services are not being met as people move to the cities in ever larger numbers, for example:

According to the Cape Times (Sept 9th 2014) "Action against SES'KHONA: hundreds protested outside court"

"Hundreds of people gathered outside the Western Cape High Court yesterday amid a legal bid by the City of Cape Town to prevent a group of people – including Ses'khona People's Rights Movement leaders from staging illegal protests. The crowd started as a handful but later swelled to hundreds. Many wore ANZ or Ses'khona tea shirts." According to the mayor, Patricia de Lille the protest was considered illegal as they did not apply for a permit. The point of their grievances is that:

"People in townships did not have sufficient toilets, houses or land....Some of the respondents had been living in shacks since 1997...."

According to Price (2012): "South Africa's young people are worst affected by the country's unemployment problem, leading some to think there will be a call for a revolution. ... According to the labour federation, Congress of South African Trade Unions (Cosatu), there's no other middle income country in the world with such a high rate of unemployment.

"...The job creation drive might seem a long way off but politicians trust it is enough to give young people hope in order to avoid more social unrest. Despite the increase in protests, many young people do not want revolution"An open approach to education and respecting diverse ways of knowing is a starting point for people's education and community development. The struggle in South Africa for transformation was typified by student protests during Apartheid for the right to a free and equal education system. In South Africa we are reminded of the need to use education as a means to empower and this means beginning with the lived experiences of people.¹²

(See Hall, B and Tandon, R (2014) No more enclosures: knowledge democracy and social transformation)





Mandela engaged in dialogue with journalists or as a negotiator in order to establish a conversation and a rapport. This was the basis for working with other people. It epitomizes ‘being the change’ and the importance of developing relationships and maintaining relationships through treating people as wholes, not merely as a means to an end. In this way he brought about change through trying to establish or create connections with very different people from many cultures and different walks of life. He did not strive for a simplistic approach based only on competitive yes/no dialogue. Some of his principles were fixed but he was always prepared to talk and to respect aspects of people’s humanity even if he did not agree with them. The ability to see the big picture in terms of what we value and why, ranging from social thinkers to physicists¹³ should be encouraged.¹⁴

4. proposal for Policy research support curriculum development and co-determination to support social and environmental justice

4.1 4.2 Rationale

The reason for my interest in this is that with growing urbanization there will be a need for actively engaged young people to address democracy, climate change, food security and sustainable living in urban and regional environments. This has implications for the big issues of the day, namely representation, accountability and sustainability. Learning to live sustainably and well requires knowledge spanning social, cultural, economic and environmental issues. This requires social engagement and the fostering of partnerships across the state, market and civil society to address wellbeing and sustainable living.

This research responds to the policy environment by building on existing links with the University of Indonesia, where Prof McIntyre is an Adjunct Professor and University of Islamic Studies, where she has been invited to do collaborative research by Professor Dede.

Professor Pratikno (2014) stressed at the presentation for the inaugural meeting of the Flinders Culture House (Rumah Budaya) initiative that Indonesia and Australia need to foster regional partnerships through building on friendship networks and soft diplomacy. In 2014 Professor Victoria Farrar Myer (Fulbright Distinguished Chair) echoed this plea for greater emphasis on rebuilding relationships and emphasized the need to foster collective determinism through public engagement processes

Praktino, Rektor of Gadjadaha, Dr. Adib Shomad (2014) and Prof. Dr. Dede Rosyada, Director

of Islamic Higher Education, Ministry of Religious Affairs emphasized the need to develop educational opportunities in Indonesia and Australia, respectively in their plenary address, doctoral thesis and submitted paper.

The current policies on border protection and human security measures in response to the involvement of Australia in military engagements place pressures on relationships. This makes the need for friendship networks through creating communities of practice (networks that addressed shared concerns based on reciprocity and collegiality) and the establishment of learning communities all the more important within our region. McRae (2014) of the Lowy Institute also echoes this concern:

Finally, people-to-people ties remain a persistent challenge. Abbott's announcement of a new Australian Centre for Indonesian Studies is a positive initiative, as is the Coalition's signature New Colombo Plan. Neither though is a replacement to committing the resources required to promote Indonesian literacy in Australia. This requires both maintaining teaching infrastructure for Indonesian language in Australia, as well as promoting career options that would encourage Australians to attain Indonesia literacy¹⁵.

Silverstein and Kaiser (2014) ask Who Welcomes Who in Multicultural Australia?

...You only need to glance at recent covers of the Herald Sun or Daily Telegraph, listen to talkback radio or tune in to a speech by Tony Abbott or Scott Morrison to realize that Islamophobia is so mainstream as to have become part of the norm of our political culture.... We hope that the 'left' response to the current wave of Islamophobia is able to exceed the limits of what Ghassan Hage called 'rituals of white empowerment'... The real issues of a multicultural society are buried and distorted by a government and political culture based on fantasies of white domination and control. Multi-ethnic coalitions, built against fear and racism, and rejecting the false homogenising unity of the nation-state, now seem more necessary than ever. Source: <https://newmatilda.com/2014/10/02/who-welcomes>

In South Australia and Australia education and development also needs to support language skills and an understanding of the challenges of living in one of the driest continents. The recent IPCC reports stressed that South Australia will be affected by climate change and that rainfall levels will decrease. In terms of public policy, Australia has announced the importance of studying Indonesian and fostering regional ties.

The Sydney Peace prize winner Vandana Shiva (1998, 2002, 2011) sums up the challenge for this century as one of preventing the commodification of life and the importance of thinking about the interconnections across a number of issues.

Human rights underpin all relationships within the nation state and within the broader region. This has implications for social and environmental justice. This has implications for social and environmental justice. Gro Brundtland (1989) and Mary Kaldor (in Held, 2005: 177) have stressed that human security rests on creating a peaceful world, enshrined in rights expressed in the United Nations Charter (Article 55, 56) and in the constitution of the European Union. As stressed below (see McIntyre-Mills, 2011) rising living costs led to food riots and the so-called Arab Spring, culminating in the Occupy Wall Street Movement.

The move towards re-membering and re-connecting with the land echoes the voices of Indigenous First national movements and the implications for the way we live, our relationships, our sense of identity and for new forms of governance and democracy.

4.3 Participatory Action Research Approach combined with Critical Systemic Policy Analysis

I am proposing the need to develop participatory action research¹⁶ on education for current and future generations living in sustainable rural and urban environments. I propose the following needs to be researched:

Comparative case studies of the curricula at leading secular and non-secular secondary and tertiary institutions in Jakarta and the surrounding agricultural region to explore policy implications for

sustainable development opportunities. It makes the case that the following are amongst the greatest challenges facing humanity and that they potentially pose an ‘existential risk’: representation of increasingly diverse populations within nation states b) accountability to ensure that resources are used fairly and equitably and sustainably and d) engagement to enhance the capability of people to understand that attitudes to consumption have profound implications for social and environmental justice issues. We need to do participatory action research that aims to contribute to discovering and piloting new forms of architectures for public education and engagement to support user centric public policy and to enable multilevel, multi-agency approaches for social and environmental justice.

We could begin with a study of Indonesian secondary and tertiary curricula and to extend the study to South Australia where curricula at secondary and tertiary institutions will be included.

A context for the study could be provided through focus group discussions and research conversations with educational leaders in South Africa, Indonesia and internationally through my links with the International Systems Sciences, International Sociological Association, Global Agoras, for example. I helped organize panels in: ‘Facing an Unequal **World**: Challenges for a **Global Sociology**, Yokohama, Japan, July 13-19, 2014. And visited colleagues in South Africa and United Kingdom (for example: Professors Romm and McKay, Adult Education, ABET, University of South Africa, Professor Gottschalk, University of Western Cape), UK and Dr. Jenneth Parker, Research Director, Schumacher Institute.

4.4 Research Design

A comparative study of selected private and public secondary and tertiary schools and universities in metropolitan and regional areas in Jakarta and Bogor will be undertaken to achieve a stratified purposive sample. This will be extended by working closely with UG with whom Flinders has developed a partnership.

In line with PAR principles representation and accountability will be addressed through holding critical review conversations with members of a research committee throughout the process (see Romm, 2001, McIntyre-Mills, 2003, 2006). The voices of service users, namely students will be included in focus groups to ensure that the research addresses their concerns (McIntyre-Mills, 2008). A case study of leading secular and non-secular public and private Indonesian Universities (University of Indonesia, Gadjah Madah and University of Islamic Studies) will be paired with case studies of leading urban public and private schools and case studies of private and public Madrasah located near to Jakarta and the regional area of Bogor.

The aim will be to compare and contrast the perceptions and attitudes of staff and students to elections a) at the local and b) national level. Students will be asked their attitudes and opinions on democracy in Indonesia and about their perceptions on what difference they can make through voting and being politically engaged. What does political engagement mean to them?

Staff and students will be asked about their perceptions concerning the content of the curricula. To what extent does the formal and informal curriculum support an understanding of gender mainstreaming, strategic rights and an understanding of the implications of urban growth on food security and the importance of building a sustainable urban and rural environment?

4.5 Developing an alternative vision for education and employment

Through striving to reveal ‘in the small new ways of seeing the whole’ (Adelman, 2013, 9) we could co-create new ways of engaging adults and young people in learning for a sustainable South Africa. This could provide lessons for cosmopolitan approaches to re-discovering ways to live through recycling and using resources creatively. It could also foster a sense of stewardship rights and responsibilities (Flannery, 2012) that are translated into new approaches to economics and business. Where success is

valued not in terms of growth and profit, but in terms of distribution and living sustainably by valuing quality of life supported by:

- Socially inclusive communities in which people feel safe, appreciated, respected and happy and in which they are accountable for the governance of sustainable resources (see Ann Florini and Carol Graham of the Brookings Institute)
- Economically sustainable communities where people work and live in ways that create and re-create an environment that will continue to support the current and future generations through caring for food, energy and water supplies¹⁷.

This community of practice research initiative is significant in so far as it contributes to developing insight and foresight into many different ways of knowing and the importance of appreciating diversity in the tertiary education and training sector. It needs to strive to foster and provide pathways for diverse forms of knowledge including '*verbal, visual, physical, musical, mathematical, introspective and interpersonal*' (Bounfour and Edvinssen, 2005, Gardner, 2008) and thus develop human capacity to address complex socio-environmental challenges (Ehrlich and Ehrlich, 2013).

Democracy and governance are in need of improvement (Hulme, 2009, Giddens, 2009) and lessons learned about sustainable living could help to revitalize our approaches to ethics, representation and accountability.

It seems to me that diverse ways of knowing hold the key to human and environmental security.

The argument developed in *Transformation from Wall Street to Wellbeing* (McIntyre-Mills et al, 2014) and *Systemic Ethics* (McIntyre-Mills, 2014) is that the containerist approach to science, democracy, ethics and governance is a core part of the problem. My research question is: how should we live? How can we be more sustainable in our living choices? My research tests the hypothesis that decisions that are made at the lowest level possible are more likely to take into account the complexity of the decision makers¹⁸.

In Australia the gap between rich and poor has widened. The price of inequality is born by people and the environment. Most importantly the current social contract does not go far enough to protect the needs of non-citizens, namely young people, asylum seekers as well as the voiceless who are unable to express their needs.

Critical systems thinking deals with complex wicked problems which comprise many diverse and interrelated variables which are perceived differently by different stakeholders with different values. Thus two examples of wicked problems are climate change, poverty that pertains to our rights and responsibilities to both citizens and non-citizens. The role of theory and its relationship to practice needs to be carefully considered in terms of policy and praxis¹⁹.

What is needed is to roll up one's sleeves and to work on finding ways to be more tolerant more helpful and more conscious of our hubris through examination of our values and 'why we agree and disagree about climate change. We need overarching laws that we have a say in making and shaping locally through using and adapting currently available architectures and policies. Just as bricolage can be used for reshaping found objects and turning them into art and usable objects – we can do the same with policies and forms of government that are not working.²⁰

I have developed the argument that the social contract is far too narrow to protect the more than 50 million displaced people who are non-citizens and thus considered to be outside the frame of reference of state protection. The enclosure acts based on Hardin's paper and Locke's argument based on the notion of the Tragedy of the Commons is part of the problem. As detailed below there is no research to support this argument.

Current challenges today such as social, economic and environmental issues associated with growing numbers of displaced people, poverty, conflict, food insecurity as a result of shrinking agricultural land, water shortages, growing urbanization, energy shortages associated with using non-renewables, nuclear disasters on the scale of Fukushima are examples raised by the United Nations and Vandana Shiva and Maude Barlow. The issues need a new approach to the architectures of governance on a planetary scale.

4.6 Making policy recommendations on the basis of the research to create an appropriate curriculum that helps students and members of the public appreciate their interconnectedness functions

According to Bourgon (2004) the challenge for the public sector is to shift from responding to a predictable social, economic and environmental context to being innovative and responsive. This is equally relevant for the private and non-government sectors. Compliance in terms of the rules of law now needs to consider reframing and recasting the future of democratic governance to take into account our increased vulnerability and interconnectedness.

Policy and governance outputs and outcomes need to be responsive; one size does not fit all in increasingly diverse nation states. Currently the challenge is that on the one hand the nation state is too big to address the needs of diverse voters and too small to address the collective needs and common good of people in regional areas facing food energy and water challenges that will need a multilevel and multiagency approach to ensure social and environmental justice within and beyond the boundaries of the nation state.

The Open Democracy Forum was the starting point for research in response to David Held et al.'s (2005) proposal shared through Open Democracy that the core challenge of the day is to address the vast differences in standard of living between rich and poor through reforming world trade and using the market to address global warming by means of a global covenant that prevents unilateral interventions. In response to his critics Held claims that the resources exist for a reformed United Nations to make a difference, if there is a will. But the UN according to Scruton (2005: 47–8) is corrupt, the bureaucrats are overpaid and he argues that national sovereignty is the only way to make a difference through controlling corruption. But nationalist responses fall short of correcting the market failures and Held did not anticipate the extent of the market failures that have actually occurred. The problem is not only concerning externalities that are not factored into calculations of the degradation to the environment, it also involves shifting the extraction of profit to where labour is cheaper and where governments and citizens are less likely to complain about degradation of the environment and short term profits at the expense of future generations. This undermines not only the conditions of employment so that full-time employment becomes less available, but also the very fabric of life on which all economic development depends. This is aided by the lack of control of the market and the movement of funds (see McIntyre-Mills and De Vries, 2011). Where to from here? How do we work democratically with this complexity and how do we govern this complexity? Perhaps we merely need a simpler approach, namely recognition that what we do to others and to the environment, we do to ourselves. Stuart Hall (see Akomfrah, 2013) stresses the notion of identity today as one that requires a long narrative response to explain our origins. Where we live, where our parents live and where we came from and why. If we accept a strong version of cosmopolitanism along the lines suggested by Martha Nussbaum (2006) in *Frontiers of Justice*, then we must accept that immigration is tied to the notion of separate nation-states that are no longer relevant.

4.7 Community of practice approach

Stiglitz et al. (2010: 15) use a multidimensional measure of wellbeing. These are as follows: (1) material living standards (income, consumption and wealth), (2) health, (3) education, (4) personal activities including work, (5) political voice and governance, (6) social connections and relationships, (7) environment (present and future conditions) and (8) insecurity, of an economy as well

as a physical nature. Leisure should also be valued. According to Stiglitz et al., the essence of the commissioned work's findings is that wealth needs to include stocks for the future –social, economic and environmental. Together with vulnerability to jobloss, many people across the world also face risks associated with fires, flood and drought. Arguments for and against the national, transnational and supranational organizations have been raised by idealists, pragmatists and realists. A way to bridge the divide is through considering the consequences for current and future generations through addressing wellbeing and developing governance systems to ensure that stocks for the future are developed through limiting the way in which production processes and distribution practices benefit the minority at the expense of the majority.

There is a groundswell of democracy that seeks to save the planet from our consumption choices, but little is known about those consumption choices and what motivates people to consume excessively. It has been argued that after a certain point, increased consumption does not lead to more happiness (Pretty, 2013). Thus, increased consumption, driven by increased economic growth, does not make people happier. Indeed, in more egalitarian societies, all people consume less and are less status conscious (Wilkinson and Pickett, 2009). Thus, the link between greater equality or wellbeing and the prevention of global warming appears to involve 'limiting consumerism' (Wilkinson and Pickett, 2009:221). It is assumed that greater social and economic equality will provide the key to reducing the cultural pressure to consume. These are policy challenges locally and regionally that need to be addressed if this agenda is to be advanced. Specifically, it will require balancing individual and community needs to achieve sustainable human rights (Faist, 2009; Layard, 2005; Nussbaum, 2006) within and beyond nation-states (Etzioni, 2004, 2012). 'Transformation from Wall Street to Wellbeing' (McIntyre-Mills et al., 2014) discusses current research on an alternative architecture for governance. The concept 'Wall Street' is used to symbolize economic rationalism and 'wellbeing' to symbolize a reframed approach to 'being interconnected 'and through treading lightly (McIntyre-Mills and De Vries, 2012; McIntyre-Mills et al., 2014). Participatory action research explores whether the proposed architecture for engagement in participatory democracy and governance (Archibugi, 2010; Gaventa, 2001) could enable people to gain greater awareness of the implications of excessive consumption (Pretty, 2013; Urry, 2007, 2010) for stewardship (see Australian Government Caring for our Country 2013–2018). The book (McIntyre-Mills et al., 2014) argues that social, economic and environmental accounting could be assisted by means of participation to make this so-called triple bottom line accountability viable across the boundaries of nation-states. Thus the participatory action research grasps the nettle to: address the challenge posed by the Earth Charter: 'Everyone shares responsibility for the present and future wellbeing of the human family and the larger living world' (cited by Hayden, 2010: 368). The challenge is to move beyond the rhetoric of cosmopolitan citizenship and to address both justice and sovereignty. The nation-state needs to be held to account by an Earth Charter that is supported by overlapping regional institutions (supported by inclusive regional research institutions, policies, the rule of law including parliaments and courts).

The global financial crisis and the environmental melt down seem to be seen as two problems – not one. Human beings cannot achieve new growth through increased extraction of profit. Instead, they need to live elegantly and well through redistribution and simpler lifestyles supported by green economies, reciprocal sharing of resources and skills in green communities, supported by energy efficient systems. The hypothesis is that participation through awareness and consciousness-raising (McIntyre-Mills, 2010) will influence the way in which people think about boundaries. It could help them to remake connections with others and the environment through valuing the environment and engaging in healthy relationships (Wynne, 1996). This hypothesis is based on the notion of neural plasticity in that the brain shapes the environment and, in turn, is shaped by the environment (Bateson, 1972; Beer, 1994; Capra, 1996; Greenfield, 2000). The research tests the principle of subsidiarity, namely that decisions need to be taken at the lowest level possible through the wellbeing and environmental stewardship score card that adapts and extends the Max-Neef Human Development Index. The latter

provides the architecture for applying the Aarhus Convention (1998) based on the right to participate and the right to freedom of information on issues pertaining to local environmental wellbeing concerns. The engagement architecture that we develop and test enables diverse opinions to be mapped and scored in terms of social, economic and environmental indicators of what works why and how to support personal and environmental wellbeing through exploring perceptions. These perceptions will help policy makers narrow the gap between haves, wants and needs when addressing servicedelivery. The companion volume, *Systemic Ethics and Non-anthropocentric Stewardship* (McIntyre-Mills, 2014b), explores the need to develop the capacity to ‘join up the dots’ through participatory democracy and governance and through working across disciplines while preserving space for difference, based on the axiom that freedom and diversity need to be fostered to the extent that they do not undermine the rights of others in this generation or future generations of life. Education needs to enable all people to understand our our dependence on one another and the land and to protect the wellbeing of current and future generations of life.

The theoretical perspective developed by Nussbaum (2006) in ‘Frontiers of social justice’ is applied to address complex challenges within and across boundaries in order to address quality of life and capabilities for all.

My own reflection spanned social, economic and environmental considerations. Climate change is a significant problem in Australia. There is little doubt that accelerated climate change will adversely affect wellbeing and sustainability in Australia (Flannery, 2005, Pretty, 2013, Stiglitz et al, 2010) — particularly if we continue to consume at current rates (Davies & World Institute, 2008)— resulting in significant devastation and a compromised quality of life. The impact of climate change has been underestimated (Lovelock, 2009, Rockström et al, 2009) and local solutions have been overlooked. Aboriginal cultures teach us about stewardship and relationships with the land, but these relationships have been lost in non-Aboriginal cultures. As Major Sumner, a Ngarrindjeri Aboriginal elder from the periodically drought-ravaged lower Murray River in South Australia and custodian of the river stresses, we are the land and the land is us. Re-establishing relationships with the land is at the heart of effective cultural ecosystem management (see <http://www.mdba.gov.au/what-we-do/working-with-others/aboriginal-communities/ringbalin>).

There is evidence that many desire more environmentally sustainable lives, but little is known about the influences on choices around the management of land, water, food and energy supplies that affect the environment. Government responses to human wellbeing are often based on economic development, which inadvertently increases consumerism, resulting in greater environmental degradation and a heavier carbon footprint. The implementation of coal plants and the lack of local government support for green energy sources are a case in point for both Australia and South Africa.

We know, therefore, that environmental sustainability and human wellbeing are intimately linked, but there is little knowledge about how this linkage can be built upon to improve both areas or how we can draw on the lived experience of people to create and co-create pathways to sustainable living through valuing different ways of living and sustainable knowledge that has stood the test of time. Attempts to address climate change are often based on policy information that is not grounded in people’s experiences and fails to address what we do know about human behaviour or choices. How can we increase engagement in the environment that balances individual and collective wellbeing and simultaneously protects the environment when we know little about this nexus and when we do so little to provide opportunities for the recognition of prior learning and do not draw on cultural case studies of sustainable living?

Research needs to draw on diverse ways of knowing (Cruz et al, 2009) that could support regional governance (Wear, 2012) to support effective environmental management. There is evidence that many desire more environmentally sustainable lives, but little is known about the influences on choices

around the management of land, water and food that affect the environment. Government response to human wellbeing is often based on economic development, which inadvertently increases consumerism, resulting in greater environmental degradation. We know, therefore, that environmental sustainability and human wellbeing are intimately linked, but there is little knowledge about how this linkage can be built upon to improve both areas through enhancing capacity building for sustainable living and sustainable employment. Attempts to address climate change are often based on policy information that is not grounded in citizen experiences and fails to address what we do know about human behaviour or choices. The inherent link between engagement in civil society and community wellbeing (rather than the economic bottom line) needs to be the focus of research. The concepts of stewardship and resilience are important notions through which to explore the nexus across wellbeing, consumption choices and the environment.

We need to develop a deeper understanding of how the intangible aspects of perceived wellbeing can be measured and how different kinds of knowledge can be applied to support social and environmental justice. But we also need to measure them in relation to the link between wellbeing and sustainability (Stiglitz et al (2010)). Our conversation then explored the shared area of concern, namely that lived experience and alternative ways of knowing are not sufficiently appreciated.

The Ngarrindjeri care taker Major Sumner teaches that learning to appreciate water flows is based on years of experience of testing out ideas and drawing on the empiricism of learning from the land. But we need to also appreciate that non-anthropocentric care taking requires learning from narratives of what works, why and how. We need to ‘join up the dots’ and appreciate our interdependency on many forms of life.

Shiva for example stresses the need to learn from nature and from non-human animals. The wisdom of the earthworm to sustain organic material and the wisdom of the kangaroo, an environmentally evolved creature that suits the semi-arid environment and that fertilizes it with manure that sustains the bush on which it depends (Flannery). A post-colonial approach to agriculture could recognize appropriate farming in Australia and South Africa.

The ability to live sustainably will require valuing different ways of knowing such as the ability to be an entrepreneur and to have the skills to create artworks and functional items out of recycled material. The ability to mend and recycle has been forgotten in a consumerist world.

Thus the issue of creating barriers to university entry, rather than pathways needs to be explored widely. Best practice examples of not merely recognizing prior learning through competency tests set by the university or other colleges for vocational education have already been implemented in Australia. For example in Alice Springs the Centre for Desert Knowledge and CAT demonstrate working in partnership with Indigenous Australians.

Thus the notion of participatory action research with those who have experience could be a methodology for learning to live sustainably.

The group then explored specific questions that flowed from their engagement with our shared area of concern, namely the need to respond to the employment needs of South Africans through enabling learners to achieve pathways to sustainable living. Many of the issues faced by South Africans are issues faced by those in other parts of Africa. The droughts in Tunisia, for example has led to protests and the flow of asylum seekers to Europe. Many also seek asylum in South Africa from other parts of Africa.

In Australia the social contract protects those within the boundaries of the state but not those who seek asylum from elsewhere. The issue of bounded governance and decision making that does not consider the consequences of social, economic and environmental choices for our neighbours has been raised by Joy Murray in the so-called Tuvalu test that demonstrates how our social economic choices affect our neighbours through rising sea levels. For example in Samoa, agriculture has been affected by

rising sea levels and increased levels of salinity.

Thus the issue of employment and unemployment is one that needs to be placed within the context of the environment of the problem. Namely a sustainable future in which learning supports social, economic and environmental wellbeing.

After sharing my own concerns about the implications for climate change locally and regionally and showing the interconnectedness of social, economic and environmental considerations by means of a soft systems map which I reproduce below as follows, each participant was asked to raise their own areas of concern. To facilitate a shared process I asked participants to reflect on their concerns using the following FMA approach:

FMA approach

Frameworks	Methodologies	Area of Concerns
Lenses Social Cultural Political Ethical Environmental Functionalist Interpretivist Post modern Post disciplinary Post colonial Transdisciplinary	Case studies What Why How So what	

Boundaries are sociological constructions. In biological systems the most basic boundary is the membrane of a cell which opens and closes according to context. In the hierarchy of systems (Boulding, 1956) biological systems are above inorganic systems because they are (a) open and responsive to their environment and (b) able to adapt and learn as self-evolving systems (see McIntyre-Mills, 2014a, 2014b for more details). The webs of relationships that are fostered across all forms of inorganic and organic life are recognized in physics (Gunaratne, 2009; Turok, 2012). Each particle is in motion and it is the movement and flows of energy that make life possible. The transfer of information flows across all living systems. A core capability for sociologists who wish to respond to the complex interconnected social, cultural, political and economic challenges will be the ability to transcend disciplinary boundaries and to work with diverse perspectives. Thus those who inform the argument for this entry include De Waal and Dawkins (primatology and philosophy), Hirschman and Hannah Arendt (on economics and politics), Amartya Sen (on economics and morality), Stuart Hall (on identity) and Martha Nussbaum (on social justice). The work of Stiglitz on wellbeing stocks is extended through drawing on Vandana Shiva (on the intersections spanning economics, politics and the environment). Sociologists need to work together with many stakeholders who can contribute diverse ways of knowing, including non-anthropocentric approaches informed by an understanding of nature and other life forms. In terms of personal praxis as sociologists it will require our learning the ability to be inclusive by enabling everyone to feel that they are respected and heard. This requires giving time and developing the ability to communicate respectfully across diverse participants in sociological conversations that span diverse cultures, interests, experiences and discipline based knowledge. The focus on anthropocentric humanism and human rights has led to an unethical divide or boundary between the *human and the animal*. The human being is seen as the controller of nature. But the divided nature of *control and compete* is only one part of the story. The continuum of relationships with nature and with animals needs to be seen as co-evolving. *Cooperation and nurturing* are the other side of the story. We need to recognize the connections across the stereotypical feminine and the masculine principles of empathy and connecting

versus conflict and competition, and that these approaches to social engagement are both important for evolution (Fowler and Christakis, 2010). Primates evolved through their ability to form bonds of trust in groups as a result of reciprocity and these basic pillars of morality are based on empathy and reciprocity (De Waal, 2006, 2009). Cooperation and nurturing is equally important when designing social policy to address the big issues of the day, namely poverty and climate change that will affect biospheres that span national boundaries. Identity is a matter not merely of biology and self-perception, but also social interaction and a sense of self. The ability to draw the line in social systems needs to be based on decisions that are made on the basis of questioning what to include or exclude. Just as cells can open or close to allow in nutrients and to expel toxins, boundaries need to be open or closed according to context in social systems. This requires considering our values and realizing that we see the world in terms of these values. We are the boundaries according to Haraway (1991, 1992, 2010). She exhorts those without a voice to be the designers. We can choose to destroy the environment or to be stewards based on re-wiring our brains through thinking about our thinking, cooperating and nurturing. Space, time and identity are changing as our awareness of interconnectivity is rediscovered. The work of Stuart Hall (Hall, 1992, 1997; Hall and Du Gay, 1996) on cultural identity and representation discussed the diversity within the modern state and stressed the need to consider the way resources are distributed and consumed within nation-states by asking: What is the social, cultural, economic and environmental context? Who gets what, when, why, and so what? The implications of greed and lavish consumption on others and the environment. The will to make a difference is the challenge, according to David Held et al. (2005: 33–4), who calculate the amounts in American dollars required to make a difference to the life chances of others:

Turok stresses that the universe and the cell have same physical properties and the cell is perhaps the most complex unit to understand because through understanding its interaction with the environment and the way in which cells respond to signals gives us clues about the nature of consciousness. This is the starting point of my book on Systemic Ethics: a non-anthropocentric approach to cosmopolitanism. Turok's parents were anti-apartheid activists who believed in taking on worthwhile challenges and making a difference. This is the approach that Turok has taken. Commencing with research with Steven Hawking and now at the Perimeter research institute. He wanted to understand the nature of the big bang and poses the idea that the universe is expanding. He stresses that once we begin to understand the universe in quantum terms we will begin to move away from either or/zero/1 approaches and realize that nature is a continuum. Quantum communicators are beginning to help research the nature of expansion and ongoing emergence and its implications for the way we understand ourselves, others the planet and the universe. In the digital paradigm, information is displayed as bits. They can be zero or one – that is computing. But nature does not work that way in the quantum world – it is in motion or continuous numbers qubit can be zero and one – more information than any classical bit. This will handle greater capabilities – could appreciate complexity better. He argues that how we make sense of information is important. More and more information alone is not enough to make a difference.²¹ I agree with the socialist feminist, Donna Haraway that we are the designers and that we need to take responsibility for what we design. If we design Frankenstein's then we will need to take responsibility for them and try to redeem our inventions through intervention to rectify or dismantle the inventions that are problematic.

Indeed technology shapes human beings but human beings are the designers of technology and we need to be aware or conscious of our potential to be stewards or destroyers of the environment on which we depend. The conscious decisions to make atom bombs or to use missiles that are controlled by drones are cases in point. The control of the technology from a distance by the designers and the minders does not reduce the moral responsibility. What if we could become less tied to only limited ways of knowing?²² Turok stressed that the 26 letters of the alphabet and text has made us literate. Our senses have emphasized visual and textual dimensions as a way of knowing. The next iteration of print and digital has altered our entire outlook. The visual made more important than other senses. One could argue that the over emphasis on the rational and the way it has extended the development of our nervous

system is a result of our inventions of technology. Electronic media has indeed changed us. The next steps for science, democracy and ethics could be an attempt to recognize and appreciate the importance of extending consciousness to appreciate other forms of life and to recognize the importance of the environment. The non- anthropocentric appreciation of the land and the non-human animal as having legal rights could be a step forward. The digital technology has indeed enhanced some aspects of our lives and made others obsolescent as McLuhan stressed. We also need to restore our pre-literate senses – perhaps a ‘global village’? Can we get there? Humans are the most aware – he is nothing else than evolution become conscious of itself. But we are not becoming more aware – we are actually in denial we are able to make choices – including the wrong ones. We are emphasizing competition rather than co-operation. Both dimensions are important for evolution. This is stressed by the primatologist, Frans De Waal who stressed that primates evolved through both the ability to compete and to co-operate. He stressed the importance of emotion and empathy for evolution in ‘The Age of Empathy’. He explains that the pillars of morality are empathy and reciprocity. Animals such as primates and elephants (and other sentients) are capable of making decisions based on a sense of fairness. (Reference) Unfortunately Huxley, Darwin’s colleague emphasized competition not co-operation when he discussed Darwin’s research. But technology is not alone the answer – our values are potential enemies. This is why design not technology needs to be the starting point for thinking about how to live differently and how to achieve “earth democracy” and appropriate non-anthropocentric approaches to governance that protects food, energy and water resources.

This paper stresses the need to be able to think about our thinking – need to be open to testing out ideas with others through a new form of public engagement that protects human rights and the rights of the planet.

Science needs to serve needs through being conducted in a democracy that respects open testing of ideas and that is guided by systemic ethics and supported by governance structures that support a strong cosmopolitan approach.

Need to be based on an axiom based on the idea that we can be free and diverse to the extent that we do not undermine the rights of others. Science cannot be disconnected from society it is about designing responses in service to both human beings and the environment on which all life depends. It is not about commodification of gadgets for profit. It needs to be based on testing out ideas in conversation and dialogue with others through creating rapport based on many ways of knowing and by learning from all aspects of nature²³.

5.6. Indonesia policy opportunity

- What does this mean for constructing new forms of civil engagement to address the question: how should we live?
- To what extent do secular and non-secular curricula prepare students to become interested in local government elections (Pilkada) and democratic engagement possibilities?
- To what extent do secular and non - secular curricula support gender mainstreaming and strategic rights of young people?

Praktino, Rektor of Gadjadara, Dr. Adib Shomad (2014) and Prof. Dr. Dede Rosyada, Director of Islamic Higher Education, Ministry of Religious Affairs emphasized the need to develop educational opportunities in Indonesia and Australia, respectively in their plenary address, doctoral thesis and submitted paper. Research on comparative case studies of the curricula at leading secular and non-secular secondary and tertiary institutions in Jakarta and the surrounding agricultural region to explore policy implications for sustainable development opportunities.

The reason for my interest in this is that with growing urbanization there will be a need for actively

engaged young people to address democracy, climate change, food security and sustainable living in urban and regional environments. This has implications for the big issues of the day, namely representation, accountability and sustainability. Learning to live sustainably and well requires knowledge spanning social, cultural, economic and environmental issues. This requires social engagement and the fostering of partnerships across the state, market and civil society to address wellbeing and sustainable living.

Professor Pratikno (2014) stressed at the presentation for the inaugural meeting of the Flinders Culture House (Rumah Budaya) initiative that Indonesia and Australia need to foster regional partnerships through building on friendship networks and soft diplomacy. In 2014 Professor Victoria Farrar Myer (Fulbright Distinguished Chair) echoed this plea for greater emphasis on rebuilding relationships and emphasized the need to foster collective determinism through public engagement processes McRae (2014) of the Lowy Institute also echoes this concern:

“Finally, people-to-people ties remain a persistent challenge. Abbott’s announcement of a new Australian Centre for Indonesian Studies is a positive initiative, as is the Coalition’s signature New Colombo Plan. Neither though is a replacement to committing the resources required to promote Indonesian literacy in Australia. This requires both maintaining teaching infrastructure for Indonesian language in Australia, as well as promoting career options that would encourage Australians to attain Indonesia literacy²⁴. In South Australia and Australia education and development needs to support language skills and an understanding of the challenges of living in one of the driest continents. The recent IPCC reports stressed that South Australia will be affected by climate change and that rainfall levels will decrease. In terms of public policy, Australia has announced the importance of studying Indonesian and fostering regional ties “.

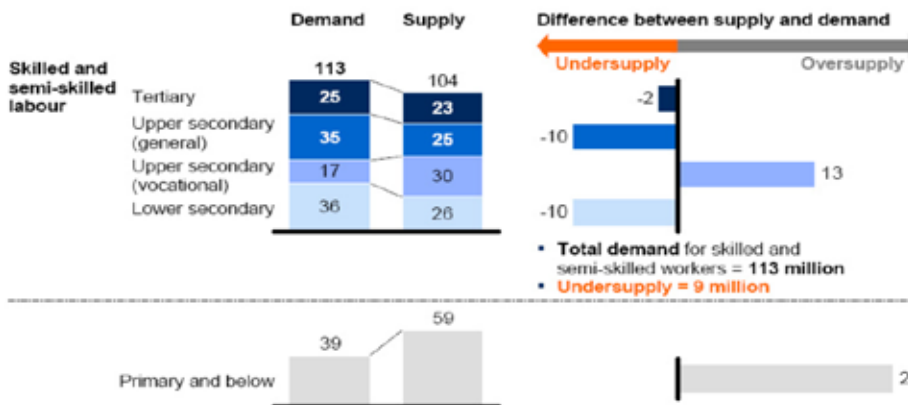
The following statistics were presented by Pratikno and Akbar Susanto (2014) at a seminar at Flinders University:





Indonesia is projected to face challenges in ensuring that workers receive the right level of education

Workforce demand vs. supply, 2030 projections
Million workers



SOURCE: Indonesia's Central Bureau of Statistics; CEIC Data; United Nations Statistics Division; World Bank; The Economist Intelligence Unit; McKinsey Global Growth Model; McKinsey Global Institute analysis

According to Rosyada (2014) the Ministry of Religious Affairs administers only about 24% of madrasah, while the rest are students of private schools. Thus the role of the government in relation to the provision of non-secular education very low compared with private owned institutions. According to Rosyada, the Ministry of Religious Affairs through the Director General of Islamic education strives to address the curriculum and to develop the capacity of teachers as mandated in the constitution²⁵.

The opportunity exists to do the following:

- Teach learners to think systemically and to join up the dots so that they understand the policy implications of their choices.
- Help them to realize that decisions have consequences in the short, medium and long term.

- Teach them systemic ethics in both secular and non-secular places of learning
- Help places of learning at all levels to connect with communities.
- Creating a learning organization and learning community approach

Thinking needs to be translated into co-learning and co-determination. This book develops an argument based on considering the empirical consequences of social, economic and environmental decisions on the quality of life of current and future generations²⁶

7. What is a learning organization within a learning community and post national region?

It is an organization that is open to the social, economic and environmental context and responds to the needs of the people it purports to serve. It helps to develop opportunities to test out ideas with others. It considers the consequences for self, others and the environment by teaching the ability to think about the consequences of decision making through applying critical heuristics (see Systemic Ethics, McIntyre-Mills, 2014).

7.1 How can we engage in dialogue that supports learning?

West Churchman addressed the following ways of knowing:

- Logic based on considering the links across premises that support and substantiate a conclusion. Logic refers to the way in which arguments are structured and the relationship across ideas that build from premises to a logically supported conclusion. Argument needs to be developed so that the logical flow is continuous and so that it supports the conclusion. The flow of ideas upstream will affect the pool of experience and the conclusion downstream.
- Empiricism refers to both qualitative and quantitative dimensions of knowledge that reflect the meanings of diverse stakeholders by faithfully representing their points of view. Quantitative data are based on collecting data to represent patterns and weightings of the number of times particular ideas have been expressed, for example. Empiricism (qualitative, quantitative data from human beings and learning from the patterns revealed by nature, the environment and other species) – animals know in advance of human beings when a tsunami is approaching because of their superior senses, animals do not (usually) destroy the environment on which they rely.
- Idealism is the domain of knowledge that refers to what ought to be done in ethical terms to meet ideals or essential living standards or quality of life, whilst expanding pragmatism ensures that the consequences of decisions for others and the environment are considered in the short, medium and long term through testing out ideas with people within and beyond the learning environment of universities and schools to create learning communities and institutions ‘without walls’ (reference).
- Dialectic based on the capability to explore thesis, antithesis and to make syntheses. This is only possible when respectful communication is the basis for the conversation. The dialectic refers to the ability to engage in co-created knowledge that is intersubjective. The process used in this workshop modelled this approach to begin to ‘unfold’ the ideas of all the stakeholders and to sweep in the social, cultural, political, economic and environmental dimensions that affect the framing of an area of concern. We explored what needs to be included or excluded when considering unemployment in South Africa and education to address the needs of people of all ages. The potential of the young to learn from the old and vice versa through appreciation of lived experience, innovation, art, narrative and design needs to be further explored through participatory action learning and action research projects. Nussbaum and Sen () have stressed the capabilities approach as a way to enable people to meet strategic needs through empowering them at home, at school, at work, at play and giving people a voice. State, market and civil society need to work together to enable and empower

workers and learners through co-creating partnerships.

- Considering the consequences for self, other and future generations of life is expanded (not narrow) pragmatism. These ways of knowing include the subjective (personal perceptions, values, emotions and intuition); objective (lived experiences and empirical knowledge) and intersubjective dimensions (understanding of the meaning of Ubuntu and its relevance for developing social capital) were highlighted originally by Habermas. Churchman's five domains span: logic, empiricism, dialectic, idealism and pragmatism.

This is an incomplete list however that needs to be extended to include:

- Non-anthropocentric knowing drawing on the environment as well as knowing through all our senses – including empathy and intuition along with:
- Respect for 'knowhow' developed through empirical trial and error
- Creativity in creating sustainable relationships with the land and
- Caring for future generations of life.
- 'Phronesis' or Aristotelian wisdom to match the right knowledge in context so as to empower learners through providing them with appropriate pathways to learning.

In the social context learning to use a design of inquiring system based on 12 basic questions can be helpful as a way to consider where and when to draw the policy line.

7.2 Axiom to guide secular and faith based education that fosters social and environmental justice for all

Guided by the axiom of systemic ethics based on:

- Considering the consequences of our choices in the short, medium and long term.
- That we can be free and diverse in our praxis (thinking and practice) to the extent that it does not undermine the rights of others

7.3 Work at the local, national and international level mindful critical and systemic thinking

Testing out ideas requires preserving freedom, space for doubt, diversity and disagreement to the extent that diversity does not undermine the right to freedoms of others. An open approach to design and to research could be extended through acknowledging the praxis knowledge associated with reading the environment and living systems of which we are part. Research needs to span consciousness, cultural studies and systemic praxis to link the notion of relationships between humans and the land as a source of wellbeing and the broader societal need for environmental protection and effective ecosystem management. The challenges are to address planetary issues. Thus when framing research it is important to realize that the wellbeing of individual citizens cannot be protected unless the global commons is protected.

Research needs to address a different approach to the way in which we live our lives in terms of our consumption of energy resources, fresh water, transport and meat consumption and the implications for wellbeing and sustainable living (Pretty, 2013). New local forms of engagement and governance (Held, 2004) are needed to protect residents against environmental hazards and the subsequent economic and social consequences. Major challenges in local communities include the need to achieve or maintain: (a) access to safe housing (including energy and water), appropriate education and employment; within (b) liveable cities; that are in turn supported by (c) sustainable regions. Some scholars (Christakis and Flanagan, 2010; Dryzek, 2010) argue that a lack of cultural understanding about our interlinked and entangled lives affects human rights insofar as it shapes access to water, energy and food security.

What sectors could be included and on what basis?²⁷

The following Design of Inquiring Systems Approach provides guideline for designing a curriculum response:

Table 6.1 The boundary categories and questions of CSH (Adapted from Ulrich 1996, p. 44)

Sources of influence	Boundary judgements informing a system of interest (S)			The involved
	<i>Social roles (Stakeholders)</i>	<i>Specific concerns (Stakes)</i>	<i>Key problems (Stakeholding issues)</i>	
Sources of motivation	1. <i>Beneficiary</i> Who ought to be/ is the intended beneficiary of the system (S)?	2. <i>Purpose</i> What ought to be/ is the purpose of S?	3. <i>Measure of improvement</i> What ought to be/ is S's measure of success	
Sources of control	4. <i>Decision maker</i> Who ought to be/ is in control of the conditions of success of S?	5. <i>Resources</i> What conditions of success ought to be/ are under the control of S?	6. <i>Decision environment</i> What conditions of success ought to be/ are outside the control of the decision maker?	
Sources of knowledge	7. <i>Expert</i> Who ought to be/ is providing relevant knowledge and skills for S?	8. <i>Expertise</i> What ought to be/ are relevant new knowledge and skills for S?	9. <i>Guarantor</i> What ought to be/ are regarded as assurances of successful implementation?	
Sources of legitimacy	10. <i>Witness</i> Who ought to be/ is representing the interests of those negatively affected by but not involved with S?	11. <i>Emancipation</i> What ought to be/ are the opportunities for the interests of those negatively affected to have expression and freedom from the worldview of S?	12. <i>Worldview</i> What space ought to be/ is available for reconciling differing worldviews regarding S among those involved and affected?	

7.4 Learning communities supported by policy research need to contribute to developing insight and foresight.

Stewardship for future generations underpins the philosophy of Aboriginal custodians of the land and their dreaming sites. However, there is evidence that many non-Aboriginal urban citizens wish to spend more time living slower lives, walking wherever possible, riding bikes, growing local food, recycling and reusing and consuming less, instead of

Living stressful, competitive lives that save time, but waste resources as they are reliant on fast food in 'throw away' containers, fast travel and a 'time is money attitude' (McIntyre-Mills, 2012a, 2012b, 2012c; McIntyre-Mills and De Vries, 2012; McIntyre-Mills et al., 2014). These findings clearly link environmental health and human wellbeing and raise the question of what can we learn from mobile and egalitarian, place-attached people (Vaske and Kobrin, 2001) whose history is recorded in the landscape (Guddemi, 2006; Rose, 2004). Education needs to rediscover stewardship rights and responsibilities (Flannery, 2012) and to become accountable. These goals are considered essential for the governance of sustainable resources by Ann Florini (2003) and Carol Graham (2011) of the

Brookings Institute. More applied research is needed at the interface of capacity building, knowledge and biodiversity management, consciousness studies and systemic governance (McIntyre-Mills, 2006b, 2010, 2014b) in order to contribute to new ways to address the systemic social, economic and environmental challenges we face today.

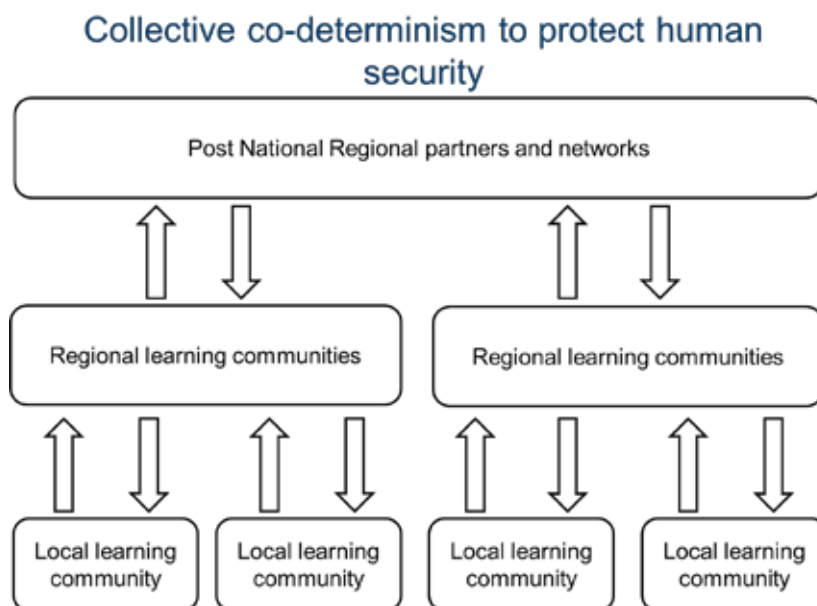
8. Conclusion

8.1 Co-determination within Biospheres: Rethinking architectures for teaching and learning based on the pillars of morality: empathy and reciprocity²⁸

The tendency to think in terms of specific disciplines rather than with respect for other ways of thinking has resulted in so-called ‘enlightened’, ethnocentric and anthropocentric thinking and practice that has led to policies that have affected the quality of agriculture and water management. My area of concern is to introduce a more responsive and open, transdisciplinary and cross cultural approach to teaching and learning. Instead of making decisions in a top down manner we need to practice democracy from below so that decisions match the needs of local people. The Ghandian moment has arrived. We need to do and use what we can to make a systemic difference. It could be saving seeds, growing food, walking or perhaps finding ways to geo engineer change. It could be speaking respectfully to your neighbour and creating national and post national regional neighbourhoods.

- Let us develop the good neighborhood hood program
- Learn to talk over the fence
- Learn accept diversity and freedom to the extent that it does not undermine the rights of others
- Support our local green spaces and protect the small farmer on the land.

We could set up regional agoras through communities of practice that support learning communities. We need to enable educators to develop the capacity to consider the value of many ways of knowing²⁹.



8.2 Learning organizations span sectors

- Need education policy that develops the capability of people to join up the dots so that they understand the systemic flow on effects of decisions that affect social and environmental justice for

current and future generations of life. This is more than creating sustainable development goals that respect social, economic and environmental factors that support wellbeing.

- Need to be able to engage respectfully across conceptual and spatial boundaries. Open interfaith dialogue within and across cultures and to think in terms of transdisciplinarity to address social and environmental justice. The wisdom of many religions can be found in Islam, Buddhism, Hinduism, and Christianity. The notion that a belief in the responsibility of each human being to others, the voiceless and the environment is recognised by all indigenous religions and is retained in all mainstream religions.
- Understand that boundaries in nature can be understood by understanding the smallest and largest scales. These provide lessons for policy makers. Just as a cell has pores that open or close to allow in nutrients and to expel pollutants, we need to enable people to understand how to make decisions on what and who to include in the processes of decision making. The decision as to what to include or exclude in order to make policy that is socially and environmentally just needs to be based on careful consideration, based on questions that address who, what, why, who, how and so what are the consequences.

References and Bibliography

Ali, M., Kos, J., Lietz, P., Nugroho, D., Furqon, Zainul, A., Emilia, E. 2014 'Quality of Education in Madrasa'. World Bank Report.

Brundtland, G. 1987, <http://www.worldinbalance.net/agreements/1987-brundtland.html> *The report "Our Common Future"*.

Carspecken, P.F. 2014. 'Critical Ethnography in Educational Research'. Routledge. New York

Economic Freedom Front elections Manifesto 2014

Held, D. 2004, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Polity

Akomfrah, J. 2013 The Stuart Hall Project. Documentary produced by David Lawson & Lina Gopaul and directed by John Akomfrah.

Aarhus Convention 1998, 'On access to information. Public participation and access to justice in environmental matters', Denmark, 25 June. <http://aarhusclearinghouse.unece.org/resources.cfm?c=1000069>

Archibugi, D. 2008, 'The architecture of cosmopolitan democracy' in *The Global Commonwealth of Citizens: Towards Cosmopolitan Democracy*. Princeton University Press and also Archibugi, D. 2010. 'The architecture of cosmopolitan democracy', in Brown, G.W. and Held, D. Eds. 2010, *Cosmopolitan Reader*, Cambridge. Polity Press

Arendt, H, 1959, *The human condition* New York: Doubleday Anchor.

Arendt, H, 1963. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Viking Press.

Arendt, H. 1967, *The Origins of Totalitarianism*. London. Allen and Unwin.

Arendt, H. 1972, *Crises of the Republic*. Harcourt Brace, Orlando. First published in 1969.

Australian Public Service Commission 2007, *Tackling Wicked Problems: A Public Policy Perspective*. Australian Public Service, Canberra

Bateson, G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine, New York.

- Bausch, K. 2006, 'Be your enemy: The Contributions of West Churchman to Doing Better Governance and International Relations' in McIntyre-Mills, J. *Rescuing the Enlightenment from Itself: Critical and Systemic Implications for Democracy*, C. West Churchman Series, Vol. 1, Springer, New York, Boston, London.
- Beardsworth, R.2011, *Cosmopolitanism and international relations theory*. Polity. Cambridge.
- Beer, S. 1974, *Designing Freedom*, Wiley, London.
- Beer, S. 1994, 'Governance or government' in *Beyond Dispute: the invention of team synteegrity*. Wiley. London.
- Beer, S., 1975, *Platform for Change*, Wiley, New York.
- Bell, G. 2009, *Getting connected, staying connected*. Department of Premier and Cabinet, South Australia.
- Benhabib, S. 2004, *The rights of others: Aliens, residents and citizens*. Cambridge University Press.
- Benhabib, S. 2007, 'Twilight of Sovereignty or the emergence of cosmopolitan norms'? Rethinking citizenship in volatile times. *Citizenship Studies* vol.11 no 1 19-36.
- Benhabib, S. 2008, 'On the public sphere, deliberation, journalism and dignity' <http://www.resetdoc.org/Benhabib-interview-media.php>. Accessed 27/07/2012.
- Benhabib, S.2002, *The claims of culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Benhabib, S. 2004, 'On the existential question that moves her scholarly and political life'. <http://globetrotter.berkleu.edu/people4/Benhabib/> Accessed 27/07/2012.
- Berlin, I. 1953, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Berlin, I. and Hardy, H. 1979, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. London: Hogarth Press.
- Bogue, R. 1989, *Deleuze and Guattari*, Routledge, London.
- Bohman, J. 2005, 'The democratic minimum: is democracy a means to global justice?' *Ethics and International Affairs*.19.no1 101-115.
- Bohmann, J. and Lutz-Bachman Eds. 1997, *Perpetual Peace: essays on Kant's cosmopolitan ideal*. Cambridge MIT press.
- Bonanno, G. 2004, 'Loss Trauma, and Human Resilience'. *American Psychologist* vol. 59: No 1 20-28.
- Bostrom, N. 2011, 'Existential risk prevention as the most important task for humanity' Faculty of Philosophy & Oxford Martin School University of Oxford www.existentialrisk.org
- Boulding, K. 1956, 'General Systems Theory – the skeleton of Science' *Management Science*. 2, 197-208.
- Brundtland, G. 1987, <http://www.worldinbalance.net/agreements/1987-brundtland.html> The report "Our Common Future".
- Butler, J. 2005, *Giving an account of oneself*. Fordham University Press.
- Butler, J. 2011, 'Precarious Life: The Obligations of Proximity' 28/05/2011. The Neale Wheeler Watson Lecture 2011, given by Professor Judith Butler. Location: Nobel Museum, Svenska. <http://www.>

youtube.com/watch?v=KJT69AQtdtg

- Capra, F. 1996, *The web of life: A new synthesis of mind and matter*, Harper Collins.
- Carens, J. 1995, 'Aliens and Citizens: the case for open borders', in *The rights of Minority cultures*, Ed Kymlicka, W. Oxford. Oxford University Press.
- Castells, M. 1998, *The information age: Economy, Society and Identity*. Malden Mass. Blackwell.
- Charlton, A. 2011, 'Man-made world: choosing between progress and the planet'. *Quarterly Essay*, Issue 44.
- Christakis, A. 2006, 'A retrospective Structural Inquiry into the predicament of Humankind: Prospectus of the Club of Rome'. In McIntyre-Mills, J. Ed. *Rescuing the Enlightenment from Itself. Critical and Systemic Implications of Democracy*, Volume 1 of the 'C. West Churchman and Related Works Series', Van Gigch, J (series editor), Springer, London.
- Christakis, A. and Bausch, K. 2006, *How People Harness their Collective Wisdom and Power to Construct the Future in Co-laboratories of democracy*, Information Age. Greenwich.
- Christakis, A. and Flanagan, T. 2010, *The talking point: A collaboration project of 21st Century Agoras*. Information Age Publishing.
- Churchman, C. West, 1982, *Thought and Wisdom*, Californian. Intersystems Publications.
- Churchman, C. West., 1971, *The Design of Inquiring Systems*. New York. Basic Books.
- Churchman, C. West., 1979, *The Systems Approach and its Enemies*. New York. Basic Books.
- Collins. R. 2010, 'Geopolitical conditions of internationalism, human rights and world law'. *Journal of Globalisation Studies*. (1): 29-45.
- Comaroff, J. 2011, 'Theory from the South: or how Europe is evolving towards Africa'. Key note address at Knowledge and value in a Globalising world. Disentangling dichotomies, querying unities. University of Western Australia. Perth 5-5th July.
- Crossen, T. and Niessen, V. 2007, NGO standing in the European Court of Justice - Does the Aarhus Regulation Open the Door? RECEIL 16 (3) PAGES 332-338. ISSN 09628797 at 332.
- Crowder, G. 2003, 'Hedgehog and fox'. *Australian Journal of Political Science*, 38 No 2 (July 2003), 333-77.
- Crowder, G. 2003, 'Pluralism, relativism and liberalism in Isaiah Berlin' Refereed paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Tasmania Hobart. 29 September-1 October.
- Davies, JB., and World Institute. 2008, *Personal wealth*. Oxford University Press.
- Dawkins, R. 2006, *The God Delusion*, Black Swan Berkshire.
- De Tocqueville, A. 1945, *Democracy in America*. New York. Knopf.
- De Waal, F. 2009, *The Age of Empathy nature's lessons for a kinder society*. Harmony.
- Derrida, J., *The principle of hospitality*. Parallax 11 no 1
- Desai, M. 2005, 'Social Democracy as World Panacea. In Held, D. et al. 2005. *Debating Globalization*. Polity Cambridge.
- Douglas, M. 1978, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London.

- Dryzek, J. 2005, *The politics of the earth. Environmental Discourses* 2nd edition Oxford University Press, New York 156-7.
- Dryzek, J. 1999, *Democratising Rationality in Discursive Democracy*. Cambridge University Press.
- Dryzek, J. 2000, *Deliberative democracy and beyond*. Oxford University Press.
- Dryzek, J. 2010, *Green democracy*, Cunningham Lecture Series, ANU, Occasional Paper.
- Du Gay, P. 2005, 'Bureaucracy and Liberty: State, Authority and Freedom' in *The values of democracy*. Oxford University Press.
- Elkington, J. 1994, 'Globalisation's reality checks' in Held, H et al *Debating globalization*, Polity. Cambridge.
- Elkington, J., 1997, *Cannibals with forks*, Oxford. Capstone.
- Elliot, A. and Urry, J. 2010, *Mobile Lives*. Routledge, New York.
- Elliot, A. 2002, 'Beck's sociology of risk: a critical assessment'. *Sociology*. 36: 293-315
- Elliot, A. 2012, 'Life on the Move: Mobilities in a Global Age'. Public Lecture, Flinders University 19th June. Victoria Square.
- Etzioni, A. 2004, *From Empire to Community: A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Etzioni, A. 2010, 'Unmanned Aircraft Systems: The Moral and Legal Case'. *JJFQFQ/issue 57*, 2d quarter 2010: 77-71.
- Etzioni, A. 2012, 'The domestic sources of global adhocacy'. *Social Change Review* 10, Issue 2, December 2012.
- Evans, M. 2013, 'Confronting insecure employment' in *Advocate* Vol. 20, No 3, p28.
- Evatt, H.V. 1984, 'Introduction' *The Eureka Stockade*, by Carboni, R. 1855. First edition printed by Atkinson and Co, Melbourne.
- Eyerman, R. 1981, 'False consciousness and ideology in Marxist theory'. *Acta Sociologica* <http://www.sagepublications.com>. on behalf of the Nordic Sociological Association. Downloaded Flinders University July 31, 2001.
- Faist, T. 2009, 'The transnational social question'. *International Sociology*. 24: 17-36.
- Farrell, H. 2012, 'The Consequences of the Internet for Politics' *Annual Review of Polit. Sci.* 15:35-5 online.
- Flanagan, T. and Bausch, K. 2011, *A democratic approach to sustainable futures. A workbook for addressing the global problematique*. Ongoing Emergence Press. Riverdale.
- Flannery, T. 2005, *The weather makers. The history and future impact of climate change*. Text Publishing, Melbourne.
- Flannery, T. 2010, *Here on earth. An argument for hope*. Text Publishing. Melbourne
- Flannery, T, 2012, 'After the Future: Australia's New Extinction Crisis'. *Quarterly Essay* Issue 48
- Flood, R. & Carson, E. 1993, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and application of Systems Science*, 2nd. ed., Plenum, London.
- Flood, R. & Romm, N. 1996, *Diversity management: triple loop learning*, Wiley, Chichester.

- Florini, A., 2003, *The Coming Democracy*. Island Press, Washington DC.
- Flyvberg, B. 1998, 'Habermas and Foucault'. *British Journal of Society*.49 (2): 200-232
- Folke, C. 2006, 'Resilience: The emergence of a perspective for social-ecological systems analyses'. *Global Environmental Change* 16 253-267.
- Follesdal, A. 2006, 'Subsidiarity, Democracy and Human Rights in Europe'. *Journal of Social Philosophy*.37 (1):61-80.
- Foucault, M. and Gordon, C.1980, Eds.,*Power/Knowledge*. Harvester. Brighton.
- Fougere, G. 2007, 'Wellbeing is an idea whose time has come.' New Opportunities for Health Impact Assessment in New Zealand public policy and planning.*The Public Health Advisory Committee*. Wellington, New Zealand.
- Fourade, M. And Savelsburg, J. 2006, 'Global Processes, National Institutions, Local Bricolage: shaping law in an era of globalisation'. *Law and Social Inquiry*. Vol. 31.3, pp. 515-519.
- Fowler, J.H. and Christakis, N. 2010, 'Cooperative Behavior Cascades in Human Social Networks.' *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107(9): 5334–5338.
- Frank. R.H. 2007, *Falling behind: how rising inequality harms the middle class*, Berkley, CA. California Press.
- Friere, P. 1982. 'Creating alternative research methods: learning to do it'. In Hall, B. Gillete, A., and Tandon, R. Eds., *Creating Knowledge: A Monopoly?* New Delhi Society for Participatory Action Research in Asia, pp. 29-37.
- Friere, P. 1985. *The politics of education* Begin and Garvey, Inc. Westport, CT 06881
- Freire, P. 1997. *Pedagogy of the heart*. New York: Continuum.
- Gadamar, H.G. 2001, 'Education is self-education' *Journal of Philosophy of Education*. Vol. 35 No 4.
- Gallhofer, S. & Chew, A. 2000, 'Introduction: accounting and indigenous peoples', *Accounting, Auditing and Accountability Journal*, 13(3):256-267.
- Galtung, J. 1990, 'Cultural Violence', *Journal of Peace Research*, Vol. 27. No 3. 291-305. Sage.
- Gamble, A. 2000, 'Economic Governance' in Pierre, J. Ed. *Debating governance: authority, steering and democracy*. 1st edition Oxford University Press, Oxford.
- Gandhi, L. 1966, *Affective communities: anti-colonial thought, fin-de-siècle radicalism and the politics of friendship*, Duke University Press.
- Garnaut, R 2011, *The Garnaut Review: Australia in the Global Response to Climate Change*. Cambridge University Press.Melbourne.
- Gaventa, J. 2001a, 'Global Citizen Action: Lessons and Challenges' in Edwards, M. and Gaventa, J. eds. *Global Citizen Action*. Lynne Rienner.Boulder.
- Getano Lui, 1993, *Voices from the Land*. Boyer lecture Series.
- Gibbons, M. Limoges, C., Nowotny, H., Schwartzman, S., Scott, P. & Trow, M. 1994.*The New Production of Knowledge: The dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, London. Sage.
- Giddens, A. 2009, *The politics of climate change*. Polity. Cambridge
- Goldsmith, J. and Posner, E. 2005, *The limits of International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Gould, C. 2007, 'Transnational Solidarities' *Journal of Social Philosophy*, 38(1), 148-164.

- Gouldner, A.W. 1971, *The Coming Crisis of Western Sociology*. London. Heinemann.
- Graham, C. 2011, *The pursuit of happiness: an economy of well-being*. Brookings Institution Press. Washington.
- Greenberg, G. & Tobach. 1987, *Cognition, language and consciousness: integrative levels*, Vol. 2. Hillsdale New Jersey.
- Greenfield, S. 2000, *The private life of the brain: emotions, consciousness and the secret of the self*. Wiley. New York
- Greenfield, 2003, *Tomorrow's People How 21st Century Technology is changing the way we think and feel*. Penguin
- Greenfield, S. 2008, *ID: The quest for meaning in the 21st century*. Sceptre, Hodder and Stoughton, London.
- Greenwald, G. 2012, 'New York's top court highlights the meaninglessness and menace of the term "terrorism"' <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/dec/16/court-terrorism-morales-gangs-meaningless>.
- Guddemi, P. 2006, 'Human views of ecological nature'. *Cybernetics and Human Knowing*. 12(1): 86-90.
- Gunaratne, S.A. 2009. Globalization: a Non Western perspective: the bias of social science/communication oligopoly. *Communication, Culture and Critique* (2) 60-82.
- Haraway, D. 1991, *The reinvention of nature*. Free Association Books. London.
- Haraway, D. 1992, 'The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriated others. *Cultural Studies*'. In Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, eds., *Cultural Studies*, (New York; Routledge, pp. 295-337.
- Haraway, D. 2010, 'Speculative fabulations for technoculture's generations: taking care of unexpected country', Australian University E press. http://epress.anu.edu.au/guidelines/author_guidelines.html
- Hardin, G. 1968, 'The Tragedy of the Commons', *Science*, 162:1243-1248.
- Harris, L.D. and Wasilewski, J. 2004, 'Indigenous Wisdom of the People's Forum', *Systems Research and Behavioural Science*, Vol. 21:505-514.
- Harrison, K. 2002, 'Policy perspectives: Social Capital'. In Parnell, S. Swilling, M and Wooldridge, D. *Democratising local government. The South African experiment*. University of Cape Town Press. Landsdowne.
- Hayden, P. 2010, 'The environment, global justice and world environmental citizenship'. In Brown, G.W. and Held, D. *Cosmopolitanism*, Polity Cambridge
- Held, D. et al. 2005, *Debating Globalization*. Polity Cambridge.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. & Perraton. 1999, *Global transformations. Politics Economics and Culture*. Stanford University Press. Stanford California
- Held, D. 2004, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Polity.
- Heller, P. 2001, 'Moving the state: the politics of democratic decentralisation in Kerela, South Africa, and Porto Alegre'. *Politics and Society*, Vol. 29 No 1 131-163
- Heycox, J., Meadows, P. and Vernon, B. 1997, 'Environment and Energy Statistics Section Australian

Bureau of Statistics. Measuring environmental expenditures and revenues in Local Government', Australian Centre for Regional & Local Government Studies Working Paper No 2. University of Canberra

Hil, R. 2013, 'Beyond the cyber cell' in *Advocate*, Vol. 20, No 3. Pp28-29

Hill Collins, P. 2000, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the politics of Empowerment*. Routledge. New York.

Hirschman, A.O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Harvard University press

HM Government 2005, 'Securing the Future: Delivering UK Sustainable Development'. Strategy Presented to Parliament by the Secretary of State for Environment, Food and Rural Affairs by Command of Her Majesty, March 2005. HMSO: St Clements House, 2-16 Colegate, Norwich.

Hobbes, T. Leviathan, <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h681/index.html> accessed 25/06/2012

Hobson-West, P. 2007, 'Beasts and Boundaries: an introduction to animals in sociology', *Science and Society. Qualitative Sociology Review*. Vol. 3 Issue 1. 23-41

Hoggett, P. 2010, *Politics, Identity and Emotion*. Paradigm, Boulder.

Hoggett, P. and Thomson, S. 2002, 'Towards a democracy of emotions'. *Constellations*, 9 no1. 102-126.

Hooks, b. 1989, *Talking Back*. Boston. South End.

Horvath, Z. and Odor, B. *The Union after Lisbon. The treaty reform of the EU*. HVG-ORAC Publishing. Hungary.

<http://www.eurozine.com/articles/2006-12-23-baubock-en.html> Accessed 19 December, 2012.

Hulme, M. 2009, *Why we disagree about climate change*. Cambridge. University Press

Hulme, M. 2010, 'Cosmopolitan Climates. Hybridity, Foresight and meaning'. *Theory, Culture and Society*. Vol. 27 (2-3): 267-276.

Hulme, M. 2011, 'Climate Change and four narratives of growth'. AHTC Workshop. University of Cambridge. <http://climatehistories.innerasiaresearch.org/wp-content/uploads/2011/01/Mike-Hulme.pdf>. Accessed 8 Feb 2011.

Huntington, S. 1996, *The clash of cultures and the remaking of the world order*. New York. Simon and Schuster.

Husserl, E. 1970, 'The crisis of European Sciences'. Transl. David Carr. Northwestern Uni. Press, Evanston.

icps.gwu.edu/ "The Good Life: An International Perspective," There's a Future: Visions for a better world <https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:8rnWNHvflcAJ:icps.gwu.edu/files/2013/02/The-Good-Life-An-International-Perspective.pdf+the+good+life++an+international+perspective+%2B+etzioni&hl=en&gl=au&pid=bl&srcid=ADGEESgpk7jXTiA7uWJH2nWGJm4gOc8rGDjuAHm-oyW7IQI>

Ingold, T. 1993. 'The temporality of the landscape', *World Archeology*. Vol. 25 No 2 Conceptions of time and ancient society. Oct 152-174.

International Commission on the Future of Food and Agriculture 2007 Manifesto on the future of seeds www.future-food.org

Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3072534> 10.2307/3072534.

- Irvin, R. Stansbury, J. 2002, 'Citizen participation in decision making'. *Public Administrative Review*. Vol. 64:1:55-65.
- Irvine, L. 2007, 'The question of Animal Selves: implications for sociological knowledge and practice'. *Qualitative Sociology Review*. Vol. 3 Issue 1. 5-22.
- Ison, R. 2005, 'Geoffrey Vickers: Contemporary Applications and Changing Appreciative Settings' *Systems Research and Behavioural Science*, Vol. 22 No.4 July-Aug. 277-284.
- Jackson, M. 1991, *Systems Methodology for the Management Sciences*, Plenum. London.
- Jasonoff, S. 2003, 'Technologies of humility: citizen participation' in governing science. *Minerva*. 41:223-44.
- Jessop, S. 2009, 'Children's participation: an Arendtian criticism'. *Educational Philosophy and Theory*. Vol. 43. No 9 Article first published online: 8 NOV 2009 DOI: 10.1111/j.1469-5812.2009.00560.x.
- Kabeer, N & Subrahmanian, R 1996, 'Institutions, relations and outcomes: framework and tools for Gender-Aware Planning', Institute of Development Studies *Discussion Paper*, No. 357, Brighton, UK.
- Kanai, R, Bahrami, B. Roylance, R. Rees, G. 2011, *Online social network size is reflected in human brain structure* Proceedings of Royal Biological Society B. Published online 19 October 2011.
- Kant, I. 1976, *The Moral Law*, translated by Paton, H.J. Hutchinson. Oxford.
- Kauffman, L. 2006, 'Virtual Boundaries', *Cybernetics and Human Knowing*. Vol. 13, no 2, pp. 94-104.
- Keane, J. 2009, *The life and death of democracy*. Simon and Schuster. London.
- Keane, J. 2009a. 'Democracy failure: the root of the global economic crisis is political'. http://scholar.google.com.au/scholar?cites=16220241904322824583&as_sdt=2005&sciodt=0,5&hl=en accessed March 31, 2011.
- Kickert, W.J.M, Klijn, E.H. and Koppenjan, J.F.M. 1999. *Managing Complex networks: Strategies for the Public Sector*. Sage. London.
- Levin, S. 2006, 'Learning to live in a global commons: socioeconomic challenges for a sustainable environment'. *Ecological Research* 21:328-333.
- Lovelock, J. 2006, *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*. Santa Barbara (California): Allen Lane.
- Lovelock, J. 2009, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning: Enjoy It While You Can*. Allen Lane.
- Mathews, F. 2010, 'Planet Beehive'. *Australian Humanities Review* - Issue 50: 159-178
- Mathews, F. 1991, *The ecological self*. London. Routledge.
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. 1987, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. New Science Library, London: Shambhala.
- Max-Neef, M. 1991, *Human Scale Development*. Apex. London.
- Meadows, D. & Randers, J., 1992, *Beyond the Limits. Global Collapse of a Sustainable Future*, Earthscan Publications, London.
- Midgley, G. 2000, *Systemic Intervention: Philosophy, Methodology, and Practice*. Kluwer. New York.
- Mangcu, X 2014, *The arrogance of power: South Africa's leadership meltdown*. Tafelberg. Cape Town

- McIntyre-Mills, J 2008b, 'Ethics, Energy and Climate Change. Systemic Ethics: Social, Economic and Environmental Implications of Eating our Yellow Cake in South Australia'. *Systems Research and Behavioural Science*, Volume 25. No 2 225-248. ISSN 1092-7026
- McIntyre-Mills, J with Binchai, N and De Vries, D. 2014 'From Wall Street to Wellbeing: Joining up the dots through Participatory Democracy and Governance to mitigate the causes and Adapt to the effects of climate change'. ISBN 978-1-4899-7465-5 Tier 1 (Queensland University Publications Index) in press
- McIntyre-Mills, J. 2000, *Global Citizenship and Social Movements: Creating Transcultural Webs of Meaning for the New Millennium*. The Netherlands: Harwood.
- McIntyre-Mills, J. 2006b, '*Systemic Governance and Accountability: working and re-working the conceptual and spatial boundaries of international relations and governance*'. Volume 3 of the 'C. West Churchman and Related Works Series', Springer, London.
- McIntyre-Mills, J. 2008 a, *User-centric design to meet complex needs* N.Y. Nova Science.
- McIntyre-Mills, J. 2014 'Systemic ethics and non-anthropocentric stewardship: Implications for trans disciplinary and cosmopolitan politics'. ISBN 978-3-519-07655-3 Tier 1 (Queensland University Publications Index) in press
- McIntyre-Mills, J. Editor 2006a, '*Rescuing the Enlightenment from Itself: Critical and Systemic Implications for democracy*'. C.West Churchman Series, Vol. 1. Springer. London. ISBN -10 0-387 27587-8, ISBN -10: 0387-27
- McIntyre-Mills, J., De Vries, D. and Deakin, J. 2008c. 'Participatory democracy based on user-centric policy design to address complex needs' in Kane, L. and Poweller, M. (eds.). *Citizenship in the 21st century*. New York: Nova Science. pp. 1–54.
- McIntyre-Mills, J.2003, *Critical Systemic Praxis. The Contemporary Systems Series Kluwer*, UK.
- McIntyre-Mills, J.with De Vries. 2011, *Identity, democracy and sustainability: facing up to convergent social, economic and environmental challenges*.Litchfield Park, USA. ISBN 97 80984 216536. 331 pp. *Google Scholar* 2 Citations
- McKay, V. and Romm, N. 1992. 'People's Education in Theoretical Perspective'.Mascew Miller. Cape Town.
- Muhammad Adib Shomad 2014 'A comparative case study of a secular and religious-based university in Indonesia: a critical review of research capacity'
- Nussbaum, M., 2006, 'Frontiers of Justice', London.Harvard University Press.
- Parker, J. 2012, 'Transdisciplinary systems approach to paradigm change in sustainable economy' in *The Systemist*, Volume 34, No. 3, Winter 2012, pp138-149
- Pratikno, 2014, 'Fostering Indonesian and Australian friendship: put education and culture first' Flinders University Seminar on RumahBudaya, April.
- Romm, N. 2001, 'Accountability in Social Research: issues and debates'. Kluwer. London.
- Romm, N. 2010, 'The New Racism'. Springer. London.
- Romm,N. 2002, 'A trusting constructivist view of Systems Thinking in a Knowledge Age in *Systems Theory and Practice in a Knowledge Age*'.In Ragsdell et al.New York. Plenum.
- Rosyada, D. 2014, 'Islamic Education in Indonesia'. Flinders University Seminar on RumahBudaya, April.

- Shiva, V 2002, *Water wars: privatization, pollution and profit*, London, Pluto Press.
- Shiva, V. 2011, Earth Democracy, Portland University, <http://www.youtube.com/watch?v=UOfM7QD7-kk/>
- Shiva, V. 1989, *Staying Alive: Women, ecology and survival in India*, Zed Books. London
- Silverstein, J. and Kaiser, M. 2014, Who Welcomes Who in Multicultural Australia? Oct 2nd <https://newmatilda.com/2014/10/02/who-welcomes-who-multicultural-australia>
- Urry, J. 2010, 'Consuming the planet to excess'. *Theory, Culture and Society*. Vol. 27 191-212
- Widianingsih, I. 2014, 'International Donor Policy & Local Government in Indonesia: Establishing Good Governance?' Unpublished *PhD thesis*, Flinders University, School of Social and Policy Studies.
- McIntyre-Mills, J. 2000, *Global Citizenship and Social Movements: Creating Transcultural Webs of Meaning for the New Millennium*. The Netherlands: Harwood.
- McIntyre-Mills, J. 2003, *Critical Systemic Praxis*. The Contemporary Systems Series Kluwer, UK.
- McIntyre-Mills, J. Editor 2006a, *Rescuing the Enlightenment from Itself: Critical and Systemic Implications for democracy*. C. West Churchman Series, Vol. 1. Springer. London. ISBN -10 0-387 27587-8, ISBN -10: 0387-27589-4 (e book)
- McIntyre-Mills, J. 2006b, *Systemic Governance and Accountability: working and re-working the conceptual and spatial boundaries of international relations and governance*. C. West Churchman Series, Vol. 3. Springer. London.
- McIntyre-Mills, J. Bausch, K, Christakis, A and De Vries, 2008. 'How can we Break the Mould? Democracy, Semiotics and Regional Governance'. *Systems Research and Behavioural Science*, Vol. 25pp: 305-321
- McIntyre-Mills, J. 2009, 'Ethics, boundaries and sustainable futures'. In *Systemic development: local solutions in a global environment*. Edited by Sheffield, J. ISCE Publishing, and Litchfield, USA.
- McIntyre-Mills, J 2010, 'Wellbeing, mindfulness and the global commons'. *Journal of Consciousness Studies*. 17, (7-8) 44-72.
- McIntyre-Mills, J. and De Vries, D. 2011 'Identity, democracy and sustainability: facing up to convergent social, economic and environmental challenges'. Emergent Publications. Lichfield Park, USA.
- McIntyre-Mills, J. 2012a 'Anthropocentrism and wellbeing: a way out of the lobster pot?' *Systems Research and Behavioural Science* Published online in Wiley Online Library. (wileyonlinelibrary.com) DOI: 10.1002/sres.2131
- McIntyre-Mills, J and de Vries, D. 2012. 'Transformation from Wall Street to Well-being' *Systems Research and Behavioural Science* First published online: 10 OCT 2012 DOI: 10.1002/sres.2133
- McIntyre-Mills, J 2014 Systemic Ethics' *Springer Encyclopaedia of Food Ethics* ISBN 978-94-007-0928-7 in press
- McIntyre-Mills, J with Devries, D and Binchai, N. 2014 'Wall Street to Wellbeing: *Joining up the dots through participatory democracy and governance to mitigate the causes and adapt to the effects of climate change:*' Springer, New York in press
- McIntyre-Mills, J 2014, 'Systemic ethics and non-anthropocentric stewardship: *Implications for transdisciplinarity and cosmopolitan politics*' Springer, New York in press
- Murray, J. Dey, C. and Lenzen, M. 2007, 'Systems for Social Sustainability: Global Connectedness and

the Tuvalu Test'. *Cybernetics and Human Knowing*. Vol. 14 No 1: 87-105.

- Murray_et_al_2006, Systems for Social Sustainability: Global Connectedness and the Tuvalu Test. Tuvalu at the Common Wealth Games, Melbourne, 2006. Photograph by Geoff Ludbrook www.isa.org.usyd.edu.au/publications/documents/Tuvalu_Test.pdf
- Nazarea, V. 2006. 'Local knowledge and memory in biodiversity conservation', *Annual Review of Anthropology*. Vol. 36. pp 317-335.
- Nussbaum, M. & Glover, J. 1995, *Women, Culture and Development: A study of Human Capabilities*. Oxford. Clarendon Press
- Nussbaum, M. 1986, *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge. University Press.
- Nussbaum, M., 2006, *Frontiers of Justice*, London. Harvard University Press.
- Palombi, L. 2007, Trips, bilateralism and patents: how they are failing both the developed and the developing world and what to do about it. *Electronic Journal in Communication, Information and Innovation in Health*. V.1 n.1: 71-81
- Parker, J. 2012, 'Transdisciplinary systems approach to paradigm change in sustainable economy' in *The Systemist*, Volume 34, No. 3, Winter 2012, pp138-149
- Parry, M. Rosenzweig, C., Iglesias, A. Fischer, G. and Livermore, M. 1999, 'Climate change and world food security: a new assessment Global Environmental Change. S51-S67 Elsevier. Available online 25 October. Accessed February, 7th, 2011.
- Pretty, J. 2013, 'The consumption of a Finite Planet: Well-being, Convergence, Divergence and the Nascent Green Economy'. *Environmental and Resource Economics*. DOI 10.1007/s10640-013-9680-9
- Poe, D. 2010, 'Subsidiarity and the bias for the local', *Journal of Globalisation Studies* Vol. 1. 131-140.
- Reason, P. 2002, 'Justice, sustainability and participation', *Concepts and Transformations*, Vol.7 (1): 7-29.
- Ritchey, T. 2011, *Wicked Problems – Social Messes Risk, Governance and Society*, Volume 17, 2011, pp. 1-6
- Rittel, H. and Webber, M. 1984, *Planning problems are wicked problems* *Developments in Design Methodology*. New York: Wiley.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K. 2009, 'A safe operating space for humanity' *Nature* 461: 472-475
- Rose, D.B. 1996 *Nourishing terrains: Australian aboriginal views of landscape and wilderness*. Australian Heritage Commission, Canberra, ACT, BCIN Number: 236409
- Rose, D.B. 2005, 'Dislocating the Frontier' <http://epress.anu.edu.au/dtf/html/frames.php> see <http://epress.anu.edu.au>
- Rose, D.B. 2004, *Reports form a wild country*. University of New South Wales Press. Sydney.
- Rosen, R. 1991, *Life Itself: a comprehensive inquiry into the nature, origin and fabrication of life*. Columbia University Press. New York.
- Schumacher, F.F. 1973, *Small is beautiful. Economics as if people mattered*. Harper and Row. New York.
- Scott, J. 1998 *Seeing like a state*. Yale University Press.

- Shiva, V. 1988 *Staying Alive: women, ecology and development*. South End Press. New York
- Shiva, V 2002, *Water wars: privatization, pollution and profit*, London, Pluto Press.
- Shiva, V. 2011, Earth Democracy, Portland University, <http://www.youtube.com/watch?v=UOfM7QD7-kk/>
- Singer, P., 2002, *One World: The Ethics of Globalisation*, Text Publishers, Melbourne.
- Stanescu, J. 2012, 'Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals', *Hypatia* VL - 27, 563-582.
- Steffen, W. Burbridge, A. Hughes, L. Kitching, R., Lindenmayer, D. Musgrave, W. Stafford Smith, M. and Werner, P. 2009, 'Australia's Biodiversity and Climate Change'. *Australian Government*. CSIRO publishing.
- Stern, N, 2007, *The Economics of Climate Change*. Cambridge. Cambridge University Press
- Stiglitz, J. Sen, A. And Fitoussi, J.P. 2010, *Mis-measuring our lives: why the GDP doesn't add up*. The New Press. New York,
- Stiglitz, Joseph E. 2012, *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. WW Norton.
- Thurok, N. 2012, *The universe within* Allen and Unwin. Based on the CBC Massy Lectures
- Treaty of Maastricht 1992. Article 5 on Subsidiarity.
- Ulrich, W. 1983, *Critical heuristics of social planning: a new approach to practical philosophy*. Wiley. New York.
- UNESCO, 2007, 'Biosphere Reserves: Dialogue in biosphere reserves'. References, Practices and Experiences. ISSN 2071-1468. Paris. UNESCO
- United Nations.1993, *Integrated Environmental and Economic Accounting: Handbook of National Accounting: Studies in Methods*, Series F. No 61, Department for Economic and Social Information and Policy Analysis, Statistical Division, United Nations, New York.
- United Nations Economic and Social Development Local Agenda 21 1992.
- United Nations Human Development Index 2003 A compact among nations to end poverty. UNDP. New York. Oxford University Press.
- United Nations Climate Change Summit, 2009. The Copenhagen summit (2009) United Nations Climate Change Summit https://unfccc.int/meetings/copenhagen_dec_2009/meeting/6295.php
- United Nations Climate Change Summit, Cancun (2010) United Nations Climate Change Summit https://unfccc.int/meetings/cancun_nov_2010/meeting/6266.php
- United Nations Climate Change Summit, Durban (2011) United Nations Climate Change Summit https://unfccc.int/meetings/durban_nov_2011/meeting/6245.php
- Urry, J. 2007, *Mobilities*. Cambridge. Polity.
- Urry, J. 2010, 'Consuming the planet to excess'. *Theory, Culture and Society*. Vol. 27 191-212
- Van Gigch, J. 2003. *Metadecisions: rehabilitating epistemology*. Kluwer. Plenum.
- Vaske, J. and Kobrin, K. 2001, 'Place attachment and environmentally responsible behavior'. *Journal of Environmental Education*. Vol. 32, No. 4. Pp16-21.
- Vickers, G., 1983, *Human Systems are Different*, Harper and Row, London.

- Wilkinson, R. and Pickett, K. 2009, *The Spirit Level. Why more equal societies almost always do better*. London. Allen Lane
- Wadsworth, Y. 2010. *Building in Research and Evaluation. Human Inquiry for living systems*. Allen and Unwin. Sydney
- Wenger, E, White, N. and Smith, J. 2009, *Digital Habitats: stewarding technology for communities*. CP Square, Portland.
- Wenger, E., 1998, *Communities of Practice*. Cambridge University Press.
- Widianingsih, I. 2014 'International Donor Policy & Local Government in Indonesia: Establishing Good Governance?'
- Wilkinson, R. and Pickett, K. 2009 *The Spirit Level*. London. Allen Lane
- Wynne, B. 1996. 'May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert—lay knowledge divide' in Lash, S. Szerszynski and Wynne, B. *Risk, environment and modernity: towards a new ecology*. Sage. London.
- Young, I.M. 2000, *Inclusion and democracy*. Oxford. Oxford University Press.

(Endnotes)

1 Whilst undertaking a 3 day workshop with the MOSA one of the key areas of concern was food security

2 Held et al. (2005) proposed that the core challenges of the day are to address the vast differences in the standard of living between the rich and the poor. The problem is not only one of externalities that are not factored into calculations of the degradation to the environment, it is a way of thinking and 'being in the world' that shifts the extraction of profit to where labour is cheaper and where governments and citizens are less likely to complain about degradation of environment. Short-term profits are made at the expense of future generations.

3 Bristol is a sea port town that made its fortune from trade with through the Royal African Company. The history of slavery is not openly acknowledged. The city of Bristol won the Green City award for sustainability as a result of an application developed by the Schumacher institute. But, according to the director of the institute this is more of an encouragement award for setting appropriate benchmarks that for achieving sustainable green living. Traffic congestion in the city centre and parking congestion remain challenges. A bike project to teach young people how to fix bikes and in the process to earn them is one of the positive steps. But they do remain tokens. The manager of the Avonside Guest House said that parking and fining people who park along the Avonside has made it difficult for residents to park their own cars. The cost of living in first world nations such as UK is facing the challenge of food security. For example the BBC 1 news on the 29th August reported that families are finding it difficult to make ends meet. Middle class families are shopping more carefully whilst those with low incomes are skipping meals so they can afford to pay the rent. The lack of basics such as three meals a day, affordable heating and safe housing, affordable public transport remain issues for this green city. In conversations with the staff at the Schumacher Ins it is clear that it is challenging and that they have to do a great deal through innovative approaches to accessing funding.

4 "From the ground beneath my feet: towards the distant horizon", Plenary paper presented by Simon Whitesman at the *Mindfulness Matters Conference*, Stellenbosch, South Africa.

5 The challenges of food, energy and water security were discussed in conversation with colleagues about the micro, meso and macro level challenges of addressing the social, economic and environmental challenges facing people living in cities that need to be supported by viable regions that make farming a less challenging experience. I discussed the liberative potential of enabling people to monitor from below, irrespective of whether they are citizens or not. Non-citizens should also be given a voice because human rights are not being adequately addressed through the nation state. My contribution to the conversation covered the need to understand that complex challenges (such as poverty and climate change) span many different variables that are inter related and that are valued differently by different stakeholders who do not agree about climate change or the causes of poverty. The systems approach begins when first we try to see the world through the eyes of another, according to West Churchman. Perceptions matter! West Churchman's so-called 'enemies within' includes religion, morality, politics and aesthetics. Paradoxically, these are the values that make us passionate and compassionate. As we face some of the greatest challenges ever facing the planet we will need to do what we have always been able to do - unite together to face 'enemies within' and the greatest external threats we all face to food, energy and water supplies. What we do upstream affects those downstream in our neighbourhood. This will affect all aspects of life and render all other debates pointless. In order to address these challenges it requires the ability to work across many very diverse groups locally, nationally and in post national regional contexts. It also requires the ability to evolve in ways that are quantum rather than digital. Being the change requires co-operation with others and with nature if we are to address the challenge of so-called 'existential risk' (Bostrom, 2010). Monitory democracy 'from below' that supports respectful dialogue across service users and provides can be assisted through using a range of simple engagement

processes that match the diverse needs of people with resources, in order to address the challenge to distribute resources more fairly. The free software that is available (McIntyre Mills, De Vries and Binchai, 2014) is downloadable. It pilots a way to enable participants to join up the dots when thinking about social, economic and environmental challenges. As it is used it updates, grows and provides pathways to address perceived challenges. The forthcoming volumes 'Systemic Ethics' and 'Transformation from Wall Street to Wellbeing' provide a plea and an example of a free downloadable architecture for doing things differently.

6The excessive consumption of energy resources impacts on the size of our carbon footprint (defined in terms of the IPPC formula, namely $E (\text{Emissions}) = \text{Population} \times \text{Consumption per person} \times \text{Energy Efficiency} \times \text{Energy Emissions}$.)

7 Carnie, T 2014 'There is a gold rush to invest in ethanol', Cape Times August 20th

8The Marikane Anniversary of the massacre of 44 mineworkers on 15th August 2012 is on 15th August, 2014. "And now Marikane is being used against everyone else, Lanford says. During a recent march to the Ntabankulu municipal offices to protest against inadequate service delivery, he says, officials told protesters that "marches don't help anyone because when you march another Marikane will happen" http://marikana.mg.co.za/#families_xalabile Mail and Guardian website accessed 18 August. According to News 24: Zuma and his deputy Ramaphosa have been directly criticized by Julius Maleme. This is problematic as although many of the accusations ring true they are also linked with agendas that brook little tolerance of cultural diversity and are described as 'fascist' by the ANC and DA. Although Maleme is tainted with corruption charges, leaders in the ANC are also tainted with charges linked to using public funds for private homes. [http://pubads.g.doubleclick.net/gampad/jump?iu=/8900/24.com/Web/News24/SouthAfrica/Articles&sz=468x120&c=572792766&t=artid%3d9003171a-61ba-4cd6-9d05-bc48bc3221ec%26Companies%3du nicef%26Places%3djohannesburg%26posno%3d1](http://www.news24.com/SouthAfrica/Politics/Zumas-ANC-to-blame-for-Marikane-Malema-20140618href=)

9 "According to UNICEF's "Generation 2030 Africa" report, next year, out of South Africa's projected population of 53 million people, 18 million of those would be under the age of 18. This is reported in the following article on 24.com/Web/News24/"Over one third of South Africa's population is expected to be under the age of 18" in 2015, according to a United Nations Children's Fund (UNICEF) report released on Tuesday. "South Africa was also expected to have 65% of its population living in urban areas next year, the ninth highest level in Africa. According to the report, in 2050 around 41% of all births worldwide would take place in Africa, while in the same year 25 people out of every 100 would be African. This was against the expected figures in 2015, where Africans would make up 16 people out of every 100 around the world. In 2015, 40% of Africa's population was expected to be living in cities, versus over 50% in 2050 [href="http://pubads.g.doubleclick.net/gampad/jump?iu=/8900/24.com/Web/News24/Over-one-third-of-South-Africa-s-population-is-expected-to-be-under-the-age-of-18"](http://pubads.g.doubleclick.net/gampad/jump?iu=/8900/24.com/Web/News24/Over-one-third-of-South-Africa-s-population-is-expected-to-be-under-the-age-of-18)

10 http://marikana.mg.co.za/#families_xalabile Mail and Guardian accessed 13/08/2014

11 "Municipalities must make sure that people in their areas have at least the basic services they need. There are a large number of services that they provide, the most important of which are: Water supply, Sewage collection and disposal, Refuse removal, Electricity and gas supply, Municipal health services, Municipal roads and storm water drainage, Street lighting, Municipal parks and recreation. These services have a direct and immediate effect on the quality of the lives of the people in that community. For example, if the water that is provided is of a poor quality or refuse is not collected regularly, it will contribute to the creation of unhealthy and unsafe living environments. Poor services can also make it difficult to attract business or industry to an area and will limit job opportunities for residents. Basic services needed in rural areas may be different from those that urban communities need. ... **Who is responsible for providing services?** Local government [municipality] is the sphere of government closest to the people; they are elected by citizens to represent them and are responsible to ensure that services are delivered to the community. One way in which municipalities can do this is to provide the service themselves through the use of their own resources - finance, equipment and employees. A municipality may also outsource the provision of a service. In other words, it may choose to hire someone else to deliver the service but it remains the responsibility of the municipality to choose the service provider and to make sure that they deliver the service properly". Municipal service Delivery <http://www.etu.org.za/toolbox/docs/localgov/munservice.html> [22/08/2014 12:37:07 AM]

12 Hall, B and Tandon, R (2014) No more enclosures: knowledge democracy and social transformation Open Democracy <https://www.opendemocracy.net/author/rajesh-tando20> August 2014

13 Held (2005) cites data cited from the World Bank that three billion people live on less than \$2.50 per day. The will to make a difference is the challenge (Held, 2005: 33-34): "We may lack the will but it cannot be said that we lack the means. ... What do we require to make a substantial difference to the basic wellbeing of the world's poorest? Again the statistics are available. ... Required would be \$6 billion per annum on basic education, 9 billion per annum for water and sanitation, and 12 billion per annum for the reproductive health of women, 13 billion per annum for basic health nutrition. ... These figures are substantial, but when judged against the major consumption expenditure in the US and EU they are not beyond our reach. Moreover if all the OECD agricultural subsidies were removed and spent on the world's poorest peoples this would release some 300 billion per annum. ... In addition a small shift between military and aid budgets - 900 billion and 50 billion a year globally would make a marked difference to the human security agenda...."

But the Sydney Peace Prize winner Vandana Shiva (2002) sums up the challenge for this century as one of *preventing* the commodification of life and stresses the need to learn from nature and across disciplinary specializations.

14 ... all the indications are that the universe is at its simplest at the smallest and the largest scales. ... One can draw further parallels with the selfish, individualistic behaviours that are often the root cause of our environmental and financial crises. Within physics I see the idea of a 'multiverse' as a similarly fragmented perspective, representing a loss of confidence in the prospects for basic science. Yet I believe all of these crises will ultimately be helpful if they force us, like the quantum physicist, to remake

our world in more basic and far sighted ways. ... If we can only link our intelligence to our hearts, the doors are wide open to a brighter future, to a more unified planet ... to quantum technologies that extend our perception. (Turok, 2012: 256–7).

According to Shiva (1988, 2002, 2011) multinational companies and the World Bank and the World Trade Organization have made it possible to patent the conditions of life and to link the so-called Green Revolution in India with terminator seeds that do not self-generate because they have been genetically modified, resulting in spiraling costs associated with the purchasing of seeds and the pesticides needed (despite the claims by the manufacturers). Shiva (2011) argues that this has led to many farmers being unable to afford to buy seed and that some are driven to suicide. Shiva argues furthermore that the attempt to criminalize farmers who store old varieties of seed could lead to undermining the seed diversity and that this could lead to increased food insecurity as a result of vulnerable monocultures of foods. The idea that the very basis for life – seeds and genes – can be patented is part of the process of commodifying people, animals and the fabric of life. Palombi (2007) stresses that patents supported by international trade undermine both the developed and the developing world through eroding human and planetary health. Shiva's (1988) praxis (like Gandhi's) is to find ways to intervene where it is most needed.

15 <http://www.abc.net.au/news/2013-10-02/mcrae-challenges-ahead-for-the-indonesia-relationship/4993720>

16 Participatory and systemic approach to case studies will be applied in order to address social, cultural, political, economic and environmental dimensions (see Carspecken, 1996, on educational ethnography and McIntyre-Mills, 2006, Outhred et al, 2013 on systemic governance approaches). In line with the Paris Declaration, the research will be framed together with key stakeholders in public and private secular and non- secular secondary and tertiary institutions. The Paris Agenda of 1997 stresses the importance of involving all those party to research and development to be part of the design process and evaluation of the initiative. The approach will be to engage with students and staff over a three month period through on site observation, participation, focus groups and interviews.

17 Resilience is defined as the adaptive capacity of the physical environment, of an individual or of a group. It concerns factors such as the capacity of members of a community to act together and to be able to modify or even transform, existing ways of life (Hulme, 2009; Rose, 2005). Research needs to draw on diverse ways of knowing (Cruz et al., 2009) that could support regional governance (Wear, 2012) to support effective environmental management. We know that environmental sustainability and human wellbeing are intimately linked, but there is little knowledge about how this linkage can be built upon to improve both areas. Attempts to address climate change are often based on policy information that is not grounded in citizen experiences and fails to address what we do know about human behaviour or choices. The inherent link between engagement in civil society and community wellbeing (rather than the economic bottom line) needs to be the focus of research. The concepts of stewardship and resilience are important notions through which to explore the nexus across wellbeing, consumption choices and the environment. We need to develop a deeper understanding of how the intangible aspects of perceived wellbeing can be measured. But we also need to measure them in relation to the link between wellbeing and sustainability (Stiglitz et al., 2010). The discourse above remains rooted in the notion that bounded nation-states are inevitable. The argument developed in this article is that the nation-state needs to take as a given that the cosmopolitan human rights come first and that nation-states serve regional needs. They need to be seen as part of an overlapping region with responsibility at a regional level for food security and human security. The costs of climate change will place a heavy burden not only on the state but on the surrounding regions. Benhabib (2007) and Archibugi (2010) stress that instead we need a form of federalist republicanism. But how do we move from the containerist approach that undermines justice through limiting compassion to citizens at the expense of human rights?

18 The interrelated aims will be addressed by asking the following questions addressed in part by some of my current and proposed projects that each address significant problems:

'The land is our mother' and stewardship for future generations underpin the philosophy of Aboriginal custodians of the land and their dreaming sites. However, there is evidence that many non-Aboriginal urban citizens wish to spend more time living slower lives, walking wherever possible, riding bikes, growing local food, recycling and re-using and consuming less, instead of living stressful, competitive lives that save time, but waste resources as they are reliant on fast food in 'throw away' containers, fast travel and a 'time is money attitude' (McIntyre-Mills et al, 2012, 2013, 2014 and forthcoming). These findings clearly link environmental health and human wellbeing and raise the question of what can we learn from mobile and egalitarian, place-attached people (Vaske and Kobrin, 2001) whose history is recorded in the landscape? (Guddemi, 2006, Rose, 2004). The process of participation is the subject of recent research published in recent books, entitled 'User –centric policy design', 'Identity, Democracy and Sustainability' (McIntyre-Mills, 2008, McIntyre-Mills and De Vries, 2011) and 'From Wall Street to Wellbeing' (McIntyre, et al 2014, forthcoming) which has shown that participation enhances attachment to policy ideas. This proposed DP seeks to deepen an understanding of how people perceive, and participate in, local challenges and experiences to develop a new understanding of how to increase environmental responsibility and the stewardship of the land for current and future generations. The challenge for governance and public administration is to match the processes and governance structures to diverse interest groups – with different life chances and different socio demographic characteristics. This research explores the discourses of Aboriginal and non-Aboriginal Australians on consumption and our relationships with one another and the land. This aims to inform responsive policy decisions and service delivery to address rising temperatures and risks pertaining to water, energy and associated rise in food costs.

19 Polly Higgins suggests that a new planetary law should be passed to protect the viability of the planet and that current systems of law are inadequate to protect people and the planet. Stiglitz has made the same point in relation to economics, whilst the need to reframe boundaries across a range of disciplines has made similar points as I stressed in a recent entry in Sociopedia called: Reconsidering boundaries (McIntyre-Mills, 2014)

Whilst the proposal was made by Higgins and others to the UN, Bolivia has succeeded in leading the way by passing a law to recognize the need to protect the earth.

“Bolivia enshrines natural world’s rights with equal status for Mother Earth: Law of Mother Earth expected to prompt radical new conservation and social measures in South American nation”

“The Law of Mother Earth, now agreed by politicians and grassroots social groups, redefines the country’s rich mineral deposits as “blessings” and is expected to lead to radical new conservation and social measures to reduce pollution and control industry. The country, which has been pilloried by the US and Britain in the UN climate talks for demanding steep carbon emission cuts, will establish 11 new rights for nature. They include: the right to life and to exist; the right to continue vital cycles and processes free from human alteration; the right to pure water and clean air; the right to balance; the right not to be polluted; and the right to not have cellular structure modified or genetically altered.

Controversially, it will also enshrine the right of nature “to not be affected by mega-infrastructure and development projects that affect the balance of ecosystems and the local inhabitant communities”.

“It makes world history. Earth is the mother of all”, said Vice-President Alvaro GarciaLinaera. “It establishes a new relationship between man and nature, the harmony of which must be preserved as a guarantee of its regeneration.”

The law, which is part of a complete restructuring of the Bolivian legal system following a change of constitution in 2009, has been heavily influenced by a resurgent indigenous Andean spiritual world view which places the environment and the earth deity known as the Pachamama at the centre of all life. Humans are considered equal to all other entities”.

20It is frightening to live with the prospect of cities becoming food deserts where the voiceless and young are preyed on, prostituted and trafficked. This is happening in Cape Town, Bristol, Rotheringham (UK) or Jakarta. It is probably more widespread than readily acknowledged. It will not help to polarise genders or culture groups, we need to find a way to speak and communicate that does not alienate people but that is mindful of power. Who won the recent peace prizes in Sydney? They are: Julian Assange and Vandana Shiva. The two winners are persona non grata for very different reasons – they exposed the power of those above – surveillance and the way in which food is being commodified and controlled and the threats to our food security. One is a physicist come green campaigner and the other is a self-trained computer geek with a genius for hacking. They are both big picture thinkers who are capable of seeing how to transform at the local level.

21For example he stressed that Darwin had access to about 10 metres of books – but made sense of it. The Quantum computer will be able to carry all potential books, but sense will still need to be made of the data. Turok cites the work of McLuhan and stresses that technology changes evolution. Our communication technology changes us, according to McLuhan whose work showed how technology changes us and he coined the aphorism – ‘the medium is the message’. He suggested that we have the potential to become more connected and that we could create a global village. But this has not been realised. The social contract is only extended citizens within the boundaries of the nation state. The digital communication had led to our ‘Eyes in the grip of their gadgets’ at the expense of being in the moment and being connected with others in real time or with the environment. But we also need to realise that technology is merely the construction or design that we create. Mary Shelly – father was a radical political philosopher wrote Frankenstein, the modern Prometheus as an early warning

22According to Turok, quantum technology could bring us closer to nature as it operates in terms of continuums, electrons in motion.

23 Reciprocity and empathy can be extended through encompassing more ways of knowing to achieve global enlightenment – that respects diversity to the extent that freedom and diversity does not undermine the rights of others.

24 <http://www.abc.net.au/news/2013-10-02/mcrae-challenges-ahead-for-the-indonesia-relationship/4993720>

25 “control school curriculum, school text book, and the capacity of the teacher, because Indonesia still on a serious efforts to develop moral capacity of the students for being a pious professional, plural, inclusive, and behaving as a multicultural society, as was mandated in the constitution 1945”.

26By teaching critical heuristics (see Systemic Ethics)

27The research design could be discussed with Dr. Adib Mohammad Shomad and Professor Dede, (Director of Higher Education) at the Ministry of Religious Affairs. The research could be facilitated by having preparatory process and summative conversations with the following organizations as part of a community of practice to guide the research and to ensure quality outcomes:

MOSA (Ministry of Social Affairs), Ministry of Agriculture Workshop on Participatory Action Research and Critical systemic thinking to design the research, review and evaluate responses to areas of concern over three days, stressed concerns about food security. Proposed Action to progress the MOU with Ministry of Social Affairs, Bapak Harry Hikmat, Harry Hikma, <http://www.harryhikmat.com/> and Ibu Kanya

We could arrange for MOSA colleagues and those who participated in an Australian Embassy workshop to continue to work on their areas of concern. We could invite participants to attend a work shop to deepen their understanding of PAR and systemic praxis by participating in another 4 day program at Flinders University. Food security, responsiveness to climate change and ways to address poverty. These seem to be major concerns raised at the MOSA workshops with a range of officials from across Indonesia.

MOFA (Ministry of Finance), Jakarta Action to progress the relationship with Ministry of Finance, Ibu Azah Widati, azahwida@yahoo.com. Lecture on ethics and public administration entitled 'Ethics and accountability to Protect Wellbeing Stocks'. Foster an ongoing collaboration and invite members of MOFA staff to visit to participate in a testing out and extending the program of research discussed at the workshop. Develop linkage research with our current team at the University of Indonesia. It would be possible to train MOFA staff how to use data collection software by means of some SKYPE conversations in the first instance.

MOU with University of Indonesia and joint research As Adjunct Professor of UI have sustained the relationship.

MOU needs to be fostered through invitations to join joint courses with Sustainability Network, Torrens Resilience Institute and Asian Studies.

Developing MPU with MORA (Ministry of Religious Affairs), Jakarta Action to address MOU with Prof Dede Rosyada – Director of Islamic Higher Education, direkturdiktis@kemenag.go.id

28The social contract extends rights and expects responsibilities to be fulfilled in return. But what about those who are voiceless, disabled, too young or without citizenship rights (displaced, asylum seekers or refugees)? In order to address this area of concern it is necessary to with a range of different theories spanning disciplines and to take inspiration from trans disciplinarity as well as cross cultural inspiration on cultural flows. Stanford research on non-anthropocentric approaches to fairness and unfairness shows that primates and other animals understand the concept of the fair distribution of resources and that a sense of morality and reciprocity guides the behavior of primates and other animals (including human animals). I also draw on Frans De Waal who stresses the need to recognize that we evolved not only through our ability to compete but through our ability to co-operate and to show empathy to others. Frans De Waal (2009) stresses that morality, empathy and co-operation provided a basis for evolution, not only competition. Surely it is time to re-think the social contract which is far too narrowly defined to protect only human animals living within the boundaries of the nation state? Shiva argues that the greatest misuse of natural resources has been by nations and corporations and not by local communities that have acted as water democracies, for example in Bali, Indonesia and in Gujrat, India – water was sacred and carefully managed.

“Community rights are necessary for both ecology and democracy. Bureaucratic control by distant and external agencies and markets control by commercial interests and corporations [can] create disincentives for conservation...” (Shiva, 2002: 30-31).

I explained that the use of water could be used as a synecdoche for discussing participatory governance and democracy. In South Australia the flow of water has been affected by the introduction of dams and weirs. The upstream users benefit at the expense of down stream users, but this has been raised as a problem by Major Sumner, a Narrinjari caretaker who has stressed that we need to think in terms of cultural flows. This means that our thinking and practice needs to be carefully considered so that we consider the consequences of our policy decisions for ourselves, others and the environment.

29 Educate primary, secondary and tertiary level students through a curriculum that supports their ability to think in terms of this design of enquiry approach so that they will be able to sustain their wellbeing through joining up the dots. The DIS enables people to think about the consequences of their choices. The curriculum needs to encourage public education to address the question: how should we live? What are the implications for our choices in the public, private and civil society sectors?How do our policy choices impact on this and future generations at the local, national, post national and regional level?We are all part of one planet and living at the expense of others (next door, or in future generations) is based on the mistaken notion that the zero sum approach is viable. It is not.

Pendidikan Multikultural dalam Komunikasi

Prof. Dr. Andi Faisal Bakti

dosen di lingkungan Kementerian Agama yang kaya dengan pengalaman akademis di tingkat internasional. Kariernya sebagai dosen telah melintas batas benua. Ia pernah mengajar di berbagai universitas terkemuka di tiga benua: Amerika, Eropa, dan Asia. Selain itu, ia juga dipercayai menjadi fellow di berbagai lembaga bergengsi di tingkat dunia. Tulisannya kerap menghiasi berbagai jurnal dan penerbitan internasional. Tak berlebihan jika pada tahun 2007 Kementerian Agama RI menobatkannya sebagai penulis terbaik internasional. Itulah barangkali harga yang terbayarkan dari seorang yang menjalani profesi dosen sebagai panggilan jiwanya.

I. Konteks

Konflik horizontal yang terjadi antarsuku, agama, ras, golongan dan sejumlah fenomena budaya lainnya, serta konflik vertikal antarmasyarakat dengan pemerintah, merupakan bukti bahwa pendidikan yang berbasis multikultural kurang bertransformasi dengan baik ke setiap warga negara Indonesia. Salah satu upaya preventif untuk membangun kesadaran dan pemahaman generasi masa depan adalah adanya penekanan melalui penerapan pendidikan multikultural tentang pentingnya menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, demokrasi, kemanusiaan dan pluralisme dalam pergaulan di masyarakat yang mempunyai latar belakang kultural yang beragam.

II. Pertanyaan dan Pernyataan

Strategi dan konsep pendidikan multikultural tidak hanya bertujuan agar peserta didik memahami dan ahli dalam disiplin ilmu yang dipelajarinya, akan tetapi, juga: Bagaimana pendidikan multikultural dalam komunikasi? Dengan kata lain, sejauhmana peserta didik dapat mempraktikkan nilai-nilai komunikasi konstruktif, seperti pluralisme, demokrasi, humanisme dan keadilan terkait dengan perbedaan kultural yang ada di sekitar kita?

Dengan diterapkannya konsep dan strategi pendidikan multikultural, diharapkan segala bentuk diskriminasi, kekerasan dan ketidakadilan yang sebagian besar dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan kultural seperti perbedaan agama, ras, etnis, bahasa, gender, golongan, umur dan kelas dominan dapat diminimalkan.

III. Komunikasi dalam Pendidikan Multikulturalisme

Saat ini masih banyak kita lihat peristiwa konflik, baik konflik antarnegara maupun antardaerah atau suku, organisasi, bahkan agama dan golongan. Munculnya konflik sering disebabkan karena perbedaan ras, suku/etnis, budaya, agama, dan golongan. Menurut teori antropologi, Barth (1969) menyatakan paling tidak ada tiga kelompok sudut pandang yang biasa berkembang dalam menyikapi perbedaan identitas terkait dengan konflik yang sering muncul.

Pertama, pandangan primordialis. Kelompok ini menganggap, perbedaan-perbedaan yang berasal dari genetika seperti suku, ras (dan juga agama) merupakan sumber utama lahirnya benturan-benturan kepentingan etnis maupun agama. *Kedua*, pandangan kaum instrumentalis. Menurut mereka, suku, agama dan identitas yang lain dianggap sebagai alat yang digunakan individu atau kelompok untuk mengejar tujuan yang lebih besar, baik dalam bentuk materiil maupun non-materiil. Konsepsi ini lebih banyak digunakan oleh politisi dan para elit untuk mendapatkan dukungan dari kelompok identitas. Dengan meneriakkan “Islam” misalnya, diharapkan semua orang Islam merapatkan barisan untuk mem-

back up kepentingan politiknya. Oleh karena itu, dalam pandangan kaum instrumentalis, selama setiap orang mau mengalah dari *preference* yang dikehendaki elit, selama itu pula benturan antarkelompok identitas dapat dihindari bahkan tidak terjadi. *Ketiga*, kaum konstruktivis, yang beranggapan bahwa identitas kelompok tidak bersifat kaku, sebagaimana yang dibayangkan kaum kultural primordialis. Etnisitas, bagi kelompok ini, dapat diolah hingga membentuk jaringan relasi pergaulan sosial. Karenanya, etnisitas merupakan sumber kekayaan hakiki yang dimiliki manusia untuk saling mengenal dan memperkaya budaya. Bagi mereka, persamaan adalah anugerah dan perbedaan adalah berkah.

Dalam sens yang sama, Bakti (2004) juga mengemukakan adanya tiga model, yaitu kulturalis, komunikasionis, dan *peace recognitionist* (pengakuan akan perdamaian dan kedamaian). Kelihatannya, dalam pandangan pertama dan kedua Barth di atas, masuk dalam kategori pandangan pertama Bakti, sedangkan pandangan Barth yang ketiga mirip dengan pandangan Bakti yang ke dua. Namun, Barth tidak menyinggung aspek ke tiga seperti dalam pandangan Bakti. Dalam konteks pendapat yang ketiga Barth dan ke dua Bakti ini, terdapat ruang wacana tentang multikulturalisme dan pendidikan multikultural sebagai sarana membangun toleransi atas keragaman. Wacana ini mulai ramai terdengar di kalangan akademisi, praktisi budaya, dan aktifis di awal tahun 2000 di Indonesia. Mereka menekankan pentingnya pendidikan multikulturalisme di Indonesia. Menurut mereka, pendidikan multikulturalisme perlu ditumbuhkembangkan, karena potensi yang dimiliki Indonesia secara kultural, tradisi, dan lingkungan geografi serta demografis sangat luar biasa. Namun, dalam konteks perdamaian yang lebih terbuka, kiranya pandangan Bakti yang ke tiga juga perlu pengenalan dan pengembangan, bukan hanya relevan di Indonesia, tetapi mungkin juga secara global yang kelihatannya memiliki kesamaan dalam hal akar konflik dengan bumi Nusantara. Dengan demikian, gabungan atas model di atas, maka dapat dikemukakan bahwa yang ada adalah: kulturalis primordialis instrumentalis, komunikasionis konstruktivis, dan *peace recognitionis*.

A. Pentingnya Pendidikan Multikultural

Indonesia merupakan salah satu negara multikultural terbesar di dunia. Sebagai negara berkembang, menjadikan pendidikan sebagai salah satu sarana strategis dalam upaya membangun jati diri bangsa adalah sebuah langkah yang tepat. Pendidikan multikultural menawarkan satu alternatif melalui penerapan strategi dan konsep pendidikan yang berbasis pada pemanfaatan keragaman yang ada di masyarakat, khususnya yang ada pada peserta didik seperti keragaman etnis, budaya, bahasa, agama, status sosial, gender, umur, dan ras (Tilaar: 2003).

Lebih jauh, Tilaar (2004) mengemukakan pernyataannya berdasarkan beberapa pertimbangan berikut: *Pertama*, pendidikan multikultural secara *inheren* sudah ada sejak bangsa Indonesia ini ada. Falsafah bangsa Indonesia adalah Bhineka Tunggal Ika, suka bergotong royong, membantu, dan menghargai antara satu dengan lainnya. Hal ini terlihat dengan masuknya berbagai suku bangsa asing yang terus berakulturasi dengan masyarakat pribumi. Misalnya etnis Tionghoa, Arab, Eropa, dan sebagainya. Semua suku secara kultural telah mampu beradaptasi dengan suku-suku asli Indonesia, seperti Jawa, Batak, Minang, Bugis, dan lainnya. Proses adaptasi dan akulturasi yang berlangsung di antara suku-suku tersebut dengan etnis yang datang kemudian itu yang dikenal dengan pendidikan multikultural. Hanya saja model pendidikan multikultural ini semakin tereduksi dengan adanya dominasi di bidang politik, ekonomi, dan mulai merambah ke bidang budaya serta peradaban bangsa.

Kedua, pendidikan multikultural memberikan secercah harapan dalam mengatasi berbagai gejala konflik di masyarakat. Pendidikan multikultural, adalah pendidikan yang senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai, keyakinan, heterogenitas, keadilan, kesetaraan, pluralitas dan keragaman, apapun aspeknya dalam masyarakat. Dengan demikian, pendidikan multikultural tidak memaksakan agar semua manusia harus memiliki berkepribadian sama, berintelektual sama, atau bahkan berkepercayaan yang sama pula.

Ketiga, pendidikan multikultural menentang pendidikan yang berorientasi bisnis. Pada saat ini,

lembaga pendidikan baik sekolah atau perguruan tinggi berlomba berbagai jenis kekerasan. Kekerasan muncul ketika saluran komunikasi perdamaian sudah tidak ada lagi. Kekerasan tersebut sebagai akibat dari akumulasinya berbagai lomba, menjadikan lembaga pendidikannya sebagai sebuah institusi yang mampu menghasilkan pemasukan besar. Padahal pendidikan yang sebenarnya diperlukan oleh bangsa Indonesia bukan hanya pendidikan keterampilan belaka, melainkan pendidikan yang harus mengakomodir semua jenis kecerdasan, yang sering dikenal dengan nama kecerdasan ganda (*multiple intelligences*).

Keempat, pendidikan multikultural sebagai resistensi fanatisme yang mengarah pada persoalan masyarakat yang tidak diselesaikan secara tuntas. Ketuntasan penyelesaian berbagai masalah masyarakat adalah prasyarat bagi munculnya kedamaian. Fanatisme yang sempit juga bisa meyebabkan munculnya kekerasan. Dan fanatisme ini juga berdimensi etnis, bahasa, suku, agama, atau bahkan sistem pemikiran baik di bidang pendidikan, politik, hukum, ekonomi, sosial, budaya, dan aspek kehidupan lainnya.

Pada konteks Indonesia, perbincangan tentang konsep pendidikan multikultural semakin memperoleh momentum pasca runtuhnya rezim otoriter militeristik Orde Baru (1966-1998) karena hampasan badai reformasi. Era reformasi ternyata tidak hanya membawa berkah bagi bangsa kita, namun juga memberi peluang meningkatnya kecenderungan primordialisme kultural. Untuk itu, kita perlu menerapkan paradigma pendidikan multikultural untuk menangkal semangat primordialisme kultural (Early dan Ang 2003).

Paradigma pendidikan multikultural dalam konteks ini memberi pelajaran kepada kita untuk memiliki apresiasi terhadap budaya dan agama orang lain. Atas dasar ini, maka penerapan multikulturalisme menuntut kesadaran dari masing-masing budaya lokal untuk saling mengakui dan menghormati keanekaragaman budaya yang dibalut semangat kerukunan dan perdamaian.

Paradigma multikultural secara implisit juga menjadi salah satu perhatian dari pasal 4 UU No.20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional. Dalam pasal itu dijelaskan, bahwa pendidikan diselenggarakan secara demokratis, tidak diskriminatif, dengan menjunjung tinggi HAM, nilai keagamaan, nilai kultural, dan kemajemukan bangsa.

B. Komunikasi dalam Negara Multikultural

Budaya (*culture*) dan komunikasi tak dapat dipisahkan satu sama lain karena budaya tidak hanya menentukan siapa bicara dengan siapa, tentang apa dan bagaimana orang menyandi pesan, namun juga, bahkan ini amat penting, budaya meliputi akan makna yang dimiliki dalam sebuah pesan, bagaimana kondisi untuk mengirim, memperhatikan dan menafsirkan pesan. Karena itu, budaya merupakan landasan komunikasi. Bila budaya beraneka ragam maka beraneka ragam pulalah praktik-praktik komunikasi yang berkembang (Carey, 1989).

Tidak ada proses komunikasi yang berjalan tanpa hambatan. Begitu pun dalam komunikasi antarpersona. Banyak sekali hambatan yang bisa muncul, baik yang bersifat teknis maupun non-teknis. Apalagi dalam konteks perbedaan budaya, melakukan komunikasi antarbudaya tidaklah semudah melakukan komunikasi dengan seseorang yang memiliki latar belakang budaya yang sama dengan kita. Hal ini dikarenakan dua orang yang berasal dari kebudayaan yang berbeda sering kali membawa serta nilai asumsi, ekspektasi, kebiasaan verbal dan nonverbal, dan tata cara berinteraksi yang sesuai dengan kebudayaan dari mana mereka berasal ketika berkomunikasi.

Namun demikian, budaya merupakan pengetahuan yang dapat dikomunikasikan, sifat perilaku yang dapat dipelajari dan terdapat pada anggota kelompok sosial (Mulyana, 2001). Senada dengan hal itu, Rene Jean Ravault (1992) menyatakan bahwa budaya sebagai keseluruhan dimensi meliputi pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat istiadat, dan kemampuan-kemampuan atau kebiasaan-kebiasaan lain yang diperoleh anggota-anggota suatu masyarakat yang sudah mapan. Hal

ini juga mencakup bagaimana menghadapi dan beradaptasi dengan tantangan hidup yang ada, dan juga termasuk bagaimana orang menghadapi sesuatu yang asing/ganjil di luar dari kebudayaannya. Misalnya, kelahiran, pertumbuhan, hubungan-hubungan sosial, bahkan kematian.

Salah satu faktor yang dapat menciptakan kondisi multikultural sehingga dapat dipahami masyarakat adalah alat-alat komunikasi yang dirancang dan dimanfaatkan oleh masyarakat tersebut. Tidak mengherankan bahwa kebangkitan semangat kosmopolitanisme dan potensi multikultural bangsa terjadi ketika teknologi komunikasi berkembang. Melalui alat-alat komunikasi dan perhubungan, sebuah gambaran situasi atau citra tentang sesuatu dengan mudah tersebar secara meluas, melampaui batas-batas geografis, etnis, agama maupun kelas. Hal ini karena dinding partikularisme lokal baik dalam bahasa, pengalaman, dan gagasan yang selama ini tidak saling bertaut mampu ditembus oleh alat-alat komunikasi modern. Inilah kemudian yang disebut dengan *constructive cultural tendency* atau kecenderungan kultural konstruktif (Bakti, 2004).

Hubungan antarmanusia menurut syariat Islam merupakan dasar yang pokok untuk melangsungkan kehidupan secara harmonis. Hal itu dapat dilihat dari kandungan ajaran Islam sendiri, dalam Qur'an Surat Al-Hujurat ayat 13, yang menghargai gender, suku, bangsa dan menekankan ketakwaan dalam bentuk rekognisi satu sama lain.

Sebelum melancarkan komunikasi, kita perlu mempelajari siapa yang akan menjadi sasaran. Yang perlu diperhatikan dalam hal ini adalah:

1) Kerangka Referensi

Pesan komunikasi yang akan disampaikan kepada komunikan harus disesuaikan dengan kerangka referensi (*frame of reference*), dalam istilah Lee Thayer (1968, 1987), yang mengatakan, bahwa ketika kita akan memberikan pesan harus memperhatikan siapa yang menjadi referensi (tumpuan), sehingga terkomunikasikan apa yang disampaikan. Kerangka referensi seseorang akan berbeda dengan orang lain, ada yang berbeda secara ekstrim seperti antara murid SD dengan seorang mahasiswa atau seorang petani dengan seorang diplomat, intinya kita harus mengetahui sandaran saat berbicara.

2) Faktor Situasi dan Kondisi

Yang dimaksudkan adalah situasi komunikasi pada saat komunikan akan menerima pesan yang disampaikan. Situasi yang dapat menghambat jalannya komunikasi dapat diduga sebelumnya, dapat juga datang tiba-tiba pada saat komunikasi dilancarkan.

Sedangkan yang dimaksudkan kondisi adalah *state of personality* komunikan, yaitu keadaan fisik dan psikis komunikan pada saat ia menerima pesan komunikasi. Komunikasi yang kita lakukan tidak akan efektif apabila komunikan sedang marah, sedih, bingung, lapar, sakit, dan lain sebagainya.

Untuk mengatasi hal semacam itu, suasana yang menyenangkan menjadi penting diperhatikan. Akan tetapi tidak jarang pula komunikasi tetap dilakukan pada saat itu juga, di sini faktor manusiawi sangat penting.

3) Pemilihan Media Komunikasi

Pemilihan media komunikasi juga sangat menentukan keberhasilan efektifitas dan efisiensi komunikasi yang dilakukan, apakah media elektronik, media cetak, bisa juga dengan media tradisional seperti kentongan, bedug, pagelaran kesenian, atau media yang sudah modern seperti telepon, telegraf, pamflet, poster, spanduk, dan lain-lain.

Untuk mencapai sasaran komunikasi, yang dapat dilakukan adalah memilih salah satu gabungan dari beberapa media, bergantung pada tujuan yang akan dicapai, pesan yang akan disampaikan dan teknik yang akan dipergunakan.

4) Pengkajian Tujuan Pesan Komunikasi

Aktivitas komunikasi dikatakan berhasil jika pesan yang disampaikan oleh komunikator dapat dipahami secara benar oleh komunikan. Untuk itu paling tidak ada dua hal yang harus dipersiapkan secara matang dalam melakukan pengomunikasian, hal tersebut yaitu:

- a) Fokus pesan (*what to say*);
- b) Cara atau pendekatan dalam menyampaikan (*how to say*).

Semakin sederhana dan simpel pesan yang disampaikan meski yang disampaikan kompleks, maka semakin besar kemungkinan audiens memahaminya.

5) Pesan Komunikator dalam Komunikasi

Ada faktor yang penting pada diri komunikator apabila ia melancarkan komunikasi, yaitu:

- a) Daya tarik sumber

Komunikan bersedia taat pada isi pesan yang disampaikan oleh komunikator apabila komunikator ikut serta atas apa yang telah disampaikan, sehingga dengan kata lain komunikan merasa ada persamaan dengan komunikator. Di situlah seorang komunikator dikatakan berhasil karena dapat mengubah opini, sikap dan perilaku komunikan.

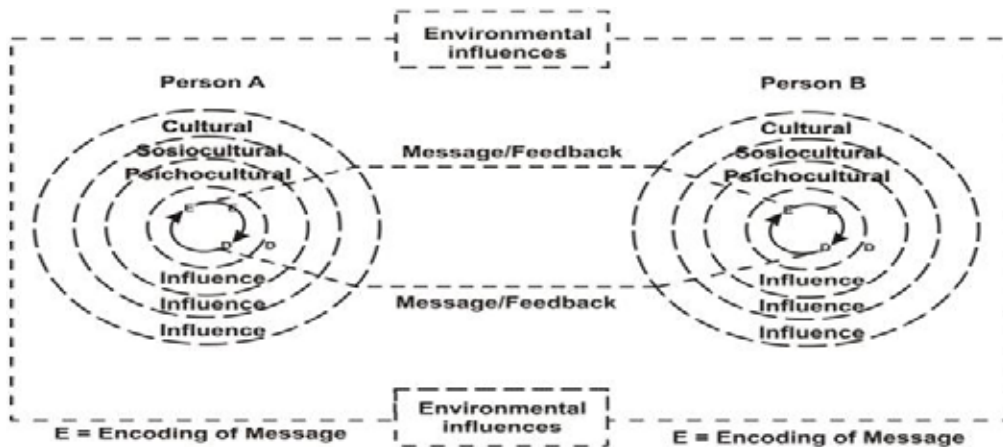
- b) Kredibilitas sumber

Faktor kedua yang dapat menyebabkan komunikasi berhasil adalah kepercayaan komunikan pada komunikator.

Berdasarkan kedua faktor tersebut, seorang komunikator dalam menghadapi komunikan harus bersikap empirik (*empathy*)

IV. Model Komunikasi Antarbudaya

William B. Gudykunst dan Young Yun Kim (1984) mengembangkan model komunikasi antarbudaya, yakni komunikasi antara orang-orang yang berasal dari budaya berlainan, atau komunikasi dengan orang asing. Pemikiran ini merupakan pengembangan dari istilah "*intercultural communication*" yang pertama kali diperkenalkan oleh Edward T. Hall pada tahun 1959. Model ini mengasumsikan dua orang yang sejajar dalam berkomunikasi, masing-masing dari mereka sebagai pengirim sekaligus penerima atau keduanya sebagai penyandi (*encoding*) dan penyandi balik (*decoding*). Karena hal itulah, kita dapat melihat bahwa pesan dari seseorang merupakan umpan balik untuk yang lainnya. Pesan/umpan balik di antara mereka diwakilkan oleh sebuah garis dari sandi seseorang kepada sandi balik dari yang lainnya. Dua garis itu menunjukkan bahwa setiap orang dari kita itu berkomunikasi. Kita menyandi dan menyandi balik pesan dalam satu waktu. Dengan kata lain, komunikasi bukanlah hal yang statis, kita tidak akan menyandi sebuah pesan dan melakukan apapun sampai kita mendapat umpan balik.



Keterangan:

1. Pengirim (*sender/encoder*) = orang yang memberikan pesan
2. Penerima (*receiver/decoder*) = sasaran/tujuan/penyandi balik
3. Pesan (*message*) = sesuatu yang disampaikan atau dikomunikasikan
4. Umpan Balik (*feedback*)

Menurut gambaran Model Komunikasi Gudykunst dan Kim, kedudukan *sender/decoder* dengan *receiver/decoder* adalah sama. Pribadi A dan Pribadi B dapat berperan sebagai pengirim sekaligus penerima. Masing-masing pribadi dapat melakukan penyandian pesan sekaligus penyandian balik pesan. Pesan dari pribadi A dapat juga menjadi umpan balik bagi pribadi B, begitu pula sebaliknya.

Menurut Gudykunst dan Kim, penyandian dan penyandian balik terhadap pesan merupakan suatu proses interaktif yang dipengaruhi oleh filter-filter konseptual yang dikategorikan menjadi faktor-faktor kultur, sosiokultur dan psikokultur yang nampak pada lingkaran dengan garis putus-putus. Garis putus-putus itu sendiri menggambarkan bahwa ketiga faktor ini saling berhubungan dan memengaruhi. Selain itu, kedua individu yang terlibat juga terletak dalam suatu kotak dengan garis putus-putus yang berarti mewakili pengaruh lingkaran. Hal ini sekali lagi menggambarkan bahwa lingkaran tersebut bukanlah suatu sistem tertutup. Pengaruh kultur dalam model ini meliputi penjelasan mengenai kemiripan dan perbedaan budaya, misalnya pandangan dunia, bahasa, sikap kita terhadap manusia (*individualisme* atau *kolektivisme*) yang akan memengaruhi perilaku komunikasi kita.

V. Resolusi Konflik dalam Komunikasi Multikultural

A. Konflik Multikultural

Bangsa Indonesia adalah bangsa yang besar dengan banyak budaya bangsa yang ada di dalamnya. Dengan banyaknya budaya yang ada di Indonesia maupun di dunia, maka setiap individu dapat dengan mudah mengenal budaya dan sistem komunikasi dengan budaya yang berbeda. Dalam berinteraksi konteks keberagaman, kebudayaan kerap kali menemui masalah atau hambatan-hambatan yang tidak diharapkan sebelumnya, misalnya dalam penggunaan bahasa, lambang-lambang, nilai-nilai, agama atau norma masyarakat dan lain sebagainya, seperti yang diuraikan sebagai berikut:

1. Muslim dan Non-Muslim

Menurut Bakti (2008), secara historis, agama yang pertama kali masuk ke Indonesia adalah Hindu dan Buddha. Yang pertama diadopsi oleh kerajaan Sriwijaya (abad 7-9) dan kedua kerajaan Majapahit (abad 9-14).

Pada abad ke-7, para pedagang Muslim yang juga adalah guru agama atau Sufi datang ke Indonesia. Selain berdagang, mereka juga menyebarkan agama Islam.

Pada abad ke-10, umat Islam mulai membangun diri di wilayah pesisir dan mengadakan pernikahan campur dengan penduduk setempat. Islam mulai menyebar dan berdirilah berbagai pusat keagamaan, termasuk masjid. Dari abad ke-13 muncullah kerajaan Islam antara lain di Aceh (Sumatera), Mataram (Jawa), Gowa Tallo-atau Makassar (Sulawesi), Ternate Maluku, dll.

Abad ke-16, Indonesia mulai didatangi oleh bangsa Eropa yang ingin mencari rempah-rempah. Tujuan kedatangan mereka bukan hanya untuk berdagang, namun juga untuk menyebarkan agama Kristen, dan mengeksploitasi kekayaan Indonesia untuk sumber daya mereka seperti yang dinyatakan oleh Harrison (1990: 616):

Another motivating factor in the new imperialism was the evangelizing zeal of the Christian religion. Christianity had long taken to heart the command, 'Go ye into all the world and preach the gospel to every creature.' At the very time that Christianity was wavering under attack in its homeland in the West, it was carrying on foreign missionary activity of unprecedented scope and intensity. More often than not, where the missionaries went, so went Western explorers, traders, troops, and officials.

Dengan demikian, Kristenisasi dan kolonisasi identik dengan perdagangan di Indonesia. Portugis menyebarkan agama melalui pemaksaan sehingga banyak orang yang berpindah keyakinan di Timor Timur (Timor Leste). Sementara itu dalam masa penjajahannya, Belanda menggunakan strategi yang lebih halus. Mereka menggunakan rayuan dan iming-iming kekuasaan ekonomi dan politik. Politik *divide et impera* merupakan salah satu strategi mereka.

Belanda juga membagi strata sosial penduduk yang merupakan awal konflik antara kelompok pribumi dan non-pribumi saat ini. Mereka membagi kelas sosial menjadi: 1) kelas elit, meliputi semua keturunan Eropa dan Indo-Eropa; 2) kelas menengah, termasuk keturunan Asia Timur (Tionghoa); dan 3) penduduk pribumi, terlepas dari strata sosial (anggota keluarga kerajaan, bangsawan serta rakyat jelata).

Kehadiran dan penyebaran agama Kristen di negeri ini, menurut catatan sejarah, terjadi karena adanya perlindungan pemerintah kolonial Belanda. Akibatnya, Kristen sampai hari ini cenderung dikaitkan dengan kolonialisme dan dengan elit penguasa.

Tidak seperti Muslim, Kristen Tionghoa memiliki status yang lebih tinggi dan mendapatkan status kelas kedua/tenengah. Sebagian besar dari mereka banyak yang berpindah keyakinan dari pemeluk agama Buddha menjadi pemeluk agama Kristen. Hal ini makin memperkuat kedudukan mereka selama masa kolonial.

Di bawah rezim Soeharto yang terdiri atas mayoritas Muslim, banyak orang Kristen yang menduduki "tempat basah" dan memegang peranan penting dalam kabinet pemerintahan. Hal ini menimbulkan kecemburuan sosial dan makin merenggangkan jarak antara warga Muslim dan non-Muslim. Kondisi ini diperburuk dengan adanya anggapan bahwa umat Kristen melakukan penyebaran agama dengan menargetkan pada umat Muslim yang hidup di bawah garis kemiskinan. Iming-iming uang dan hidup yang lebih baik telah membuat banyak Muslim berpindah agama memeluk agama Kristen.

Di sisi lain, sebagai agama minoritas, umat Kristen merasa umat Muslim sering bersikap sewenang-wenang terhadap mereka. Kasus penutupan gereja, atau yang saat ini sedang hangat terjadi misalnya, terkait banyak yang menolak Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) menjadi gubernur dikarenakan umat Muslim tidak mau dipimpin oleh orang yang berbeda agama (dalam hal ini, Ahok adalah pemeluk agama Kristen), membuat isu antaragama ini mencuat.

Dalam mengatasi konflik seperti ini, para pemuka agama baik Muslim maupun non-Muslim dapat menggunakan konsep *recognitionism* atau di dalam Islam disebut *al-ta'aruf*. Mereka harus bertemu dan

mengadakan diskusi secara komprehensif untuk mencari jalan perdamaian. Semua pihak tidak boleh bersikeras memaksakan kehendak. Tidak boleh ada istilah agama “mayoritas” ataupun “minoritas. Semua pemuka agama harus menyerukan perdamaian dan menjadi panutan bagi para umat mereka demi tercapainya stabilitas nasional (Bakti: 2004).

2. Pemerintah Pusat dan Daerah (Jawa dan Non-Jawa)

Pulau Jawa merupakan pusat pemerintahan semenjak zaman kolonial Belanda. Banyak pemimpin yang berasal dari suku Jawa. Suku merekalah yang mendapatkan perhatian utama sejak zaman penjajahan Belanda.

Presiden pertama, Soekarno, adalah orang Jawa. Demikian juga dengan presiden kedua, Soeharto. Presiden ketiga, B. J. Habibie, memang bukan orang Jawa. Namun ia menggantikan kedudukan Soeharto yang diturunkan secara paksa. Presiden keempat, Abdurrahman Wahid, juga orang Jawa. Megawati yang merupakan anak Soekarno, menjadi presiden kelima. Kondisi ini terus berlangsung dengan terpilihnya Susilo Bambang Yudhoyono, dan Joko Widodo sebagai presiden keenam dan ketujuh.

Dalam Bakti (2008), saat zaman pemerintahan Soeharto, terjadi banyak pemberontakan di daerah luar Jawa. Hal ini terjadi diawali dari ketidakharmonisan hubungan pemerintah daerah dan pusat. Daerah kecewa terhadap pemerintah pusat yang dianggap tidak adil dalam alokasi dana pembangunan. Akibatnya, banyak daerah yang ingin memisahkan diri dari negara kesatuan Indonesia.

Adanya program transmigrasi yang digagas oleh Soeharto juga menimbulkan keresahan bagi penduduk luar Jawa. Mereka semakin merasa terdominasi oleh kehadiran orang Jawa. Akibatnya, muncullah konflik kebencian pada warga pendatang yang dianggap merebut lahan penduduk asli. Di pihak lain, dengan program keluarga berencana (KB) membuat pulau-pulau di luar Jawa semakin tidak berkembang jumlah penduduk aslinya. Warga dari pulau Jawa didatangkan dengan alasan kepadatan penduduk dan kemiskinan terjadi di Jawa, namun pulau yang didatangi juga warganya pun miskin dan tidak diberikan lahan dan peralatan pertanian beserta insektisida dan dan pestisida. Ini kemudian melahirkan kekecewaan di pihak penduduk asli.

Untuk mengatasi konflik ini, pemerintah harus menggunakan strategi komunikasi *negotiation*, atau yang juga dikenal sebagai musyawarah (*shura*) dengan mengedepankan semangat negara persatuan dan merangkul pemerintah daerah beserta seluruh penduduk Nusantara tanpa terkecuali. Pembangunan harus merata. Daerah tertinggal harus dimajukan. Dan pemerintah harus mau membuka jalur komunikasi untuk mendengarkan para tokoh masyarakat agar mengetahui aspirasi mereka (Bakti: 2004).

3. Militer dan Warga Sipil

Dalam catatan sejarah, hubungan sipil-militer di Indonesia kerap terganggu. Sejak perekrutan serdadu di era kolonial Belanda dan Jepang, menyisakan persoalan dalam hal klaim hak pengelolaan negeri ini. Ini berlanjut hingga di tahun 1959 Soekarno menggagas dualisme ABRI/TNI. Fungsi pertama adalah untuk melindungi negara dari ancaman luar. Fungsi yang kedua adalah untuk menjaga kestabilan jalannya pemerintahan nasional. Namun pada kenyataannya, fungsi yang kedua berperan lebih dominan dibandingkan fungsi yang pertama, terutama di bidang politik dan ekonomi, bahkan kultur (Bakti: 2008).

Banyak pengusaha keturunan Tionghoa yang berkolusi dengan petinggi militer untuk memperkuat dan melindungi kekuatan bisnis mereka. Mereka melakukan monopoli atas berbagai komoditi dan sumber daya alam vital di negeri ini. Hal ini yang disebut oleh Robison (1986) sebagai “*crony-capitalism*.” Akibatnya, muncul kebencian terhadap birokrat, militer, dan warga negara keturunan Tionghoa karena dianggap merupakan mata rantai dari kolusi penguasa ekonomi negara ini.

Untuk meredam konflik ini, pemerintah tidak lagi boleh menggunakan militer bertangan besi yang ditujukan hanya untuk pihak tertentu saja. Fungsi militer haruslah mengayomi masyarakat dan menjadi

pelindung bagi semua lapisan masyarakat tanpa pandang bulu. Penggunaan strategi komunikasi *egaliter* (*musawa*) sangat perlu untuk diterapkan (Bakti: 2004).

4. Pengusaha Asing dan Lokal (Keturunan Tionghoa dan Pribumi)

Dalam Bakti (2008) dikatakan bahwa penduduk Indonesia terbagi menjadi beberapa kategori: penduduk asli (pribumi), penduduk yang memiliki darah keturunan asing (Tionghoa, Arab, Eropa, India dan lainnya), serta warga negara asing yang memang memiliki kartu tanda penduduk dari negara lain. Pengusaha keturunan Tionghoa termasuk ke dalam kategori kedua.

Hubungan kekerabatan para pengusaha keturunan Tionghoa ini sangat erat. Mereka saling bantu-membantu satu sama lain. Di lain pihak, mereka mendirikan tembok pemisah antara kelompok mereka dan pengusaha pribumi. Ada eksklusivitas dalam kelompok mereka yang terlihat begitu menyolok.

Para pengusaha Tionghoa tersebut menduduki hampir 70% kunci penting dalam perekonomian, seperti bankir, investor, hotel, restoran, toko ritel, atau perusahaan kelas kakap yang banyak memegang tender vital dalam bisnis negeri ini. Mereka tidak sering berinteraksi dengan penduduk pribumi. Jika pun ada, warga pribumi biasanya hanya memiliki status terendah dalam interaksi tersebut, seperti menjadi buruh, supir atau pembantu mereka, yang sering melahirkan kisah perlakuan tidak berkeprimanusiaan oleh majikan kepada bawahan.

Tidak seperti warga keturunan lainnya seperti Arab dan India, warga keturunan Tionghoa yang umumnya memeluk agama Kristen tidak berasimilasi sebaik warga negara keturunan lainnya dengan penduduk pribumi yang mayoritas beragama Islam. Perbedaan agama ini juga turut menyumbangkan akar konflik, terlepas dari eksklusivitas yang diuraikan di atas.

Pemerintah harus berupaya menjembatani dialog-dialog antaretnis (Tionghoa dan pribumi) untuk dapat saling membuka diri jika ingin meredam konflik ini. Gunakan teori komunikasi *creation and trust in foreigners* atau di dalam Islam disebut dengan *al-amanah* (kepercayaan). Adakan berbagai kegiatan kerjasama yang melibatkan kedua etnis sehingga dapat perlahan mengikis prejudice dan jurang pemisah di antara keduanya. Libatkan tokoh dan pemuka agama yang dihormati dan didengarkan oleh kedua etnis. Kedua belah pihak harus mau belajar memaafkan kejadian masa lalu dan membuka lembaran baru menuju keharmonisan (Bakti: 2004).

5. Kelompok Sekular dan Religius

Menurut Bakti (2000a), kelompok sekuler berawal dari zaman penjajahan Belanda. Mereka adalah sekelompok orang pilihan yang dikirimkan ke Eropa oleh pemerintah Belanda yang sebenarnya bertujuan untuk “dididik” dan kemudian kelak membantu Belanda menundukkan Indonesia. Namun pada kenyataannya, kelompok ini justru memiliki pemikiran sendiri. Di sisi lain, kelompok religius juga tak kalah kuatnya. Mereka mengirimkan kader mereka untuk bersekolah di Timur Tengah dan memperdalam agama Islam.

Namun dalam perjalanan saat ini, kelompok religius merasa dikhianati oleh kelompok sekuler yang menduduki posisi dalam politik pemerintahan atas berbagai kebijakan yang dianggap tidak sejalan dengan ajaran agama. Beberapa di antaranya, juga ada yang ingin mencoba mengambil alih pemerintahan, baik melalui partai Islam, ataupun melalui pemaksaan secara sporadis. Munculnya partai-partai di Indonesia selalu berdasarkan ajaran agama atau pandangan dunia. Perbedaan ini juga kerap melahirkan konflik vertikal dan horizontal.

Untuk mengatasi konflik ini, teori komunikasi *reformism* atau yang dikenal dengan *ihsan* dalam agama Islam harus diterapkan. Kedua kelompok baik sekuler maupun religius harus bersedia duduk bersama dan memiliki tujuan yang sama: kemajuan bangsa. Betapa pun berbedanya pandangan tiap kelompok, tapi rasa cinta tanah air haruslah dikedepankan. Situasi yang kondusif antarkelompok sangat diperlukan agar gesekan anggota tiap kelompok bisa diminimalisir (Bakti: 2004).

6. Kelompok Muslim Modern dan Tradisional

Kelompok Muslim modern dan tradisional memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk mengimbangi pengaruh kelompok sekular. Kelompok modern biasanya memperoleh pendidikan di sekolah atau lembaga pendidikan formal, dan kelompok tradisional biasanya memperoleh pendidikan dari pesantren.

Kelompok Muslim modern yang terkemuka di Indonesia adalah Muhammadiyah, dan kelompok tradisional diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU). Walaupun tetap berusaha berjalan di koridor yang sama dalam menentang kaum sekular, namun gesekan akibat perbedaan pandangan di antara Muhammadiyah dan NU menjadi konflik yang tidak terhindari. Perbedaan nilai dalam menjatuhkan tanggal mulai berpuasa Ramadhan dan 1 Syawal, mauleh/Barzanji, dan persoalan khilafiah lainnya, sering menjadi isu perselisihan yang berujung pada ketegangan di antara pengikut kedua kelompok.

Konflik kedua kelompok ini dapat diatasi bila kedua belah pihak mau menyadari bahwa sebenarnya mereka memiliki tujuan dan kepentingan yang sama. Teori komunikasi *global communitarianism* (*ummah* dan *qawm*) dapat diterapkan mengingat bahwa: walaupun cara pandang dalam memandang sesuatu hal kadang berbeda, namun pada dasarnya kedua kelompok ini memiliki pondasi dan kesamaan tujuan dalam beribadah (Bakti: 2004).

7. Perbedaan Gender

Indonesia dapat dikatakan terpengaruh budaya patriarki dari Arab dan China. Perempuan sebagai istri cenderung dianggap warga kelas dua. Di Indonesia, umumnya dikenal sebagai lelucon bahwa perempuan secara khusus disiapkan untuk melakukan 4 pekerjaan “Ur” (Sumur untuk mencuci, dapur untuk memasak, bubur untuk memberi makan bayi, dan kasur untuk kenikmatan seksual laki-laki). Di tempat kerja, wanita juga diperlakukan sebagai kelas dua. Perempuan sangat jarang menduduki posisi tinggi. Sebagian besar dari mereka bekerja sebagai guru, karyawan manufaktur, atau hanya bekerja sebagai ibu rumah tangga, dan kerap mengalami perlakuan tidak wajar. Kasus Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) merupakan contoh gamblang persoalan ini.

Konflik yang sudah lama terjadi ini dapat diatasi apabila sedari dini pemerintah melalui lembaga pendidikan mengajarkan nilai-nilai persamaan hak antara laki-laki dan perempuan kepada peserta didik. Tidak ada pembedaan perlakuan antara kedua gender. Teori komunikasi *penser sa culture* dan equalitas dapat diterapkan di sini untuk mengubah paradigma yang telah berlangsung selama ini. Berbagai penyuluhan di tingkat keluarga melalui Rukun Warga juga dapat menjadi solusi yang baik. Adakan program pemberdayaan perempuan dan ibu rumah tangga, serta galakkan pengajaran kepada remaja perempuan yang putus sekolah sehingga mereka dapat berdiri di atas kaki sendiri (Bakti: 2004).

8. Kelompok Muslim Mayoritas dan Kelompok Sempalan

Istilah “*gerakan sempalan*” beberapa tahun terakhir ini menjadi populer di Indonesia sebagai sebutan untuk berbagai gerakan atau aliran agama yang dianggap “aneh,” alias menyimpang dari aqidah, ibadah, amalan atau pendirian mayoritas umat. Istilah ini, agaknya, terjemahan dari kata “*sekte*” atau “*sektarian*” kata yang mempunyai berbagai konotasi negatif, seperti protes terhadap dan pemisahan diri dari mayoritas, sikap eksklusif, pendirian tegas tetapi kaku, klaim monopoli atas kebenaran, dan fanatisme.

Di Indonesia ada kecenderungan untuk melihat gerakan sempalan terutama sebagai ancaman terhadap stabilitas dan keamanan dan untuk segera melarangnya. Hampir semua aliran, faham dan gerakan yang pernah dicap “*sempalan*” telah dilarang atau sekurang-kurangnya diharamkan oleh Majelis Ulama. Beberapa contoh yang terkenal adalah: *Islam Jamaah*, *Ahmadiyah Qadian*, *DI/TII*, *Mujahidinnya Warsidi* (Lampung), *Syi'ah*, *Baha'i*, *Inkarus Sunnah*, *Darul Arqam* (Malaysia), dan lainnya.

Menjamurnya kelompok-kelompok sempalan dalam agama merupakan akibat situasi rentan masyarakat Indonesia dalam menghadapi perubahan sosial budaya, kesenjangan dan deprivasi ekonomi,

dan efek globalisasi yang berujung pada konflik sosial. Karena sikap dan cara kelompok sempalan itu, maka peningkatan konflik sosial bernuansa agama kian merebak. “Konflik sosial itu terjadi lantaran sekte atau ajaran keagamaan itu menyempal dari agama induknya. Akibatnya muncul reaksi keras dari kelompok mainstream dalam agama” (Azra: 2013).

Konflik yang terjadi karena hadirnya berbagai kelompok sempalan dapat diatasi bila pemerintah menyelesaikan akar rumput penyebab berdirinya kelompok tersebut. Seperti yang dinyatakan Azra (2013) di atas, berbagai kesenjangan ekonomi, sosial, dan budaya yang menjadi salah satu faktor kemunculan kelompok ini harus diminimalisir. Jurang kemiskinan harus diperkecil dengan pengadaan program kemandirian bagi masyarakat, sehingga mereka tidak lagi bergantung kepada pemerintah, namun juga dapat mandiri secara *bottom-up* dengan memberdayakan diri mereka sendiri dan lingkungan sekitar (Bakti: 2004).

Buka saluran komunikasi berlandaskan teori komunikasi *interpretation of scriptures* atau yang dikenal dengan *ijtihad* dan kemblikan pada dasar awalnya, duduk sama rata sama rasa, antara pemuka agama, tokoh masyarakat, dan warga yang bermukim di seluruh wilayah negeri. Adakan penyuluhan dan penguatan nilai-nilai agama agar tiap pemeluk agama bukan saja menghafal ayat-ayat kitab suci mereka, namun juga memahami makna yang terkandung di dalamnya, sehingga tidak ada celah bagi pihak tertentu untuk masuk dan membentuk kelompok sempalan (Bakti: 2004).

B. Peran Komunikasi dalam Pendidikan Multikultural

Menurut Furnivall (1948, 1967), ciri utama masyarakat multikultur adalah orang hidup berdampingan secara fisik, tetapi karena perbedaan sosial budaya mereka terpisah dan

tidak bergabung dalam suatu unit komunitas. Dalam masyarakat multikultural inilah proses komunikasi antarbudaya terjadi di antara orang-orang dari berbagai kelompok masyarakat yang memiliki kebudayaan yang berbeda (agama, ras, etnik, sosial, ekonomi, atau gabungan dari semua perbedaan ini).

Pengajaran ilmu komunikasi dalam pendidikan multikultural merupakan suatu proses pembelajaran berjenjang yang mampu menjadi pengikat dan jembatan yang mengakomodasi konflik dari berbagai perbedaan multikultural yang diuraikan di atas agar tercipta kepribadian yang cerdas, bijak, dan santun dalam menghadapi masalah-masalah keberagaman.

Paradigma komunikasi multikultural sangat bermanfaat untuk membangun harmonitas sosial di antara keragaman etnik, ras, agama, budaya dan kebutuhan di antara masyarakat Indonesia. Mengingat kompleksitas pluralitas dan multikulturalitas di Indonesia dilihat dari kondisi sosio-kultural maupun geografis yang begitu beragam dan luas, maka diperlukan strategi khusus untuk memecahkan persoalan tersebut melalui berbagai bidang; terutama pendidikan. Berkaitan dengan hal ini, maka komunikasi berbasis multikultural menawarkan solusi melalui penerapan strategi dan konsep pendidikan yang berbasis pada pemanfaatan keragaman yang ada di masyarakat, khususnya perguruan tinggi.

Perguruan tinggi menjadi sasaran utama basis komunikasi multikultural dikarenakan civitas akademika menjadi sentral penggodokan pelbagai ilmu dan sains lewat banyak sudut pandang, perspektif dan berbagai aliran. Pengungkapan pelbagai ilmu dari banyak sudut pandang ini memerlukan satu pengertian yang sama, yakni untuk mencari kebenaran sebuah ilmu. Di sinilah peran komunikasi dapat dijadikan sandaran utama, agar proses dialog, diskursus antar perspektif ilmu pengetahuan dan sains yang berbeda menjadi terjembatani. Oleh karenanya itu, para pendidik dituntut tidak hanya menguasai dan mampu secara profesional mengajarkan mata kuliah yang diajarkan, namun lebih dari itu, seorang pendidik juga harus mampu menanamkan nilai-nilai inti dari pendidikan multikultural seperti demokrasi, humanisme, dan pluralisme atau menanamkan nilai-nilai keberagaman yang inklusif pada mahasiswa, lewat pendekatan komunikasi multikultural. Sehingga tujuan akhirnya adalah *output* yang dihasilkan tidak hanya kompeten sesuai dengan disiplin ilmu yang ditekuni, tetapi juga peserta didik

mampu menerapkan nilai-nilai keberagaman dalam memahami dan menghargai keberadaan perbedaan yang ada.

VI. Kesimpulan

Kebutuhan akan ilmu komunikasi dalam pendidikan multikultural tidak dapat terbantahkan lagi urgensinya. Terlepas dari masyarakat Indonesia yang memang sangat majemuk dan beragam, pengaruh globalisasi yang memungkinkan berbagai macam orang dari budaya luar bercampur dan datang untuk bergaul dengan budaya lokal pun, membuat kita harus semakin bijak dalam menghadapi perbedaan.

Berbagai konflik multikultural yang terjadi dan diuraikan di atas sebenarnya dapat diatasi melalui pengajaran ilmu komunikasi yang dibingkai dalam pendidikan multikultural. Setiap pendidik memiliki tanggung jawab untuk mengajarkan ilmu yang berlandaskan pendidikan multikultural semenjak dini sehingga kerukunan antarbudaya dapat tercipta.

Hendaknya pengajaran ilmu komunikasi multikultural yang dilakukan pada pembelajaran di institusi pendidikan tidak hanya ada pada mata pelajaran Pendidikan Kewarganegaraan dan Agama saja, melainkan juga dapat pula diintegrasikan dengan mata pelajaran lain termasuk dalam berbagai kegiatan intrakurikuler maupun ekstrakurikuler.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi (2013). *Konflik Sosial Menjamur Karena Eklusivisme Kelompok Sempalan*. Diunduh pada 15 November 2014 dari <http://www.uinjkt.ac.id/index.php/arsip-berita-utama/2615-prof-dr-azyumardi-azra-ma-konflik-sosial-menjamur-karena-eklusifisme-kelompok-sempalan.html>
- Barth, Fredrik (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown.
- Bakti, A. F. (2000a). *Islam and Nation State Formation in Indonesia: From Communitarian to Organizational Communications*. Jakarta: logos.
- (2008). "Communication and Violence: Communicating Human Integrity Characteristics is Necessary for Horizontal Conflict Resolution in Indonesia," *Identity, Culture, and Politics* Vol. 9, No. 1 (July 2008): 74-114.
- (2004). *Communication, Islam and Development*. Leiden: INIS.
- Carey, James (1989). *Communication As Culture: Essays on Media and Society*. New York: Routledge.
- Early, P. C. dan S. Ang, (2003). *Cultural Intelligence*. Stanford, CA: Stanford U. Press.
- Furnivall, J. S. (1948). *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1967). *Netherlands India: A Study of Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gudykunst, William B. and Kim, Young Yun (1984). *Communication with Strangers. An Approach to intercultural communication*. New York: Random House.
- Harrison, J. B, et al., 1990. *A Short History of Western Civilization*. New York: McGraw-Hill.
- Mulyana, Deddy (2001). *Human Communication: Konteks-Konteks Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- 2001. *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Ravault, R. J. (1992). "Down to Earth Communication: From Space Technologies and Global Economies to ... Petty Humans and Thewir Parochial Cultures!" *Canadian Journal of Communication* 17: 531-

43.

Robison, R. 1986. *Indonesia: The Rise of Capitalism*. Sydney: Alien & Unwin.

Tilaar, H.A.R. (2003). *Manajemen Pendidikan Nasional*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

----- 2004. *Multikulturalisme: Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo.

Thayer, Lee (1968). *Communication and Communication Systems in Organization Management, and in Interpersonal Relations*. Homewood III: Richard Irwing.

----- (1987). *On Communication: Essays in Understanding*. Norwood, New Jersey: Ablex Publication Co.

The Engaged University's Contributions to Equitable and Sustainable Development: An Introductory Framework

Oleh: Hal A. Lawson, Ph.D.

Outline for My Presentation

- The Idea of the Engaged University: A definition
- The rationale: Reasons and potential benefits
- The need for a somewhat unique Indonesian model
- Examples of what this model might include
- Your questions, views, and concerns

The Engaged University 1

- What can universities with their resources and talented faculty and students contribute to meeting needs and solving complex problems—local, regional, national, and international?
- The “Northern, Euro-American Tradition” of the Ivory Tower, Academic Freedom, and Pure Research
- Breaking tradition: Action-oriented theories and knowledge gained in real world contexts.
- Kurt Lewin: One of the best ways to understand any phenomenon is by trying to change it in its naturally occurring contexts.
- John Dewey: Real world experience is a powerful teacher

Toward an Indonesian Model

- Learning from the past: The risks and dangers of Western imperialism and colonialism
- Building from strengths and respecting Indonesian diversity in somewhat-unique local and regional contexts
- Reaching consensus on core values
- Key Structural Components for Engagement
- Operational Needs and Requirements

Three Core Values

- Main assumption: Universities and their people are privileged.
- Social responsibility values
- Ethical-moral imperatives
- Zakah: Wealth & privilege are blessings from God. In return, it is our duty to help the poor & needy

Key Structural Components 1

- Formal university-community-governmental partnerships with consensus-based “theories of action” for how engagement partnerships will improve development outcomes

- Partnership developers and leaders
- Structures (e.g., institutes) for interdisciplinary collaboration
- Readiness, resources, and supports for the shift from “fortress disciplines” to “adaptive, connected disciplines”
- A university engagement “intervention system”

The Engaged University’s Intervention System

- Service Learning: Generic and subject-specific
- Professional internships
- Interprofessional education and training programs
- Academically-based community service (e.g., vertical teams; taking classes into local communities and schools)
- Academically-based community scholarship (e.g., community-based participatory research; participatory action research)
- Research and development “policy pilots”—much like private sector business partnerships with industrial parks
- Networked universities as regional, national, and international communities of practice

Getting Started: Operational Needs & Requirements

- Top-level leadership—engagement champions
- Specially prepared and supported boundary-crossers who work on two fronts:
 - Internal front: Forming interdisciplinary teams; establishing service learning structures and opportunities; developing readiness for community-based, participatory action research
 - External front: Establishing and formalizing community and governmental policy partnerships
- Implementation frameworks that unite research, teaching and learning, and external service
- Faculty development programs and curriculum innovations for students

Back to Basics

- Building on the idea of university contributions to economic development: Human capital development
- The engaged university: Integrated, equitable social and economic development
- A special priority for vulnerable, socially excluded people in challenging places
- Positioning universities with their talented faculty and students as central societal problem-solvers and knowledge generators
- Giving life to core values, especially Zakah

Looking Ahead

- Your visions, missions, and goals for engagement?
- Your questions, concerns, and perceived opportunities and needs?

Contemporary Religious Education Model on The Challenge of Indonesian Multiculturalism¹

Dr. Muhammad Thoyib, S.Pd.I., M.Pd²

ABSTRACT

This paper discusses the issue of religious education in relation to the challenge of religious multiculturalism in Indonesia. The focus of this paper is: On finding out the kind of religious education that is compatible with the challenge of religious multiculturalism? By employing concept of religious multiculturalism and theory of religious education, this paper argues that to face the challenge of religious multiculturalism it is necessary, to change the model of religious education from in, to at and beyond the wall. Religious education in the wall contributes to shape an exclusive model of religiosity; while religious education at and beyond the wall contributes to shape an inclusive and multiculturalistic model of religiosity. The last two models are compatible to be applied in Indonesia in order to face the challenge of multiculturalism, because both of them help students to accept, respect, and value religious differences. Religious education should show that the common enemy- religion is not people of different faiths, but poverty, corruption, violence, ignorance, and the like, and they, have to stand together to fight against these true enemies.

Keywords: Religious Education, Model, Challenge, Multiculturalism.

A. INTRODUCTION (PRELIMINARY)

Factually, Indonesia is neither secular nor Islamic state, but somewhere between the two. The Indonesian founding fathers opted to choose Pancasila as an ideological basis of this country instead of secular nationalism or Islam. Pancasila, consisting of five principles-spirituality, humanity, unity in diversity, democracy, and social justice reflects the compromise between those who struggle for national secularism and for an Islamic state. The compromise is also found in Article 29 of 1945 Constitution concerning religion. Section 1 and 2 of the Article states the following: (1) *The state is based on Ketuhanan Yang Maha Esa*; (2) *The state guarantees the freedom of each citizen to embrace his/her religion and to observe the rituals according to his/her religion and belief*. Although Indonesia does not proclaim itself as an Islamic or religious state, in fact Indonesian society is well known as religious and multicultural society. In Indonesia, religion is *part of*, not *a part of* societal life. On **Amin Abdullah's** language, Indonesia is state with common value of multicultural society.³

There is no wonder that the government pays a lot of attention to religious life. One of its examples is by establishing Department of Religious Affairs in January, 1946, soon after the independence of Indonesia. It was Sutan Syahrir, as a Prime Ministry in that time, who established this institution. This department still exists until today and probably none of the future Presidents would like to abolish this department, otherwise would face a big resistance from the Muslims.⁴ Another example of how state pays a lot of attention to religious life is by introducing religious education to formal school, from elementary to higher education. This situation on **HAR Tilaar's** view indicated more strongly

1. This paper is written to be submitted at the program of *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)-2014* that celebrated at State Islamic Higher College (STAIN) of Samarinda.

2. Is a Lecture at Islamic Higher College (STAI) of Miftahul Ula, Kertosono, Nganjuk, East Java.

3. See more on Amin Abdullah. *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*. (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah, 2008), p.71.

4. Mujiburrahman, "State Policies on Religious Diversity in Indonesia," *Al-Jami'ah*, Vol. 46, No. 1 Thn 2008, p.82.

motivation to remain and strengthen the quality of human morality in this state.⁵

However, the government's concern to the religious education is very challenging. The diversity of religion in Indonesia affects the government decision to apply the appropriate religious program especially in formal school. In particular, it must give religious value to the students in certain religion but it does not interfere the students who have another faith. For example, some state schools are generally moslems students, thus, the main religious lesson is Islam. For those who have different faith, they may have their own religious lesson given by their own preach outside the school. This condition may seem to be tolerable but it may be less effective for religious education in Indonesia. The question is: How to construct a model of religious educations that is compatible with the diverse society like Indonesia?

Given the above description, this paper attempts to argue that religious education should be shifted from merely teaching and talking about its own religion to a model of religious education that connects one religion to another, arguing that such kind of shifting would make pupil aware of other religions and build tolerance among students of different faith. Shifting model of teaching religion from an "exclusive" to an "inclusive" one would also make religious education compatible, relevant, and in accordance with the challenge of multiculturalism of this state.

B. DISCUSSION AND ANALYSIS

Actually, religious education plays important role in Indonesia. It has been applied both in formal and informal education area. **Michael Grimmit**⁶ proposes some meanings of religious education. Comprehensively, he distinguishes religious education as *learning religion*, *learning about religion*, and *learning from religion*. **First**, religious education as *learning religion* means the transmission of religious culture, belief, and values from one generation to the next generation. The function of religious education in this perspective is to perpetuate and to hand on religious values and tradition (multiculture). **Second**, religious education as *learning about religion* means studying religion in a pure objective and descriptive manner, not merely absorbing or receiving religious values. This approach can be called as an objective form of teaching religion. **Last**, the third distinction is *learning from religion*, which refers to the following: what advantages will be gained by individuals who study religion; how religion could possibly contribute to illuminate the problems of human beings; and how religion could shape character within learners. Unlike Grimmit who prefers choosing the last meaning as the definition of religious education, however, the above three definitions could be applied to religious education. By defining religious education as *learning religion*, *learning about religion*, and *learning from religion*, people are trying to seek value of religion particularly in dealing with the reality of multiculturalism, and diversity of society. These definitions of religious education could also make the study of religion illuminate the problems of human living.

On this context, **Jürgen Habermas**⁷ (1971) clearly distinguished three modes of knowledge: technical, interpretative, and emancipatory knowledge. The next interesting point is that how possible it is to locate religious education as one of the emancipatory disciplines within the critical social sciences, one whose goal is human freedom, as proposed by Habermas. When religious education was located as one of the emancipatory disciplines, then its role does not only comprising the study of religion, but also revealing the ambiguity of religion, opening up the treasures of religion, its liberating and life affirming aspects to human beings. Religious education in this sense has power either to support or to decrease the ideal society of diversity; it depends on how it is constructed, formulated, and delivered.

5. H.A.R. Tilaar. *Multikulturalisme, Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. (Jakarta: Grasindo, 2009), p.139.

6. Michael Grimmit. *Religious Education and Human Development*, (Great Britarian: Mc Crimmon, 1987), p.67-68.

7. Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interest*. (Boston: Beacon, 1971), p.103

If religious education is to be looked in this way, then religious education must adopt a critical stance. Moreover, **Donna M Gollich** stated that religious education on multicultural society should be built on common values of the society, if they want it get positive result of its learning, either in formal or informal education.⁸

Another theory of religious education that this paper would like to employ is theory of models of religious education proposed by **Jack Seymour** (1997). Jack Seymour divided models of religious education into two: (a) religious education *in the wall* and (b) religious education *at the wall*.⁹ In particular, Jack Seymour stated that religious education *in the wall* is a model of religious education that concerns only one own religion, without connecting it to other religion.¹⁰ This is a phase of faith formation and typical of exclusive model of religious education. Moreover, Jack Seymour also stated that the next model, *at the wall*, is a model of religious education that is not only concern with its own religion, but it has been linked to other religions and has used common terms to speak to the world or other faiths.¹¹ This is a phase of faith transformation by learning and appreciating people of other faiths and conducting interreligious dialogue. Interreligious dialogue can be seen as a search for the maximum common denominator, or as a broader sense, of “common values.”

Meanwhile, **Tabita K. Christiana**¹² completed the theory of model of religious education. She put forwards the model by adding *beyond the wall*. In other words, this is praxis model of religious education. Religious education *beyond the wall* means helping students to work together with people of other faiths for peace, justice, and harmony. This is a phase of faith praxis, namely to connect between theory and practice, faith and deed, in order to make religion more meaningful for human life and to make a better world. Different faith at exoteric level does not mean a barrier to work together fighting against the main enemy of religion, such as poverty, violence, corruption, manipulation, and the the like.

1. The Fact of Religious Education: Historical Landscape on Indonesian Multiculturalism

Historically, the dynamic development of religious education in Indonesia begins from Soekarno, Soeharto, and reformation era. The religious education had been introduced to formal education since the early period of Indonesian independence. In 1946, BPKNIP decided that religious education should become part of national education system and must be included to national curricula. In the same year, the government through Ministry of Religious Affairs and Ministry of Education, Teaching, and Culture released a joint decree mentioning that religious education would be taught only from 4th class to 6th class of SR (*Sekolah Rakyat* Elementary School). However, this joint decree was ineffective because of unstable condition of Indonesia, proven by the fact that outside Java religious education was taught since class I of elementary school. For this reason, the government constituted the Consideration Council of Islamic Teaching in 1947, led by Ki Hajar Dewantoro and Abdullah Sigit, to redesign religious education in formal education.¹³

When the situation was getting better in 1950, the government established a new committee led by Prof. Mahmud Yunus from the Department of Religious Affairs and Mr. Hadi from the Department of Education and Culture. The task of the committee was to redesign religious education that could be implemented in all over Indonesia. The result of the committee was a joint decree between these ministries that stated:¹⁴

8. Donna M. Gollich. *Multicultural Education in Pluralistic Society*. (London: The CV Mosby Company, 1993), p. 195.

9. Jack Seymour. (ed). *Mapping Cristian Education: Approaches to Congregational Learning*. (Nashville: Abingdon Press, 1997), p. 51.

10. *Ibid*, p.58.

11. *Ibid*, p.59.

12. Tabita K. Christiana. “Cristian Education for Peacebuilding in the Pluralistic Indonesian Context.” *In Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*. (Zurich: LIT Verlag GmbH & Co. Kg Wien, 2009), p. 173-191.

13. Zuhairi, et.all. *Sejarah Pendidikan Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara, 1997), p.154.

14. *Ibid*, p.157.

- a. *Religious education* was taught since class 4th, of elementary school.
- b. In regions where their religious community were very influential (like in Sumatera, Kalimantan, and the like) religious education was taught since first class of elementary school.
- c. At secondary and high school (general or vocational) level, religious education was taught twice in a week.
- d. Religious education was taught under condition that there were at least 10 pupils in the class and had permission from their parents.
- e. Religious teacher's appointment, the expense of religious education, and subject matter of religious education were a responsible of Ministry of Religious Affair.

In order to complete the curricula the government established another committee led by KH. Imam Zarkasyi, a founder of Pondok Gontor Ponorogo, in 1952. Thus, only in five years (1947-1952) the government had established three committees in order to rearrange religious education in Indonesia, and this showed that the government paid a serious attention to this matter.¹⁵ Based on the above decree, religious education was applied differently, meaning that every region in Indonesia has different implementation of religious education. In addition, religious education was fully managed by Ministri of Religious Affairs, this means that religious education was not been integrated fully to the national education system.

In the following years, there was a political turbulence since Soekarno released a decree in July 5, 1959, and this political change contributed to the changing of religious education. In a plenary meeting of MPRS on February 1960, in regard to religious education (chapter III article 3) it was decided that "*religious education becomes a subject that is taught in public schools, from elementary school to university,*" under condition that the parents allow their children to take that subject. In contrast, if their parents did not allow them to take, they might leave the class. This was different from UUPP No. 4, 1950 article 20 point 1 stating that religious education was just taught in public school since elementary school until junior high school.

After that, in the early of Soeharto's regime, there was a radical change in terms of religious education. In the previous time, religious education was just an optional matter, meaning that it could only be taken with the permission from their parents. In contrast, in the era of Soeharto, religious education was a compulsory lesson from elementary school until university. This policy, might be based on two reasons: *first*, to prevent students from the influence of communism, a state common enemy; and *secondly*, to show the increasing significance of religion in national politics.¹⁶ Thus, it could be said that religious education had been used by Soeharto to oppose communism and to show his stance towards religion.

Considering to the previous event above, actually the basis of regulation that makes religious education became a compulsory subject was the decision of TAP MPRS No. XXII/MPRS 1966 about Religion, Education, and Culture Point 1 stating that religious education was an obliged lesson from elementary school until state university.¹⁷ Therefore, since 1966, where in Soeharto, had already in reign, religious education became a compulsory lesson. In October 23, 1967, Minister of Religious Affairs and Minister of Education and Culture released a joint decree that decided students of 11, and 2nd class of elementary school to be taught religious education two hours a week, 3rd class 3 hours a week, and 4th up to 6th class four hours a week. **Karel Steenbrink**¹⁸ said that in 1970 Minister of

15. *Ibid*, p.158.

16. Mujiburrahman, "State Policies on Religious Diversity in Indonesia", p.124.

17. Redja Mudyahardjo. *Pengantar Pendidikan: Sebuah Studi Awal tentang Dasar-dasar Pendidikan pada Umumnya dan Pendidikan di Indonesia*. (Jakarta: Rajawali Press, 2002), p.422.

18. Karel Stenbriik. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. (Jakarta: LP3ES, 1994), p.94.

Religious Affairs made effort to add the hours of religious education in elementary and secondary level becoming 6 hours a week. This was part of continues effort of the ministry to expand religious education in schools, although the Department of Education and Teaching didn't notice permission. According to **Redja Mudyahardjo**¹⁹, in the early 1980s, years before the national curriculum of 1984 was released, there was a suggestion to include religious comparative curricula as part of the national curriculum in senior high school, but it was rejected by some Muslim groups, arguing that it could broke and weaken the faith of the students.

In the same context and In line with this, **Muhammad Sirozi**²⁰ argued that there was a significant change in 1989 regarding to the release of Laws No. 2 Year 1989 about the National Education System. The fundamental distinction lied on the holder of religious education. Based on Laws of Education No. 4 Year 1950 and No. 12 Year 1954, it was only public schools that hold religious education and parents had authority to determine whether their kids would follow religious class or not. In the new law of national education system No. 2/1989, there was no explanation about public schools as the only type of school that holds religious education. As a consequence, all schools, either public or private, should hold religious education. But, schools which are based on certain religion have no obligation to hold religious education outside its own religion. This policy was strengthened by the release of PP No. 29/1990 explaining that school which is based on certain religion was not obliged to teach religion outside its own religion. Many Muslim leaders opposed this regulation, because they were worry about Muslim students who study at Christian schools. Based on this regulation, are not required to provide religious education outside its own religion. For Christian people the Education Law 1989 was very fair because it accommodated community's right. Holding an education based on certain religion was part of right of religious community. Thus, the right of student to receive religious education of his/her own religion can only be applied in state's school, not private's school, and Christian schools are part of private's schools.

In the period of reformation era (1998 onwards), the dynamic and development of religious education continued to take part, particularly with the release of UU No. 20/2003 about National Education System. This Education Law said that the function of national education is "to develop the nation's competence, character, and civilization that is based on dignity in order to enlighten national life, aimed at developing students' capacity in order to make them become human beings who are pious and having noble character, healthy, erudite, skillful, creative, independent, and becoming democratic and responsible citizenship."

On the context, In regard to religious education, the Law regulates, among others: (1) Religious education is held by the government and/or group of community from certain religious adherent, in accordance with the regulation of laws; (2) The function of religious education is to prepare students as part of community members who understand and apply religious values and/or become expert of religion; (3) Religious education could be held at formal, non-formal, and informal education; and (4) Religious education could be in the form of *diniyah*, *pesantren*, *pasraman*, *pabbaja samanera*, and the like.

There are many interesting sections in the Education Law No. 20 Year 2003 concerning religious education. Section 12, paragraph 1, part a, for example, says "Each student in every unit of education has right to (a) receive religious education in his/her own faith from a teacher of that faith." This Section is then regulated further on the Government Regulation No. 55 Year 2007 Section 3 Verse 1, saying that "Every unit of education at all lanes, levels, and types of education is obliged to hold religious education," and Section 4 Verse 2 stated, "Every student at all lanes, level, and types of

19. *Ibid*, p. 459.

20. Muhammad Sirozi. *Politik Kebijakan Pendidikan di Indonesia: Peran Tokoh-Tokoh Islam dalam Penyusunan UU No.2/1989*. (Leiden-Jakarta: INIS, 2004), p.83.

education has right to receive religious education in his/her own faith from a teacher of that faith.”

However, the statement of “every student has a right to receive religious education in his/her own faith from a teacher of that faith” is a controversial one. Before the Education Law No. 20 Year 2003 was issued and executed there were demonstrations that are for and against the law, and in particular, in regard to this section. For those who support the law, most of them were Muslims. They argued that the law was an ideal one, because it could protect individual’s right to receive religious education from a teacher of that faith, regardless of what kind of school he/she takes. In fact, many Muslim parents sent their children to Christian schools, arguing that the latter could provide a good quality of education, but they were worried about two things: the child might be converted to Christianity or become a skeptical and uncommitted Muslim. In order to avoid Muslim students convert to Christianity or make them sceptical to their vol Muslim Christianity own religion, some prominent Muslim leaders suggest three things: *first*, they asked the Muslim communities not to study at Christian school; *second*, the Muslims should try to establish and develop a better quality of Islamic private schools to compete with the Christian schools; *third*, they demanded the government to provide a regulation that obliges every private school to provide a religion class according to the religion of the students.²¹ To avoid these things happen, they did not allow their children receive religious education outside the religion of their own. In one hand, this was a dilemma because they want Christian school. On the other, they did not want their children receive Christian religious education. The present of the Education Law No. 20 Year 2003 and PP No. 55 Year 2007 was part of the solution, because they would guarantee Muslim students who enroll at Christian schools to receive religious education in their own faith from a teacher of that faith. The same thing would happen to those Christian students who enroll at Islamic schools, like Muhammadiyah schools in NTT; they would receive Christian religious education. On the other hand, people who were against the law, most of them non-Muslims, argued that holding a school based on certain religion is a right of certain community. Anybody who preferred to study to this kind of school should follow the rules and regulations decided by that school; otherwise community’s right was not respected. What kind of religious education would be taught at that school is fully in the hand of the school, and all students of that school should follow. Another argument why most of Christian schools reject the law was because there would be very difficult for them to provide religious teachers for Muslim students, and even some of them were doubt that there would be available good Muslim teachers who have inclusive perspective on Islam. Some of Christian schools guaranteed that there would not happen a conversion of Muslim students to religion of that school, as many Muslims were worry about.

On the otherwise, from the above historical landscape on religious education, some interesting conclusions can be drawn: *First*, religious education had been introduced to formal education since the early independence of Indonesia and even it was located as part of national education system. The issue of Education Law No. 2/1989 and then revised by No. 20/2003, wherein religious education was part of them, was an indication that the state paid a serious attention to religious education, although Indonesia is neither secular nor Islamic state.

Secondly, there was always dynamic and fluctuation in applying religious education in practice. In the early conception of religious education, it was merely taught at 4,h class to 6th class. But as an exception was made for certain regions that have very strong religious tradition, and in such regions religious education had been introduced since 1th class. Since the New Order era, religious education was a compulsory lesson from elementary school until university as stated at the Education Law No. 2/1989, and even in the Education Law No. 20/2003, Section 12, paragraph 1, part a, stating that “*Each student in every unit of education has right to receive religious education in his/her own faith from a teacher of that faith.*” This section has led to serious debate and controversy in mass media for a quite long between those who support and against.

²¹ *Ibid*, Mujiburrahman, p.127.

Third, the government established three committees for managing religious education only in five years (1947-1952), beginning from the Consideration Council of Islamic Teaching in 1947 led by Ki Hajar Dewantoro and Prof. Drs. Abdullah Sigit, then in 1950 the government established a new committee led by Prof. Mahmud Yunus from the Department of Religious Affairs and Mr. Hadi from the Department of Education and Culture, and in 1952 the government established the other committee led by KH. Imam Zarkasyi. Thus, only in five years (1947-1952) the government had established three committees in order to rearrange religious education in Indonesia, and this showed that the government paid a serious attention to this issue.

Fourth, in the early 1980s, couple years before the national curriculum of 1984 was released, there was a suggestion to include religious comparative curricula as part of the national curriculum in senior high school, but it was rejected by some Muslim groups, arguing that it could broke and weaken the faith of the students. This means that in the past, there was ever an idea to formulate curricula of religious education that contains comparative of religion in order to make students of different faith know and respect each other.

2. The Challenge of Religious Multiculturalism for Contemporary Religious Education in Indonesia

Actually, nobody would deny that Indonesia is a multicultural-religious society, proven by the fact that there are many religions, many religious organizations, and many interpretations of religion, either in the past, today, or in the future. Long ago, an Indonesian Islamic observer, **Clifford Geertz**²² reminds us that Indonesia “is not just locally, accidentally and temporarily pluralist. It is, to commit a philosophical solecism and a political truth, pervasively, essentially, and Permanently so.” Multiculturalistic society is a common phenomenon in the world, not only in Indonesia; it is hardly to find a homogenous society within one country due to the massive impact of globalization and urbanization.

Plurality of religions is ambiguous in nature, because it could enrich religious experiences as well as bear disharmony and violence within religious adherents. When diversity of religions is interpreted in very narrow minded it would be danger and at least three things would happen. **First**, there would emerge truth claim, in the sense that truth is not owned anymore by all religions, but is limited to only certain religion. Certain religion is perceived as the only true truth. **The second** negative impact of narrow minded interpretation of religion is a monopoly of religious exegesis, and this is part of a result of monopoly of truth claim. At this point, certain group claims that true interpretation of religion is only theirs, others are wrong or unjustified. This monopoly of religious exegesis contributes to make interpretation of religious texts as sacred as the Holy Book itself. The next impact is the emergence of violence in the name of religion; religion is used to lustify violent action. Doctrine of “jihad”, for example, is often used to justify violence action.²³

Based on The Wahid Institute’s information, violence in the name of religion is common phenomenon in Indonesia. There were 54 cases of religious-based violence in Indonesia during the year 2009; 18 cases in relation to the establishment of place for worship; 25 cases in relation to misguided religion; and 11 cases in relation to Ahmadiyah group of Islam. Moroever, The Wahid Institute gives more detail on the issue of violence in the name of religion. According to this organization, there were 63 cases on the violation of religious freedom; victim of people: 15 people (20%); victim of place of worship and its adherents: 34 (45%), and victim of those who suspected deviate: 26 community (34%). Moreover, the Wahid Institute reports that there were 133 cases in term of intolerant actions during 2010, taken place in West Java, East Java, Jakarta, DIY/Central -Java, North Sumatra, Acch, NTB, Sulawesi, Kalimantan,

22. Clifford Geertz. “The Near East in The Far East: On Islam in Indonesia.” *Occasional paper of the School of Social Science*, p.11.

23. Budhy Munawar Rachman. *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. (Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010), p. 492-494.

South Sulawesi, Jambi, North Lampung, and Riau.²⁴ This fact shows that intolerant actions in the name of religion still need a serious attention for those who have concern with religious life in Indonesia.

The case would be very different when religion is interpreted in open-minded and contextual setting. From this perspective, religious pluralism is very understandable and its existence should be respected. Religious pluralism is a worldview that believes source of truth is not exclusively owned by certain religion, but all religions owned it. No religion teaches its people to do bad deed, but good deed. In fact, there are a lot of universal good values of religions that possibly can be employed as meeting points of religions. Saying this fact does not necessarily mean that all religions are the same; of course, they are different in many aspects. In another language, there are similarities and dissimilarities among religions. Religious multiculturalism refuses the notion that truth is only owned by or monopoly of certain religion, because this notion is against the principle of equity of religion. Monopoly of truth claim is against the principles of multiculturalism, because it assumes that one is more superior than the other. Superiority claim of certain religion contributes to locate other religions as inferior, and this lead to path the way of unequal relationship among religious adherents.

Nur Cholish Madjid, as quoted by Budhy Munawar-Rachman,²⁵ explains three attitudes towards dialogue of religion, namely exclusive, inclusive, and pluralist. Exclusive attitude is an attitude that seeing his/her own religion as the only true religion, while others are wrong. Inclusive attitude is an attitude that seeing other religions as an implicit form of our religion. In another language, there are meeting points of religions. Pluralist attitude is an attitude that sees other religions as the same path to achieve the same truth. According to Madjid cited in Budhy Munawar-Rachman²⁶, the truly Islam has inclusive and pluralist character. Another scholar, **Alwi Shihab**²⁷ gives some notes on religious multiculturalism. **First**, religious multiculturalism does not only acknowledge plurality of religions, but also actively involves in that plurality. In other language, individual is not only demanded to acknowledge the existence and rights of people with different faith, but also participate in understanding the similarities and differences of religions. **Secondly**, distinguished religious multiculturalism should be distinguished from the idea of cosmopolitanism, where many religions live in one area but they never communicate and interact one over the other. The philosophical basis of cosmopolitanism is individualism. **Third**, religious multiculturalism does not mean relativism, a notion that locates everything, including religion, as a relative truth.

Thus, a person is a multicultural when he/she does not only acknowledge the existence and the rights of other religions, but also involve in understanding the similarities and differences to achieve harmony within plurality. Acknowledging the existence and rights of other religions is only enough to reduce fanaticism, but it is not enough to contribute to strengthen the existence of pluralism. Using Nurcholis Madjid's term, it is only "*negative goodness*." According to him, as quoted by Budhy Munawar-Rachman, pluralism and multiculturalism should be understood as "*genuine engagement of diversities within the bond of civility*." Meanwhile, Abd. Moqsith Ghazali²⁸ defends clearly and strongly religious pluralism within Islam by presenting theological and historical arguments. He quotes one of *mufassir* that said *al-din wahid wa al-syari'at mukhtalifat* (religion is one, and the manifestation of religion is diverse).

There are two mainstreams in the discourse of religious multiculturalism: perennial philosophy approach, based on the thought of Guenon (1886-1951) and Schuon (1907-1998), and global theology

24. *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan Tahun 2010*, The Wahid Institute, <http://wahidinstitute.org/files/—docs/RINGKASAN/'20EKSEKUTIF%20KEBEBASAN%20BER-AGAMA%202010.pdf>. Diakses pada tanggal 08 Maret 2011.

25. Budhy Munawar Rachman. *Islam Pluralis*. (Jakarta: Paramadina, 2001), p.217.

26. *Ibid*, p.221.

27. Alwi Shihab. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. (Bandung: Mizan, 1997), p.41-42.

28. Abd. Moqsith Ghazali. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. (Depok KataKita, 2009), p.394.

approach, initiated by Hick (1922-). Guenon (1993) does believe that every religion has different way and method to achieve “*the Oneness of Truth*” and this difference is part of different manifestations in understanding the Ultimate Reality. Guenon concludes that all religions do have truth and are united at the esoteric level, although at the exoteric level they are different one another. Another perennial philosophy scholar, Schuon, comes with the idea of the transcendent unity of religions. Like Guenon, **Frithjof Schuon**²⁹ divides religion into two entities: exoteric and esoteric. Looking at exoteric dimension, all religions have different expressions and manifestations; they are different in terms of rituals, place for rituals, and the like. They have their own way to be closed to the Ultimate Truth. However, at the esoteric dimension all religions have common goal to go to the Ultimate Truth.

The second school of religious multiculturalism is the one proposed by John Hick as global theology. He employs globalization as a means to construct his concept on religious multiculturalism. Globalization is a process of unification of life dimensions globally. This trend of globalization gives impact to the unification of religious expression globally, or what he calls as “global theology.” Hick predicts that someday religions would be more as sects than as exclusive and radical entities. This would happen with condition that there will be a process of transformation of orientation from self-centeredness (centered at each religion) to God-centeredness. According to Hick, religions are diverse and different from one to another because they have long experience in responding the Absolute Reality. The Absolute Reality is actually one and undivided, and only then it was interpreted differently by human ‘beings based on their sociohistorical context. As a result, there many images of what is called by God, or to use Hick’s language, “relative gods.” The Real and Absolute God actually is only one, and undivided.

3. Contemporary Model of Religious Education Learning for Indonesian Future Harmony: A Great Hope

For facing the challenge of multiculturalism, it is necessary to rethink the concept and praxis of religious education in Indonesia. There are two reasons available. **Firstly**, the mission and function of religious education actually is to make religion meaningful for human life and not to make disharmony and tension among people of different faiths. However, the present of religious education in Indonesia, particularly with the present of Education Law No. 20/2003, has created tension among people of different faith. Political interest is very obvious in this case, where each group always makes effort to win the competition with its own argument. Basically, the root of the problem is about competition between “individual” and “community” rights; whether religious education is part of individual or community’s rights. **Secondly**, the orientation of religious education is only to learn about its own religion, without connecting it with other religions. To use conceptual framework as mentioned earlier, this kind of orientation is part of model of religious education *in the wall*, and this model is inadequate to face the challenge of multiculturalism.

Therefore, in order to face the challenge of multiculturalism, it is suggested to change the model of religious education from *in*, to *at* and *beyond the wall*, as proposed by Jack Seymour and Tabita K. Christiana. These models of religious education basically are parallel with that of composed by Nurcholish Madjid as exclusive, inclusive, and pluralist models. It is undoubtedly that model of religious education *in the wall* is inadequate to face the challenge of multiculturalism, and this is the reason why it is necessary to change the model to *at* and *beyond the wall*.

Why religious education *in the wall* cannot face the challenge of religious multiculturalism in Indonesia? As it was explained earlier, religious education *in the wall* means speaking the language used within the faith community; it is a phase of faith formation in studying only one’s own tradition, without connecting it with other tradition. Borrowing Nurcholis Madjid’s term, this is typical of exclusive

29. Frithjof Schuon. *The Transcendent Unity of Religions*. (Wheaton III: The Theosophical Publishing House, 1993), p. 146.

model of religious education that has two characters: (a) monopoly of religious truth, as if only certain religion who has truth, others are wrong; and (b) monopoly of religious exegesis. Monopoly of religious truth is basically driven by “high profile of religiosity,” which leads individual to have psychology of superiority. This type of psychology undoubtedly drives people to locate the others in unequal position.

In addition, the model of religious education *in the wall* contributes to grow prejudice and misunderstanding of people of different faith, because there is no enough knowledge of other religions. The source of prejudice is because of lack of information of those who we perceive as “the others”. Prejudice and misunderstanding can be reduced if there is enough room and space for people of different faith to interact and know each other, and model of religious education *in the wall* fails to provide this kind of room and space. Not only this model contributes to grow prejudice and misunderstanding, but it is also responsible for reducing tolerant attitude, sympathetic, and emphatic of people with different faith. Without knowing other traditions could also produce distorted images of others and their faiths and raise sense of superiority of one over the other. In the near future, this model of religious education does not help people of different faith to be closed to each other, but in contrast, it remotes one another and affirms the demarcation line between “I” and “You”; “We” and “They”.

Since religious education *in the wall* is inadequate to face the challenge of multiculturalism, it is necessary, therefore, to change the model to *at* and *beyond the wall*. As it has been discussed previously, religious education *at the wall* means using common terms to speak to the world or other faiths. This is a phase of faith transformation by learning and appreciating people of other faiths and conducting interreligious dialogue. Interreligious dialogue can be seen as a search for the maximum common denominator, or as a broader sense of “*common values*.” This model of religious education helps people to “*see themselves as the others*,” and thus, reduce the sense of superiority of one over the other. The willingness to know the others would widen perspective and knowledge, avoid misunderstanding and prejudice, and develop a sense of respect and appreciation to other religions. This can be employed as religious ous modality to follow what **Charles Kimball**³⁰ calls as “*passing over and coming back*,” that is, temporarily leaving one’s own tradition to enter another tradition and then returning back to his/her own tradition. This concept helps students to enrich their own faith, appreciate the existence of other faiths, and recognize the particular and universal values of religions. Religious education *at the wall* gives new perspective and insight to students of different faith to know, respect, and value differences. The key word to face the challenge of multiculturalism is by acknowledging and respecting the existence of each other.

Knowledge about other religions is an important precondition for the development of a culture of tolerance, and it helps to discover the shared values of religions. The exclusivity of certain religious or philosophical views and beliefs does not mean a negation of the principle of tolerance. Tolerance presupposes that you have a basic conviction that differs from the convictions of the person that you tolerate. However, there are meeting points of religions that can be shared, and these meeting points or values cannot come into existence without willingness to know each other. In sum, religious education *at the wall* contributes to shape individual of different faiths to accept, respect, and value differences. Thus, religious education *at the wall* contributes to enlighten religiosity of people of different faiths by seeing themselves as the others. With such position, there will be no claim of superiority- of one over the other.

Looking from the perspective of taxonomy bloom theory, model of religious education *at the wall* is still in the domain of cognitive and attitude, and therefore, it’s contribution is limited to acquire the knowledge, attitudes, and skills needed to function effectively in a pluralistic society. To face the challenge of religious pluralism, cognitive and attitude domain is inadequate. It is necessary, therefore, to combine this model with that of religious education *beyond the wall* as proposed by Cristiani. In

30. Charles Kimball. *Kala Agama Jadi Bencana*. (Bandung: Mizan, 2003), p. 205.

other words, religious education *beyond the wall* is a phase of faith praxis. It helps students to work together with people of other faiths for peace, justice, and harmony. This model of religious education develops and strengthens solidarity of students of different faiths. Different faith is not a barrier to work together in the sake of humanity, because the prophetic mission of all religions is to make a better life for people in the earth. Religious education *beyond the wall* helps students to connect between theory and practice, knowledge and deed. Thus, this model helps students to have ability to interact, negotiate, and communicate with peoples from different faiths. In the long run, this type of religious education contributes to create a civic and moral community that works for the common.

Moreover, giving opportunity for students of different faiths to work together would show them that the real enemy of religions is not among people of different faiths, but poverty, ignorance, violence, corruption, illegal logging, and the like. The prophetic mission of all religions is combating these problems, while at the same time, promoting justice, harmony, and peace. Religious education then is not only a matter of how to transfer religious teachings, but more than that it is a process of transferring, internalizing, and practicing religious knowledge into daily life. Teaching religion does not only in the realm of theory or concept, but praxis as well. Religious education should not only seek to propagate itself, but also to serve humanity.

In order to make religious education has praxis orientation, it is better to turn to the work of **Paul V. Taylor**. He suggests³¹ involving three stages in teaching religion. The first stage is what he calls as *naming*, that is, a stage of questioning the problem: *what is the problem?* This is a process of helping students to ask something, or to use Paulo Freire's term, "*learning to question.*" To sharpen the question, it should be continued by the second stage: *reflecting* that is, raising question to seek the root of the problem: *why is it happening?* In order to make these stages do not trapped at rhetoric level, it is necessary to continue to *the last stage: acting*, that is, process of seeking alternative solution to the problem by proposing question: *what can be done to change the situation?* The last question is part of praxis question, because it encourages students to solve the problem by taking action.

C. CONCLUSION

Departing from the descriptions above, we can conclude a number of substantive conclusions, namely:

1. Religious education is always ambiguous and not neutral; it is always based on certain interest, ideology, and philosophy.³² Moreover, Religious education is possible to bear individuals who are tolerant or intolerant; respect or disrespect a plurality of religions; value or disvalue differences; and strengthen or weaken the spirit of Indonesian multiculturalism. Indonesia is a multicultural society, and religion plays an important role in this country. This can be seen from the fact that religious education had been applied to formal school soon after the independence of Indonesia.
2. The present of Education Law No. 20/2003 shows how religious education cannot be separated from the national system of education, although the present of this Law produced controversy in society, particularly dealt with the dictum "*every student has a right to receive religious education in his/her own faith from a teacher of that faith.*" As part of education policy, this kind of controversy is common, because there is no policy that can satisfy all groups in society. Any public policy always gives advantage to certain group and gives disadvantage to other group.
3. Looking from theory of models of religious education, the application of religious education in Indonesia adopts the model of religious education *in the wall*, that is, speaking the language used

31. Paul V. Taylor. *The Text of Paulo Freire*. (Philadelphia: Open University Press, 1993), p.195.

32. Henry A. Giroux. *Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Schooling*. (Boulder, Colo: Westview Press, 1997), p.317.

within the faith community; it is a phase of faith formation in studying only one's own tradition, without connecting it with other tradition. This model is adequate to face the challenge of multiculturalism in Indonesia, because it tends to shape individuals who have an exclusive type of religiosity. For this reason, it is necessary to change the model into *at* and *beyond the wall*, arguing that these models would likely to shape individuals who have ability to accept, respect, and value differences, on one hand, and have ability to interact, negotiate, and communicate with people of different faith, on the other. These models would give individuals social modality to live in very multicultural society like Indonesia. In the past, there was the same spirit to accommodate the model of religious education *at* and *beyond the wall* through "religious comparative curricula" as part of the national curriculum in senior high school. Today, some schools apply models of religious education that have the same spirit with models of *at* and *beyond the wall*, like for example, "religiosity education," under Moslem school as "faith communication education", like at SMP and SMA Qoryah Thoyyibah Salatiga, Middle Java and so on.

REFERENCES

- Abdullah, Amin. 2008. *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah.
- Christiana, Tabita K. 2009. "Christian Education for Peacebuilding in the Pluralistic Indonesian Context." In *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, Zurich: LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien, pp. 173-191.
- Donna M Gollich, 1993. *Multicultural Education in Pluralistic Society*, London: The CV Mosby Company,
- Garcia L. Ricardo. *Teaching in Pluralistic Society*. New York: Row Publisher, 1995.
- Geertz, Clifford. 2001. "The Near East in the Far East: On Islam in Indonesia." *Occasional Paper of the School of Social Science*, p. 11.
- Ghazali, Abd. Moqsith. 2009. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. Depok: KataKita.
- Giroux, Henry A. 1997. *Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Schooling*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Grimmit, Michael. 1987. *Religious education and human development*. Great Britain: Mc Crimmon.
- Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon.
- H.A.R, Tilaar, *Multikulturalisme, Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Trnformasi Pendidikan Nasional*, Jakarta: Grasindo, 2009.
- Jose A Cardinas. 2002. *Multikultural Education: A Generation of Advocacy*. Amerika: Simon dan Schuter Custom Publising,
- Kimball, Charles. 2003. *Kala Agama Menjadi Bencana*. Bandung: Mizan.
- Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan Tahun 2010*, The Wahid Institute, <http://wahidinstitute.org/files/—docs/RINGKASAN%20EKSUTIF%20KEBEBASAN%20BER-AGAMA%202010.pdf>. Diakses pada tanggal 08 Maret 2011.
- M. Ainul Yaqin. *Pendidikan Multikultural: Cross Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Mujiburrahman, "State Policies on Religious Diversity in Indonesia," *Al-Jami'ah*, Vol. 46, No. 1 Thn 2008.

- Mudyahardjo, Redja. 2002. *Pengantar Pendidikan: Sebuah Studi Awal tentang Dasar-dasar Pendidikan pada Umumnya dan Pendidikan di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.
- Munawar-Rahman, Budhy. 2010. *Reorientasi Pembaman Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigmsigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: LSAF dan Paramadina.
- Munawar-Rachman, Budhy. 2001. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- Schuon, Frithjof. 1993. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, III.: The Theosophical Publishing House.
- Shihab, Alwi Shihab. 1997. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* Bandung: Mizan,
- Sirozi, Muhammad. 2004. *Politik Kebijakan Pendidikan di Indonesia: Peran Tokoh-Tokoh Islam dalam Penyusunan UU No. 21/1989*. Leiden-Jakarta: INIS.
- Stenbrink, Karel. 1994. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Seymour, J.L. (ed). 1997. *Mapping Christian Education: Approaches to Congregational Learning*. Nashville: Abingdon Press.
- Taylor, Paul V. 1993. *The texts of Paulo Freire*. Philadelphia: Open University Press.
- Zuhairi, et.all. 1997. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.

Pluralisme dalam Kehidupan Pemeluk Beda Agama: Studi Kasus di Rahtawu Kabupaten Kudus

Oleh: Dr. Ma'mun Mu'min, M.Ag., M.Si., M.Hum.

Dosen STAIN Kudus

ABSTRACT

One of the fundamental theological problem of religious life in the modern era of religious pluralism. Many factors behind its emergence, such as the crisis of modernity. Emerging global era with new realities, such as liberalism, secularism, and pluralism. Religious pluralism creates rapport and harmony among religious believers in a pluralistic society that is not always harmonious. Limiting factor among religious harmony, is the political, economic, social, defense and security, and bercampuraduk aspects of theological doctrine in the historical cultural struggle.

Pluralism has started long ago, for example in the form of harmonious relations antarpemeluk religious differences. Harmonious relationships do not last long, the attitude became followers of interfaith hostility to the present, the scale varied between Islam, Kritsen, Catholics, Hindus, and Buddhists, thus triggering the conflict. However, in this Holy does not happen, the adherents of different religions in one harmonious family has gone on long enough.

This study uses grounded research and anthropological approach. Determination of informants used snowballing techniques. Data collection techniques used participant observation, depth interviews, documentation. Analysis of data using the emic interpretation. Meaning and function of the structural-functional tradition of pluralism used a phenomenological qualitative analysis techniques.

The study's findings: (1) Aspects of the historicity of the tradition behind the emergence of pluralism in Rahtawu, namely: Trust animism and dynamism, the development of Hinduism, Buddhism development, the development of Islam, the development of Christianity, and the propagation model of inclusive dialogue religious leaders of Islam, Christianity, and Buddha. (2) The roots of the tradition of religious pluralism in Rahtawu, namely: the influence of the roots of the tradition of religious pluralism, religious and ritual systems, systems and community organizations, knowledge systems, and the arts. (3) The dynamics of the tradition of religious pluralism in Rahtawu, namely (a) the tradition of pluralism in everyday life (splice tradition, the village clean, egalitarian attitudes, understanding inclusive, hold on universal ethics, kenduren together, and the tradition of pluralism in the family), (b) conversion phenomena (due to low faith in people, wagra quite poor, low education, paternalistic, and because the marriage), (c) experiences conflicts antarpemeluk different religions (for misunderstanding, arrogance, and an exclusive view), (d) the tradition of pluralism supported by internal factors (the roots are strong enough tradition of pluralism and local traditions to this day) and external (pejariah helped keep the tradition of pluralism, support from local governments, and awareness of the negative consequences of global era), (e) the tradition of pluralism is inhibited by internal factors (exclusive understanding, misuse of the practice of mystical, magical, and magic, salahpahaman, petilasan key antarjuru competition, and ignorance) and external (forcing the will, a violation of tradition, and the uneven distribution of disaster relief), and (f) respond positively to the development of community Rahtawu tradition of pluralism. (4) Contribution to the world of science, namely: Building a pluralistic life, building a tradition of pluralism, interreligious conflict resolution, developing methods of interpretation of pluralism.

A. Pendahuluan

1. Latar Belakang

Salah satu persoalan teologis mendasar kehidupan keagamaan modern adalah *religious pluralism*.³³ Walaupun hal ini bukan masalah baru, menurut Gilles Kepel kemunculannya disebabkan banyak faktor, tidak berdiri sendiri,³⁴ dan disertai berbagai realitas baru, seperti liberalisme, sekularisme, dan pluralisme.³⁵ Pluralisme agama menghendaki terciptanya hubungan umat beragama harmonis dan pluralis dalam masyarakat majemuk yang tidak selamanya harmonis, baik lokal, regional, nasional, maupun internasional. Meski doktrin agama mengajarkan keharmonisan, dalam realitas historis-empiris, doktrin agama, keputusan majelis ulama, keputusan konsili, dan kesepakatan dewan gereja-gereja sedunia, belum terlaksana sebagaimana diharapkan.³⁶ Banyak faktor kendalanya, seperti politik, ekonomi, sosial, pertahanan keamanan, dinamika hubungan umat beragama, bercampuraduknya aspek doktrin-teologis dalam pergumulan kultural-historis menambah rumit persoalan keagamaan pada wilayah historis-empiris kemanusiaan.³⁷

Pluralisme agama telah dimulai sejak lama, Islam sejak awal telah menghadapi kenyataan pluralitas agama, sosial, budaya, dan etnis. Adanya Piagam Madinah,³⁸ pengakuan Waraqah ibn Naufal atas kerasulan Muhammad,³⁹ dan penyambutan Raja Najashi (Negus) terhadap kaum muslimin di Abessinia,⁴⁰ perlakuan hormat nabi pada delegasi 60 orang Katolik Najran pimpinan Abd al-Masih al-Ahyan dan Uskup Abu Harits ibn Alqamah,⁴¹ kebolehan menikahi *Ahl al-Kitab*,⁴² dan nabi melarang membalas ejekan orang lain,⁴³ menjadi bukti tradisi pluralisme sudah diwariskan sejak masa nabi.

Pasca kenabian, Khalifah Umar ibn al-Khattab melakukan perjanjian kebebasan beragama dengan Kristen Yerussalem,⁴⁴ Khalifah al-Ma'mun melakukan kerjasama penerjemahan buku filsafat Yunani dengan orang Kristen, Hunain ibn Ishaq, Ishaq ibn Hunain, Qustha' ibn Luqa, Hubaisy, dan Isa ibn Yahya,⁴⁵ dan Hunain ibn Ishaq diangkat menjadi Kepala Perpustakaan *Bait al-Hikmah*.⁴⁶

Ketika pasukan Tariq bin Ziyad memasuki Spanyol mereka tidak melakukan intimidasi terhadap

33 M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam: Di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 104-105.

34 Gilles Kepel, *The Revenge of God: Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993), hlm. 191.

35 Mahathir Mohamad, *Globalisation and the New Realities*, (Malaysia: Pelanduk Publications-Darul Ehsan, 2002).

36 M. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Ahmad Norma Permata, dkk (ed.), *Metodologi Studi Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 5-6.

37 A'lefi Theria Wasim, dkk (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik, dan Pendidikan*, (Yogyakarta-Indonesia: Oasis Publisher, 2005), hlm. 33-45.

38 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, (Oxford-England: The Clarendon Press, 1977), hlm. 221-225. Umar Syarif, *Nizham al-Hukm fi al-Islam*, (Kairo: Matba'ah Sa'ad, 1979), hlm. 23-25. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 195-196.

39 Bernard Lewis, *The Arabs in History*, terj. Said Jamhuri, *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988), hlm. 21-25. Muhammad Ali, *Muhammad The Prophet*, (Lahore: Ahmadiyah Anjuman Ishaat Islam, 1951), hlm. 48-50. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: The Macmillan Press Ltd., 1977), hlm. 112-115. Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, terj. Nawawi Ramber, *Sejarah Dakwah Islam*, (Jakarta: Widjaja, 1981), hlm. 5-10.

40 Merryl Wyn Davies, "Introduction", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin, and Ziauddin Sardar, *Christian-Muslim Relation: Yesterday, Today, Tomorrow*, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000), hlm. 1-2.

41 Ibn Ishaq, *Sirah Rasul Allah*, translate A. Guillaume, *The Life of Muhammed*, (Lahore Karachi-Decca: Oxford University Press, 1970), hlm. 270-271.

42 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 366-369. Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985), hlm. 101.

43 Fuad Abdul Baqi, *Al-Lu'lu' wa al-Marjan*, (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, juz III, vol. 3, t.t.), hlm. 53.

44 Syed Muhammadun Nasir, *Islam Its Concepts and History*, terj. Adang Affandi, *Islam, Konsep, dan Sejarahnya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 171-174. M.A. Shaban, *Islamic History*, terj. Mahnun Husaini, *Sejarah Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 41-46.

45 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 11.

46 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1970), hlm. 24-25.

agama setempat.⁴⁷ Penguasa Turki Utsmani memberikan kebebasan beragama.⁴⁸ Sultan Akbar, penguasa Mughal, sering melakukan *multilateral dialogue* dengan tokoh-tokoh Kristen Goa yang mewakili Aquavira dan Monserrate, dan para rahib Hindu dan Budha.⁴⁹

Namun hubungan harmonis itu tidak dapat dipertahankan, berubah menjadi permusuhan dan konflik sampai sekarang. Menurut Meryll Wyn Davies,⁵⁰ ada tiga faktor terjadi konflik Islam-Kristen, yaitu: (1) Islam menimbulkan masalah teologis bagi Kristen berkenaan penyaliban dan kebangkitan Yesus Kristus. (2) Kehadiran Islam di Spanyol menimbulkan masalah politis bagi Kristen, dan (3) Peradaban muslim Spanyol menjadi problem intelektual bagi Kristen. Umat Islam juga memandang kolonialisme sebagai dosa besar yang identik dengan Kristenisasi.⁵¹

Kasus di Indonesia, pertentangan Islam pernah terjadi dengan Hindu dan Buddha,⁵² perang Majapahit dengan Demak Bintoro,⁵³ konflik Islam dengan aliran kepercayaan di era tahun 1970-an,⁵⁴ dan serangkaian konflik yang terjadi selama ini, telah berakibat buruk bagi persatuan dan persaudaraan seagama, sebangsa, dan setanah air. Namun di Kudus tidak demikian,⁵⁵ banyak terdapat pemeluk beda agama hidup satu keluarga dalam kondisi rukun dan bersahaja, melakukan tahlilan bersama, *marhabaan* bersama, yasinan bersama, *kenduren* bersama, penyajian *sesajen* bersama, membangun tempat ibadah bersama, dan kubur bersama.

Terkait isu tersebut, penelitian ini mengangkat tema: Pluralisme dalam Kehidupan Pemeluk Beda Agama di Kudus. Untuk ini ada tujuh alasan, yaitu: (1) Mayoritas masyarakat Kudus pemeluk Islam NU yang taat bisa hidup harmonis. (2) Krisis modernitas seperti diungkapkan Gilles Keppel (1993), mengakibatkan *future shock*.⁵⁶ (3) Wacana pluralisme di era global tidak dapat ditawar. (4) Indonesia memiliki wilayah luas dan banyak pulau memiliki potensi konflik sangat besar. (5) Interpretasi eksklusif terhadap teks-teks keagamaan masih mendominasi cara pandang umat beragama, (6) Metode dialog belum bisa meminimalisir terjadinya konflik, dan (7) Setiap pemeluk agama memiliki kewajiban berdakwah.

Lokasi penelitian dibatasi di Rahtawu Kudus, dengan alasan: (1) Penduduknya mayoritas Islam NU yang taat dapat menerima kehidupan pluralis. (2) Letak geografisnya terpencil dan terisolir serta struktur sosial budayanya masih asli dan unik. (3) Ajaran falsafah hidup para petapa sakti mempengaruhi sikap pluralis masyarakat setempat. (4) Pluralisme agama tidak menjadi kendala dalam menjalin interaksi sosial harmonis dan pluralis. (5) Dalam satu keluarga banyak agama, dan (6) Pindah agama

47 Armand Abel, "Spanyol: Perpecahan dalam Negeri", dalam Gustave Von Grunebaum (ed.), *Islam, Kesatuan dalam Keragaman*, terjemahan, (Jakarta: Yayasan Penghidmatan, 1983), hlm. 244-245. Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hlm. 146, 164.

48 Bernard Lewis, "Turki: Westernisasi", dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, terj. Tim Pustaka Jaya, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 374. Bernard Lewis, *Muslim Menemukan Eropa*, terj. Ahmad Niamullah Muiz, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988).

49 Mazheruddin Siddiqi, "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India", dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, hlm. 339-341.

50 Meryll Wyn Davies, "Introduction", dalam Munawar Ahmad Anees, Syed Abedin, dan Zianuddin Sardar, *Op. Cit.*, hlm. 2.

51 Th. van Den End, *Harta dalam Bejana*, terj. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1986).

52 Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Batas-batas Pembaratan*, (Jakarta: Gramedia, 1999), Hiroko Hirokoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987), dan Masroer Ch. Jb., *The History of Java*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004).

53 Ageng Pangestu Rama, *Kebudayaan Jawa: Ragam Kehidupan Kraton dan Masyarakat di Jawa 1222-1998*, (Yogyakarta: Cahaya Ningrat, 2007), hlm. 110-113.

54 Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalahan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999). M. Rasjidi, *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet. 7, 1977).

55 Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kudus, *Peninggalan Sejarah dan Purbakala Kabupaten Kudus*, (Kudus: DPK-Kudus, 2005), hlm. 46, 52, 60. Solichin Salam, *Sekitar Walisongo*, (Kudus: Menara Kudus, 1960), Solichin Salam, *Kudus Purbakala dan Perjuangan Islam*, (Kudus: Menara Kudus, 1977).

56 Alvin Toffler, *Kejutan Masa Depan*, terj. Sri Koediyantinah, (Jakarta: Panja Simpati, 1989), Alvin Toffler, *Kejutan dan Gelombang*, terj. Sri Joesdiyantinah, (Jakarta: Panja Simpati, 1987).

bagi masyarakat Rahtawu adalah hak asasi yang paling dasar.

6. Rumusan Masalah

Rumusan masalah penelitian ini adalah: Mengapa masyarakat Rahtawu di Kabupaten Kudus tetap mempertahankan tradisi pluralisme, mengapa hal itu bisa terjadi, padahal daerah di sekitar Muria penduduknya warga muslim NU yang taat? Pertanyaan penelitiannya, yaitu: (1) Aspek historisitas mana yang melatarbelakangi munculnya tradisi pluralisme kehidupan pemeluk beda agama di Rahtawu? (2) Akar tradisi apa yang mempengaruhi pluralisme agama dalam kehidupan pemeluk beda agama di Rahtawu? (3) Dinamika tradisi pluralisme agama seperti apa yang terjadi dalam kehidupan pemeluk beda agama di Rahtawu?.

7. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini bertujuan memberikan pemahaman analitis fenomenologis terhadap eksistensi tradisi pluralisme dalam kehidupan pemeluk beda agama di Rahtawu Kudus melalui cara pandang dan pemahaman masyarakat setempat. Penelitian diharapkan mampu menemukan konsep pluralisme agama dalam kehidupan pemeluk beda agama untuk membangun hubungan harmonis dan pluralis dengan mentransformasi nilai-nilai pluralisme yang mengendap pada level kaum elite agamawan kepada *grass-root*.

Secara teoritis, penelitian memberikan sumbangan analisis perkembangan ilmu antropologi agama, terutama yang terkait dengan konsep atau teori pluralisme agama. Secara praktis, penelitian ini dapat membuka wawasan dan kesadaran setiap pemeluk beda agama akan arti penting hubungan harmonis dan pluralis.

3. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini *grounded research*,⁵⁷ dengan pendekatan antropologis.⁵⁸ Lokasi penelitian di Rahtawu Kabupaten Kudus. Penelitian dilakukan secara intensif sejak tahun 2010 sampai 2013. Penentuan informan menggunakan konsep James P. Spradley⁵⁹ dan Benard Russell,⁶⁰ yaitu seorang informan harus paham terhadap kondisi sosial budaya yang dibutuhkan. Data dikumpulkan melalui teknik *partisipan observation*,⁶¹ *indepth interview*,⁶² dan dokumentasi.⁶³ Data dianalisis melalui analisis budaya Geertz,⁶⁴ yaitu *model of*, artinya seluruh data yang diperoleh ditafsirkan dan difahami berdasarkan pemahaman masyarakat setempat,⁶⁵ dengan teknik analisis kualitatif fenomenologi,⁶⁶ tentang sikap, kata-kata, perbuatan, dan ritualitas keagamaan masyarakat setempat. Fokus penelitian diperdalam melalui pengamatan, wawancara berikutnya, dan triangulasi.⁶⁷

57 Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasen, 2000), hlm. 125.

58 Irwan Abdullah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Panduan Kuliah Program Doktor (S.3) UIN Yogyakarta, 2003).

59 James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 61.

60 Benard Russell, *Research Methods in Anthropology*, (London-New Delhi: SAGE Publications, 1994), hlm. 166.

61 Peter Adler and Patricia A. Adler, "Observational Techniques", dalam Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, (London-New Delhi: SAGE Publications, 1994), hlm. 377.

62 Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2006), hlm. 204.

63 Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), hlm. 231.

64 Michail Banton, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, (London: Tavistock Publications, 1973), hlm. 7-8.

65 David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 259.

66 Aminuddin, *Pengembangan Penelitian Kualitatif dalam Bidang Bahasa dan Sastra*, (Malang: YA3, 1990), hlm. 108.

67 Noeng Muhadjir, *Op. Cit.*, hlm. 12-13.

B. Kajian Teori

1. Konsep Pluralisme

Pluralisme dan pluralitas memiliki pengertian berbeda.⁶⁸ Secara etimologi kata pluralisme berasal dari bahasa Latin *plures* berarti “beberapa” dengan implikasi perbedaan.⁶⁹ Dalam bahasa Inggris *pluralism*, berarti jamak atau banyak. Secara umum pluralisme merujuk pada cara pandang yang berorientasi pada kemajemukan atau kejamakan.⁷⁰ Dalam *The Oxford English Dictionary* dipahami sebagai teori yang menentang kekuasaan monolitik, dan toleransi keragaman etnik atau kultural.

Secara terminologi, menurut Collins dan Edward,⁷¹ pluralisme adalah pandangan filosofis yang tidak mau mereduksi segala sesuatu pada satu prinsip tertentu, tetapi menerima adanya keragaman atau kejamakan. Menurut Jacobus Agus,⁷² pluralisme adalah pemahaman akan kesatuan dan perbedaan, kesadaran akan suatu ikatan dalam arti tertentu bersama-sama dengan kesadaran akan keterpisahan dan perpecahan kategoris. Menurut Nurcholis Madjid pluralisme adalah suatu sistem nilai yang memandang positif dan optimis terhadap kejamakan dan kemajemukan.⁷³ Menurut Gus Dur pluralisme adalah paham yang menerima kenyataan majemuk secara positif, seseorang harus meyakini kebenaran agama yang dianutnya, tetapi jangan menyalahkan kepercayaan orang lain.⁷⁴

Diana L. Eck mengatakan pluralisme bukan sekedar pengakuan keragaman, namun ada komitmen aktif mempertahankan keragaman tersebut.⁷⁵ Menurut David Breslaur pluralisme adalah situasi di mana agama-agama berinteraksi dalam suasana saling menghargai dan dilandasi kesatuan rohani meskipun mereka berbeda.⁷⁶ Menurut John Hick,⁷⁷ pluralisme agama adalah suatu pandangan bahwa agama-agama besar memiliki persepsi dan konsepsi yang sama tentang kebenaran agama, dan secara bertepatan merupakan respon yang beragam terhadap Sang Wujud Paripurna, semua agama sejatinya merupakan tampilan-tampilan dari realitas yang satu (*authentic manifestations of the Real*).

Franz Magnis-Suseno berpendapat paham pluralisme agama tidak berarti “semua agama sama.” Kita mempunyai kepercayaan berbeda, tidak seluruhnya dapat disesuaikan. Para pluralis tidak merelatifkan ajaran agamanya, yakin meskipun iman berbeda, bersatu dalam nilai-nilai dimiliki bersama, seperti hormat terhadap sesama, menolak kekerasan, menjunjung tinggi keadilan, kebebasan beragama, kebebasan berpendapat dan berekspresi.⁷⁸ Menurut Frithjof Schuon,⁷⁹ secara esoteris (horizontal) agama sama, namun secara eksoteris (vertikal) agama berbeda. Pluralisme agama mengedepankan sisi esoteris dari agama-agama dan bukan sisi eksoterisnya. Menurut Asghar Ali Engineer,⁸⁰ dilihat dari tujuannya pluralisme adalah persaudaraan yang universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*), dan

68 Umi Sumbullah, *Islam Radikal dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivis Hizb al-Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang Tentang Agama Kristen dan Yahudi di Malang*, (Surabaya: Disertasi IAIN Sunan Ampel, 2006), hlm. 56.

69 Nurcholis Madjid, “Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam,” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus EF (ed), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia, 1998), hlm. 184.

70 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 884.

71 Gerald O’ Collins dan Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi*, terj. Sunaryo, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 267.

72 Wisma Pandia, *Teologi Pluralisme Agama-agama*, (Tangerang: Sekolah Tinggi Theologi Injili Philadelphia, 2008), hlm. 4.

73 Nurcholis Madjid, “Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam,” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus EF (ed), *Op. Cit.*, hlm. 25.

74 Abdurrahman Wahid dkk, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 205.

75 Zainul Fuad, *Diskursus Pluralisme Agama: Pemikiran Tokoh-Tokoh Muslim dan Kristen di Indonesia*, (Bandung: Citapustaka Media, 2007), hlm. 31.

76 J.D. Douglas dan Walter A. Elwell, *The Concise Dictionary of the Christian Tradition*, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989).

77 John Hick, *God Has Many Many Names*, (London: SCM Press, 1980), hlm. 24-25.

78 Franz Magnis-Suseno, “Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia”, dalam Alef Theria Wasim, dkk., (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik, dan Pendidikan*, (Yogyakarta-Indonesia: Oasis Publisher, 2005).

79 Frithjof Schuon, James S. Cutsinger, *Gnosis: Divine wisdom: A New Translation With Selected Letters*, (Indiana: World Wisdom, 2006), hlm. 77. Frithjof Schuon., *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, terjemahan, (Jakarta: Yayasan Obor, 1987).

80 Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan, terjemahan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 33.

keadilan sosial (*sosial justice*).

Dari beberapa definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa pluralisme adalah cara pandang, sikap, dan tindakan seseorang yang berorientasi pada kemajemukan dan kejamakan, dengan tetap berpijak pada keyakinan yang dianutnya.

Pluralisme dalam kehidupan umat manusia telah dimulai sejak manusia mengenal realitas sosial budaya plural. Sebagai sebuah ide, pluralisme bermula dari pemikiran Clement dan Origen.⁸¹ Kemunculan paham pluralisme di Barat, disebabkan banyak faktor, di antaranya: (a) sebagai konsekuensi Gereja Katolik memegang kuat doktrin *extra ecclesiam nulla salus*,⁸² (b) reaksi terhadap konsep kebenaran monisme,⁸³ dan (c) bagi para filosof, pluralisme untuk mengakhiri konflik Gereja Anglikan dengan Gereja Katolik.⁸⁴

Paham pluralisme di Barat mengalami kemajuan pesat pasca *enlightenment* pada abad ke-18 M. Pada masa ini muncul dua orang teolog Jerman, Johannes Wilhem Peterson dan Ernest Christoph Hockman, di Amerika ada Friedrich Schleiermacher,⁸⁵ dan di Inggris ada John AT Robinson.⁸⁶ Abad ke-19 paham ini mengalami sedikit kemunduran akibat desakan dari para filosof sekuler.⁸⁷

Abad ke-20 paham ini populer di Inggris, tokohnya F. Maitland, S.G. Hobson, Harold Laski, R.H. Tawney, dan GDH Cole.⁸⁸ John Hick berhasil memantapkan konsep pluralisme agama sehingga menjelma menjadi sebuah wacana pemikiran modern yang lebih luas.⁸⁹ Tokoh lainnya, seperti Rene Descartes, Benedict Spinoza, Thomas Aquinas, Imanuel Kant, Bertrand Russel, William James, John Locke, David Hume, Karl Barth, dan Emil Bruner.⁹⁰ Di Jerman ada Ernst Troeltsch.⁹¹

Paham pluralisme agama yang berkembang di Barat, terdapat dua aliran, yaitu: Paham teologi global (*global theology*), dan paham kesatuan transenden agama-agama (*transcendent unity of religions*). Kedua aliran ini membangun gagasan, konsep, dan prinsip masing-masing yang akhirnya menjadi paham yang sistemik. Pendekatan aliran *global theology* terhadap agama bersifat sosiologis, kultural, dan idiologis, seperti digagas John Hick.⁹² Aliran *transcendent unity of religions* didominasi pendekatan filosofis dan teologis, menolak arus modernisasi dan globalisasi yang memarginalkan agama, dan mempertahankan tradisi dalam agama-agama.⁹³ Penggagas aliran ini Fritjof Schuon yang diilhami Rene Guenon, dengan konsep *sophia perrenis* atau *Sanata Dharma* atau *al-hikmah al-khalidah*.⁹⁴

Dalam konstalasi Islam modern, gagasan pluralisme agama merupakan perspektif baru yang ditimbulkan oleh proses penetrasi kultural Barat modern dalam dunia Islam, yaitu ketika generasi muda

81 Wisma Pandia, *op. Cit.*, hlm. 6.

82 John Hick dan Brian Bebbethwaite, (eds.), *Christianity and Other Religions* (Glasgow: Fount Paperbacks, 1980), hlm. 80-86.

83 Umi Sumbullah, *Op. Cit.*, hlm. 57.

84 Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Jakarta: Kanisius, 1980), hlm. 36. Mulyono dan Slamet Subekti, *Sejarah Pemikiran Modern*, (Semarang: FIB UNDIP, 2010), hlm. 35-36, 47-50, dan 64-67.

85 Muhammad Logenhausen, *Journal al-Hayât al-Thayyibah, al-Ta'addudiyah bayna al-Islâm wa al-Librâliyyah: Hiwâr fî al-Bunyi wa al-Munthaliqâ*, (Lebanon-Beirut: al-Hayât al-Thayyibah, Edisi ke-11, Tahun IV, 2003/1423), hlm. 27.

86 Philip J. Adler, *World Civilizations*, (Belmont: Wasworth, 2000), hlm. 322. Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm 38-39.

87 Mulyono dan Slamet Subekti, *Op. Cit.*, hlm. 15-18.

88 Muhyar Fanani, "Mewujudkan Dunia Damai: Studi atas Sejarah Ide Pluralisme Agamadan Nasionalisme di Barat," dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, hlm. 20. Umi Sumbullah, *Op. Cit.*, hlm. 58.

89 Wisma Pandia, *Op. Cit.*, hlm. 6.

90 Mulyono dan Slamet Subekti, *Op. Cit.*, hlm. 35-43.

91 Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Churches*. (Chicago: University of Chicago Press, 1960). Ernest Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity (1901)*, (London: SCM Press, 1972).

92 John Hick, *God and the Universe of Faiths*, (Oxford: Oneworld, 1993), hlm. 106.

93 David Basinger, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, (England: Ashgate Publishing Limited, 2002), hlm. 54.

94 Adnan Aslan, *Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*, terj. Munir, (Bandung: Alifya, 2004), hlm. 64-65.

muslim mengikuti pendidikan di Barat, seperti Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hasan Hanafi, Muhammad Shahrur, Abdullahi Ahmed an-Naim, Riffat Hassan, dan Fatima Mernisi.⁹⁵ Paham ini juga masuk dalam wacana pemikiran Islam melalui karya-karya pemikir mistik Barat muslim, seperti Rene Guenon dan Frithjof Schuon.⁹⁶ Selanjutnya muncul beberapa pemikir muslim pluralis, seperti Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin, dan Zainuddin Sardar.⁹⁷ Seyyed Hossein Nasr berperan mempopulerkan paham pluralisme agama, dan disejajarkan dengan Ninian Smart, John Hick, dan Annemarie Schimmel.⁹⁸

Perkembangan pluralisme di Indonesia sejalan dengan proses masuknya agama-agama ke Indonesia, dimulai dari Hindu, Buddha, Islam, Kristen, dan Konghucu.⁹⁹ Pada masa kolonial pluralism agama mengalami stagnasi. Pasca kolonial, tahun 1950, Bonar Simatupang menawarkan konsep pluralisme,¹⁰⁰ pada 30 November 1967 dialog antaragama digagas Menteri Agama Muhammad Dahlan,¹⁰¹ tahun 1970 Mukti Ali menghidupkan kembali Musyawarah Antar Umat Beragama, dengan melibatkan lebih banyak tokoh agama.¹⁰² Pada masa selanjutnya, paham pluralisme agama dikedepankan para cendekiawan muslim, teolog Kristen, Katolik, Hindu dan Buddha, yang berkiprah di kampus-kampus, lembaga keagamaan, dan pondok pesantren.¹⁰³

2. Pandangan agama-agama terhadap paham pluralisme

Pertama, para serjana muslim meyakini Islam mempunyai prinsip-prinsip pluralisme,¹⁰⁴ al-Qur'an dan al-Hadis memuat konsep pluralisme dan sikap saling menghormati,¹⁰⁵ meliputi berbagai bidang kehidupan, termasuk bidang keagamaan, penghormatan terhadap *Ahl al-Kitab*.¹⁰⁶ Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang berhubungan dengan membina hubungan sosial konstruktif dengan non muslim.¹⁰⁷ Seperti, Allah menciptakan kemajemukan di muka dunia (Q.S. al-Maidah ayat 48, Q.S Hud ayat 118, dan Q.S al-Hujarat ayat 13, toleransi beragama (Q.S al-Baqarah ayat 256), pluralitas keimanan (Q.S Yunus ayat 99), pluralitas dan kebebasan beragama (Q.S al-An'am ayat 108 dan Q.S al-Kafirun ayat 6). Ayat-ayat ini menunjukkan dalam membina hubungan keagamaan, Islam harus memiliki lima prinsip, yaitu: prinsip persamaan, menghormati, toleransi, perdamaian, dan prinsip beragama.¹⁰⁸

95 Charles Kurzman, (ed.), *Liberal Islam*, (New York: Oxford University Press, 1998). Karl R. Popper, *Masyarakat Terbuka dan Musuh-musuhnya*, terj. Uzair Fauzan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2002).

96 Adnan Aslan, *Op. Cit.*, hlm. 64-65. Adin Armas, *Gagasan Frithjof Schuon Tentang Titik Temu Agama-agama, dalam Islamia*, Tahun I, No. 3/September-November 2004.

97 Munawar Ahmad Anees, dkk., *Dialog Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).

98 Muhammad Logenhausen, *al-Hayât al-Thayyibah, al-Ta'addudiyah bayna al-Islâm wa al-Librâliyyah: Hiwâr fi al-Bunyi wa al-Munthaliqâ t*, (Lebanon-Beirut: al-Hayât al-Thayyibah, edisi ke-11, tahun IV, 2003/1423), hlm. 24.

99 A. Gani, "Islam dan Pluralisme di Indonesia," dalam *Komunitas*, (Bandar Lampung: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Vol. 1, No. 2, Juni 2005), hlm. 135-136.

100 Arrianito GP, "Gagasan Pluralisme Agama: Tinjauan Sejarah di Indonesia Merdeka Sampai Kini dan Tawaran Dialog Kebenaran AGAPHE", dalam *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 16, No. 1 Tahun 2001, hlm. 3.

101 Sumarthana, "Menuju Dialog Antar Iman", Pengantar dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian/Interfedei, Seri Dian I/Tahun I, 1993), hlm. x-xi.

102 Mukti Ali, "Hubungan antar Agama dan Masalah-masalahnya," dalam Eka Darmaputera (Penyunting), *Konteks Berteologi di Indonesia*, (Jakarta: Gunung Mulia, cet. 2, 1991), hlm. 113-130.

103 Alef Theria Wasim, dkk., (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktek, dan Pendidikan*, (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005). Zainul Fuad, *Diskursus Pluralisme Agama: Pemikiran Tokoh-Tokoh Muslim dan Kristen di Indonesia*, (Bandung: Citapustaka Media, 2007), hlm. 120, 129, 141.

104 Zainul Fuad, *Op. Cit.*, hlm. 76.

105 Nurcholish Madjid, *Wajah Liberal Islam di Indonesia: Pluralitas dan Hubungan antar Agama*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), hlm. 140.

106 Mariyam, *Konsep Pluralisme Agama dalam Al-Qur'an*, (Medan: IAIN Sumatera Utara, 2007), hlm. 83.

107 Harifuddin Cawidu, *Konsep Kurf dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologi dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 19.

108 Sayyid Qutub, *Islam dan Perdamaian Dunia*, terj. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm. 22. Said Agil Husin al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 60. Sayyid Qutub, *Manhaj Hubungan Sosial Muslim non Muslim*, terj. (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), hlm. 74.

Misi Islam paling besar adalah pembebasan manusia dari segala bentuk kungkungan.¹⁰⁹ Untuk mengatasi konflik, Islam memandang penting adanya paham *pluralisme*.¹¹⁰ Dalam konteks Indonesia, kerukunan antarumat beragama sangat penting dibutuhkan bagi bangsa majemuk.¹¹¹ Menurut Gus Dur,¹¹² Islam menghargai adanya pluralitas keagamaan dan bisa hidup secara berdampingan. Islam menghargai paham pluralisme dan melarang segala bentuk penistaan terhadap agama dan kebudayaan orang lain.¹¹³ Untuk membangun paham pluralisme harus memilih sikap pluralis dan inklusif.¹¹⁴

Kedua, Kristen sangat menghargai pluralitas dan mendukung segala upaya pelestarian pluralitas, menolak segala bentuk eksklusifisme kebenaran, sebab akan berakibat konflik antaragama.¹¹⁵ Penerimaan pluralisme ditegaskan dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, seperti Ul. 6:4; 4:35, 39. Yes. 43:10-11. Perjanjian Allah dengan Musa (Im. 26:12), perjanjian Allah dengan Ibrahim (Kej. 15:17-21; 17:1-14), perjanjian Allah dengan Nuh (Kej. 9:16), dan perjanjian Allah dengan Adam (Kej. 1:5), perjanjian Allah dengan Daud dan Almasih (Mzm. 89), dan perjanjian dengan seluruh umat manusia, bahwa keselamatan milik seluruh umat manusia.

Dalam Perjanjian Baru ditegaskan, Yesus datang kepada seluruh umat manusia, seperti penyembuhan anak laskar Romawi (Mat. 8:10), penyembuhan anak perempuan Samariah (Yoh. 4:16), dan undangan jamuan kawin dihidangkan kepada siapa saja (Mat. 22: 1-4). Sebagai pengikut Kristus, umat Kristen dimampukan mengasihi Allah dan tetangganya (Mat 22: 37-40). Kristen memandang dialog sebagai bentuk paling tepat untuk bersaksi (Mat. 10:5; Luk. 10:3), dengan mengedepankan kebenaran hakiki (Yoh. 18:37).

Ketiga, Konsili Vatikan II (1962-1965) membawa Gereja Katolik merevisi pandangan terhadap agama-agama lain. Karl Rehner,¹¹⁶ mengembangkan teologi inklusif sejalan dengan Konsili Vatikan II. Menurutnya, penganut agama lain mungkin menemukan karunia Yesus melalui agama mereka sendiri tanpa harus masuk menjadi penganut Kristen. Gereja Katolik tidak menolak apa pun dalam agama-agama serba benar dan suci, namun mengedepankan sikap hormat yang tulus. Gereja tiada hentiewartakan dan wajibewartakan Kristus, yakni “jalan kebenaran dan hidup” (Yoh. 14: 6). ”Dalam Dia manusia menemukan kepenuhan hidup keagamaan, dalam Dia pula Allah mendamaikan segala sesuatu dengan diriNya” (Kor. 5: 18-19).

Gereja mendorong para puteranya supaya dengan bijaksana dan penuh kasih, melalui dialog dan kerjasama dengan para penganut agama-agama lain, sambil memberi kesaksian tentang iman serta perihidup Kristiani, mengakui, memelihara, dan mengembangkan harta kekayaan rohani dan moral, serta nilai-nilai sosial budaya yang terdapat pada mereka.¹¹⁷ Gereja Katolik memperjuangkan pluralisme dan menolak eksklusifisme kebenaran. Pluralisme itu sesuai dengan “semangat jaman”. Toleransi tidak menuntut agar kita semua menjadi sama, mari kita bersedia saling menerima.¹¹⁸ Toleransi yang sebenarnya berarti menerima orang lain, kelompok lain, keberadaan agama lain, dengan baik, mengakui dan menghormati keberadaan mereka dalam keberlainan mereka.

Keempat, Bagi umat Hindu paham pluralisme bukan masalah baru, melalui beberapa tokoh agama

109 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 164-165.

110 Nur Ahmad (ed.), *Pluralitas Agama Kerukunan dalam Keragaman*, (Jakarta: Kompas, 2001), hlm. 11-12.

111 M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 5.

112 Abdurrahman Wahid dkk, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 205.

113 Abdurrahman Wahid, *Islam Ku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 12.

114 Nurcholish Madjid, *Tiga Agama Satu Tuhan*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. Xix. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. lxxvii.

115 Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, (Jakarta: Penerbit Obor, 2004), hlm. 139.

116 Karl Rahner, “Anonymous Christian-A Reappraisal,” dalam *Modern Theology*, 1:2, (January 1985), hlm. 138.

117 Franz Magnis-Suseno, *Op. Cit.*, hlm. 138-140.

118 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 602.

Hindu telah diperkenalkan dengan ide-ide pluralisme. Cikal bakal paham pluralisme muncul di India pada akhir abad ke-15 M. melalui gagasan Kabir (1440-1518) dan muridnya Guru Nanak (1469-1538) pendiri Sikhisme. Menurut Bhagavandas, semua agama mengajarkan hal yang sama. Mahatma Gandhi pun mendukung gagasan ini.¹¹⁹ Sejak dulu kitab Veda menyatakan pandangan Hindu, bahwa agama-agama yang berbeda merupakan bahasa yang berbeda-beda yang digunakan Tuhan untuk berbicara kepada hati manusia. Kebenaran memang satu, orang-orang bijak menyebutnya dengan nama yang berbeda-beda.¹²⁰

Ramakrishna pernah mencari Tuhan melalui berbagai agama, yaitu Hindu, Islam, dan Kristen. Hasilnya, menurutnya agama sama saja.¹²¹ Bhagavandas mengungkapkan ide pluralismenya dengan menggunakan *mountain metaphori*.¹²² Bagi Ram Mohan Ray (1772-1833), agama-agama mengajarkan inti ajaran sama, yaitu keluhuran nilai-nilai ke-Tuhanan. Setiap orang bisa mencapai nilai-nilai ajaran tertinggi tersebut melalui banyak jalan.¹²³

Kelima, Ajaran Sang Budha bersifat inklusif dan terbuka dengan metode *ehipassiko*, yang berarti "datang, lihat, dan buktikan." Ajarannya tidak didasarkan pada kepercayaan yang membabi buta, tetapi dengan keyakinan yang telah dibuktikan.¹²⁴ Ajaran Budha yang termuat dalam *Khuddhaka Nikaya*, *Khuddhaka patha*, *Dhammapada 183* adalah *Sabbapapasaakaranang* (tidak melakukan kejahatan), *Kusalasaupasampada* (perbanyak berbuat kebajikan) dan *Saccitaparoyodapang* (sucikan hati dan pikiran), sejalan dengan konsep paham pluralisme.¹²⁵ Sang Budha mengajarkan dharma (*Dhammacakkapavatta Sutta*) yang pertama kali untuk membebaskan umat manusia dari penderitaan (*dukkha*),¹²⁶ disiplin duniawi maupun spiritual dan kasih sayang terhadap dunia.¹²⁷ Dalam agama Budha terdapat prinsip ajaran "satu adalah semua dan semua adalah satu."¹²⁸

3. Kerangka Berpikir

Penelitian ini menggunakan kerangka berpikir sebagai berikut, yaitu: Pertama, teori evolusi religi Daniel L Pals. Teori ini bertumpu pada tiga tingkat evolusi, yaitu: animisme, dinamisme, dan monoteisme.¹²⁹ Kedua, konsep filosofis religius Frithjof Schuon. Konsep ini mengedepankan kepada mempertahankan tradisi atau prinsip dasar ketuhanan yang diwahyukan kepada seluruh umat manusia melalui perantara nabi dan rasul.¹³⁰ Ketiga, konsep lintas budaya John Hick.¹³¹ dan konsep konatif dan kognitif Elizabeth. Menurut pemahaman dan peran agama dapat dilihat dari dua aspek, yaitu: aspek konatif dan aspek kognitif. *Conative aspects* berkaitan dengan kemampuan agama dalam menyediakan sarana kepada masyarakat dan anggota-anggotanya untuk membantu mereka menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan. *Cognitive aspects* berkaitan dengan peranan agama dalam menetapkan kerangka makna yang dipakai oleh manusia dalam menafsirkan secara moral berbagai kesukaran dan keberhasilan

119 Ngakan Made Madrasuta, (ed.), *Semua Agama Tidak Sama*, (Media Hindu, 2006), hlm. 3.

120 Huston Smith, *The World's Religions*, ((New York: Harper Collins Publisher, 1991), hlm. 73.

121 Huston Smith, *Op. Cit.*, hlm. 74.

122 Ngakan Made Madrasuta, (ed.), *Semua Agama Tidak Sama*, hlm. 22.

123 Ngakan Made Madrasuta, (ed.), *Op. Cit.*, hlm. 45.

124 S. Widyadharma, *Riwayat Hidup Buddha Gotama*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1979), hal 37-47.

125 Suswono, *Eksklusifisme dan Inklusifisme dalam Kehidupan Umat Beragama dalam Perspektif Agama Buddha*, (Malang: Seminar Peningkatan Wawasan Multikultural Bagi Lembaga Pendidikan Plural di Propinsi Jawa Timur, 19-22 Agustus 2008), hlm. 3.

126 Prince Vajirananavarorasa, *Life of the Buddha*, (Bangkok: Tp., 1985). Piyadassi Thera, *His Life and His Teaching*, (Ceylon: Tp., 1998).

127 S. Widyadharma, *Op. Cit.*, hlm. 46.

128 Suswono, *Op. Cit.*, hlm. 3.

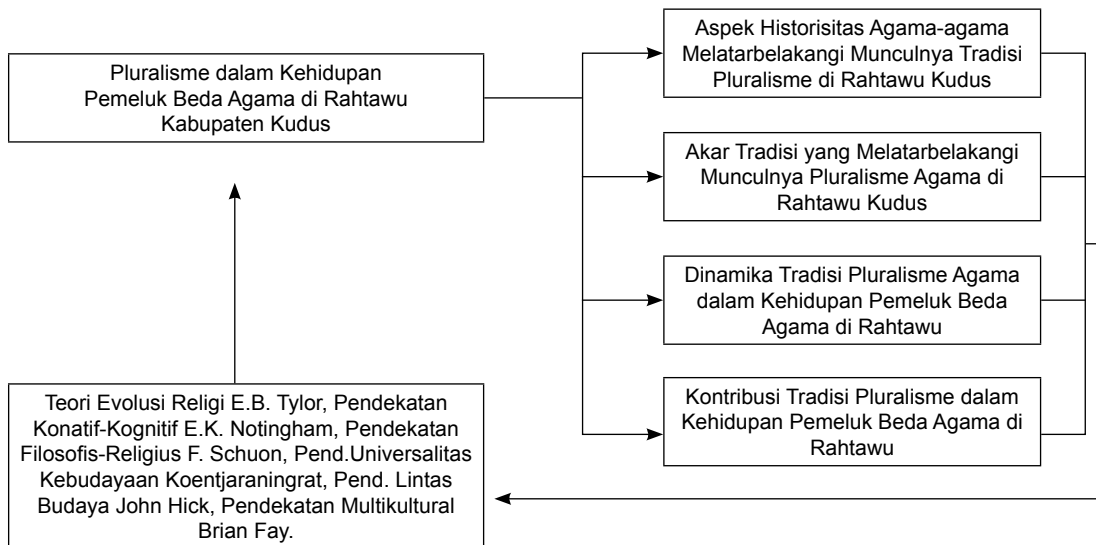
129 Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Noew York: Oxford University Press, 1996), hlm. 30-69.

130 Frithjof Schoun, *Spiritual Perspectives and Human Facts: A New Translation with Selected Letters* (Indiana: World Wisdom, 2007), hlm. 79.

131 John Hick, *Problem of Religious Pluralism*, (London: The Macmillan Press, 1985), hlm. 53.

pribadi mereka.¹³²

Gambar II.1. Hubungan Sistematis antar Fenomena Penelitian Pluralisme dalam Kehidupan Pemeluk Beda Agama di Rahtawu Kudus



C. Potret Daerah Rahtawu

Menurut Egon E. Bergel,¹³³ desa adalah tempat pemukiman para petani. Fungsi utama desa sebagai tempat tinggal suatu kelompok masyarakat yang relatif kecil (*community*), memiliki keterikatan dengan wilayah tertentu.¹³⁴ Menurut Koentjaraningrat,¹³⁵ desa sebagai bagian dari komunitas kecil yang menetap tetap di suatu tempat. Sementara istilah Rahtawu diambil dari dua kata, yaitu *Rah* berarti *darah*, dan *Tawu* berarti *ditawu ora asat*. Jadi, Rahtawu berarti *darah ditawu ora asat-asat*. Dalam dunia pewayangan *Rethawu*, *Rhatawu*, dan *Ratawu* adalah nama suatu daerah gunung terdapat pertapaan Begawan Abiyasa, seorang resi sakti dan nenek moyang keluarga Pandawa serta Kurawa.

Daerah Rahtawu terisolir dari daerah lain dan dulu menjadi tempat persembunyian buronan pemerintah Demak Bintoro, Belanda, dan menjadi basis PKI di Kudus, tokohnya Wagimin, Kundori, dan Samuji. Tahun 1985 pemerintah Kabupaten Kudus dan warga membangun jalan menuju Desa Rahtawu. Tahun 1988 pembangunan jalan dilanjutkan sampai ke dusun-dusun bisa dilalui kendaraan roda empat. Tahun 1996, Bupati Sudarsono (1988-1999), mengaspal jalan menuju Desa Rahtawu sampai ke ujung masing-masing dusun. Sehingga kondisi Rahtawu cepat berkembang, para pejiarah semakin banyak berdatangan, pendidikan formal dan non formal, sarana peribadatan, sarana kesehatan, serta pertanian berkembang.

Semula penduduk Rahtawu beragama Hindu dan Buddha, tahun 1960-an agama Buddha menjadi agama mayoritas (sekitar 66-70%), selebihnya Islam dan kaum animisme serta dinamisme. Tahun 1970-an, agama Kristen masuk dan berkembang di Rahtawu dibawa oleh Wagimin, Samuji, dan Kundori. Berdasarkan data BPS Kabupaten Kudus tahun 2013, jumlah penduduk Desa Rahtawu sebanyak 4.784 jiwa, terdiri dari 2.355 jiwa laki-laki dan 2.429 jiwa perempuan.

Bila dipilah-pilah berdasarkan klasifikasi agama, penduduk beragama Islam berjumlah 4.476 jiwa,

132 Elizabeth K. Notingham, *Agama dan Masyarakat*, terj. A. Muis Naharong, (Jakarta: Rajawali Press, 1985), hlm. 107-109.

133 Egon Ernsnest Bergel, *Urban Sociology*, (New York, Toronto, London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1955), hlm. 121.

134 Rahardjo, *Pengantar Sosiologi Pedesaan dan Pertanian*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1999), hlm. 29.

135 Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa Masa Ini*, (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 1977), hlm. 162.

Buddha 265 jiwa, dan Kristen 43 jiwa. Jika dilihat dari perilaku keagamaan, masyarakat Rahtawu terdiri dari tiga tipe, yaitu: kaum agamawan, penganut kejawen, dan penganut animisme dan dinamisme. Masyarakat Rahtawu tergolong cukup religius, kehidupan keseharian selalu dikaitkan dengan nilai-nilai spiritual mistik dan magis yang ada di sana.

D. Pembahasan Temuan

1. Aspek Historisitas Latarbelakang Tradisi Pluralisme

Secara historis munculnya tradisi pluralisme di Rahtawu berkaitan dengan proses perkembangan agama-agama di sana. Menurut E.B. Tylor, perkembangan religi umat manusia berjalan secara evolusi, yaitu mulai dari animisme, dinamisme, dan monoteisme.¹³⁶ Dalam bentuk yang masih sederhana, dalam praktiknya masyarakat Rahtawu memaksimalkan dua peran agama, yaitu aspek konatif dan aspek kognitif.¹³⁷ Aspek historis yang melatarbelakangi tradisi pluralisme di Rahtawu, yaitu kepercayaan animism, dinamisme, perkembangan agama-agama secara inklusif, seperti agama Hindu, Budha, Islam, dan Kristen.

Pertama, sampai sekarang masyarakat Rahtawu masih banyak memegang kepercayaan animisme, yaitu kepercayaan tentang adanya roh atau jiwa pada benda-benda, tumbuhan, binatang, dan manusia.¹³⁸ Semua yang bergerak dianggap hidup dan mempunyai kekuatan gaib serta memiliki roh berwatak baik maupun buruk. Masyarakat Rahtawu meyakini di Rahtawu terdapat roh paling berkuasa dan mengontrol nasib mereka menetap di petilasan pertapaan para begawan di gunung Rahtawu, seperti di petilasan Begawan Sakri, Abiyasa, Narada, dan Pandu Dewa Nata. Supaya terhindar dari tindakan jahat roh-roh tersebut, mereka memujanya dengan mengadakan upacara *sesajen*, seperti sedekah bumi, ruwatan desa, upacara kelahiran, upacara kematian, dan *sesajen dahnyang*, yang disajikan dalam bentuk upacara mistik.

Kedua, Masyarakat Rahtawu juga memegang kepercayaan dinamisme, yaitu kepercayaan terhadap kekuatan yang dimunculkan benda-benda bertuah, seperti kain *luwur*, keris, batu akik, dan merah delima.¹³⁹ Mereka berkeyakinan dibalik benda-benda tersebut memiliki kekuatan gaib yang bisa membantu kebutuhannya. Supaya benda-benda bertuah berfungsi maksimal, melalui para dukun *parewangan* mengisinya melalui *laku prihatin* atau *perih ing batin*, seperti *cegah dahar lawan guling*, *ngasrep*, *peti geni*, dan puasa *wetonan*. Dukun *parewangan* di Rahtawu yang masih mempraktikkan *laku prihatin* guna mengisi jimat, yaitu Mbah Karmito, Mbah Budiono, Mbah Wibowo, Mbah Bukhari, dan Mbah Sutomo.

Ketiga, perkembangan agama-agama di Rahtawu berjalan secara harmonis dan pluralis, seperti perkembangan agama Hindu, Budha, Islam, dan Kristen. Agama Hindu diyakini masuk ke Rahtawu abad ke-5 M, dengan bukti historis, yaitu: (a) banyak ditemukan petilasan pertapaan begawan beragama Hindu, (b) ditemukan kuburan kuno masa Hindu, (c) Rahtawu sudah didiami penduduk sejak abad ke-5 M., dan (d) ditemukan Situs Klasik Menawan peninggalan Hindu dan Budha abad ke-8 M.¹⁴⁰

Masyarakat Rahtawu meyakini agama Budha masuk ke Rahtawu sekitar abad ke-8 M.¹⁴¹ Migrasi besar-besaran umat Budha ke Rahtawu kemungkinan terjadi ketika Kerajaan Majapahit runtuh ditaklukkan kerajaan Demak Bintoro.¹⁴² Pada masa walisongo agama Budha sempat fakum, Sunan

136 Daniel L. Pals, *Op. Cit.*, hlm. 30-48.

137 Elizabeth K. Nottingham, *Op. Cit.*, hlm. 107-109.

138 Koentjaraningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit Jambatan, 1954), hlm. 103.

139 Koentjaraningrat, *Op. Cit.*, hlm. 341.

140 Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kudus, *Peninggalan Sejarah dan Purbakala Kabupaten Kudus*, (Kudus: DPK-Kudus, 2005), hlm. 29-30.

141 *Ibid.*, hlm. 21-32.

142 Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 87.

Muria mengirim muridnya sebagai pendakwah Raden Bagus Rinangku.¹⁴³ Menurut Pandita Suparkam, tahun 1950-an mayoritas penduduk Rahtawu beragama Islam. Tahun 1966, Mbah Suprpto datang ke Rahtawu menyebarkan agama Budha Domas, tahun 1977 tugasnya diganti oleh Mbah Suradi Suryo Kusumo, dan tahun 1980 diganti oleh Mbah Suparkam Suyata sampai sekarang.

Agama Islam sampai ke Rahtawu di bawah oleh Raden Bagus Rinangku atas perintah Sunan Muria. Sunan Muria berdakwah melalui beberapa metode, seperti melalui kursus agama Islam, membangun hubungan harmonis dan pluralis dengan agama Hindu dan Budha, melalui tembang Jawa berupa Sinom dan Kinanti, melalui kesenian gamelan, melestarikan budaya Jawa, dan melalui media wayang.¹⁴⁴ Sepeninggal Sunan Muria, dakwah diteruskan oleh anak cucu dan murid-muridnya. Islam di Rahtawu pernah mengalami masa fakum, dan baru pada tahun 1967 Amin Sahuri dan beberapa warga menggiatkan dakwah dan pengajian yasinan setiap malam Jum'at sampai sekarang.

Untuk pertama kali agama Kristen masuk ke Rahtawu pada bulan Oktober 1979 dibawa oleh penginjil Wagimin, Samuji, dan Kundori. Ketiganya mantan tahanan politik Orba dipenjara selama 15 tahun (1964-1979) karena terlibat PKI. Mereka diperjara berpindah-pindah, mulai dari penjara Kudus, Nusakambangan, dan di Pulau Buru. Selama di Pulau Buru, ketiganya mendalami ajaran Kristen di bawah bimbingan Romo Roofing. Setelah keluar dari penjara, ketiganya pulang ke Rahtawu dan menyebarkan agama Kristen. Pada tanggal 24 Desember 1993 Pendeta Filipus Umbarno dating ke Rahtawu dan memimpin jema'at Kristen Isa Almasih Rahtawu. Tahun 1997 tugasnya diganti oleh Pendeta Stephanus Suwarni, dan pada bulan Maret 2008 tugasnya diganti oleh Pendeta Hery sampai sekarang. Dalam kehidupan sehari-hari ketiga agama yang berkembang di Rahtawu, yaitu agama Budha, Islam, dan Kristen hidup rukun secara berdampingan dalam satu tradisi pluralisme agama yang berkembang di sana sampai sekarang.

2. Akar Tradisi Paham Pluralisme Agama

Tradisi pluralisme yang berkembang di Rahtawu melalui proses yang cukup panjang.¹⁴⁵ Beberapa faktor yang melatarbelakangi munculnya tradisi pluralisme agama ini dapat dilihat dari lima aspek, yaitu: *Pertama*, aspek akar tradisi pluralisme agama di Rahtawu, seperti ajaran falsafah hidup para begawan, budaya Jawa dan tradisi kejawen yang berkembang di sana,¹⁴⁶ kondisi geografis daerah Rahtawu yang curam dan sering longsor, dan paham teologis pluralis masyarakat setempat.¹⁴⁷ *Kedua*, sistem religi dan upacara keagamaan, seperti tradisi mitos,¹⁴⁸ yaitu mitos *Punden Soko*, *Sapta Harga*, *Puncak Sangalikir*, *Klambes Ireng*, *Sendang Suci*, dan *Sendang Bunton*. Tradisi mistik,¹⁴⁹ yaitu mistik kejawen, seperti kejawen Sapto Dharmo, Sumarah, dan Sikep Samin, *sesajen* panen raya, dan sedekah bumi. Tradisi magis,¹⁵⁰ seperti tradisi magis di puncak *Sangalikir*, *Sendang Bunton*, *Padepokan Sakri*, dan *Padepokan Lokajaya*. Praktik ilmu gaib,¹⁵¹ seperti dalam bentuk guna-guna, ilmu hitam, jampi-jampi, dan pembuatan jimat.¹⁵²

143 Yudiono K.S. dan Kismarmiati, *Cerita Rakyat dari Kudus Jawa Tengah*, (Jakarta: Grasindo, 1996), hlm. 44-48.

144 Umar Hasyim, *Sunan Muria: Antara Fakta dan Legenda*, hlm. 63-71.

145 C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet. 1, 1988), hlm. 11.

146 Dalam istilah Suyono dan Simuh terjadi *penjawaan*. Lihat Capt R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa: Roh, Ritual, Benda Magis*, hlm. 49-74. Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsito*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1988).

147 A. Mukti Ali, "Hubungan antar Agama dan Masalah-masalahnya", dalam Eka Darmaputera (Penyunting), *Konteks Berteologi di Indonesia*, hlm. 118-120.

148 Masalah mitos lihat Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995), hlm. 147.

149 Masalah mistik kejawen lihat Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, cet. 4, 2006), hlm. 11-12.

150 C.A. van Peursen, *Op. Cit.*, hlm. 50. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Joseph M. Kitagawa (ed.), (New York: 1969).

151 Masalah praktik ilmu ghaib lihat Abu Su'ud, *Ritus-ritus Kebatinan*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, cet. 1, 2001), hlm. 9.

152 Masalah *jimat* atau *ajimah*, lihat Cept. R.P. Suyono, *Op. Cit.*, hlm. 235-237.

Ketiga, sistem dan organisasi kemasyarakatan, yaitu dalam bentuk organisasi pemerintahan, paguyuban juru kunci petilasan para begawan, dan paguyuban kejawen,¹⁵³ seperti Paguyuban Sapto Dharmo, Sumarah, dan Sikep Samin. *Keempat*, sistem pengetahuan, apakah dalam bentuk pendidikan formal, seperti TK, SD dan SMP, pendidikan informal dalam keluarga, dan non formal, seperti madrasah diniyah dan kegiatan di gereja dan vihara, dan *Kelima*, kesenian, seperti dua kesenian yang dianjurkan, yaitu kesenian tayuban¹⁵⁴ dan gamelan,¹⁵⁵ dan kesenian yang dilarang yaitu kesenian wayang.

3. Dinamika Tradisi Pluralisme Agama di Rahtawu

Dinamika tradisi pluralisme agama di Rahtawu dilihat melalui pendekatan lintas budaya (*cross cultural*) John Hick¹⁵⁶ kemudian dipadukan dengan pendekatan pendekatan multikultural Brian Fay.¹⁵⁷ Di sini ditemukan lima bentuk dinamika tradisi pluralisme di Rahtawu, yaitu: *Pertama*, tradisi pluralisme dalam kehidupan sehari-hari, seperti dalam bentuk tradisi *sambatan*, tradisi bersih desa,¹⁵⁸ tradisi panen raya, sikap egaliter, paham inklusif,¹⁵⁹ berpegang pada etika universal,¹⁶⁰ tradisi *kenduren* bersama, dan tradisi pluralisme dalam keluarga. *Kedua*, fenomena pindah agama, seperti pandangan positif masyarakat terhadap pindah agama, kebiasaan pindah agama, dan pindah agama bagi masyarakat merupakan hak asasi paling dasar. *Ketiga*, masyarakat Rahtawu pernah mengalami konflik, namun mereka berhasil menyelesaikannya melalui resolusi konflik,¹⁶¹ dan (d) Masyarakat Rahtawu merespon positif terhadap pluralisme agama. Respon ini mereka wujudkan dalam bentuk saling hormat-menghormati antar pemeluk agama, mengembangkan paham teologi inklusif, dan membangun rumah ibadah secara gotong royong.

E. Kesimpulan

Pertama: Aspek historisitas yang melatarbelakangi munculnya tradisi pluralisme dalam kehidupan pemeluk beda agama di Rahtawu Kudus, yaitu: (a) kepercayaan masyarakat Rahtawu terhadap animisme dan dinamisme, (b) falsafah hidup pluralis para begawan, (c) perkembangan agama Hindu, Budha, Islam, dan Kritsen secara harmonis dan pluralis, dan (f) model dakwah dialogis inklusif yang dilakukan para tokoh agamawan Budha, Islam, dan Kristen.

Kedua: Akar tradisi yang mempengaruhi tradisi pluralisme agama dalam kehidupan pemeluk beda agama di Rahtawu Kudus, yaitu: (a) akar tradisi pluralisme agama di Rahtawu, seperti: ajaran falsafah hidup para begawan, budaya Jawa dan tradisi kejawen, kondisi geografis daerah Rahtawu yang rawan bencana, dan paham teologi inklusif terhadap teks keagamaan, (b) sistem religi dan upacara keagamaan, seperti: tradisi mitos, tradisi mistik, praktik magis, dan praktik ilmu gaib, (c) sistem dan organisasi kemasyarakatan, seperti: organisasi pemerintahan, organisasi paguyuban juru kunci petilasan pertapaan, dan organisasi paguyuban kejawen, (d) sistem pengetahuan yang dikembangkan pendidikan formal, informal, dan non formal, dan (e) kesenian, yaitu: kesenian tayub, gamelan, dan larangan *nanggap*

153 Untuk lebih jelas lihat dalam M. Rasyidi, *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

154 Masalah kesenian tayuban lihat dalam Yanuar Arifin, *Tayub: Dimensi Mistis Perempuan Jawa*, (Artikel Lepas: 05 Mei 2008), hlm. 1.

155 Kesenian gamelan dikembangkan oleh Sunan Muria lihat dalam Umar Hasyim, *Sunan Muria: Antara Fakta dan Legenda*, hlm. 70-71.

156 John Hick, *Problem of Religious Pluralism*, (London: The Macmillan Press, 1985), hlm. 53.

157 Lihat Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, (Oxford: Blackwell Publisher, 1996).

158 Tujuan tradisi bersih desa lihat J. van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, Jilid II, (Jakarta: Gramedia Utama, 1988), hlm. 196. Suwardi Endraswara, "Mistisisme dalam Seni Spiritual Bersih Desa di Kalangan Penghayat Kepercayaan," dalam *Kejawen: Jurnal Budaya Jawa*, (Yogyakarta: Jurusan Pendidikan Bahasa Daerah Fakultas Bahasa dan Seni UNY, Vol. 1, No. 2, Agustus 2006), hlm. 39.

159 Membangun paham inklusif lihat dalam Lihat Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hlm. 25-27.

160 Untuk lebih jelas dalam Hans Kung, Hans Kung, *Etika Ekonomi Politik Global*, terj. Ali Noer Jaman, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, cet. 1, 2002), hlm. 157-260.

161 Untuk lebih jelas lihat dalam P Wehr, *Conflic Resolution*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1979), hlm. 1-8.

wayang.

Ketiga: Dinamika tradisi pluralisme agama yang terjadi dalam kehidupan pemeluk beda agama di Rahtawu Kudus sebagai berikut: (a) Terdapat dinamika tradisi pluralisme dalam kehidupan sehari-hari, seperti dalam bentuk tradisi *sambatan*, tradisi bersih desa, sikap egaliter, paham teologi inklusif, berpegang teguh pada etika universal, tradisi *kenduren* bersama, dan tradisi pluralisme agama dalam keluarga. (b) Dinamika beragama masyarakat Rahtawu dalam bentuk pindah agama yang disebabkan beberapa faktor, seperti karena keimanan warga rendah, warga tergolong miskin dan serba kekurangan, berpendidikan rendah, sangat tergantung pada pigur tokoh agama, dan karena sebab perkawinan. Bagi masyarakat Rahtawu pindah agama mengandung beberapa makna, yaitu: Sebagai wujud aktualisasi kebebasan beragama, warga berhak memilih agama sesuai keyakinan, semua agama dipandang sama, dan agama bukan penyebab terjadinya konflik. (c) Masyarakat Rahtawu pernah mengalami konflik antarpemeluk beda agama karena beberapa sebab, seperti karena salah paham, sikap angkuh dan sombong, dan pandangan eksklusif terhadap agama. (d) Masyarakat Rahtawu berhasil melakukan resolusi konflik dengan cara: Membangun kesadaran konflik sangat merugikan, melakukan dialog di antara pihak yang terlibat konflik, keduabelah pihak saling mengalah, membangun komunikasi aktif, berkomitmen membangun persaudaraan sejati, dan saling mengingatkan bahaya konflik.

Keempat: Secara internal terdapat dua faktor pendukung tradisi pluralisme agama di Rahtawu, yaitu: (a) Didukung oleh akar tradisi pluralisme yang cukup kuat, seperti: Ajaran falsafah hidup para begawan, ajaran falsafah Jawa dan tradisi kejawaan, kondisi geografis Rahtawu yang rawan bencana, dan paham teologi inklusif terhadap teks-teks keagamaan, dan (b) Didukung oleh tradisi lokal, seperti: Tradisi mitos, mistik, magis, ilmu gaib, dan tradisi pluralisme agama dalam keluarga. Namun secara internal terdapat lima faktor penghambat perkembangan tradisi pluralisme agama di Rahtawu, yaitu: Paham eksklusif terhadap teks-teks keagamaan, penyalahgunaan praktik mistik, praktik magis, dan praktik ilmu gaib, kesalahpahaman dibiarkan berlarut-larut, persaingan antarjuru kunci petilasan pertapaan, dan kebodohan serta keterbelakangan.

Secara eksternal terdapat tiga faktor pendukung tradisi pluralisme agama di Rahtawu, yaitu para pejiarah turut serta menjaga tradisi pluralisme, ada dukungan dari pemerintah daerah, dan ada kesadaran akibat negatif dari era global. Secara eksternal terdapat tiga faktor penghambat tradisi pluralisme di Rahtawu, yaitu Perilaku pemaksaan kehendak para pejiarah, pelanggaran terhadap tradisi setempat, dan distribusi bantuan bencana terbatas dan tidak merata.

Kelima: Masyarakat Rahtawu merespon positif terhadap perkembangan tradisi pluralisme, yang diaktualisasikan dalam bentuk tradisi pluralisme kehidupan sehari-hari, pluralisme agama dalam keluarga, dan paham teologi inklusif terhadap teks-teks keagamaan.

F. Daftar Pustaka

Abdurrahman Wahid dkk, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991).

-----, *Islam Ku, Islam Anda, Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

Abu Su'ud, *Ritus-ritus Kebatinan*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, cet. 1, 2001).

Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).

Adnan Aslan, *Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*, terj. Munir, (Bandung: Alifya, 2004).

Adin Armas, *Gagasan Frithjof Schuon Tentang Titik Temu Agama-agama, dalam Islamia*, Tahun I, No. 3/September-November 2004.

- A. Gani, "Islam dan Pluralisme di Indonesia," dalam *Komunitas*, (Bandar Lampung: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Vol. 1, No. 2, Juni 2005).
- Ageng Pangestu Rama, *Kebudayaan Jawa: Ragam Kehidupan Kraton dan Masyarakat di Jawa 1222-1998*, (Yogyakarta: Cahaya Ningrat, 2007).
- Alvin Toffler, *Kejutan Masa Depan*, terj. Sri Koesdiyantinah, (Jakarta: Panja Simpati, cet. 3, 1989).
- , *Kejutan dan Gelombang*, terj. Sri Koesdiyantinah, (Jakarta: Panja Simpati, cet. 1, 1987).
- Alef Theria Wasim, dkk., (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktek, dan Pendidikan*, (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005).
- Aminuddin, *Pengembangan Penelitian Kualitatif dalam Bidang Bahasa dan Sastra*, (Malang: YA3, 1990).
- Armand Abel, "Spanyol: Perpecahan dalam Negeri", dalam Gustave Von Grunebaum (ed.), *Islam, Kesatuan dalam Keragaman*, terjemahan, (Jakarta: Yayasan Penghidmatan, 1983).
- Arrianito GP, "Gagasan Pluralisme Agama: Tinjauan Sejarah di Indonesia Merdeka Sampai Kini dan Tawaran Dialog Kebenaran AGAPHE", dalam *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 16, No. 1 Tahun 2001.
- Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan, terjemahan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).
- Bernard Lewis, *The Arabs in History*, terj. Said Jamhuri, *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988).
- , "Turki: Westernisasi", dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, terj. Tim Pustaka Jaya, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986).
- , *Muslim Menemukan Eropa*, terj. Ahmad Niamullah Muiz, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988).
- Benard Russell, *Research Methods in Antropology*, (London-New Delhi: SAGE Publications, 1994).
- Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, (Oxford: Blackwell Publisher, 1996).
- C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet. 1, 1988).
- Charles Kurzman, (ed.), *Liberal Islam*, (New York: Oxford University Press, 1998).
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).
- Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Noew York: Oxford University Press, 1996).
- David Basinger, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, (England: Ashgate Publishing Limited, 2002).
- David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994).
- Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kudus, *Peninggalan Sejarah dan Purbakala Kabupaten Kudus*, (Kudus: DPK-Kudus, 2005).
- Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Batas-batas Pembaratan*, (Jakarta: Gramedia, 1999).
- Egon Ernsnest Bergel, *Urban Sociology*, (New York, Toronto, London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1955).
- Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000).
- Elizabeth K. Notingham, *Agama dan Masyarakat*, terj. A. Muis Naharong, (Jakarta: Rajawali Press, 1985).
- Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Churches*. (Chicago: University of Chicago Press,

1960).

-----, *The Absoluteness of Christianity (1901)*, (London: SCM Press, 1972).

Faturrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995).

Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, (Jakarta: Penerbit Obor, 2004).

-----, "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia", dalam Alef Theria Wasim, dkk., (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik, dan Pendidikan*, (Yogyakarta-Indonesia: Oasis Publisher, 2005).

Frithjof Schoun, *Spiritual Perspectives and Human Facts: A New Translation with Selected Letters* (Indiana: World Wisdom, 2007).

-----, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, terjemahan, (Jakarta: Yayasan Obor, 1987).

-----, and James S. Cutsinger, *Gnosis: Divine wisdom: A New Translation With Selected Letters*, (Indiana: World Wisdom, 2006).

Fuad Abdul Baqi, *Al-Lu'lu wa al-Marjan*, (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, juz III, vol. 3, t.t.).

Gerald O' Collins dan Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi*, terj. Sunaryo, (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

Gilles Kepel, *The Revenge of God: Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993).

Hans Kung, Hans Kung, *Etika Ekonomi Politik Global*, terj. Ali Noer Jaman, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, cet. 1, 2002).

Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Jakarta: Kanisius, 1980).

Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987).

-----, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

Harifuddin Cawidu, *Konsep Kurf dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologi dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

Hiroko Hirokoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987).

Huston Smith, *The World's Religions*, ((New York: Harper Collins Publisher, 1991).

Ibn Ishaq, *Sirah Rasul Allah*, translate A. Guillaume, *The Life of Muhammed*, (Lahore Karachi-Decca: Oxford University Press, 1970).

Irwan Abdullah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Panduan Kuliah Program Doktor (S.3) UIN Yogyakarta, 2003).

James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987).

Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Joseph M. Kitagawa (ed.), (New York: 1969).

John Hick, *Problem of Religious Pluralism*, (London: The Macmillan Press, 1985).

-----, *God and the Universe of Faiths*, (Oxford: Oneworld, 1993).

-----, *God Has Many Many Names*, (London: SCM Press, 1980).

-----, and Brian Bebbethwaite, (eds.), *Christianity and Other Religions* (Glasgow: Fount Paperbacks, 1980).

J. van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, Jilid II, (Jakarta: Gramedia Utama, 1988).

J.D. Douglas dan Walter A. Elwell, *The Concise Dictionary of the Christian Tradition*, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989).

Karen Armstrong, *Islam; Sejarah Singkat*, (Yogyakarta: Jendela, 2002).

- Karl Rahner, "Anonymous Christian-A Reappraisal," dalam *Modern Theology*, 1:2, (Januari, 1985).
- Karl R. Popper, *Masyarakat Terbuka dan Musuh-musuhnya*, terj. Uzair Fauzan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2002).
- Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa Masa Ini*, (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 1977).
- , *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit Jambatan, 1954).
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1993).
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam: Di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
- , "Pengantar", dalam Ahmad Norma Permata, dkk (ed.), *Metodologi Studi Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- , "Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernime: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam *Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, No. 53, 1993).
- , *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).
- Mahathir Mohamad, *Globalisation and the New Realities*, (Malaysia: Pelanduk Publicatins-Darul Ehsan, 2002).
- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1970).
- Masroer Ch. Jb., *The History of Java*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004).
- Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995).
- Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Mariyam, *Konsep Pluralisme Agama dalam Al-Qur'an*, (Medan: IAIN Sumatera Utara, 2007).
- M.A. Shaban, *Islamic History*, terj. Mahnun Husaini, *Sejarah Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993).
- Mukti Ali, "Hubungan antar Agama dan Masalah-masalahnya," dalam Eka Darmaputera (Penyunting), *Konteks Berteologi di Indonesia*, (Jakarta: Gunung Mulia, cet. 2, 1991).
- Muhammad Logenhausen, *al-Hayât al-Thayyibah, al-Ta'addudîyyah bayna al-Islâm wa al-Librâliyyah: Hiwâr fî al-Bunyi wa al-Munthaliqâ t*, (Lebanon-Beirut: al-Hayât al-Thayyibah, edisi ke-11, tahun IV, 2003/1423).
- Munawar Ahmad Anees, dkk., *Dialog Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).
- Mulyono dan Slamet Subekti, *Sejarah Pemikiran Modern*, (Semarang: FIB UNDIP, 2010).
- Muhammad Logenhausen, *Journal al-Hayât al-Thayyibah, al-Ta'addudîyyah bayna al-Islâm wa al-Librâliyyah: Hiwâr fî al-Bunyi wa al-Munthaliqâ*, (Lebanon-Beirut: al-Hayât al-Thayyibah, Edisi ke-11, Tahun IV, 2003/1423).
- Michail Banton, *Antropological Approaches to the Study of Religion*, (London: Tavistock Publications, 1973).
- Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- M. Rasjidi, *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet. 7, 1977).
- Merryl Wyn Davies, "Introduction", dalam Munawar Ahmad Anees, Syed Abedin, dan Zianuddin Sardar, *Dialog Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).
- M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996).
- Muhammad Ali, *Muhammad The Prophet*, (Lahore: Ahmadiyah Anjuman Ishaat Islam, 1951).
- Nur Ahmad (ed.), *Pluralitas Agama Kerukunan dalam Keragaman*, (Jakarta: Kompas, 2001).
- Ngakan Made Madrasuta, (ed.), *Semua Agama Tidak Sama*, (Media Hindu, 2006).

- Nurcholish Madjid, *Tiga Agama Satu Tuhan*, (Bandung: Mizan, 1999).
- , *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- , *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).
- , *Wajah Liberal Islam di Indonesia: Pluralitas dan Hubungan antar Agama*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002).
- , "Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus EF (ed), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia, 1998).
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasen, 2000).
- Peter Adler and Patricia A. Adler, "Observational Techniques", dalam Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, (London-New Delhi: SAGE Publications, 1994).
- Philip J. Adler, *World Civilizations*, (Belmont: Wasworth, 2000).
- Prince Vajiranavarorasa, *Life of the Buddha*, (Bangkok: Tp., 1985). Piyadassi Thera, *His Life and His Teaching*, (Ceylon: Tp., 1998).
- P. Wehr, *Conflic Resolution*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1979).
- Rahardjo, *Pengantar Sosiologi Pedesaan dan Pertanian*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1999).
- Said Agil Husin al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Paramadina, 2005).
- Sayyid Qutub, *Islam dan Perdamaian Dunia*, terj. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).
- , *Manhaj Hubungan Sosial Muslim non Muslim*, terj. (Jakarta: Gema Insani Press, 1993).
- Solichin Salam, *Sekitar Walisongo*, (Kudus: Menara Kudus, 1960).
- , *Kudus Purbakala dan Perjuangan Islam*, (Kudus: Menara Kudus, 1977).
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2006).
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007).
- Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985).
- Syed Muhammadun Nasir, *Islam Its Concepts and History*, terj. Adang Affandi, *Islam, Konsep, dan Sejarahnya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994).
- S. Widyadharma, *Riwayat Hidup Buddha Gotama*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1979).
- Suswono, *Eksklusifisme dan Inklusifisme dalam Kehidupan Umat Beragama dalam Perspektif Agama Buddha*, (Malang: Seminar Peningkatan Wawasan Multikultural Bagi Lembaga Pendidikan Plural di Propinsi Jawa Timur, 19-22 Agustus 2008).
- Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, cet. 4, 2006).
- , "Mistisisme dalam Seni Spiritual Bersih Desa di Kalangan Penghayat Kepercayaan," dalam *Kejawen: Jurnal Budaya Jawa*, (Yogyakarta: Jurusan Pendidikan Bahasa Daerah Fakultas Bahasa dan Seni UNY, Vol. 1, No. 2, Agustus 2006).
- S. Widyadharma, *Riwayat Hidup Buddha Gotama*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1979).
- Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Rangawarsito*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1988).
- Sumarthana, "Menuju Dialog Antar Iman", Pengantar dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian-Interfedei, Seri Dian I/Tahun I, 1993).
- Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, terj. Nawawi Ramber, *Sejarah Dakwah Islam*, (Jakarta:

- Widjaja, 1981).
- Th. van Den End, *Harta dalam Bejana*, terj. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1986).
- Umar Syarif, *Nizham al-Hukm fi al-Islam*, (Kairo: Matba'ah Sa'ad, 1979).
- Umi Sumbullah, *Islam Radikal dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivis Hizb al-Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang Tentang Agama Kristen dan Yahudi di Malang*, (Surabaya: Disertasi IAIN Sunan Ampel, 2006).
- Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: The Macmillan Press Ltd., 1977).
- Wisma Pandia, *Teologi Pluralisme Agama-agama*, (Tangerang: Sekolah Tinggi Theologi Injili Philadelphia, 2008).
- W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, (Oxford-England: The Clarendo Press, 1977).
- Yanuar Arifin, *Tayub: Dimensi Mistis Perempuan Jawa*, (Artikel Lepas: 05 Mei 2008).
- Yudiono K.S. dan Kismarmiati, *Cerita Rakyat dari Kudus Jawa Tengah*, (Jakarta: Grasindo, 1996).
- Zainul Fuad, *Diskursus Pluralisme Agama: Pemikiran Tokoh-Tokoh Muslim dan Kristen di Indonesia*, (Bandung: Citapustaka Media, 2007).

Agama dan Keberagaman: Tinjauan Agama dan Upaya Meneguhkan Harmoni antar Umat Beragama

Oleh: Dr Rusydi Sulaiman, M.Ag.

Dosen STAIN Syaikh Abdurrahman Siddik

Abstract

A religion is necessity on the earth and builds personality of its adherer. Not only esoteric dimension due to the religion, but exoteric one. It becomes not private then. According to some ulama, a religion is moved-tradition because of dynamic modernization. It is ofcourse connected with human attitude as religious people; conservative to radical one in understanding their religion. A certain forms of religious adherence results in certain attitude of its adherer. Some phenomenon of religiosity such as: emotion, truth-claim, clash and conflict among religious people, religion versus politics were facts. As a basic need, religion could not be negated. And strengthening a harmony among religious people, some strategic steps could be conducted such as, Firstly, a relationship that is based on mutual trust; secondly, being tolerant of a wide range of differences between the two, and the third, managing resources wisely and be an active promoting a peace, cooperative and have an awareness to live together. One thing should be done is to make a religion become useful and has benefit for people. objectivity and historicity is the right way.

Pendahuluan

Bila disebutkan agama sebagai tradisi yang bergerak, maka tradisi dimaksud mencakup amaliyah, kepercayaan. Upacara, perilaku, pemikiran, tata hubungan, dan seterusnya yang membentuk kepribadian penganutnya dan terbentuk oleh interaksi di antara sesama mereka dan tradisi lain yang ditemui dalam perjalanan sejarahnya. Tradisi tersebut bahkan bergerak secara dinamis bersamaan dengan gerakan individu tertentu di dalamnya dan atau karena faktor eksternal sehingga menimbulkan perubahan baik yang diinginkan maupun yang tidak diinginkan.

Dalam beragama, setiap individu memiliki peran terhadap pembentukan, pelestarian dan perubahan tradisi sesuai dengan kapasitas dan efektifitas metode yang digunakan. Individu menangkap persoalan dalam bingkai tradisi, menginternalkan dalam dirinya, merenungkannya, memikirkan reaksi, dan seterusnya sebelum bersikap dan menyatakan pendapat. Bisa saja terjadi perubahan cepat atau sebaliknya lambat sekali.¹⁶² Apalagi menyangkut hal-hal yang sangat prinsip yang sudah cukup lama membumi di kalangan penganutnya. Reaksi tersebut kemudian mendapat tanggapan beragam dari internal agama. Yang kontra bersikukuh mempertahankan sikap ortodoksinya, sedangkan yang pro memberi jalan “tol” bagi kemunculan tradisi baru. Atau terjadilah *clash* dan tidak menghasilkan apa-apa, kecuali keributan. Respon terhadap sebuah pembaharuan disikapi oleh kaum *nahdiyyin* dengan: “*al-Muhaafazhah ‘ala al-qadiim al-Shaalih wa al-Akhdu bi al-Jadiidi al-Ashlah*” (memelihara tradisi lama yang baik, dan juga mengadopsi hal-hal baru yang lebih baik). Kelompok ini lebih terbuka terhadap hubungan keberagamaan.

Mungkinkah perubahan, peralihan, pertukaran, pembauran tradisi terjadi di tingkat agama-agama besar di bumi? Bila mungkin, maka aspek-aspek apa saja yang bisa disentuh. Penganut agama tertentu biasanya mengambil sikapnya sendiri-sendiri tergantung kedalaman anutan dan pemahaman keagamaannya—moderat, konservatif, radikal, ekstrim, militan dan atau liberal—terhadap agama lain.

162 Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, terorisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2011),h.1

Keberanan agama adalah mutlak karena bersumber dari Tuhan sebagai, "The Ultimate Reality", namun mengalami pergeseran bila produk agama "wahyu" sudah bersentuhan dengan manusia. Artinya aspek eksoterik agama terpisah dari aspek esoterik.¹⁶³ Dalam Islam, Esoterik disebut, "inward" adalah tasawuf sebagai wujud etis yang berakar dari ihsan, sedangkan eksoterik disebut, "outward", yaitu berupa aspek-aspek termasuk ilmu pengetahuan yang dapat diketahui oleh semua orang. Keduanya sebagai hasil kebudayaan yang mesti diperkuat sebagai refleksi penghambaan manusia kepada Allah, Swt. Sejahtera manapun seseorang melangkah, ia harus berpegang teguh kepada agama yang dianutnya sambil diharapkan bersikap akomodatif terhadap persoalan hubungan keberagamaan antar umat. Maka diperlukan objektifitas dan historisitas, bukan semata-mata normatifitas apalagi yang berkaitan dengan upaya meneguhkan harmoni antar umat beragama.

Uraian di atas dilatarbelakangi oleh kegelisahan diri terhadap fenomena keberagamaan akhir-akhir ini; emosi beragama, sikap partikularistik beragama atau klaim kebenaran, benturan antar penganut agama, agama versus politik dan semacamnya, dan adanya semangat ingin menjelaskan hakikat agama dan perannya dalam menciptakan kebersamaan. Adapun beberapa sub bahasan terkait adalah: definisi agama, sejarah kemunculan agama, agama: antara lembaga dan pengalaman, agama: manusia dan Budaya, agama antara emosi dan kesadaran beragama, agama dan upaya meneguhkan harmoni antar umat beragama.

Definisi Agama

Tidak mudah bagi kita memberi definisi tentang agama, karena agama tersebut dipahami berdasarkan perspektif penganutnya ditentukan oleh pemahamannya terhadap ajaran agama itu sendiri. Agama bisa saja dipahami tidak terlalu positif oleh pihak tertentu dikarenakan sikap apologik tokoh agama dan atau justifikasi agama. Sejarah sempat menceritakan kepada kita perihal: sikap gereja terhadap ilmuwan yang temuan ilmiahnya dianggap bertentangan dengan kitab suci, sehingga mereka meninggalkan agama; sikap syaikh al-Islam di Turki Utsmani dan pembaharuan pra-modern Sultan Mahmud II yang berakibat pembunuhan masal tentara jenisary dan munculnya korp militer baru.

Pertanyaannya apakah agama masih relevan bila dihadapkan dengan modernitas zaman?, atau bisakah manusia melepaskan ketergantungannya dari agama, sementara persoalan kehidupan yang muncul begitu banyak? Islam memandang bahwa agama adalah fithrah, sesuatu yang melekat pada diri manusia dan terbawa sejak kelahirannya.¹⁶⁴ QS, al-Rum (30):30, "Fithrah Allah yang menciptakan manusia atas fithrah itu". Fithrah dimaksud adalah petunjuk atau hidayah Allah, diberikan kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya.¹⁶⁵ Manusia tidak mampu menghindar dari kebutuhannya terhadap

¹⁶³ Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h.10-12. Esoterik adalah hal-hal yang hanya boleh diketahui orang-orang tertentu dalam suatu kelompok penganut paham tertentu, sedangkan eksoterik, adalah hal-hal yang boleh diketahui dan dilakukan oleh semua kelompok penganut paham tertentu. Begitu halnya agama, ada persamaan dan perbedaan sehingga dapat diperbandingkan. Lihat juga Abdullah Idi, *Bangka: Sejarah Sosial Cina Melayu*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2011), h. 160

¹⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Wasawan al-Qur'an: Tafsir maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Anggota IKAPI, 2001), h. 375

¹⁶⁵ Terdapat tiga petunjuk atau Hidayah Allah yang secara fithrah dianugerahkan kepada manusia sebelum hidayah agama, yaitu: naluri, pancaindera dan akal. *Pertama*, naluri adalah petunjuk pertama berupa anugerah yang disuguhkan kepada setiap anak Adam yang baru lahir. Tangisan bayi menandakan bahwa ia hidup dan membutuhkan sesuatu karena terkejut menghadapi alam baru dan atau merasakan sesuatu. Allah kemudian memberikan petunjuk berupa suatu cara untuk menyampaikan maksudnya. Secara naluri, si bayi menghisap ASI ibunya—bukan menggigit dan membiarkan ASI tersebut keluar begitu saja. Naluri diperoleh melalui hidayah Allah. *Kedua*, bila naluri terbatas pada penciptaan dorongan untuk mencari hal-hal yang dibutuhkan manusia, maka pancaindera setingkat lebih tinggi daripada naluri. Dengan ketajaman indera; meraba, mencium, melihat, mendengar dan merasa—manusia mampu berhubungan dengan dunia luar. Anugerah Allah berupa petunjuk tersebut kepada semua manusia dalam tingkatan ketajaman yang berbeda satu sama lain. Indera tidak menggambarkan hakikat yang sebenarnya. Ia memiliki keterbatasan. Keterbatasan-keterbatasan yang dianugerahkan Allah kepada manusia merupakan petunjuk (hidayah) Allah. *Ketiga*, akallah yang meluruskan keterbatasan indera. Akal bertugas mengkoordinasikan semua informasi yang diperoleh indera kemudian membuat kesimpulan yang sedikit banyak berbeda dengan hasil informasi tersebut. Akal membuka cakrawala baru bagi manusia

agama walaupun tidak mendesak bila dibandingkan dengan kebutuhannya terhadap unsur air, udara dan makanan.

Secara harfiah, agama mudah dipahami, namun tidak juga bila dijabarkan secara istilah. Hal tersebut disebabkan oleh beberapa hal sebagai berikut: *pertama*, pengalaman agama adalah soal batin, subjektif dan sangat individual sifatnya; *kedua*, barangkali tidak ada orang yang begitu semangat dan emosional daripada orang yang membicarakan agama; *ketiga*, konsepsi tentang agama dipengaruhi oleh tujuan orang yang memberikan definisi tentang agama.¹⁶⁶ Salah satu kesulitan dalam memahami agama, yaitu adanya perbedaan pendapat tentang arti agama, di samping perbedaan cara memahami serta respons setiap agama terhadap suatu usaha memahami agama. Masing-masing agama memiliki interpretasi sendiri. Orang yang lalai menjalankan ibadah dalam agama cenderung mengaku beragama. Lalu bagaimana definisi agama menurut mereka? Tentu berbeda dengan mereka yang memiliki kesadaran tinggi dalam mengamalkan ajaran agama.

Terma “agama” terdiri dari dua kata, A berarti tidak, dan GAM, pergi. Jadi disebut tetap di tempat. Salah satu sifat agama adalah diwarisi secara turun temurun dari satu generasi ke generasi lainnya. Agama juga berarti teks atau kitab suci dan tuntunan. Dua terma dalam al-Qur’an digunakan untuk agama adalah “*Diin*” dan “*Millah*”.¹⁶⁷ Secara istilah terdapat begitu banyak uraian tentang agama. Agama tampil dalam dua aspek: substansi dan bentuknya. Dengan bentuk tersebut, substansi agama menjadi fungsional dan operasional. Substansi bersifat transenden karena tak terjangkau melalui predikat atau bentuk formanya yang lahiriah. Dan agama juga imanen karena hubungan antara predikat dan substansi agama tidak terpisahkan. Bentuk agama relatif, namun di dalamnya terkandung muatan substansial yang mutlak. Artinya agama merupakan gabungan antara substansi dan bentuk. Agama menjadi sesuatu yang absolut sekaligus relatif.¹⁶⁸ Berikut ini definisi tentang agama: *pertama*, pengakuan adanya hubungan manusia dan kekuatan ghaib yang harus dipatuhi; *kedua*, pengakuan adanya kekuatan ghaib yang menguasai manusia; *ketiga*, mengikatkan diri pada suatu bentuk hidup yang mengandung pengakuan pada suatu sumber yang berada diluar diri manusia dan mempengaruhi perbuatan mereka; *keempat*, kepercayaan pada suatu kekuatan ghaib yang menimbulkan cara hidup tertentu; *kelima*, suatu sistem tingkah laku (*code of conduct*) yang berasal dari kekuatan ghaib; *keenam*, pengakuan terhadap adanya kewajiban yang diyakini bersumber dari kekuatan ghaib; *ketujuh*, pemujaan terhadap kekuatan ghaib yang muncul karena perasaan lemah dan takut; dan *kedelapan*, ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui rasulnya.¹⁶⁹

yang tidak dicapai sebelumnya dengan cara melakukan beberapa tahapan: generalisasi terhadap fakta dan data yang ditemukan di sekitarnya, mengolahnya, sistematisasi, membuat hipotesis dan analisa. Gagasan, pemikiran, ide, konsep bahkan teori dapat dihasilkan karena kekuatan nalar yang dimiliki manusia. Potensi akal yang membedakan individu dengan individu lainnya sehingga ia diapresiasi atau bahkan sebaliknya. Akal adalah kekuatan sekaligus kelemahan. Dengan akal, seseorang mampu mersionalisasikan sesuatu, bersikap objektif dan berpikir ilmiah serta mampu melakukan apa-apa yang tidak dapat dilakukan makhluk lainnya. Sebaliknya, seseorang juga harus menyadari bahwa akalpun masih memiliki kelemahan tertentu. Potensi akal adalah petunjuk Allah, karena tak ada satupun manusia yang mampu menciptakannya. Lihat juga sebagian uraiannya dalam, M Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur’an al-Karim: Tafsir Surat-Surat pendek Berdasarkan Urutan turunnya Wahyu*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999),.h. 46-48

166 A.Mukti Ali, *Universalitas dan Pembangunan*, (Bandung: IKIP Bandung, 1971),.h. 4

167 Istilah lain yang digunakan untuk penamaan agama adalah “religi”, berasal dari kata, “relegere”, mengandung pengertian mengumpulkan dan membaca. Pengertian tersebut sejalan dengan isi agama itu sendiri yaitu, kumpulan cara-cara mengabdikan kepada Tuhan terkumpul dalam kitab suci yang harus dibaca. Pendapat lain menyebutkan istilah tersebut berasal dari kata, “religare”, berarti. Ajaran-ajaran agama memang bersifat mengikat-ikatan hubungan roh manusia dengan Tuhan sebagai dzat yang menciptakan. Ikatan yang harus dipegang oleh manusia. Ia sangat berpengaruh terhadap kehidupan manusia. Ikatan tersebut berasal dari kekuatan dari luar diri manusia—sebuah kekuatan yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindera. Lihat Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979),jilid.1.,h. 9-10

168 Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. raja Grafindo Persada, 2000),.h. 13

169 Nasution, *Islam ditinjau*,.h. 10

Sejarah Kemunculan Agama

Beberapa agama yang ada di dunia ini tidak muncul bersamaan; ada yang lebih awal (ratusan tahun) sebelum masehi, dan yang lainnya belakangan. Dalam rentang waktu satu abad lebih (600-480 SM) bermunculanlah tokoh-tokoh besar—disebut peramal (oleh Arnold Toynbee) yang berhubungan dengan pembentukan agama-agama tertentu di bumi. Yang pertama adalah Zarathustra di Iran, bekerja di awal abad ke-6 SM, bertempat di lembah Sungai Oxus-Jaxartes di kepulauan yang dihuni masyarakat penetap, namun dimanfaatkan oleh pendeta Stepa Eurasia. Yang kedua, deuter-Isaiah (Isaiah II). Ia editor dan memasukkan tulisan-tulisannya ke kitab nabi kaum Yahudi, Isaiah di abad ke-6 SM. Deuter-Isaiah hidup beberapa tahun kemudian pasca Isaiah sesungguhnya, bertempat di Babilonia dan Judaea.¹⁷⁰ Berikutnya sang Buddha (Siddhartha Gautama) di tahun 567-487 SM, lahir di Kapilavastu, sebuah Negara kota kecil yang berbatasan dengan kerajaan Nepal, dan pusatnya di Bihar. Konfusius hidup lebih awal dari Sang Buddha (lahir 551-479 SM) di kota Lu, salah satu kota kecil dan lemah, pecahan anak kerajaan Dinasti Chou (berdiri saat kelahiran Konfusius). Tokoh lain adalah Phythagoras—dekat waktunya dengan Sang Buddha, lahir di pesisir Pulau Samos, Ionia, berpusat di daerah kolonisasi Yunani Italia Selatan. Selain Phythagoras, tokoh-tokoh besar tersebut masih memberi pengaruh terhadap manusia di zaman berikutnya.¹⁷¹ Tauladan mereka berubah menjadi prinsip moral bahkan wahyu Tuhan, dan doktrin-doktrin mereka menjadi keyakinan iman sebagai potensi rohani menuju ketakwaan sebagai prestasi rohani.

Beberapa abad kemudian muncul agama Kristen. Kristen yang juga disebut Nasrani dinisbatkan kepada Yesus Kristus, Juru Selamat. Dalam perspektif umat Kristiani, Yesus dikrusifikasi (disalib di tiang gantung) sebagai penebus dosa umatnya. Di Barat, agama tersebut) berkembang pesat setelah didukung oleh Imperium besar sebelum Islam, yaitu Romawi. Walaupun imperium tersebut itu dikalahkan Islam saat persinggungannya dengan Imperium Persia di Timur, kenyataannya tidak memperkecil jumlah penganutnya. Ia bahkan menemukan basisnya di Timur Tengah.¹⁷²

Islam formalnya hadir setelah Nabi Muhammad, saw. menerima wahyu di usia 40 tahun, dan diyakini oleh umat Islam sebagai penutup dan penyempurna agama dan tradisi sebelumnya. Berbeda dengan pandangan agama tertentu, mungkin saja kemunculan Nabi akhir (*khaatam al-Nabiyyin*) dalam Islam tersebut sebagai pendobrak tradisi sebelumnya. Dalam beberapa literatur Barat, Islam diidentikkan dengan Muhammadanisme—faham Muhammad—sebutan tersebut sebenarnya tidak dikehendaki oleh umat Islam sebagai *divine religion*.

Munculnya beberapa tokoh besar tersebut menunjukkan adanya masa kegemilangan (*the axis*

¹⁷⁰ Deuter-Isaiah adalah seorang nabi di sekolah Syria. Juga tercatat seorang nabi Syria berpengalaman di bylos dari wena kira-kira 1060 SM, diperkirakan 500 tahun sebelum Deuter-Isaiah. Zarathustra juga seorang nabi Syria walaupun tak ada bukti bahwa ia dipengaruhi oleh pendahulu manapun, baik Syria maupun Iran. Tradisi nabi tersebut member pengaruh terhadap tokoh-tokoh besar berikutnya termasuk yesus dan Muhammad, saw. Arnold Toynbee, *Srjarah Umat Manusia: Uraian Analitis, Kronologis, Naratif dan Komparatif*, terj. Dari *Mankind and mother Earth: a Narrative History of The World*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet. iv., h. 235 dan 237

¹⁷¹ Sang Buddha mempengaruhi secara langsung lebih dari separuh dan Konfusius lebih dari sepertiga dari generasi yang ada. Ajaran Isaiah II dapat dilihat dalam umat Kristiani dan Yahudi, sementara aliran Zarathustra terbatas pada umat Parsees. Dalam perkembangannya Zarathustra juga mempengaruhi umat Yahudi, nasrani dan Muslim sebagai akibat dari hubungan baik antara Persia dan Yahudi di Era kekaisaran Persia pertama yang memiliki hubungan baik dengan kekaisaran Babilonia Baru (539 SM-330 SM). Lihat Toynbee, *Sejarah Umat Manusia*, h. 236

¹⁷² Sebagaimana agama lainnya, Kristen berkembang pesat dan memiliki jumlah penganut cukup signifikan di dunia ini. Ia juga terpecah menjadi beberapa sekte, seperti Kristen Ortodoks, katolik dan Protestan. Penganut ortodoks dapat ditemukan di Iran dan sebagian Timur Tengah. Aliran kristen yang satu ini tergolong sangat konservatif dalam beragama. Adapun yang kedua, Protestan adalah aliran dalam Agama Kristen paling besar penganutnya. Sistem kependetaan yang dianut membedakannya dengan aliran yang ketiga, yaitu protestan. Pada abad ke 16 M, Martin Luther mengajukan protes keras terhadap beberapa ajaran Katholik dan aliran lain yang dianggap bertolak belakang dengannya. Tiga ajaran lain yang dikembangkan adalah: Sola Scriptura, Sola Fide dan Sola Gratia. Protestan dipandang lebih moderat daripada aliran-aliran lainnya dalam Agama Kristen. Perbedaan pun dalam beberapa hal dalam di internal agama tersebut, bahkan sampai simbol-simbol keagamaannya.

time) dalam agama dan memberikan inspirasi bagi kehadiran agama-agama baru. Islam sekalipun tak terlepas dari pengaruh tradisi dan peradaban sebelumnya sehingga perlu disikapi secara objektif. Islam diyakini oleh umatnya sebagai penyempurna apa-apa yang datang sebelumnya. Agama-agama tersebut menjelma menjadi dua tipikal agama, yaitu agama samawi (*Divine-religion*) dan agama bumi (*Ardhi*) walaupun mungkin klasifikasi tersebut belum diterima sepenuhnya oleh penganut agama tersebut.

Agama: antara Lembaga dan Pengalaman

Bila dievaluasi secara seksama, meningkatkah kesadaran beragama kita? Situasi kejiwaan tertentu selalu saja muncul dalam diri individu dalam beragama. Bertambah lama orang beragama tidak otomatis bertambah baik kualitas ibadahnya, terkadang menjadi lebih emosional. Apalagi bila dihadapkan dengan hal-hal yang bertolak belakang dengan yang diyakini selama ini. Bahkan muncul tuduhan sesat ditujukan kepada aliran-aliran atau agama-agama baru dan atau sikap merasa paling benar terhadap apa yang diyakini oleh orang atau lembaga yang berwenang.

Fenomena beragama tersebut berhubungan erat dengan dua elemen penting yang tidak dapat dipisahkan, yaitu: (1). Pengalaman individual dengan Tuhan, Dzat Yang Maha Suci—*The Holy, The sacred, The Ultimate Reality*, dan (2). Lembaga agama atau bentuk baku dari ungkapan keberagamaan. Walaupun secara teoritik yang pertama muncul terlebih dahulu dan menjadi inti keberagamaan seseorang. Sebagian orang mungkin tidak sepakat dengan pengklasifikasian tersebut. Mereka meyakini bahwa agama berasal dari ajakan—dakwah atau mission untuk mematuhi aturan-aturan ilahiah yang baku, baru kemudian seseorang mengalami pengalaman keagamaan.¹⁷³ Tanpa komunikasi dakwah, agama tidak dikenal dalam makna sesungguhnya walaupun ia menjadi kebutuhan dasar manusia.

Pengalaman yang dialami seseorang berbeda dengan yang dialami orang lain ketika berhubungan dengan Tuhannya. Hal tersebut tidaklah dibuat-buat, dan bersifat spontan karena perasaan tertentu apakah cemas, takut, merasa sulit sehingga membutuhkan perlindungan Tuhan. QS, Yunus (10):12, "*dan apabila manusia ditimpa bahaya, dia berdoa kepada Kami dalam keadaan berbaring, duduk atau berdiri, tetapi setelah Kami hilangkan bahaya itu daripadanya, dia kembali melalui (jalannya yang sesat). Seolah-olah dia tidak pernah berdoa kepada Kami untuk menghilangkan bahaya yang telah menyimpannya. Begitulah orang-orang yang telah melampaui batas itu memandang baik apa yang selalu mereka kerjakan*". Sangat mungkin yang dialami seseorang dianggap menyimpang oleh agama yang sudah melembaga atau orang yang memiliki otoritas keagamaan yang kuat. Belajarlah dari pengalaman Syaikh Siti Jenar di Jawa yang dibunuh oleh Wali-wali yang lain; Eyang Subur yang mengundang sikap pro dan kontra, dan mungkin masih banyak pengalaman keagamaan lainnya. Pengalaman keagamaan seseorang terkadang bersumber dari tuntunan tokoh tertentu yang dipercaya mampu mengarahkan kehidupannya. Bila tidak, maka agamanya tidak sempurna.

Berbeda dengan pengalaman individual, agama bila dilembagakan tidaklah bersifat spontan. Tindakan-tindakan keagamaan yang muncul cenderung tidak mendalam, *concern* terhadap hal-hal yang lahiriah dengat syarat-syarat tertentu—bagaikan tubuh tanpa roh, tidak dapat memenuhi dahaga orang yang merasakan kekosongan jiwa ketika mengalami problem kehidupan yang mendalam.¹⁷⁴ Apalagi bila lembaga agama sudah terkooptasi oleh kepentingan penguasa atau rezim tertentu dan atau institusi keagamaan dikelola secara emosional, petuah-petuah agama yang semestinya didengar, ternyata diabaikan. Agama hilang jatidirinya oleh ulah orang-orang yang orientasi hidupnya sangat duniawi (*maadiyah dunyawiyah*—bukan akhirat (*ruuhiyah ukhrawiyah*)).

Sebenarnya agama yang dilembagakan memberikan nilai lebih pada makna sosial daripada hubungan manusia dengan Tuhan. Ibadah seseorang kepada Tuhan sangatlah privat atau esoterik,

173 Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis*.,h. 7

174 Machasin, *Islam Harmonis Islam Dinamis*.,h. 10

dan sulit diukur kualitasnya oleh orang lain dan lembaga keagamaan sekalipun. Lembaga cenderung menyentuh dimensi eksoterik agama. Ia memiliki peran dalam persoalan relasional, hubungan-hubungan sosial, budaya, politik dan sebagainya yang ada diantara manusia, bukan hubungan privat antara manusia dengan Tuhan. Tuhan (Allah) yang memiliki otoritas mutlak terhadap hamba-hambanya, apakah mereka mendapatkan petunjuk (hidayah) atau tidak. Ustadz, ulama, pendeta, baibar adalah orang-orang yang dianggap memiliki otoritas keagamaan oleh umatnya untuk mengarahkan mereka ke jalan kebajikan dan berhati-hati dalam beragama. Namun demikian belum tentu kualitas keagamaan mereka melebihi penganut agama yang dianggap awam.

Lembaga keagamaan sangatlah penting, karena ia mengarahkan pengalaman keagamaan seseorang menjadi pengamalan; salah menjadi benar, dangkal menjadi dalam, asal-asalan menjadi intens. Selebihnya praktik-praktik agama dapat dikontrol agar tidak menyimpang dari aturan sebenarnya berdasarkan tafsir terhadap teks (kitab suci) dalam agama. Sebaliknya lembaga keagamaan tidak membuat agama terpasung dalam formalitas yang kaku sehingga mengundang reaksi tertentu. Dalam sejarah Islam misalnya, kemunculan tarekat tertentu sebagai ordo sufi seringkali menimbulkan tanggapan berbagai pihak. Aliran tertentu muncul lebih kepada sebagai sikap reaktif terhadap aliran sebelumnya yang dianggap kurang akomodatif di tengah masyarakat. Misalnya, kemunculan Asy'ariyah pasca Mu'tazilah. Hal yang sama juga terjadi dalam Kristen, yaitu kehadiran Protestan yang lebih moderat menggeser dominasi Katolik yang agak konservatif.

Dalam hal hubungan antar lembaga dan pengalaman, diperlukan penyatuan, yaitu lembaga keagamaan tidak boleh kosong dari roh pengalaman, dan sebaliknya pengalaman agama disempurnakan oleh aturan-aturan formal lembaga keagamaan. Lembaga-lembaga keagamaan tertentu sedikit banyak membawa kepada perubahan yang lebih baik dalam praktik keagamaan bagi setiap penganutnya.

Agama, Manusia dan Budaya

Seringkali dipertanyakan, apakah agama bagian dari budaya atau sebaliknya budaya bagian dari agama? Budaya adalah bagian dari agama. Berbudaya belum tentu beragama, tapi beragama dalam tahapan tertentu sudah pasti berbudaya. Budaya bersumber dari manusia sebagai pelaku budaya, sedangkan agama bersumber dari Tuhan (Allah, Swt) sebagai *The Ultimate reality*.

Terdapat tiga wujud budaya dalam diri manusia, yaitu: wujud ideal, wujud kelakuan dan wujud benda.¹⁷⁵ Kekuatan masing-masing wujud tergantung proses objektifikasi yang dilakukan manusia. Wujud ideal melahirkan ide, gagasan, pemikiran, konsep, teori bahkan isme tertentu yang terkadang diapresiasi melebihi agama. Adapun wujud kelakuan melahirkan tindakan etis sebagai dasar dan yang mengarahkan proses hubungan sosial antar manusia menuju Tuhan sebagai Dzat Yang Maha Suci. Dan ketiga adalah wujud benda, yaitu melekat kepadanya ilmu pengetahuan dan teknologi modern, melahirkan berbagai produk sebagai hasil peradaban manusia.

Sangat dimungkinkan wujud-wujud tersebut disikapi secara berlebihan bagaikan agama dan atau Tuhan yang melahirkan kemunculan agama tersebut. Lima hal yang bersumber dari budaya menuju bentuk gejala agama adalah: a). naskah. Sumber ajaran dan simbol agama (*scripture*), b). penganut. Pemimpin agama; sikap, perilaku dan penghayatan, c). Situs-situs, lembaga dan adat, d). Alat-alat seperti masjid, gereja, lonceng, peci/kopiah dan semacamnya, dan e). Organisasi keagamaan. Budaya dijabarkan dalam beberapa definisi: "*The way of life of society. It is the totally or the spiritual, intellectual, and artistic attitudes shared by a group, including its tradition, habits, social customs, morals, laws and social relations*". "...is that complex whole which includes knowledge, belief, art, moral, law, custom, and any capabilities and habits acquired by a man as a member of society"¹⁷⁶ Kemudian disimpulkan

175 Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2008),h. 1

176 Siti Maryam (Ed.), *Sejarah Peradaban Islam: dari Masa Klasik hingga Modern*, (Yogyakarta: LESFI, 2004),h. 8

sebagai, "The sum total of the ways of life of a group of people", dalam bentuk *material* dan *immaterial culture*.

Manusia yang identik dengan wujud-wujud budaya tersebut, semestinya mengakui kelemahannya sebagai makhluk hidup dan berpedoman kepada agama yang bersumber dari Tuhan, Allah, Swt. Penguatan mujahadah perlu dilakukan manusia menuju tahapan-tahapan kejiwaan tertentu agar dekat dengan Tuhan. Hasilnya adalah pengakuan kehambaan manusia dihadapan Allah tanpa mengenyampingkan semangat berbudaya dan berperadaban diatas biosfer bumi.

Sekali lagi agama bersifat mutlak, tidak habis menurut perubahan waktu dan tempat. Berbeda dengan budaya yang relatif, mengalami perubahan berdasarkan cipta, rasa, karsa dan karya manusia. Budaya juga bersifat sekunder, berupa ekspresi hidup keagamaan (*sub-ordinat*), berada dibawah agama, dan tidak pernah sebaliknya mengalahkan agama yang primer. Budaya bercirikan sebagai berikut: *pertama*, sebagai kerangka acuan oleh seseorang atau kelompok dalam menjawab berbagai masalah kehidupan; *kedua*, sebagai perantara yang secara intens dipelihara oleh pemeluknya; *ketiga*, dipakai untuk menemukan agama yang tampil dalam bentuk formal yang menggejala di masyarakat; *keempat*, digunakan untuk memahami agama pada dataran empiriknya. Selanjutnya agama/pengamalan keagamaan di masyarakat tersebut diproses oleh umat beragama dari sumber agama (wahyu) melalui nalar-penguatan logika dan dzikir-penguatan kalbu.

Agama, antara Emosi dan Kesadaran Beragama

Agama hingga saat ini masih menyisakan luka bagi penduduk negeri ini, terbukti begitu banyak peristiwa yang tidak semestinya terjadi kenyataannya ada dan terus berlangsung. Harapan hidup bersama dan saling menghargai satu sama lain hanyalah pepesan kosong dan stempel belaka, kemunculannya bukan dari kesadaran diri yang mendalam.

Beberapa hal perlu dipertimbangkan mengapa benturan antar umat beragama seringkali terjadi? Adapun faktor yang menyebabkannya antara lain adalah: emosi keagamaan. Emosi keagamaan mudah dibakar oleh gambaran sikap zhalim umat tertentu atas umat tertentu atau antar beberapa aliran (sekte) dalam agama tertentu. Sentuhan agama tidak cukup arif untuk meredam kobaran emosi yang disemangati oleh tindakan pembelaan atas nama Tuhan. Tidak sedikit penganut agama tertentu gugur; mengorbankan diri hanya karena salah faham dan berbeda keyakinan. Padahal dalam kehidupan sosial, umat beragama dianjurkan untuk bersahabat, berkomunikasi, dan bekerja sama agar terwujudnya rahmah diantara mereka.¹⁷⁷ Dengan demikian akan terwujud kondisi harmonis dalam beragama.

Faktor lain yang memberi pengaruh besar adalah klaim kebenaran; menganggap agama yang dianut paling benar dan menganggap sesat agama lain. Memang terdapat kekacauan dalam melihat hakikat agama, antara: 1). Yang bersifat keyakinan personal, 2). Yang bersifat umum dalam aliran-aliran yang berbeda dari agama yang sama, dan 3). Yang sebenarnya bersifat universal dalam setiap agama.¹⁷⁸ Apa yang dianggap benar dalam tataran pribadi, walaupun tidak jarang digunakan untuk mengukur kebenaran umum, sebenarnya belum tentu benar, karena kelemahan individu seperti pandangan yang terbatas pada satu-dua aspek saja dari kenyataan, tidak komprehensif. Maka perlu pandangan orang lain dari aspek dan sudut pandang yang lain pula. Sebaliknya, ada hal-hal yang sebenarnya sama-sama dimiliki oleh setiap agama, namun diklaim penganut agama tertentu. Ini disebabkan oleh fanatisme buta (*taqlid al-A'ma*), dan ketidaktahuan akan tradisi agama lain.

Agar ada pertimbangan, perlu diperhatikan beberapa hal: *pertama*, orang dapat melihat dengan

¹⁷⁷ Rahmah atau rahmat berasal dari kata dalam Bahasa Arab, "al-Rahmah" yang berarti kelembutan hati dan kecenderungan yang menyebabkan pengampunan dan perbuatan memberikan kebaikan. Al-Rahmu wa al-Rahmatu wa al-Ruhmaa Riqqah al-Qalbi wa al-'Ithaaf yaqtadhiy al-Maghfirah wa al-Ihsan. Lihat *al-Munjid fi al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1969), cet. xxiv, h. 253 al-Rahmah juga diartikan dengan kebaikan (anugerah dan kenikmatan), al-Khair wa al-Ni'mah.

¹⁷⁸ Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis*, h. 251

mudah bahwa agama menuntut komitmen mutlak penganutnya dan karenanya timbul pemutlakan kebenaran agama. Akan tetapi belum tentu doktrin atau ajaran suatu agama satu-satunya yang benar. Benarkah Tuhan yang disembah penganut agama tertentu merupakan Tuhan yang sebenarnya? Jawabannya bisa ya dan bisa juga tidak. karena Tuhan merupakan hasil konsepsi manusia. Seseorang sudah pasti meyakini agamanya. *Kedua*, manusia tidak cermat memilih agama sebelum mereka menjadi penganutnya. Setelah masuk dalam suatu agama, baru berusaha memahami, dan mungkin mengenal sedikit agama lain. Sumber yang diperoleh tentang agama lainpun tidak akurat, sehingga dianggap sesat dan dimusuhi.¹⁷⁹

Adapun pesannya adalah “*tidak ada paksaan dalam agama*” (QS, al-Baqarah (2):256), artinya perwujudan keimanan dalam kenyataan kehidupan menjadi otoritas pribadi seseorang. Walaupun ada semangat memformalkan ekspresi keimanan, namun orang memiliki kebebasan asasi untuk menentukan sendiri ekspresi keimanannya. Diterima atau tidaknya ekspresi tersebut adalah masalah lain. Sangat dimaklumi jika kemudian muncul beberapa kelompok atau aliran dalam satu agama. Ekspresi keimanan (keberagamaan) disebabkan oleh banyak faktor, baik politik, sosial, paham keagamaan maupun kebudayaan.¹⁸⁰ Kelompok dan aliran adalah fakta sejarah agama.

Meneguhkan Harmoni antar Umat Beragama

Walaupun terasa sulit menyatukan umat bergama atau aliran-aliran tertentu dalam satu agama disebabkan oleh emosi keagamaan, dan begitu banyak contoh konflik keagamaan, namun tokoh-tokoh agama tertentu telah membuktikan sejarah harmoni beragama.

Tanpa bermaksud meremehkan hubungan agama tertentu, Islam dalam sejarah agamanya telah membangun hubungan harmonis dengan agama lain. Diantara warisan harmoni muslim-kristen antara lain: pada abad ke-9-11 M sejumlah ilmuwan muslim dan kristen terlibat aktif dalam berbagai kerjasama dalam proyek penerjemahan dan penerjemahan filsafat dan sains Yunani pada masa Abbasiyah di Bagdad.¹⁸¹ Bahkan jauh sebelumnya, hubungan tersebut telah dibuktikan oleh Muhammad, Saw. Sendiri. Istrinya, Siti Khadijah pernah berkonsultasi dengan seorang rahib Nashrani, Waraqah bin Naufal beberapa saat setelah Nabi menerima wahyu pertama di Gua Hira. Waraqah juga pernah berjumpa dengan Nabi ketika ia (Nabi) sedang mengelilingi ka'bah. Walaupun belum menganut Islam, Waraqah juga berjanji akan mem-back up dakwah Islam dari tantangan kaum kafir Quraisy. Dan sebelumnya ketika Nabi bersama pamannya ke Negeri Syam untuk berdagang, *statement* penting disampaikan seorang Rahib bahwa akan datang utusan Allah yang bernama Ahmad.

Dalam sejarah hubungan Islam-Kristen, Umat Islam yang diutus Nabi ke Abissinia mendapat perlindungan dari Negus, Raja Kristen terkenal dari serangan kaum Kafir. Raja tersebut menolak permintaan kaum Quraisy untuk memulangkan utusan Nabi yang dipimpin oleh Ja'far bin Abi Thalib setelah mendengar adanya kesamaan risalah (setelah dibacakan al-Qur'an, Surat Maryam, ayat 29-33).¹⁸² Selanjutnya umat Islam didukung oleh umat Kristen dan Yahudi membangun Kota Madinah pasca hijrah Nabi ke negeri tersebut.

Kenyataannya sejarah telah membuktikan bahwa dua agama, Islam dan Kristen memiliki energi potensial untuk membangun peradaban yang damai, tentunya asalkan ada i'tikad baik ke arah tersebut. Misalnya, *pertama*, menjalin hubungan yang dilandasi saling percaya; *kedua*, toleran terhadap

179 Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis*,h. 252

180 Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme dan Oase Perdamaian*, (Jakarta: Kompas, 2010),h. 15

181 Dikisahkan bahwa pada tahun 1076 Sultan al-Nashir dari Algeria tercatat juga pernah mengirim surat ke Paus gregorius VII, melaporkan tentang problematika pendeta Kristen di wilayahnya, dan di tahun 1219, salah seorang Santo Kristen bernama fraciskus dari assisi menemui Sultan Malik al-Kamil pada masa puncak Perang salib. Lihat *Ahmad Muttaqin, Meneguhkan Harmoni Muslim-Kristen; Mengayuh diantara Problem dan potensi*, dalam Moch Nur Ichwan, dkk (Ed.), *Islam, Agama-agama dan Nilai Kemanusiaan; Festschrift untuk M.Amin Abdullah*, (Yogyakarta, CISF UIN Sunan Kalijaga, 2013),h. 135

182 Muttaqin, *Meneguhkan harmoni*,h. 136

berbagai perbedaan diantara keduanya, dan *ketiga*, mengelola sumber-sumber konflik secara bijak serta aktif mempromosikan perdamaian, mengelola sumber-sumber konflik secara bijak serta aktif mempromosikan perdamaian, kerjasama dan kesadaran untuk hidup bersama.

Upaya meneguhkan harmonisasi antar umat beragama mengejawantah dalam sebuah desa di Ambon bernama desa Wayame.¹⁸³ Meskipun pada akhir tahun 1990an Ambon mengalami pahitnya konflik agama, namun desa ini selamat dan tidak “tersentuh” konflik antar umat beragama sehingga mereka dapat “mengecap” manisnya hidup dalam harmoni. Desa Wayame dapat hidup harmoni meskipun berpenduduk multi agama. Hal itu dapat terjadi dikarenakan sikap saling percaya di antaraarganya.

Sikap saling percaya itu dapat dibangun dengan cara membuat kesepakatan untuk membentuk satu team yang beranggotakan 20 orang pemimpin dari komunitas Muslim dan Kristen. Para pemimpin tersebut memiliki rekam jejak positif secara moral maupun agama. Mereka memiliki tugas untuk menyaring dan mengelola informasi, rumor, serta isu yang dapat menyebabkan lahirnya konflik.¹⁸⁴ Hasilnya warga desa Wayame terlindungi dari kesalahpahaman yang dapat memicu konflik di antara komunitas-komunitas yang berbeda agama. Pada akhirnya mereka dapat hidup dengan damai di tengah konflik agama yang tengah berkecamuk di Ambon. Usaha meneguhkan harmoni antar umat beragama ini dapat terealisasi dikarenakan kesadaran warga akan nilai-nilai universal dalam agama, yaitu keterbukaan, kesaling-percayaan, kejujuran, supportif, dan ketaqwaan.¹⁸⁵

Semangat tersebut tentunya diharapkan menjadi dasar bagi semua umat beragama, khususnya di Indonesia untuk membangun hubungan baik dalam rangka meneguhkan harmoni antar semua. Tidak ada alasan untuk tidak bersatu dalam satu kesatuan alam. Kita adalah makhluk beragama dengan penuh kesadaran—bukan emosi keagamaan dalam rangka memperoleh kedamaian yang tak luput sentuhan positif Nur Ilahi yang mengemanasi.

Terlepas dari beberapa persoalan di atas dan dalam rangka menciptakan kebersamaan antar umat, mari kita menjunjung tinggi prinsip-prinsip keberagamaan secara proporsional, seperti toleransi, kebebasan agama dan beragama, kerukunan, kesamaan dan persamaan, keadilan, saling menghormati dan menghargai, dan semacamnya. Sesungguhnya Allah mengisyaratkan bahwa pluralitas—tidak satu kaum saja, merupakan hal yang alamiah. QS, al-Nahl (16): 93, “*Kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kalian satu umat saja, tetapi Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya, dan memberikan petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya kamu akan ditanya tentang apa yang telah kamu kerjakan*”.

Kesimpulan

Dari beberapa uraian diatas dapat diambil kesimpulan bahwa Agama adalah kemestian di bumi dan seterusnya akan membentuk peribadian penganutnya. Tidak hanya dimensi esoterik yang melekat pada agama tertentu, melainkan eksoterik. Agama sesungguhnya sangat privat menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan. Secara eksoterik, ia bergerak bersamaan dengan dinamika pembaharuan. Bentuk anutan tertentu terhadap agama berimplikasi kepada penganut agama tersebut. Beberapa fenomena keberagamaan seperti: emosi beragama, sikap partikularistik beragama atau klaim kebenaran, benturan antar penganut agama, agama versus politik adalah kenyataan yang dialami.

Makalah ini membahas beberapa sub bahasan terkait, yaitu: definisi agama, sejarah kemunculan agama, agama: antara lembaga dan pengalaman, agama: manusia dan Budaya, agama antara emosi dan kesadaran beragama. Pembahasan diakhiri dengan masalah agama dan upaya meneguhkan harmoni

¹⁸³ *Ibid.*, h. 145

¹⁸⁴ *Ibid.*, h. 146

¹⁸⁵ Lambang Triono, *Keluar dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 144-147

antar umat beragama. Satu hal yang diinginkan adalah agama menjadi pennyatu dan memberikan kemaslahatan bagi manusia yang berbeda agama. objektifitas dan historisitas adalah sikap terbaik yang harus dilakukan.

Mudah-mudahan kita dapat mencernanya dan mengambil hikmah dari semua yang terjadi dalamhidup kita. Mari kita meningkatkan kesadaran beragama dan meminimalisir emosi keagamaan dalam diri kita. Dan mudah-mudahan perbedaan keyakinan antara penganut agama tidak menjadi halangan untuk menuju sebuah kebenaran, dan selanjutnya menciptakan kebersamaan. *Wassalam, wa Allahu A'lam bi al-Shawaab.*

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, A. Mukti. *Universalitas dan Pembangunan*. Bandung: IKIP Bandung. 1971
- Idi, Abdullah. *Bangka: Sejarah Sosial Cina Melayu*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2011
- Machasin. *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*. Yogyakarta: LKiS. 2011
- Ma'luf, Abu Louis. *al-Munjid fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Masyriq. 1969. cet.xxiv.
- Misrawi, Zuhairi. *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme dan Oase Perdamaian*. Jakarta: Kompas. 2010
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid.1. Jakarta: UI Press. 1979
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 2000
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Anggota IKAPI. 2001
- _____, *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah. 1999
- Schuon, Frithjof. *Mencari Titik Temu Agama-Agama*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2003
- Toynbee, Arnold. *Sejarah Umat Manusia: Uraian Analitis, Kronologis, Naratif dan Komparatif*, terj. dari *Mankind and mother Earth: a Narrative History of The World*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007
- Triono, Lambang. *Keluar dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001

Reinterpretasi Tafsir Gender dalam Mengkonstruksi Paradigma Kesetaraan dalam Masyarakat Multikultural: Tela'ah Penafsiran Edip Yuksel, Dkk. Terhadap Ayat-ayat Gender dalam Qur'an: A Reformist Translation

Oleh: Akrimi Matswah

Institut Agama Islam Sunan Giri Ponorogo Jawa Timur

Abstract

An equality of relationship between women and men in a multicultural society represent a manifestation of social harmony dreamed of by a nation. Therefore, the awareness of the equality of gender, class and race in society become important. In this case, the religious texts like al-Qur'an and Hadith which represent guidances for muslim societies must be important role to construct the better gender paradigm in multicultural societies. However the gender-biased interpretation of the Qur'an sometimes becomes a legitimation for unjust attitude toward women. On the other hand, the Qur'an wishes equity and justice among humanbeings and forbids-differentiating them on the basis of race, class and gender (Q.S. al-Hujarat:13). Therefore, the reinterpretation of Qur'anic verses which emphasizes the equity and justice becomes important agenda. In relation to this discourse, it is significant to study the thought of the contemporary Muslim intellectuals, Edip Yuksel et.al. who translated the Qur'an under the title Quran: A Reformist Translation, a renewal work in the field of Qur'anic translation and interpretation that is significant for the principle of gender equality (al-musâwah al-jinsiyah). Therefore, the description of their Qur'anic interpretation concerning gender relations in the multicultural society _as we examine in this paper_ is expected to contribute the study of gender and multicultural society in Indonesia.

Key word: Gender and multiculturalism, Gender interpretation, Quran reformist

A. Pendahuluan

Isu gender dalam masyarakat multikultural pada dasarnya erat kaitannya dengan agenda pemberian hak-hak kultural pada kelompok minoritas, dimana hal ini berpotensi terhadap pelanggaran struktur dan sistem budaya patriarkal dalam kultur tersebut yang menindas perempuan.¹⁸⁶ Oleh karena itu

¹⁸⁶Di dalam sebuah kultur minoritas memang terdapat praktek yang mengarah pada 'penindasan laki-laki terhadap perempuan'. Dengan kata lain, sejumlah praktek budaya tertentu merupakan sarana yang dipakai lelaki untuk mengontrol perempuan. Misalnya, kasus klitoridektomi yang masih terjadi di negara Pantai Gading dan Togo. Klitoridektomi yaitu praktek penyunatan klitoris perempuan yang dianggap sebagai bagian dari warisan budaya dan berfungsi untuk "menjamin keperawanan seorang perempuan sebelum pernikahan dan kesetiannya setelah menikah dengan membatasi seks hanya sebagai kewajiban pernikahan. Contoh lain dari praktek budaya yang dilegalkan yaitu praktek pemaksaan perempuan untuk menikahi lelaki yang memperkosanya sebagaimana yang terjadi di sejumlah daerah di Asia Selatan dan Afrika Barat. Praktek tersebut bertujuan untuk memulihkan kehormatan keluarga, sekaligus sebagai kompensasi atas "barang rusak" (si gadis dipandang sebagai tercemar dan tak lagi layak untuk dinikahi siapapun). Lihat Hendar Prutanto, *Kesetaraan Jender dan Multikulturalisme: Sebuah Catatan dan Refleksi untuk Konteks Indonesia*, Jurnal Ultima Humaniora, vol 1 no 1, 2013, 19-20. Lihat juga Susan Moller Okin, *Is Multiculturalisme Bad for Women?*, Edt, Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum, (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 14-15. Adapun dalam konteks budaya Indonesia, praktek kultural yang memiliki indikasi bias gender di antaranya yaitu dapat dilihat pada ritual Posuno suku Noaulu di Ambon Maluku. Ritual Posuno merupakan ritual pengasingan bagi perempuan yang haid pertama. Hal tersebut dilakukan sebab saat itu perempuan dianggap kotor dan tidak boleh memperlihatkan diri. Selama di dalam rumah kecil itu (Posou), perempuan Pinamou hanya dibekali dengan bambu untuk tempat tidur (Hunisane), piring yang dibuat dari lembar sagu (Tanopae), tempat masak dari ruas bambu untuk masak air, papeda, ikan dan kusu (wanate) dan yang terakhir adalah sarung untuk dipakai selama dalam Posunoyang tidak pernah diganti (Nipae). Lihat A. Manaf Tubaka, *Noaulu dan*

dalam rangka menyelaraskan pergesekan tersebut, perlu adanya kesadaran dan pengakuan akan keanekaragaman manusia tanpa membedakan ras, gender dan kelas. Selain itu, dalam wilayah praktis, kebijakan-kebijakan yang diambil oleh pemerintah terkait pemberian hak-hak kultural pada kelompok minoritas hendaknya mempertimbangkan kepentingan dan suara perempuan, sehingga kultur masyarakat yang mendeskripsikan perempuan tidak serta merta dilegalkan dan diabsahkan oleh Negara sebagai bagian dari sebuah kultur yang harus dipertahankan dan dilestarikan, tetapi terlebih dahulu dikaji secara mendalam dengan mempertimbangkan posisi perempuan.

Sayangnya langkah praktis berupa kebijakan dalam politik dan pemerintahan seringkali tidak mempertimbangkan kepentingan perempuan. Hal tersebut karena dominasi laki-laki sebagai pemegang kebijakan dalam pemerintahan, serta masih sangat sedikit perempuan yang berposisi sebagai pengambil kebijakan, sehingga wacana kesetaraan dalam masyarakat multikultural masih jauh dari harapan.¹⁸⁷ Terkait hal ini, penting sekali untuk mengkonstruksi paradigma kesetaraan dalam masyarakat, utamanya terkait peran perempuan dalam wilayah politik dan pemerintahan sebagai kontrol utama seluruh kebijakan, dimana masih minimnya jumlah perempuan dalam wilayah publik tersebut bukan hanya dipengaruhi oleh konstruksi sosio-kultural masyarakat yang patriarkhal, tetapi juga di pengaruhi oleh pemahaman terhadap teks keagamaan yang terkesan bias gender dan melegalkan segala bentuk superioritas dan dominasi laki-laki terhadap perempuan. Oleh karena itu, reinterpretasi terhadap teks-teks

Stigma yang Melekat itu, Desantara Report (Deport) on Minority Issues, vol 1, edisi 6, 2009, 6.

¹⁸⁷Pemerintah pada dasarnya telah membuat undang-undang yang mengatur kuota 30% keterwakilan perempuan dalam pemilu legislatif sebagaimana dalam UU no 10 tahun 2008, pasal 53 yang berbunyi, “Daftar bakal calon sebagaimana dimaksud dalam Pasal 52 memuat paling sedikit 30% (tiga puluh perseratus) keterwakilan perempuan.” Selanjutnya pasal 55 (2) yang berbunyi, “Di dalam daftar bakal calon sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dalam setiap 3 (tiga) orang bakal calon terdapat sekurang-kurangnya 1 (satu) orang perempuan bakal calon.” Selain itu juga dijelaskan dalam UU no 12 tahun 2003 pasal 65 ayat 1 yang berbunyi, “Setiap Partai Politik Peserta Pemilu dapat mengajukan calon Anggota DPR, DPRD Provinsi, dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap Daerah Pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30%.” Akan tetapi dalam faktanya, kuota bagi perempuan sebesar 30% tersebut belum pernah terpenuhi. Data statistik yang memuat jumlah partisipasi perempuan dalam politik menunjukkan bahwa di lembaga legislative pada tahun 2004-2009, jumlah anggota perempuan di DPR RI hanya sebesar 11,8%, adapun di DPD sebesar 21,1%. Sedangkan pada tahun 2009-2014 jumlah anggota perempuan di DPR RI meningkat menjadi 17,9% dan di DPD meningkat menjadi 26,5%. Adapun di lembaga eksekutif, dalam Kabinet bersatu jilid I, dari 35 menteri, hanya 4 yang merupakan menteri perempuan. Adapun dalam Kabinet Bersatu jilid II, dari jumlah 34 menteri, hanya 5 yang merupakan menteri perempuan. Selain itu, pada tahun 2009 dari 34 provinsi, yang menjadi gubernur perempuan hanya 1, selebihnya 33 provinsi dipimpin laki-laki. Begitu pula Bupati/Walikota perempuan hanya berjumlah 8, sedangkan laki-laki 494. Adapun Kepala desa perempuan berjumlah 2.888 sedangkan laki-laki 73.873. Dari data tersebut tampak bahwa peran perempuan dalam politik dan pemerintahan masih jauh dari kuota yang diharapkan. Lihat *Laporan Studi Kualitatif Partisipasi Perempuan dalam Politik*, Sub Direktorat Statistik Politik dan Keamanan Badan Pusat Statistik, Jakarta, 2009, 11-17. Khofifah Indar Parawansa mencatat beberapa faktor yang mempengaruhi minimnya jumlah perempuan yang berperan dalam ranah politik. Faktor *pertama* berhubungan dengan konteks budaya di Indonesia yang masih sangat kental asas patriarkhalnya. Persepsi yang sering dipegang adalah bahwa arena politik adalah untuk laki-laki, dan bahwa tidaklah pantas bagi wanita untuk menjadi anggota parlemen. Faktor *kedua* berhubungan dengan proses seleksi dalam partai politik. Seleksi terhadap para kandidat biasanya dilakukan oleh sekelompok kecil pejabat atau pimpinan partai, yang hampir selalu laki-laki. Di beberapa negara, termasuk Indonesia, di mana kesadaran mengenai kesetaraan gender dan keadilan masih rendah, pemimpin laki-laki dari partai-partai politik mempunyai pengaruh yang tidak proporsional terhadap politik partai, khususnya dalam hal gender. Perempuan tidak memperoleh banyak dukungan dari partai-partai politik karena struktur kepemimpinannya didominasi oleh kaum laki-laki. *Ketiga*, berhubungan dengan media yang berperan penting dalam membangun opini publik mengenai pentingnya representasi perempuan dalam parlemen. *Keempat*, tidak adanya jaringan antara organisasi massa, LSM dan partai-partai politik untuk memperjuangkan representasi perempuan. Jaringan organisasi-organisasi wanita di Indonesia baru mulai memainkan peranan penting sejak tahun 1999. *Keempat*, kemiskinan dan rendahnya tingkat pendidikan wanita. Sering dirasakan bahwa sungguh sulit merekrut perempuan dengan kemampuan politik yang memungkinkan mereka bersaing dengan laki-laki. Perempuan yang memiliki kapabilitas politik memadai cenderung terlibat dalam usaha pembelaan atau memilih peran-peran yang non-partisan. *Kelima*, Faktor-faktor keluarga. Wanita berkeluarga sering mengalami hambatan-hambatan tertentu, khususnya persoalan izin dari pasangan mereka. Banyak suami cenderung menolak pandangan-pandangan mereka dan aktifitas tambahan mereka diluar rumah. Kegiatan-kegiatan politik biasanya membutuhkan tingkat keterlibatan yang tinggi dan penyediaan waktu dan uang yang besar, dan banyak perempuan sering memegang jabatan-jabatan yang tidak menguntungkan secara finansial. Lihat Khofifah Indar Parawansa, “Hambatan terhadap Partisipasi Politik Perempuan di Indonesia,” dalam *International IDEA, Perempuan di Parlemen: Bukan Sekedar Jumlah*, (Jakarta: AMEPRO, 2002), 48-49

keagamaan seperti al-Qur'an dan Hadis merupakan suatu keharusan.¹⁸⁸

Terkait hal tersebut, menarik untuk mengkaji tafsir gender yang direpresentasikan oleh tiga pemikir Islam kontemporer, yaitu Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban serta Martha Schulte-Nafeh dengan karya mereka, *Quran: a Reformist Translation*,¹⁸⁹ dimana dalam menafsirkan al-Qur'an mereka berpegang pada prinsip kesetaraan (*al-musâwah*), sebuah prinsip penafsiran yang humanis dengan tidak membedakan jenis kelamin maupun aliran tertentu.¹⁹⁰ Oleh karena itu, prinsip tersebut sangat relevan dalam mengkonstruksi paradigma kesetaraan dalam masyarakat sebagaimana yang akan penulis uraikan terkait penafsiran mereka terhadap ayat-ayat mengenai peran perempuan dalam wilayah publik.

B. Biografi Para Penyusun Quran: A Reformist Translation

1. Edip Yuksel

Edip Yuksel adalah seorang penulis dan aktivis Amerika yang berkebangsaan Turki dan Kurdi, lahir di Turki pada tahun 1957. Dia menerima gelar master dalam bidang Filsafat dan Studi Ketimuran serta master Hukum dari University of Arizona. Selain menulis dan mengajar, Edip juga menjadi profesor Filsafat di Community College Prima.¹⁹¹ Dia juga pendiri *International Critical Thinker*, organisasi pemikir kritis internasional untuk konferensi Reformasi Islam. Edip juga pendiri organisasi *Islamic Reform* dan koordinator serta pendiri organisasi *Muslim for Peace Justice and Progress (MPJP)*. Beberapa karyanya antara lain yaitu: *Quran: a Reformist Translation*, *Manifesto for Islamic Reform*; *Peacemaker's Guide to Warmongers*, *NINETEEN: God's Signature in Nature and Scripture*, *Critical Thinkers for Islamic Reform*, *Running Like Zerbas* dan *Test Your Quranic Knowledge*.

2. Layth Saleh al-Shaiban

Layth adalah salah satu intelektual muslim terkemuka yang tergabung dalam kelompok *Islamic Reform* (pembaharuan Islam). Dia menetap di Arab Saudi dan menjadi penasihat keuangan pada lembaga keuangan di Arab Saudi. Layth merupakan pendiri *Muslim Progresif*, *FreeMinds organization*, serta merupakan salah satu pendiri *Islamic Reform*. Layth telah menulis berbagai buku dan artikel mengenai Islam, diantaranya yaitu *Critical Thinkers for Islamic Reform* yang dia tulis bersama para pemikir kontemporer yang tergabung dalam kelompok reformasi Islam, serta menulis buku *The Natural Republic: Reclaiming Islam from Within* bersama kelompok *The Monotheist Group*.¹⁹²

3. Martha Schulte Nafeh

Martha Schulte Nafeh adalah dosen senior dalam bidang Bahasa Arab pada Departemen Studi Timur Tengah Universitas Texas di Austin. Dia juga menjabat sebagai asisten Profesor dan Koordinator Bahasa Timur Tengah pada Departemen Studi Ketimuran di Universitas Arizona, serta dosen Bahasa Arab dan Linguistik di universitas yang sama. Martha memperoleh gelar M.A dalam bidang Linguistik dari University of Arizona pada tahun 1990. Adapun gelar Ph.D-nya di bidang Studi ketimuran dengan konsentrasi pada Bahasa dan Linguistik Arab diperoleh dari universitas yang sama pada tahun 2004.¹⁹³

¹⁸⁸Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (University of Texas Press, 2002), 167-168.

¹⁸⁹Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban serta Martha Schulte-Nafeh, *Quran: a Reformist Translation* (USA: Brainbow Press, 2007), 5-7.

¹⁹⁰Ibid, 6.

¹⁹¹Lihat biografi selengkapnya dalam Edip Yuksel, dkk, *Quran: a Reformist Translation*, 5. Lihat juga dalam laman pribadinya, www.19.org.

¹⁹²Edip Yuksel, dkk, *Quran: a Reformist Translation*, 5. Lihat juga Edip Yuksel, dkk, *Critical Thinkers for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*, (USA: Brainbow Press, 2009), 12.

¹⁹³Edip Yuksel, dkk, *Quran: a Reformist Translation*, 5

C. Konstruksi Metodologi Penafsiran Edip Yuksel, dkk Terhadap Al-Qur'an

Metodologi penafsiran mereka secara singkat dapat diuraikan dalam prinsip dan metode penafsiran mereka yaitu sebagai berikut:

1. Prinsip penafsiran

- a. Pemahaman yang humanis terhadap al-Qur'an dengan tidak membedakan jenis kelamin maupun sekte tertentu.

Prinsip tersebut berpijak pada pandangan Yuksel, dkk bahwa al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang terakhir yang diturunkan untuk manusia, hal ini berarti ajaran al-Qur'an mencakup keseluruhan umat manusia tanpa memandang jenis kelamin, suku bahkan kelompok tertentu. Melihat dari tujuan humanis dari al-Qur'an tersebut, maka penafsiran al-Qur'an seharusnya menekankan pada tujuan kemanusiaan sebagaimana konteks kontemporer yang menyuarakan kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam kehidupan sosial, pluralitas sekte atau aliran keagamaan, maupun perbedaan agama.¹⁹⁴

- b. Menolak otoritas ulama dalam melakukan pemaknaan

Prinsip mereka yang menolak otoritas ulama dalam memaknai tema-tema atau isu yang masih diperdebatkan dalam al-Qur'an dilatarbelakangi oleh pandangan mereka bahwa mayoritas pandangan ulama banyak dipengaruhi oleh kultur patriarkal yang melingkupinya. Selain itu dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an, para ulama tersebut berpijak pada pemahaman sarjana klasik yang berakar pada hierarki pemahaman yang patriarkal pula, sehingga sering ditemui pemaknaan yang sangat bias gender terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai relasi perempuan dan laki-laki.¹⁹⁵

Selain itu pemahaman mereka seringkali dikendalikan dan dipengaruhi oleh berbagai kepentingan yang tersembunyi, baik yang bersifat ideologis, kepentingan sekte-sekte atau aliran tertentu, serta seringkali dipengaruhi oleh agenda politik dan kekuasaan. Sehingga penafsiran yang diungkap pun didominasi pada pembelaan terhadap sekte atau golongan tertentu tanpa bisa mewakili kepentingan universal, yaitu untuk keadilan dan kesetaraan terhadap semua umat manusia.¹⁹⁶

- c. Menggunakan logika dan bahasa al-Qur'an itu sendiri dalam menentukan makna

Prinsip ini dapat diaktualisasikan sebagai sebuah upaya mengambil suatu pembacaan akurat dari al-Qur'an dengan menjadikan al-Qur'an itu sendiri sebagai pedoman pembacaan.¹⁹⁷ Hal

194Ibid, 11-12.

195Ibid, 12.

196Ibid.

197Ibid, 11. Paradigma tersebut hampir serupa dengan prinsip *al-Qur'an yufassir ba'dhu ba'd* sebagaimana metode tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an* yang menjadi pedoman dalam *tafsir bi al-ma'sûr* maupun *tafsir mauḍû'i*, dimana ayat ayat al-Qur'an pada dasarnya saling menafsirkan diantara satu dengan yang lainnya. Sehingga penafsiran suatu ayat dapat diperkuat dan diperjelas oleh ayat yang lainnya. Akan tetapi penerapan terhadap prinsip ini seringkali tampak luput dari kecermatan, dimana suatu ayat pada dasarnya selalu berada dan berbicara pada konteks tertentu. Oleh karena itu, bisa jadi suatu ayat secara tekstual tampak menjelaskan atau menerangkan ayat lain, padahal ayat tersebut berbicara pada konteks yang berbeda. Selain itu meskipun para pemegang prinsip ini berpedoman pada "*al-'ibraḥ bi 'umûm al-laḥzî lâ bi khuṣûs al-sabâb*", akan tetapi pada dasarnya setiap ayat memiliki korelasi dengan ayat sebelum dan sesudahnya (*munasabat al-ayat*), sehingga secara tekstual pun akan tampak apakah ayat tersebut sedang berbicara pada tema yang sama atau berbeda. Terkait hal ini penulis melihat penting untuk mempertimbangkan gagasan Naṣr Hamid mengenai analisis terhadap konteks eksternal (*siyâq al-khârijî*) dan konteks internal (*siyâq al-dâkhilî*) dari teks al-Qur'an. Adapun analisis terhadap konteks eksternal mencakup analisis terhadap hal-hal yang ada diluar teks al-Qur'an, seperti analisis terhadap aspek *asbâb-al-nuzûl* dan konteks *makiyyah* atau *madaniyyah* dari suatu ayat al-Qur'an. Sedangkan analisis terhadap konteks internal mencakup analisis terhadap hal-hal yang ada didalam teks al-Qur'an itu sendiri, seperti *munasabah* antar ayat dan surat. Dengan menerapkan kedua perangkat analisis tersebut diharapkan penerapan prinsip *al-Qur'an yufassir ba'dhu ba'd* akan lebih tepat. Lihat Naṣr Hamîd Abû Zaid, *Al-Naṣr al-Sulḥah al-Ḥaqîqah* (al-markaz

tersebut pada dasarnya secara tegas menolak beberapa komponen pendukung lain dalam menentukan makna al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan oleh para mufasir yang di antaranya mencakup hadis,¹⁹⁸ *asbâb al-nuzûl*¹⁹⁹ dan *sîrah* Nabi.²⁰⁰

d. Menawarkan *cross-reference* terhadap Alkitab

Prinsip tersebut mengisyaratkan pandangan Yuksel, dkk mengenai Alkitab, dimana menurutnya kita hendaknya mengakui dan menghargai kebenaran Alkitab yang merupakan wahyu Tuhan yang diturunkan sebelum al-Qur'an.²⁰¹ Oleh karena itu mereka berpendapat bahwa di dalam Alkitab tersebut terdapat otoritas Tuhan sama seperti al-Qur'an. Dengan alasan tersebut mereka juga memposisikan Alkitab tersebut sebagai panduan dalam memahami ayat al-Qur'an.²⁰² Selain itu mereka juga menjadikan Alkitab sebagai perbandingan dalam menafsirkan al-Qur'an, dimana dalam beberapa pembahasan terdapat persamaan dan perbedaan antara kedua kitab suci tersebut, sehingga diantara keduanya dapat dikomparasikan.²⁰³

e. Menekankan rasionalitas dalam mengungkap pesan Tuhan.

Prinsip penafsiran Yuksel, dkk tersebut menggambarkan gagasan mereka mengenai pendekatan filosofis dalam menafsirkan al-Qur'an yang menekankan pembacaan yang rasional terhadap al-Qur'an. Mereka berpendapat bahwa semua terjemahan dan penafsiran modern terhadap al-Qur'an seharusnya tidak monolitik dan mencerminkan perspektif dan evaluasi yang kritis.²⁰⁴ Oleh karena itu mereka memilih untuk mengambil suatu pendekatan inklusif yang secara terbuka menyertai masukan dari para sarjana serta memposisikan para pembaca, baik pembaca muslim maupun non-Muslim. Hal tersebut sebagai upaya dalam mencari kedamaian dan kebebasan terakhir dengan menyampaikan kebenaran itu sendiri.²⁰⁵

2. Metode Penafsiran

Prinsip-prinsip penafsiran yang dipegang Edip Yuksel, dkk tersebut di atas selanjutnya mereka elaborasikan dalam langkah-langkah metodis yang menekankan pada aspek eksplorasi linguistik. Adapun metode yang mereka terapkan mencakup 3 langkah sebagai berikut:²⁰⁶

a. Mengenal dan mengidentifikasi kata-kata yang terkenal memiliki banyak makna (*multiple meaning*).

Metode tersebut berkaitan dengan pandangan Yuksel terhadap ayat al-Qur'an yang menurutnya memiliki banyak makna. Hal tersebut mengindikasikan berbagai kemungkinan makna yang

al-saqâfî al-'arabî), 102-104.

198Penolakan mereka terhadap hadis dan sunnah di dasarkan pada tiga hal. *Pertama*, dalam pandangan mereka posisi Nabi Muhammad hanya mengungkapkan dan menyatakan wahyu Tuhan tanpa ada otoritas dalam menentukan kebenaran mutlak atas penafsiran wahyu Tuhan. *Kedua*, menurut mereka hadis dan sunnah tersebut pada dasarnya hanya merupakan norma-norma budaya dan praktek kultur suku Arab masa lampau, yang kemudian dihubungkan dengan Nabi Muhammad dan para sahabat. Sehingga peran Nabi di dalam norma-norma tersebut masih menjadi perdebatan. *Ketiga*, nilai penerimaan ulama terhadap hadis didasarkan pada kebenaran perawi dan kolektor hadis, bukan pada substansi dari hadis itu sendiri. Oleh karena itu Yuksel, dkk memandang bahwa hadis tersebut tidak memiliki otoritas sebagai bagian yang dipertimbangkan dalam memahami al-Qur'an. Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist*, 13.

199Dalam pandangan mereka, riwayat-riwayat dalam *asbâb al-nuzûl* dibuat untuk menyimpangkan makna dari ayat-ayat al-Qur'an, oleh karena itu *asbâb al-nuzûl* tidak memiliki otoritas dalam penafsiran. Ibid, 17.

200Dalam pandangan mereka, *sîrah* merupakan sumber-sumber rujukan keagamaan karya manusia yang di dalamnya terdapat intervensi manusia sehingga menjadikan materi-materi sejarah tersebut mengalami distorsi. Oleh karena itu tidak memiliki otoritas dalam penafsiran. Ibid.

201Hal tersebut sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Qur'an itu sendiri, dalam Q.S Ali Imran ayat 3-4. Ibid, 12.

202Ibid, 13.

203Ibid, 138-139.

204Ibid, 12.

205Ibid.

206Ibid, 23-25.

mungkin bisa diterapkan dalam menafsirkan sebuah ayat.

b. Menemukan makna tepat

Setelah melakukan identifikasi terhadap berbagai varian makna dari lafaz al-Qur'an, maka langkah selanjutnya adalah menentukan makna yang tepat. Adapun yang dimaksud dengan makna yang tepat dalam pandangan mereka yaitu makna yang diberikan oleh konteks ayat dengan melihat susunan kalimat dalam sebuah ayat. Oleh karena itu langkah ini mengharuskan seseorang untuk melihat dan menganalisa kalimat dalam satu ayat untuk menentukan apakah makna yang diterapkan ayat tersebut sesuai dengan lafaz-lafaz sebelumnya dan memberi pemahaman yang tepat atau tidak.²⁰⁷

c. Mengkonstruksi pemahaman yang koheren

Langkah ini merupakan langkah terakhir yang ditempuh setelah menentukan makna yang tepat dari lafaz yang menjadi kata kunci sebuah ayat. Dalam penerapannya, langkah ini mengharuskan seseorang untuk melihat dan menganalisa kalimat dalam satu ayat untuk menentukan apakah makna yang diterapkan dalam sebuah ayat sesuai dengan ayat-ayat sebelumnya atau tidak. Hal ini untuk memberikan pemahaman yang tepat terhadap keseluruhan makna sebuah ayat.²⁰⁸

D. Penafsiran Edip Yuksel, dkk terhadap ayat-ayat mengenai peran perempuan dalam wilayah sosial kemasyarakatan

1. Problematika perempuan di ranah sosial

Masyarakat pada dasarnya telah mengakui eksistensi perempuan yang aktif dan berkecimpung dalam ranah sosial, akan tetapi kapasitas dan kompetensi perempuan dalam wilayah tersebut, khususnya dalam ranah politik dan pemerintahan belum sepenuhnya diakui. Hal ini karena kultur patriarki mayoritas masyarakat yang masih menempatkan posisi perempuan hanya pantas pada wilayah domestik. Untuk merespon problem tersebut, dalam sub bab berikut penulis akan menguraikan penafsiran baru yang di gagas oleh Edip Yuksel, dkk mengenai peran perempuan pada wilayah sosial kemasyarakatan, yang meliputi pembahasan mengenai peran perempuan dalam politik, persaksian perempuan dan konsep perempuan ideal dalam al-Qur'an.

a. Kontroversi peran perempuan dalam politik

Wacana peran perempuan dalam politik pada dasarnya masih dalam perdebatan publik. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa hal. Selain kultur patriarki yang mempengaruhi paradigma masyarakat, perdebatan tersebut juga dilatarbelakangi oleh adanya teks keagamaan seperti al-Qur'an dan hadis²⁰⁹ yang melahirkan pemahaman yang kontroversial. Diantara teks

207Ibid, 23.

208Ibid, 24.

209Keberadaan hadis memang sangat berperan dalam mempengaruhi paradigma masyarakat, yang dalam hal ini yaitu terkait polemik kepemimpinan perempuan dalam politik. Pada dasarnya memang banyak hadis-hadis yang apabila dilihat dari sisi *matn* nya mengindikasikan larangan perempuan untuk menjadi pemimpin, diantaranya yaitu sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab induk seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Adapun redaksi hadis tersebut yaitu:

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال: لقد نفعني الله بكلمة أيام الجمل لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن فارسا ملكوا ابنة كسرى قال (إن يفتح قوم ولوا أمرهم امرأة)

Lihat, Imam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* jilid 4, Kitāb al-Maghāzī, Bāb Kitāb al-Nabī 'alā Kisrā, hadis no 4163 (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, al-Yamāmah, 1987), 1610. Hadis tersebut pada dasarnya muncul ketika Nabi Muhammad mendengar berita bahwa masyarakat Persi telah memilih putri Kisra sebagai pemimpin. Nabi kemudian bersabda, "apabila suatu kaum menyerahkan urusannya kepada perempuan maka rusaklah kaum itu." Hadis tersebut kemudian dipahami jumbuh ulama sebagai isyarat bahwa perempuan tidak diperbolehkan menjadi pemimpin dalam urusan pemerintahan atau politik, seperti presiden, perdana menteri, hakim, ataupun jabatan politik lainnya. Selanjutnya, mereka mengungkapkan bahwa perempuan secara syara' hanya diberi tanggung jawab untuk menjaga harta suaminya. Terkait hal ini, uraian Fatima Memnissi, seorang feminis muslim dari

al-Qur'an yang menimbulkan perdebatan dalam pemahamannya adalah surat al-Nisā' (4) ayat 34 surat al-Aḥzab ayat 33.

1) Tafsir surat al-Nisā' ayat 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا آتَقْتُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ وَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لِّلْبُعِيبِ
بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعُظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنِ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Beberapa mufasir tidak hanya menafsirkan ayat tersebut dengan kepemimpinan laki-laki dalam lingkup keluarga saja, akan tetapi juga dimaknai sebagai keharusan laki-laki untuk menjadi pemimpin bagi perempuan dalam segala hal, termasuk pemimpin dalam wilayah publik.²¹⁰ Adapun menurut Yuksel, dkk, lafaz *qawwāmūnā 'alā al-nisā'* dalam ayat diatas yang sering diterjemahkan dengan "yang bertanggung jawab atas wanita-wanita",²¹¹ pada dasarnya dalam ayat-ayat yang lain lafaz tersebut selalu

Maroko sangat penting untuk dipertimbangkan. Mernissi mengungkapkan bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh Abu Bakrah, salah seorang sahabat Nabi yang semasa hidup menyertai Nabi, sehingga mampu meriwayatkan hadis tersebut. Menurut Abu Bakrah hadis tersebut diucapkan Rasulullah ketika beliau mengetahui bahwa orang Persia telah mengangkat seorang wanita untuk memerintah ketika raja Kisra meninggal dunia. Pada tahun 628 M merupakan masa peperangan hebat diantara bangsa Romawi dan Persia. Raja Romawi, Heraclius telah menyerbu daerah kekuasaan Persia, hingga menduduki Tesiphon yang letaknya dekat dengan Kisra Pavis yang merupakan ibu kota kerajaan Sasanid. Pada saat itulah raja Persia terbunuh dalam peperangan tersebut. Pasca meninggalnya raja Persia tersebut yaitu antara tahun 629 M-632 M kerajaan Persia dilanda kekacauan dan perebutan kekuasaan, termasuk oleh dua orang wanita. Dari insiden tersebutlah disinyalir menyebabkan Rasulullah mengungkapkan hadis tersebut. Akan tetapi dalam analisis Fatima Mernissi, Abu Bakrah yang meriwayatkan hadis tersebut pada dasarnya mengungkapkan hadis pada peristiwa politik, dimana pasca perang Jamal diantara Aisyah dan Ali menyebabkan Aisyah hijrah ke Basyrah, tempat dimana Abu Bakrah menjadi bangsawan disana. Dalam posisi kekacauan politik terkait pilihan untuk mendukung Aisyah yang merupakan Istri Nabi atau Ali yang merupakan Sahabat Nabi itulah Abu Bakrah mengungkapkan hadis bahwa Rasul telah berkata "apabila suatu kaum menyerahkan urusannya kepada perempuan maka rusaklah kaum itu," yang hadis tersebut dikaitkan dengan peristiwa dipimpinya kerajaan Persia oleh wanita pasca meninggalnya raja Kisra. Selain itu Mernissi melihat kepribadian Abu Bakrah yang secara moral perlu dipertimbangkan, dimana Abu Bakrah juga meriwayatkan hadis pada saat genting, yaitu ketika pasca wafatnya Ali, Muawiyah hanya bisa menduduki jabatan khalfah jika Hasan, putra Ali menyatakan melepaskan haknya. Pada saat tersebutlah Abu Bakrah meriwayatkan hadis yang disandarkan pada Rasul, "Hasan (putra Ali) akan bisa menjadi orang yang mendamaikan." Abu Bakrah jugaditengarai pernah melakukan persaksian palsu tentang peristiwa zina yang dituduhkan pada al-Mughīrah Ibn Syu'bah pada masa khalifah 'Umar Ibn Khaṭṭāb. Dari sini dapat dilihat reputasi Abu Bakrah sebagai perawi hadis misogini tersebut, serta konteks hadis tersebut yang muncul sebagai tendensi politis. Oleh karena itu Mernissi berkesimpulan bahwa hadis tersebut tidak tepat jika digunakan sebagai justifikasi pada konteks larangan perempuan untuk aktif dalam politik. Lihat Fatima Mernissi, *The Veil and the Male: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, Translated by Mary Jo Lakeland, (Massachusetts: Perseus Books, 1991), 49-61.

²¹⁰Pemahaman tersebut diantaranya tampak pada penafsiran Baydhāwī terhadap ayat tersebut, dimana menurutnya kepemimpinan dalam ayat tersebut mengacu pada kepemimpinan dalam semua tempat, baik pemerintahan maupun dalam hal pekerjaan. Hal tersebut karena laki-laki diberi kelebihan akal dan kekuatan fisik dan kekhususan-kekhususan lain lain seperti menjadi Nabi, imam, kepala Negara, serta kewajiban-kewajiban yang diembannya seperti jihad. Lihat al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl: Tafsīr al-Baiḍāwī*, juz II (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī), 72.

²¹¹Pemaknaan tersebut sebagaimana tampak dalam gagasan al-Ṭabarī dia menafsirkan lafaz *qawwām* tersebut dengan makna penanggung jawab, yang dalam hal ini yaitu kewajiban laki-laki untuk menanggung kehidupannya dan kehidupan istrinya. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 6, (Kairo: At-Tabā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī' wa al-I'lān, 2001), 687. Al-Zamakhsyarī juga memaknai dengan orang yang bertanggung jawab atas perempuan, sebagaimana bertanggung jawabnya seorang kepala pemerintahan atas kepemimpinannya, al-Zamakhsyarī, *Tafsīr al-Kasysyāf*, juz 2, (Riyad: Maktabah al-'Abīkān, 1998), 67.

diterjemahkan dengan makna “memperhatikan (*observe*) atau menegakkan (*maintain*)”,²¹² diantaranya yaitu sebagaimana dalam surat al-Mâidah (5) ayat 8:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ
وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk Berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Menurut mereka, pemahaman mayoritas mufasir terhadap surat al-Nisâ ayat 34 pada dasarnya bertujuan untuk membenarkan praktek misoginis dan patriarkal yang telah lama mengakar. Sehingga lafaz *qawwâm* yang pada ayat-ayat lain selalu diterjemahkan dengan makna “memperhatikan (*observe*) atau menegakkan (*maintain*)”, ketika digunakan untuk melukiskan suatu hubungan antara perempuan dan laki-laki, makna tersebut secara magis berubah menjadi makna yang secara esensial penuh dengan aroma hierarki dan kekuasaan. Oleh karena itu mereka lebih memilih menerjemahkan lafaz *qawwâmûnâ ‘alâ al-nisâ’* tersebut dengan makna “penyedia untuk wanita-wanita (*providers for women*)” atau “untuk memperhatikan wanita-wanita (*observant of women*).”²¹³

2) Tafsir surat al-Aḥzab (33) ayat 33

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ
عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Redaksi ayat tersebut memang tampak mengindikasikan larangan perempuan untuk aktif pada wilayah publik dan keharusan mereka untuk selalu berada di rumah. Terkait hal ini Yuksel, dkk berpendapat bahwa lafaz pertama dari ayat tersebut dapat dipahami dalam dua arah. Pertama “*wa qarna*” (dengan huruf *W* yang terpisah dari lafaz *qarna*) yang oleh penerjemah klasik selalu diartikan dengan “dan mereka harus mendiami/menempati (*and they should settle*).”²¹⁴ Lafaz tersebut diperoleh dari akar “*qarara*” yang berarti, menempati, duduk dan sebagainya. Oleh karena itu mereka menterjemahkan lafaz “*wa qarna fi buyûtikunna*” dengan arti “dan duduklah di rumah mu.” Terjemahan ini selanjutnya diikuti dengan penyamarataan perintah agar perempuan selalu berada di rumah. Serta digunakan sebagai salah satu pertimbangan dan alasan keharusan perempuan untuk terus tetap berada di rumah.²¹⁵

Adapun pemahaman kedua yaitu “*waqarna*” (dengan huruf *W* yang merupakan satu rangkaian lafaz dengan *qarna*). Lafaz tersebut diperoleh dari akar kata “*waqara*”, yang berarti bertindak sebagai orang yang terhormat, baik dan sikap yang bermartabat. Pemaknaan ini sesuai dengan surat al-Fath (48) ayat 9:

لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ ۗ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٩﴾

Supaya kamu sekalian beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan (agama)Nya, membesarkan-Nya.

212Lihat Q.S. 4:135, Q.S. 4:127, Q.S. 2:229, Q.S. 20:14, Q.S. 55:9. Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 137. 213Ibid, 137.

214Pemaknaan tersebut diantaranya tampak pada penjelasan Ibn Kaşîr yang berarti diam dirumah dan tidak keluar kecuali ada kepentingan. Ibn Kaşîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*, Juz11, (Riyad: Dâr tîbah li an-Nasyr wa at-Tauzî’, 1999), 150. Adapun al-Zamakhsharî memaknainya dengan berkumpul. Al-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kasyshâf*, jilid 5, 66.

215Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 364.

dan bertasbih kepada-Nya di waktu pagi dan petang.

Sehingga jika lafaz tersebut dikaitkan dengan kalimat sesudahnya akan didapat pemahaman yang koheren, dimana ayat di atas adalah jelas menerangkan bahwa istri Muhammad mempunyai pendapatan atau kekayaan yang terpisah atau sendiri-sendiri, dan bukan perintah agar perempuan selalu berada dirumah.²¹⁶

Dari uraian di atas tampak bahwa pemahaman yang patriakhal terhadap ayat yang tentang perempuan akan menghasilkan penafsiran yang patriakhal pula. Padahal al-Qur'an sendiri pada dasarnya telah mengakui peran perempuan dalam wilayah publik, khususnya peran di dalam ranah politik. Di antara ayat al-Qur'an yang berbicara terkait peran perempuan dalam politik yaitu surat al-Mumtahanah (60) ayat 12:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ
بِهَتَانٍ يَغْتَرِبْنَ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَلَا يُعْصِبَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٢﴾

Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk Mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, Maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Surat al-Mumtahanah ayat 12 tersebut pada dasarnya memberitahu kita tentang hak dan perlakuan khusus yang dinikmati oleh perempuan pada periode awal masyarakat muslim selama kehidupan Nabi Muhammad. Dalam ayat ini, Nabi mengakui hak perempuan untuk memilih, dengan mengambil janji atas nama keimanan mereka untuk dengan damai menyerahkan diri hanya kepada Allah dan menjalani kehidupan yang benar. Lafaz «baya'a» yang digunakan dalam ayat tersebut pada dasarnya menyiratkan janji yang bersifat politik. Mereka menerima kepemimpinan individual Nabi dengan pilihan bebas mereka. Selain itu ayat ini bukan berbicara tentang beberapa perempuan kafir atau musyrik yang memeluk Islam, tetapi berbicara tentang sekelompok perempuan muslim yang mengumumkan secara terbuka kesetiaan mereka kepada Nabi Muhammad yang ketika itu menjadi pendiri pemerintahan di Arab.²¹⁷

Oleh karena itu, surat al-Mumtahanah ayat 12 ini adalah dokumen sejarah yang menunjukkan bahwa perempuan muslim tidak dianggap sebagai lampiran kegagalan dari suami, saudara, ayah atau wali laki-laki mereka dalam pengambilan keputusan, tetapi mereka diperlakukan sebagai entitas politik yang independen, yang bisa memilih dan masuk ke dalam kontrak sosial dengan para pemimpin mereka. Sayangnya, banyak dari hak asasi manusia yang diakui oleh Islam di era Muslim awal yang kemudian satu persatu diambil dari individu oleh para pemimpin Sunni dan Syi'ah. Terutama hak asasi wanita yang telah diakui oleh Islam. Mereka menggantikan ajaran yang progresif dan membebaskan dari al-Quran sebagaimana praktek kaum muslimin pada era Nabi atau era awal dengan ajaran yang reaksioner dan memperbudak. Butuh waktu berabad-abad bagi manusia untuk mengakui kembali hak perempuan yang diberikan Tuhan.²¹⁸

Al-Qur'an pada dasarnya juga telah menggambarkan contoh kepemimpinan perempuan dalam kisah Ratu Saba',²¹⁹ sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an surat an-Naml (27) 23:

216Ibid.

217Ibid, 456.

218Ibid.

219Beberapa ulama' memang menganggap ayat-ayat tentang kisah tersebut sebagai mu'jizat al-Qur'an yang mengetahui kisah-kisah masa lampau. Sebagian yang lain menganggap ayat-ayat tentang kisah tersebut sebagai bukti ke'jazan al-Qur'an dari sisi kesesateraan al-Qur'an yang tinggi dengan rangkaian-rangkaian narasi kisah-kisah, yang kemudian bukan hanya mendorong para sarjana Muslim seperti Sayyid Qutb dan Ahmad Khalafullah untuk mengkajinya, tetapi juga mendorong sarjana Barat untuk melakukan kajian terhadapnya. Dapat dicatat misalnya, A.H Johns dan Mustansir Mir yang *concern* terhadap kajian

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾

Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan Dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.

Selain itu juga dijelaskan dalam surat ayat an-Naml (27) ayat 34:

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ۗ وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾

Dia berkata: «Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat.

Dalam menggambarkan contoh kepemimpinan perempuan, al-Qur'an menguraikan kisah yang sangat menarik terkait seorang Ratu dari Negeri Saba', dimana dalam ayat tersebut dapat dilihat dia mengkritik perbuatan Raja-raja yang selalu melakukan penyerangan dan korupsi. Ratu tersebut digambarkan oleh Al-Qur'an sebagai seseorang yang tidak lalim, tapi seorang pemimpin yang bijak, yang selalu berkonsultasi dengan orang lain dalam menyelesaikan urusannya, dimana hal tersebut merupakan salah satu prinsip utama terkait kepemimpinan dalam al-Qur'an surat as-Syûrâ (26) ayat 38.²²⁰

فَجَمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿٣٨﴾

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.

b. Persaksian perempuan

Diskusi terkait persaksian perempuan selalu terkait dengan kedudukan dan status perempuan dalam hukum, dimana problem dalam persaksian dalam wilayah hukum mengharuskan dua orang untuk perempuan dan satu orang untuk laki-laki. Pemahaman tersebut pada dasarnya berakar dari pemahaman terhadap hadis tentang perempuan yang lemah akalinya, dimana secara redaksional *matn* hadis tersebut mengindikasikan bentuk perendahan terhadap perempuan. Hadis-hadis tersebut diantaranya sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ al-Muṣṭafī*:

عن سعيد بن ابي مریم قال اخبرنا محمد بن جعفر قال اخبرني زيد هو ابن اسلم عن عياض بن عبد الله عن ابي سعيد الخدري قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء فقال «يا معشر النساء تصدقن فاني رأيتكن اكثر اهل النار فقلن وبما يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين اذهب لب الرجل الحازم من احدكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل و لم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها.²²¹

Dari Said al-Khudrī berkata: Rasulullah SAW pergi dihari raya kurban atau dihari raya fitri ketempat

kisah-kisah al-Qur'an dengan pendekatan *narrative*-nya. Meskipun demikian, mayoritas sarjana Muslim memosisikan dan menganggap ayat-ayat tentang kisah tersebut sebagai kumpulan cerita yang dapat diambil hikmah dan pelajaran darinya. Padahal sangat menarik jika kita melihat fakta bahwa ayat-ayat tentang kisah yang hanya dianggap sebagai kumpulan hikmah tersebut memiliki porsi lebih banyak di dalam al-Qur'an dibandingkan dengan ayat-ayat ahkam yang notabene dianggap lebih memiliki posisi penting dalam mengkonstruksi aturan-aturan terhadap perilaku manusia agar sesuai dengan syari'at Tuhan. Oleh karena itu penting untuk mempertimbangkan gagasan Qāḍī 'Abd al-Jabbār yang memosisikan keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an yang termasuk didalamnya yaitu ayat-ayat kisah tersebut bukan hanya dengan mengambil hikmah dan pelajarannya, tetapi hikmah tersebut menjadi *taklīf* terhadap manusia untuk kemudian digunakan untuk mengkonstruksi aturan-aturan terhadap perilaku manusia agar sesuai dengan syari'at Tuhan. Lihat Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Muḡnī fī Abwāb al-Tauḥīd wa al-'Adl*, (Kairo: Wazarat al-Taḡafah wa al-Irṣād al-Qaumi, 1960-1969), 23-24

²²⁰Eidip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 334.

²²¹Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1, (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, al-Yamāmah, 1987), hadis no 298, Kitāb al-Ḥaiḍ Bāb Tarku al-Ḥaiḍ al-Ṣaum, 116.

sembahyang (tanah lapang), kemudian beliau datang ketempat sembahyang para perempuan dan beliau bersabda, "Wahai para wanita, bersedekahlah kalian, karena aku lihat kalian adalah mayoritas penghuni neraka." Mereka bertanya: "Disebabkan apa ya Rasulullah?". Rasulullah berkata: "Kalian banyak mencela orang dan tidak berterima kasih kepada suami. Saya tidak melihat diantara orang-orang yang kurang akal dan agamanya yang lebih merusakkan hati laki-laki yang cermat kecuali kalian. Mereka bertanya: "apakah kekurangan akal dan agama kami ya Rasulullah?". Rasulullah berkata: "Bukankah kesaksian seorang perempuan setengah dari kesaksian laki-laki?". Kata mereka: "betul.". Nabi berkata: "itulah kekurangan akalnya." "Bukankah apabila perempuan haid dia tidak sembahyang dan tidak puasa?" jawab mereka: "betul." Nabi berkata: "itulah kekurangan agamanya."

Pemahaman terhadap hadis mengenai perempuan yang lemah akalnya karena persaksian dua orang wanita sebanding dengan persaksian seorang laki-laki tersebut selalu dikaitkan dengan ayat mengenai persaksian perempuan yaitu surat al-Baqarah (2) ayat 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تُكْتَبُوهُ أَصْغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشُّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۚ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۚ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا بُضَارًا كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفَلَّحُوا فَإِنَّهُ سَوْقٌ لَكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan (yang demikian), Maka Sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Dari sini dapat dilihat bahwa posisi hadis mengenai perempuan yang lemah akalnya dengan penafsiran terhadap ayat tentang persaksian perempuan tersebut seperti tidak bisa dipisahkan. Hal tersebut sebagaimana tampak pada redaksi matan hadis yang terlihat mengacu pada pemahaman terhadap surat al-Baqarah ayat 282, begitu pula penafsiran terhadap surat al-Baqarah ayat 282 juga dijustifikasi oleh adanya hadis tersebut. Dalam hal ini penulis melihat bahwa pemahaman terhadap ayat al-Qur'an hendaknya didahulukan, karena bisa jadi hadis tersebut tidak tepat jika diposisikan sebagai justifikasi pemahaman terhadap surat al-Baqarah ayat 282 atau sebaliknya.²²²

²²²Hal ini sebagaimana prinsip yang diterapkan oleh Muhammad al-Ghazali dalam menyikapi pertentangan diantara al-Qur'an dan hadis. Lihat Muhammad al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah: Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith* (Dâr al-Surûq), 57.

Adapun terkait pembahasan terhadap surat al-Baqarah ayat 282, Yuksel, dkk menjelaskan bahwa persaksian dalam ayat tersebut memang selalu dipahami sebagai persaksian dalam semua aspek pranata sosial dan merupakan satu-satunya ayat yang dijadikan legitimasi jumlah saksi perempuan dalam wilayah hukum. Padahal ayat tersebut secara jelas menegaskan bahwa kesaksian dalam konteks ayat tersebut adalah terbatas pada transaksi bisnis. Selain itu dari ayat ini, kita tidak dapat menyimpulkan bahwa perempuan lebih rendah dari pria tentang kecerdasan, memori, atau kepercayaan sebagaimana yang diuraikan dalam kitab-kitab hadis, karena hal tersebut pada dasarnya bertentangan dengan surat Ali-‘Imrân (3) ayat 195:²²³

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُ فَمَا لَهُ مِنْ شَرٍّ أُصْرُوهُ عَلَيْهِ مَا
فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): «Sesungguhnya aku tidak menyalahkan amal orang-orang yang beriman di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.»

Selain itu terkait ayat tersebut mereka juga berpendapat bahwa pengaturan satu orang saksi bagi laki-laki dan dua orang saksi bagi perempuan dalam melakukan kontrak mu’amalah tersebut di atas adalah mungkin karena refleksi dari jumlah yang pada umumnya direkomendasikan pada tempat kerja yang di dalamnya mencakup laki-laki dan perempuan. Meskipun al-Qur’an mengakui dan bahkan mendorong perempuan mandiri dari segi finansial dan pendapatan, akan tetapi secara biologis perempuan diberkahi dengan kualitas tertentu seperti kehamilan dan menyusui. Hal ini pada gilirannya dapat membuat jumlah perempuan yang akrab dengan istilah-istilah kontrak bisnis menjadi minim.²²⁴ Alasan lain terkait pengaturan satu laki-laki dan dua wanita ini adalah bahwa hal ini bisa menjadi perlindungan perempuan dari menjadi sasaran tekanan yang mungkin dilakukan oleh pihak yang melanggar kontrak. Kehadiran dan dukungan dari perempuan lain dapat mengurangi tekanan dan kemungkinan sumpah palsu.²²⁵ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pengaturan al-Qur’an mengenai dua orang perempuan dalam persaksian tidak terkait dengan kelemahan akal. Perempuan dan laki-laki sama-sama memiliki kapasitas intelektual dan memiliki kesempatan dan peran dalam masyarakat. Oleh karena itu, menurut Yuksel, dkk, untuk menyeimbangkan peran perempuan dan laki-laki, perlu mempertimbangkan hal-hal berikut: 1) Penghormatan dan apresiasi yang sama terhadap peran keduanya dengan mengabaikan perbedaan jenis kelamin mereka. 2) kesempatan yang sama bagi perempuan dan laki-laki untuk memilih peran mereka dengan bebas dan bertanggung jawab. 3) Konstruksi hukum untuk mempromosikan dan menjamin tujuan serta cita-cita keduanya.²²⁶

c. Konsep Perempuan Ideal dalam Al-Qur’an

Pembahasan terkait konsep perempuan ideal yang digambarkan oleh al-Qur’an pada dasarnya

²²³Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 98.

²²⁴Ibid.

²²⁵Dalam hal ini penafsiran mereka hampir serupa dengan penafsiran Amina Wadud terkait persaksian perempuan, dimana menurutnya ayat tersebut konteksnya memang pada transaksi finansial yang tujuannya adalah untuk menghindari kesalahan atau penyelewengan. Penjelasan ini diperkuat dengan lafaz *tuḡillu* (lupa) dalam ayat tersebut yang selanjutnya diiringi dengan lafaz *tuḡakkiru* (mengingat). Selain itu ayat tersebut bertujuan untuk melindungi perempuan dari gangguan atau pemaksaan dari laki-laki yang semisal hendak mencabut persaksiannya. Oleh karena itu dalam ayat persaksian tersebut penyebutan 1 laki-laki dan 2 perempuan tidak dimaknai sebagai perbandingan (1:2), tetapi dimaknai sebagai proteksi terhadap perempuan. Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), 85. Amina Wadud, *Qur’an menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), 152-154.

²²⁶Edip Yuksel, dkk, *Quran: a Reformist*, 98.

belum banyak dikaji dan belum menjadi perhatian sebagian sarjana muslim, terutama yang *concern* terhadap kajian tafsir gender. Akan tetapi karena secara tekstual pemaknaan terhadap kriteria perempuan ideal didalam al-Qur'an tampak bias gender, maka penulis merasa penafsiran Yuksel, dkk yang akan penulis uraikan dalam poin berikut merupakan langkah progresif dalam merespon problem gender dalam penafsiran al-Qur'an.

Terlepas dari tujuan tersebut, ciri-ciri perempuan ideal yang selama ini dipahami dari al-Qur'an sebagai perempuan yang patuh, rajin berpuasa, perawan dan sebagainya akan memberikan implikasi, baik langsung maupun tidak langsung dalam mengkonstruksi paradigma masyarakat dalam memandang perempuan dan menilai perempuan. Di antaranya yaitu bahwa perempuan harus tunduk dan patuh dibawah kuasa laki-laki (suami), sehingga segala aktifitas publik harus dengan izin suami, segala kebijakan dan keputusan harus berada di tangan laki-laki, perempuan hanya berhak mematuhi. Oleh karena itu, upaya menciptakan pemahaman yang tepat menjadi sebuah keharusan. Adapun ayat yang berbicara terkait gambaran perempuan ideal di dalam al-Qur'an diantaranya yaitu surat at-Taḥrīm (66) ayat 5:

عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَ مَسْلُومَاتٍ مَّا كُنَّ فِيهِ تَابَتٍ عَلَيْهِ تَابَتٍ وَأَبْكَارًا ﴿٥﴾

Jika Nabi menceraikan kamu, boleh Jadi Tuhannya akan memberi ganti kepadanya dengan isteri yang lebih baik daripada kamu, yang patuh, yang beriman, yang taat, yang bertaubat, yang mengerjakan ibadat, yang berpuasa, yang janda dan yang perawan.

Terkait pemahaman terhadap ayat yang berbicara terkait gambaran wanita yang baik menurut al-Qur'an tersebut, Yuksel mengidentifikasi tiga kata sifat yang ditafsirkan secara menyimpang dari lafaz aslinya oleh mayoritas ulama. Tiga kata tersebut yaitu *sâihâtin* yang diterjemahkan dengan perempuan yang rajin berpuasa (*fasters*), *sayyibâtin* yang diterjemahkan dengan janda (*widows*), serta *abkâr* yang diterjemahkan dengan perawan (*virgins*).²²⁷ Dalam menganalisa ketiga lafaz tersebut, Yuksel menemukan fakta bahwa makna ketiganya tidak ada kaitannya dengan makna tentang puasa, janda dan perawan. Penafsiran mereka terhadap ketiga lafaz akan penulis uraikan sebagai berikut:

1) **Lafaz *sâihâtin***

Lafaz *sâihâtin* akar katanya yaitu *sayaha* yang berarti bergerak atau bepergian. Lafaz ini dalam bentuk verba terdapat didalam al-Qur'an surat at-Taubah (9) ayat 2:

فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَإِنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكٰفِرِينَ ﴿٢﴾

Maka berjalanlah kamu (kaum musyrikin) di muka bumi selama empat bulan dan ketahuilah bahwa Sesungguhnya kamu tidak akan dapat melemahkan Allah, dan Sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir:

Dari analisa tersebut Yuksel kemudian menerjemahkan lafaz *sâihâtin* dengan “mereka yang aktif dalam masyarakat.” Makna tersebut diperoleh dari akar katanya (*sayaha*) yang berarti untuk bepergian atau bergerak. Selain itu lafaz *sayaha* tersebut tidak ada hubungannya sama sekali dengan makna puasa. Al-Qur'an secara konsisten menyebut kata puasa dengan menggunakan lafadz *shawama* sebagaimana dalam beberapa ayat, diantaranya yaitu surat Maryam (19) ayat 26:²²⁸

فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَأَمَّا تَرِيٍّ مِّنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴿٢٦﴾

Maka makan, minum dan bersenang hatilah kamu. jika kamu melihat seorang manusia, maka Katakanlah: «Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan yang Maha pemurah, Maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusiapun pada hari ini».

Kemudian surat al-Mujâdilah (58) ayat 4:

227Ibid, 31.

228Ibid, 31-32.

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ أَشَأْ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤﴾

Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Maka siapa yang tidak Kuasa (wajiblah atasnya) memberi Makan enam puluh orang miskin. Demikianlah supaya kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. dan Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang kafir ada siksaan yang sangat pedih.

Menurut Yuksel, dkk, akar-akar pemahaman misoginis pada dasarnya selalu mengitari gagasan mufasir klasik, sehingga ketika sebuah ayat berkaitan dengan masalah yang berkaitan dengan wanita, entah bagaimana arti dari kata-kata Al-Qur'an cepat melewati palung perpindahan dan menyimpang jauh dari akar katanya. Sehingga tampak bahwa pikiran-pikiran misoginis telah lama menyelinap ke dalam pemaknaan bahasa Arab setelah pewahyuan al-Qur'an, dimana sekitar dua abad paska pewahyuan al-Qur'an, hak-hak perempuan satu persatu diambil melalui semua produk pemikiran laki-laki yang disebut hadits, tafsir dan ijtihad.²²⁹

Oleh karena itu, penyimpangan terhadap makna *sâihâtin* yang kemudian diterjemahkan dengan “mereka yang rajin berpuasa” bersumber dari pikiran misoginis dari para mufasir dan penerjemah ortodok tersebut yang tidak bisa memahami maksud seorang wanita Muslim yang bepergian sendiri untuk melakukan sesuatu dan sebagainya. Selain itu mereka akan merasa lebih sulit untuk mengontrol perempuan yang aktif dalam lingkup sosial dari pada wanita yang selalu berada dirumah. Sehingga mereka berpura-pura bahwa lafaz *sâihâtin* tersebut bukanlah diartikan *sayaḥa*, tapi *sawama* (puasa), yang dengan begitu mereka bukan hanya bisa mengontrol dari segi sosial, tetapi juga dari segi finansial.²³⁰

2) Lafaz *sayyibât*

Lafaz *sayyibât* tersebut sering diterjemahkan dengan “janda.” Akar yang sama dari lafaz tersebut dalam berbagai derivasinya digunakan untuk makna “penghargaan (*reward*)”, “tempat perlindungan (*refuge*)” atau “baju (*cloth*)”. Diantaranya yaitu sebagaimana dalam surat al-Baqarah (2) ayat 125:

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا ۗ وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ
وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. dan Jadikanlah sebahagian maqam Ibrahim tempat shalat. dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail: Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang thawaf, yang istikaf, yang ruku dan yang sujud.

Dari analisisnya tersebut, Yuksel, dkk berpandangan bahwa lafaz *sayyibât* lebih tepat diartikan dengan “orang-orang yang datang kembali” atau “orang-orang yang responsif”. Adapun lafaz bahasa Arab untuk kata janda pada dasarnya adalah “*armilâ*” atau “*ayâmâ*.” Al-Quran menggunakan lafaz *ayâmâ* untuk menyebut janda atau perempuan berstatus sendirian (*single woman*) sebagaimana dalam surat an-Nûr (24) ayat 32:²³¹

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِن عِبَادِكُمْ وَأَمَّاكُمْ ۗ لَنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمُهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.

3) Lafaz *abkâra*

229Ibid, 31.

230Ibid.

231Ibid, 32.

Selanjutnya lafaz yang ketiga yaitu “*abkâra*” yang secara tradisional sering ditafsirkan dengan perawan. Padahal, dalam bahasa Arab kata perawan yaitu *bâtûl* atau *adrâ*. Akar kata dari “*abkâra*” adalah “*bikr*”, yang berarti “muda,” “orang bangun pagi” atau “terkemuka.”

Lafaz tersebut di dalam al-Qur’an disebutkan sepuluh kali, tujuh kali untuk menggambarkan waktu, dua kali untuk menggambarkan wanita, dan satu kali penyebutan untuk menggambarkan seekor lembu muda. Sebelum memutuskan makna “*abkâr*” dengan makna “perawan (virgin),” penerjemah harus melihat secara dekat bagaimana al-Qur’an itu sendiri mempergunakan akar kata. Berikut adalah referensi dalam urutan al-Qur’an:

- a) Q.S. 2:68---> lembu muda
- b) Q.S. 03:41---> dini hari (Early morning)
- c) Q.S. 19:11---> dini hari (Early morning)
- d) Q.S. 19:62---> dini hari (Early morning)
- e) Q.S. 25:5---> dini hari (Early morning)
- f) Q.S. 33:42---> dini hari (Early morning)
- g) Q.S. 48:9---> dini hari (Early morning)
- h) Q.S. 54:38---> dini hari (Early morning)
- i) Q.S. 56:36---> Wanita (women)
- j) Q.S. 66:5---> Wanita (women)
- k) Q.S. 76:25---> dini hari (Early morning)

Ketika *abkâr* tersebut digunakan dalam referensi untuk arti “wanita” sebagaimana dalam Q.S. 56:36 dan Q.S. 66:5 diatas, ulama ortodoks tanpa ragu-ragu, melompat dan menerjemahkannya sebagai “perawan.” Selain itu penyimpangan arti yang dihasilkan dari makna “perawan” tersebut pada dasarnya mendukung suatu pengajaran sektarian yang membenarkan seorang laki-laki menikah gadis lebih dari satu.²³²

Selain itu yang perlu diperhatikan juga yaitu huruf *Wa* yang terletak sebelum lafaz “*abkâr*.” Para mufasir klasik telah salah menerjemahkan akhir dari ayat tersebut, dimana huruf *Wa* diartikan dengan “atau”, seolah-olah menyesuaikan dua lafaz sebelum dan sesudahnya yang tampak adanya paradoks. Sehingga terjemahan mereka yaitu: “...*Sebelumnya pernah menikah ATAU perawan*”.

Selain itu mereka tahu bahwa jika lafaz *Wa* tersebut diartikan dengan “dan,” maka akan tampak adanya kontradiksi dari terjemahan mereka. “... *Sebelumnya pernah menikah DAN perawan*.” Sehingga huruf *Wa* yang seharusnya bermakna “dan” tersebut kemudian diartikan dengan “atau”.

Selanjutnya, dari analisisnya tersebut terkait penyimpangan terhadap makna “*abkâr*”, Yuksel, dkk lebih memilih untuk menerjemahkan lafaz *abkâr* tersebut dengan arti “terkemuka (*foremost*).” Sehingga potret perempuan muslim ideal yang digambarkan oleh al-Qur’an yaitu perempuan yang muslim, yang beriman, setia, yang bertaubat, yang aktif dalam masyarakatnya, yang responsif dan terkemuka.²³³

2. Konsep kesetaraan gender dan multikulturalisme dalam al-Qur’an

Al-Qur’an pada dasarnya turun bukan sebagai sarana untuk melegalkan superioritas manusia, baik di antara laki-laki dan perempuan, antara ras dan suku, maupun antar bangsa dan negara. Al-Qur’an

²³²Ibid.

²³³Ibid, 33.

turun untuk menyuarakan konsep kesetaraan di antara sesama manusia, tanpa membedakan gender, ras maupun kelas. Adapun ayat yang berbicara terkait kesetaraan gender dan multikulturalisme dalam al-Qur'an yaitu Q.S.al-Hujarat (49) ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَشْكُرُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat ini dengan tegas menolak perbedaan terhadap jenis kelamin (*seksisme*) dan perbedaan terhadap ras maupun suku tertentu (*rasisme*). Selain itu ayat tersebut mengingatkan kita semua manusia sama, laki-laki tidak lebih unggul dari perempuan, begitu pula sebaliknya. Begitu pula pada dasarnya tidak ada ras yang lebih unggul dari ras yang lain. satu-satunya ukuran keunggulan (*superioritas*) seseorang adalah kebajikannya, hal tersebut dapat dilakukan dengan menjadi pribadi yang sederhana, bermoral dan memiliki kepekaan sosial moral, yang bekerja keras untuk membantu orang lain.²³⁴

Pengakuan dan penghargaan terhadap keanekaragaman diantara sesama manusia sebagaimana yang diuraikan dalam surat al-Hujarat ayat 13 tersebut menjadi poin penting dalam kajian *Quran: a Reformist Translation* karya Edip Yuksel, dkk tersebut, dimana makna yang substansial dari ayat tersebut menjadi paradigma pokok dan menjadi pegangan serta pijakan mereka untuk mengkonstruksi penafsiran yang humanis terhadap al-Qur'an, yang tidak membedakan jenis kelamin maupun sekte tertentu. Hal ini selaras dengan tujuan diturunkannya al-Qur'an yaitu sebagai pedoman terhadap kehidupan manusia, sehingga ajarannya diperuntukkan kepada seluruh umat manusia tanpa memandang jenis kelamin, suku bahkan kelompok tertentu sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Qur'an surat al-Hujarat ayat 13 di atas.

E. Kesimpulan

Upaya untuk mewujudkan kesadaran gender, ras dan kelas merupakan salah satu langkah untuk menyelaraskan agenda kesetaraan gender dan pengakuan hak-hak minoritas dalam masyarakat multikultural. Hal tersebut di antaranya dapat dilakukan dengan konstruksi paradigma kesetaraan gender dalam masyarakat multikultural melalui pemahaman baru terhadap teks-teks keagamaan yang menjadi pedoman masyarakat tersebut. Utamanya terkait ayat-ayat yang berbicara mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial.

Terkait hal ini, upaya reinterpretasi yang dilakukan oleh Edip Yuksel, dkk terhadap ayat-ayat gender pada dasarnya menemukan relevansinya. Hasil penafsiran mereka menunjukkan bahwa pada dasarnya al-Qur'an sangat mendukung peran perempuan dalam lingkup sosial kultural, khususnya dalam wilayah politik dan pemerintahan. Al-Qur'an juga mengakui bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran dan kesempatan yang sama dalam masyarakat multikultural. Dengan demikian, penafsiran mereka pada dasarnya memiliki peran dalam merubah kultur masyarakat multikultural dalam kaitannya dengan kesetaraan peran dan fungsi diantara laki-laki dan perempuan dalam lingkup social kultural.

Dengan demikian, upaya konstruksi paradigma masyarakat tersebut diharapkan dapat menciptakan harmonisasi antara nilai-nilai kultural dan nilai-nilai kesetaraan di masyarakat, sehingga sudah semestinya kultur-kultur di masyarakat yang terkesan diskriminatif dan mendiskreditkan perempuan dapat di luruskan kembali, demi terciptanya masyarakat yang egaliter dalam konstruksi sosial dan budayanya.

234Ibid, 426.

DAFTAR PUSTAKA

- Baidâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl: Tafsîr al-Baidâwî*, juz II, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabî, t.t.
- Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an*, Texas: University of Texas Press, 2002.
- Bukhârî, Imam al-, *Şâhîh al-Bukhârî*, Jilid 1, jilid 4, Beirut: Dâr Ibn Kaşîr, al-Yamâmah, 1987.
- Ghazâlî, Muḥammad al-, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah: Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîs*, Dâr al-Surûq, t.t.
- Jabbâr, Al-Qâdî 'Abd al-, *al-Mugnî fî Abwâb al-Tauḥîd wa al-'Adl*, Kairo: Wazarat al-Ṭaqafah wa al-Irşad al-Qaumi, 1960-1969.
- Kaşîr, Ibn. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*. Juz 11. Riyad: Dâr ṭbah li an-Nasyr wa at-Tauzî'. 1999.
- Laporan Studi Kualitatif Partisipasi Perempuan dalam Politik, Sub Direktorat Statistik Politik dan Keamanan Badan Pusat Statistik. Jakarta. 2009
- Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, Translated by Mary Jo Lakeland, Massachusetts: Perseus Books, 1991.
- Okin, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Edt, Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum. New Jersey: Princeton University Press. 1999.
- Parawansa, Khofifah Indar. "Hambatan terhadap Partisipasi Politik Perempuan di Indonesia," dalam International IDEA, *Perempuan di Parlemen: Bukan Sekedar Jumlah*. Jakarta: AMEEMPRO. 2002.
- Prutanto, Hendar, *Kesetaraan Gender dan Multikulturalisme: Sebuah Catatan dan Refleksi untuk Konteks Indonesia*, Jurnal Ultima Humaniora, vol 1 no 1. 2013.
- Tabarî, Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr al-, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, juz 6. Kairo: At-Tabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî' wa al-I'lân, 2001.
- Tubaka, A. Manaf. *Noaulu dan Stigma yang Melekat itu*, Desantara Report (Deport) on Minority Issues. vol 1. edisi 6. 2009.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- , Amina, *Qur'an menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- www.19.org.
- Yuksel, Edip, Layth Saleh al-Shaiban, Martha Schulte-Nafeh, *Quran: a Reformist Translation*, USA: Brainbow Press, 2011.
- , *Critical Thinkers for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*, USA: Brainbow Press, 2009.
- Zaid, Naşr Hamîd Abû, *Al-Naş al-Sulṭah al-Haqîqah*, t.t.t: al-markaz al-şaqâfî al-'arabî
- Zamakhsharî, Abu al-Qasim Jârullâh Mahmud ibn Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Umar al-Khawarizmi Az-, *Tafsîr al-Kasysyâf*, juz 2, juz 5. Riyad: Maktabah al-'Abikân, 1998.

Studi Penerapan Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural di STAIN Kerinci

Oleh: Masnur Alam

ABSTRAK

Masyarakat Indonesia terkenal sebagai masyarakat majemuk yang terdiri dari berbagai suku bangsa, budaya, adat, bahasa dan agama. Oleh karena itu masyarakat Indonesia disebut sebagai masyarakat multikultural, bahkan terbesar di dunia. Dengan keanekaragaman tersebut maka sangat rawan terjadinya konflik-konflik horizontal, sejak awal kemerdekaan sampai sekarang, bahkan arus konflik semakin deras terjadi pada era reformasi. Pada bulan Agustus 2014 saja, terjadi bentrokan berdarah di Maluku, yaitu Desa Luhu dan Desa Iha yang menelan nyawa dan harta. Bentrokan berdarah ini menambah panjang daftar konflik di Maluku. Sebelumnya konflik juga terjadi di Kabupaten Maluku Tengah, yaitu Desa Seith dan Lima. Pada bulan Agustus 2014 juga terjadi tawuran dua kelompok warga di Tebet Jakarta Selatan, tawuran ini terjadi kesekian kalinya, bahkan warga khawatir akan berlanjut kembali. Di samping itu juga melanda lembaga-lembaga pendidikan, kekerasan yang dilakukan oleh oknum guru, tawuran antar pelajar dan siswa bahkan mahasiswa. Dengan demikian susah untuk diprediksi kapan Indonesia akan bebas dari konflik, karena diversitas budaya dan agama tidak dapat dibendung, bahkan semakin luas karena terjadinya globalisasi.

Tatkala menganalisa persoalan di atas, inti penyebabnya adalah karena negara Indonesia merupakan negara multikultural, yang kaya dengan keanekaragaman budaya dan agama. Sedangkan di antara mereka saling dominasi, banyak identitas, berbeda ideologi, memiliki geng, sekte masing-masing dan menganggap budaya dan agamanyalah yang benar. Bangsa ini mudah memprovokasi dan terprovokasi, banyak yang mau monopoli, menjadi kelompok radikal, militan dan ekstrim. Di zaman Soekarno dan Soeharto (Orde Baru) memang tidak banyak membicarakan keanekaragaman, bahkan dikenal dengan “keseragaman budaya” atau monokulturalisme, dengan alasan stabilitas. Pada masa reformasi juga belum diarahkan mengenai pentingnya penyelenggaraan pendidikan multikultural yang berdasarkan kekhasan agama, lingkungan sosial dan budaya. Belum diatur mengenai saling pengertian, toleransi, kerja sama antar suku dan agama.

Baru beberapa tahun belakangan ini kita merasakan dari dampak semuanya itu, bingkai “Bhinnika Tunggal Ika” akan terancam, karena bangsa ini tidak sanggup bersatu dalam keanekaragaman, dan sudah menjadi bangsa yang tidak bermartabat. Ini merupakan tantangan yang mendesak untuk diselesaikan. Melihat kondisi konflik yang tiada berkesudahan, menimbulkan keprihatinan Susilo Bambang Yudoyono sebagai presiden RI sehingga dalam pidatonya pada acara pengukuhan Paskibraka tanggal 14 Agustus 2014, beliau mengatakan “mari kita ciptakan kerukunan dalam kemajemukan”. Pada hari berikutnya tanggal 15 Agustus 2014 pada pidato kenegaraan, beliau mengajak seluruh kalangan bangsa ini untuk tetap menciptakan “kedamaian”. Kendatipun konflik itu merupakan tantangan (*challenger*), namun kita masih mempunyai secercah harapan serta kesempatan (*opportunities*) untuk mengantisipasinya. Kita harus bisa menggambarkan masa depan Indonesia, menjadi bangsa yang multikultural, namun tetap rukun, damai, tersenyum, menjadikan perbedaan sebagai kekuatan yang bisa dibanggakan. Salah satu upaya yang dapat dilakukan yaitu dengan mereformasi Pendidikan Agama Islam berbasis multikultural.

Menilik persoalan di atas, jika kita amati terutama terhadap pelaksanaan Pendidikan Agama Islam selama ini memang masih ditemui beberapa permasalahan, antara lain:

Pertama, konsep pemahaman terhadap Pendidikan Agama Islam (PAI) belum dilakukan secara *kaffah* (menyeluruh) atau utuh yang meliputi aqidah, ibadah, muamalah dan sejarah. Pemahaman belum

bersifat universal, akibatnya timbul sikap eksklusifisme, fanatisme yang berlebihan dan apologis.

Kedua, ruang lingkup yang berhubungan dengan tujuan hanya mementingkan hubungan vertikal antara makhluk dengan Sang Khalik, yang berkuat pada masalah ritual semata, nilai transendental, bernuansa era klasik-skolastik. Sebaliknya mengabaikan kualifikasi dan visi global, agar Islam senantiasa compatible dengan perkembangan masyarakat dalam bentuk hubungan horizontal, yaitu hubungan manusia dengan sesama manusia, termasuk hubungan manusia dengan diri dan dengan alam semesta.

Ketiga, dalam pelaksanaan PAI lebih terkonsentrasi pada persoalan teoritis sekadar menguasai materi, sebatas hafalan-hafalan teks, *ta'lim*, bersifat formalitas tanpa pemaknaan dengan realitas. Model pendidikan yang menekankan indoktrinasi, memperkaya wilayah kognitif, mengabaikan afektif dan psikomotor, tidak menyeimbangkan tiga aspek sekali gus, yaitu iman, ilmu dan amal. Kurang pada pencerahan hati dan kecerdasan emosional, wawasan aqidah ruhiyah dan moral yang membutuhkan perenungan dan penghayatan secara mendalam. Padahal dari nilai-nilai moral inilah yang akan melahirkan kasih sayang, rasa cinta, tolong menolong, toleransi, tenggang rasa, menghormati perbedaan, persaudaraan manusia dan lain. Metode yang digunakan dalam pembelajaran pada umumnya adalah metode konvensional dengan metode ceramah sebagai andalan, sehingga terasa membosankan dan menjemukan.

Keempat, kurikulum PAI yang diterapkan selama ini pada umumnya model *separated subjek curriculum* (kurikulum terpisah), masih parsial, konservatif, belum memuat nilai-nilai sakral dan etnik yang ada. Dengan demikian sulit untuk diintegrasikan dengan mata kuliah lain semacam islamisasi mata kuliah. Di samping itu juga belum merespon perkembangan zaman dan kemajuan iptek, tema-tema aktual, isu-isu kontemporer, kebutuhan masyarakat lokal, nasional, regional dan global. Arah kurikulum dan silabus belum berorientasi pada kebersamaan, perdamaian, toleransi dalam menerima segala macam keragaman, inklusivitas berpikir, pluralisme budaya untuk mencipta “masyarakat manusia berbudaya”, dapat membangun kebersamaan dalam keragaman, dan hormat menghormati atas kebebasan berbudaya dan beragama. Materi yang diberikan terlalu menekankan pada aspek normatif, ritualistik dan eskatologis. Cenderung menekankan pada ibadah formal, kurang pada penghayatan dalam kenyataan. Belum ditekankan pada materi akan pentingnya menghargai keanekaragaman budaya, terutama PAI yang berbasis multikultural.

Pelaksanaan tersebut di atas dapat diduga pada umumnya berlangsung di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) di Indonesia, khususnya pada jurusan atau fakultas agama. Kondisi ini, juga terdapat di Program Studi Pendidikan Agama Islam STAIN Kerinci. Dengan demikian pantaslah pendidikan agama Islam dianggap berorientasi radikalisme, eksklusif, diskriminatif, tidak dapat menciptakan kedamaian dan kesejukan di tengah masyarakat global, bahkan pendidikan agama dipandang sebagai pemicu konflik, biang kerok perpecahan, permusuhan, dan bahkan terilustrasikan sebagai pembawa laknat, bukan pembawa rahmat, dan penyejuk.

Belajar dari kondisi yang demikian, maka STAIN Kerinci telah berupaya menerapkan PAI yang berbasis, berwawasan atau berparadigma multikultural dengan cara mereformasi, menginovasi, pengayaan nuansa, dan mengembangkan kurikulum, silabus dan materi mata kuliah PAI dan Filsafat Pendidikan Agama Islam. Dengan demikian Prodi PAI akan tetap *survive*, dapat menghadirkan konsep pendidikan yang akomodatif, mampu menyesuaikan atau mengharmonisasi *diversity* (keragaman) budaya, yang dapat dikreasi sebagai aset kekayaan bangsa, bukan ancaman keutuhan (*unity*). Kondisi sosial masyarakat menjadi kondusif, dapat hidup berdampingan dalam keragaman dan perbedaan kultur, hidup dengan damai, saling menghormati, saling mencintai dan berkasih sayang, empati pada orang lain, dapat mengeliminir perselisihan dan konflik. Sehingga dengan demikian PAI menjadi rahmat, ajaran yang agung, penyejuk bagi kehidupan sosial, dapat diinternalisasikan dalam proses transformasi nilai-nilai masyarakat dan bangsa yang beragam, sehingga melahirkan kekuatan yang resensial serta

alat pemersatu bangsa yang kokoh, dan semakin diminati oleh masyarakat yang kompleks di tengah derasnya arus perubahan.

A. Pendahuluan

Masyarakat Indonesia terkenal sebagai masyarakat yang multikultural yang terdiri dari lebih kurang 20 suku bangsa, 350 kelompok etnis, menggunakan hampir 200 bahasa dan keragaman agama. Oleh karena itu masyarakat Indonesia dapat disebut sebagai masyarakat yang multikultural terbesar di dunia.. Dengan kondisi masyarakat yang multikultural tersebut, maka Indonesia merupakan negara yang sangat rawan terjadinya konflik-konflik horizontal, sejak masa awal kemerdekaan sampai sekarang, bahkan arus konflik semakin deras terjadi pada era reformasi. Pada bulan Agustus 2014 terjadi konflik di Provinsi Maluku, yaitu Desa Luhu dan Desa Iha. Bentrokan berdarah tersebut mengakibatkan 6 orang meninggal, 47 orang luka-luka dan dua gedung sekolah dibakar. Bentrokan berdarah ini menambah panjang daftar konflik di Maluku. Sebelumnya konflik juga terjadi di Kabupaten Maluku Tengah, Kecamatan Leihitu, Desa Seith dan Lima menewaskan empat warga, belasan warga terluka serta 26 rumah di bakar masa. (Kompas, 5 Agustus 2014). Pada tanggal 7 Agustus 2014 juga terjadi tawuran dua kelompok warga di Tebet Jakarta Selatan, tawuran ini terjadi kesekian kalinya, bahkan warga khawatir akan berlanjut kembali. (Berita TVOne 7 Agustus 2014 jam 5.55 WIB). Di samping itu juga melanda lembaga-lembaga pendidikan, kekerasan yang dilakukan oleh oknum guru, tawuran antar pelajar dan siswa bahkan mahasiswa. Belum lagi bentuk-bentuk kriminalitas lainnya seperti teroris, pembunuhan, pelecehan seksual dan prahara lain-lain. Dengan demikian susah untuk diprediksi kapan Indonesia akan bebas dari konflik, karena diversitas budaya dan agama tidak dapat dicegah, dan dibendung, bahkan akan semakin luas karena terjadinya globalisasi.

Tatkala menganalisa persoalan di atas, inti penyebabnya adalah karena negara Indonesia merupakan negara multikultural, heterogenitas, kebhinekaan, yang kaya dengan keanekaragaman budaya, maupun agama. Sedangkan di antara mereka saling dominasi, banyak identitas, berbeda ideologi dan paham kepentingan serta kebutuhan, memiliki geng masing-masing, dan menganggap budaya dan agamanya yang benar. Bangsa ini mudah memprovokasi dan terprovokasi, banyak diantaranya mau monopoli, menguasai, menjadi kelompok radikal, militan dan ekstrim. Di zaman Soekarno dan Soeharto memang tidak banyak membicarakan keanekaragaman, bahkan dikenal dengan “keseragaman budaya” atau monokulturalisme, dengan alasan stabilitas. Pada masa reformasi juga belum diarahkan mengenai pentingnya penyelenggaraan pendidikan multikultural yang berdasarkan kekhasan agama, lingkungan sosial dan budaya. Ini berakibat wawasan multikulturalisme bangsa Indonesia sangat rendah, dan menjadi hal yang baru dan asing, seperti mengenai saling pengertian, toleransi, kerja sama antar suku dan agama.

Baru beberapa tahun belakangan ini kita merasakan dari dampak semuanya itu, bingkai “Bhinnika Tunggal Ika” akan terancam, karena bangsa ini tidak sanggup lagi bersatu dalam keanekaragaman. Ini merupakan tantangan yang mendesak untuk diselesaikan. Seyogyanya berbagai konflik yang terjadi yang mencoreng bangsa ini menjadi bangsa yang tidak bermartabat, sudah sepatutnya diminimalisir bahkan dihentikan. Presiden RI Susilo Bambang Yudoyono dalam pidatonya pada acara pengukuhan Paskibraka tanggal 14 Agustus 2014 mengatakan “mari kita ciptakan kerukunan dalam kemajemukan”. Pada hari berikutnya tanggal 15 Agustus 2014 pada pidato kenegaraan, beliau mengajak seluruh kalangan bangsa ini untuk tetap menciptakan “kedamaian”. Dengan menyadari keragaman agama dan budaya tersebut, maka beliau mendapat gelar “Bapak Semua Agama” waktu kunjungan ke Monagwari Papua Barat (berita TV One 24 Agustus 2014, jam 20,50. WIB). Kendatipun konflik itu merupakan tantangan, namun kita masih mempunyai secercah harapan untuk mengantisipasinya. Kita harus bisa menggambarkan masa depan Indonesia, menjadi bangsa yang multikultural, yang penuh perbedaan, namun tetap damai, bersatu, menjadikan perbedaan sebagai kekuatan yang bisa dibanggakan. Kita harus mampu menghilangkan suatu ungkapan yang mengatakan beda itu tabu dan mudah menimbulkan

konflik, serta dapat memisahkan yang dulunya mencintai lalu membenci. Tapi bagaimana dalam hal ini kendatipun berbeda namun tetap menyatu, berdampingan, menciptakan senyum di tengah perbedaan, untuk menuju satu tujuan yaitu Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Salah satu upaya yang dapat dilakukan yaitu dengan mereformasi Pendidikan Agama Islam berbasis multikultural.

Namun pemasalahannya, bila diamati pendidikan agama Islam yang diberikan di perguruan tinggi agama Islam di Indonesia umumnya belum banyak mereformasi kurikulum dengan menerapkan pendidikan agama Islam yang berbasis multikultural. Begitu juga yang terjadi di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Kerinci khususnya jurusan Tarbiyah terdapat salah satu prodi yaitu Prodi Pendidikan Agama Islam (PAI). Akibatnya prodi ini sejak tahun 2008 sampai tahun 2014 terus mengalami penurunan jumlah mahasiswa, sebagaimana data rekapitulasi mahasiswa PAI STAIN Kerinci enam tahun terakhir adalah sebagai berikut: tahun 2009 jumlah mahasiswa= 161 orang, tahun 2010= 110 orang, tahun 2011= 77 orang, tahun 2012= 81 orang, tahun 2013= 76 orang, dan tahun 2014= 59 orang. (Dokumentasi STAIN Kerinci diambil tanggal 20 Agustus 2014). Dengan demikian Prodi Pendidikan Agama Islam dan prodi keagamaan lainnya semakin terdesak oleh prodi umum. Padahal prodi ini merupakan salah satu prodi inti di STAIN Kerinci terutama Jurusan Tarbiyah, yang materi perkuliahannya masih kaya dengan muatan-muatan Islam, terutama yang terdapat pada materi-materi PAI dan Filsafat Pendidikan Islam.

Sedangkan pada sisi lain terjadi perubahan atau perkembangan yang cukup deras pada struktur masyarakat Kerinci terutama perubahan pada segi kultural, dari kelompok homogen ke kelompok heterogen, dari masyarakat yang terisolasi (terasing) atau masyarakat statis, menjadi masyarakat yang terbuka atau masyarakat dinamis. Jika dulunya Kabupaten Kerinci dan Kota Sungai Penuh dihuni oleh suku atau etnis Kerinci semata, tapi beberapa puluh tahun terakhir terjadi perubahan yang sangat cepat, Kerinci sudah dihuni oleh beberapa suku seperti suku Minang, suku Batak, suku Aceh, suku Jawa, suku Banjar, suku Palembang, suku Riau dan lain-lain. Boleh dikatakan Kerinci sudah menjadi suatu daerah yang multikultural, begitu juga dengan keragaman agama yang dianut.

Dengan perubahan sosial (*social change*) yang cepat pada masyarakat Kerinci, maka STAIN Kerinci tidak cukup dengan memberikan kurikulum pada kuliah Materi PAI dan Filsafat Pendidikan Islam secara konvensional, tetapi harus mereformasi baik kurikulum, isi materi, pelaksanaan perkuliahan, model pembelajaran, strategi, pendekatan, dan metode, serta berupaya mempersiapkan diri agar lembaga ini dapat berfungsi sesuai dengan perubahan sosial yang terjadi, yaitu mentransmisikan nilai-nilai yang hidup di dalam masyarakat dan kebudayaan saat ini dan masa mendatang, dengan nilai-nilai agama Islam. STAIN Kerinci harus ikut sebagai agen perubahan (*the agent of social change*), dosen berperan sebagai pendorong atau motivator, sebagai pembimbing agar mahasiswa siap dalam menghadapi perubahan sosial yang sangat deras, dan tidak ada alasan lagi untuk tidak menerima perbedaan apapun di negeri ini, termasuk diversitas budaya, heterogenitas masyarakat, dan keragaman suku bangsa.

Ada beberapa masalah yang patut diduga menjadi faktor penyebab rendahnya minat mahasiswa memasuki fakultas atau prodi keagamaan, termasuk juga Prodi Pendidikan Agama Islam STAIN Kerinci, diantaranya karena lemahnya prodi ini dalam mengakomodasi perubahan serta perkembangan sosial yang terjadi pada masyarakat yang multikultural dewasa ini, sebagaimana dapat diidentifikasi kepada beberapa hal dibawah ini, yaitu:

Secara umum pendidikan agama Islam selama ini belum dilakukan secara kaffah (menyeluruh) atau utuh yang bersifat universal meliputi aqidah, ibadah, muamalah dan sejarah. Akibatnya timbul sikap eksklusifisme, fanatisme yang berlebihan dan apologis. Pada aspek tujuannya lebih mengutamakan hubungan manusia dengan Allah SWT dalam bentuk ibadah ritual dan mengabaikan hubungan manusia dengan sesama manusia dalam bentuk ibadah sosial/muamalah. Lebih mengutamakan keselamatan individual, wilayah privat dari pada keselamatan kelompok/sosial, wilayah publik atau isu-isu umum secara global. Lebih mengutamakan kesalahan secara individual dari pada kesalahan sosial. Dengan demikian tidak fleksibel dengan perkembangan zaman.

Dalam pelaksanaan pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) selama ini lebih terkonsentrasi pada persoalan teoritis, sebatas hafalan-hafalan teks, cenderung memprioritas pada ranah kognitif hanya berkutat pada transfer ilmu semata, dan mengabaikan internalisasi nilai, pembinaan aspek afektif dan konatif-volutif, yakni kemauan, penghayatan nyata dan tekad untuk mengamalkannya. Model pengajaran hanya bertumpu pada aktivitas guru (*teacher centries*), kurang diimbangi dengan pengajaran yang menggerakkan dan melibatkan siswa secara aktif (*student centries*). Dalam pelaksanaannya sudah banyak dipengaruhi oleh *trend Barat* yang mengutamakan pengajaran dari pada pendidikan moral, padahal inti dari pendidikan agama adalah pendidikan moral. Di samping itu juga melakukan reorientasi filosofis-paradigmatik tentang bagaimana memunculkan kesadaran mahasiswa agar belajar inovatif, kreatif, mandiri, dan kerja sama, berorientasi kepada produktifitas, efektifitas, dan efisiensi, serta berwajah inklusif, toleran, tanpa membedakan identitas individu dalam kelompok belajar.

Kulikulum Pendidikan agama Islam yang diberikan di Sekolah Tinggi Agama Islam selama ini kendatipun sudah ada pembaharuan, namun sifatnya masih parsial, dan secara keseluruhan boleh dikatakan masih konservatif. Materi yang diberikan terlalu menekankan pada aspek normatif, ritualistik dan eskatologis, sehingga terkesan sebagai ajaran yang sempit, padahal Islam merupakan ajaran yang sangat luas, seluas kehidupan manusia sendiri. Diantaranya mengarahkan orientasi kurikulum Pendidikan Agama Islam (PAI) dan Filsafat Pendidikan Islam (FPI) pada masalah kebersamaan, toleransi, inklusivitas berpikir, hormat menghormati, terjalinnya hubungan kehidupan manusia sesama yang penuh perbedaan dan keragaman, dalam masyarakat pluralisme agama dan budaya, serta masyarakat global multikultural.

Jenis kurikulum yang dipakai selama ini masih berbentuk kurikulum mata pelajaran terpisah (*separated subject curriculum*) bersifat menyendiri, tidak ada sinkronisasi dengan mata kuliah lain. Berarti masih terdapat dikotomi pendidikan antara mata kuliah agama *via a vis* mata kuliah pendidikan umum, yang bisa mematikan kreativitas. Dosen mata kuliah materi pendidikan agama Islam, filsafat pendidikan Islam dan mata kuliah umum belum menerapkan kurikulum terpadu dalam bentuk pendidikan integral, yaitu upaya menjembatani dan memadukan ilmu umum dengan ilmu agama Islam, dalam bentuk *integrated curriculum*. Bagaimana mata kuliah agama Islam dikaitkan dengan mata kuliah umum semacam Islamisasi mata kuliah, dengan memasukkan nilai-nilai Islam berwawasan multikultural ke dalam semua mata kuliah atau dalam bentuk *integration sciences* yaitu keterpaduan ipteks (*sains*) dan imtaq. Dengan demikian dapat mempertemukan kembali antar ilmu-ilmu agama (*religious sciences*) dengan ilmu-ilmu umum (*modern sciences*) sehingga tercapailah kesatuan ilmu yang integratif-interkoneksi. Setidaknya melakukan integrasi mata kuliah PAI dan Filsafat Pendidikan Islam dengan mata kuliah umum diantaranya Pancasila dan Civic Education.

Berdasarkan identifikasi masalah tersebut maka STAIN Kerinci khususnya dosen yang mengasuh mata kuliah pada prodi Pendidikan Agama Islam terutama mata kuliah materi PAI dan Filsafat Pendidikan Islam sejak tahun 2013 pada sementer ganjing, telah mencoba merespons terhadap isu-isu kontemporer melalui pendidikan agama Islam berbasis multikultural dalam bentuk "*pendidikan hadhari*" (pendidikan berperadaban dan berkemajuan) menjadikan ilmu ke-Islam-an sebagai *rahmatan lil alamin* tanpa membedakan golongan, ras, suku, bangsa maupun agama. Dengan demikian isi materi kajian PAI dan Filsafat Pendidikan Islam akan berkembang dan menjadi luas cakupannya sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hal ini sesuai dengan apa yang diungkapkan Mastuki²³⁵ (Kasubdit Kelembagaan Direktorat Pendidikan Tinggi Islam), PTAI merupakan bagian dari institusi sosial (*sosial institutions*) yang saling memengaruhi satu sama lain, merupakan bagian komunitas dunia yang terus bergerak. Globalisasi berikut dampak iringannya (*naturant effect*) sedikit banyak mengguncang pertahanan PTAI. Pada aras inilah perombakan kurikulum menemukan titik terangnya, perlu direvisi atau diperbaiki.

235 Mastuki, *Kualitas Lulusan Perguruan Tinggi dan Akseptabilitas Stakeholders (Pemikiran untuk Perombakan Kurikulum di PTAI)*, Disampaikan pada Seminar Reorientasi Kurikulum dan Kerja sama Lembaga STAIN Kerinci, Rabu, 8 Januari 2014.

Dengan demikian Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kerinci telah berupaya menyesuaikan dengan kebutuhan yang diperlukan, termasuk dalam merespons terhadap isu-isu kontemporer diantaranya fenomena multikulturalisme yang dihadapi bangsa Indonesia. Kendatipun satu sisi ada yang menganggap bahwa prodi ini sedang dilanda krisis, tambah lagi ada dengung dari pusat (Kementerian Agama RI) yang mengatakan mau di tutup, yang sangat mempengaruhi minat masyarakat dan merupakan suatu ancaman, serta banyak menimbulkan problematik atau persoalan. Namun dalam hal ini STAIN Kerinci tetap optimis bahwa prodi ini mempunyai prospek yang sangat baik terutama dalam menghadapi masyarakat yang multikultural, dan kemajemukan sebenarnya merupakan rahmat, khazanah kekayaan budaya nasional dan kekuatan bangsa.

Maka dengan demikian problema multikultural ini perlu dikelola secara positif dan dimasukkan ke dalam materi mata kuliah pendidikan agama Islam, diyakini mampu memberi alternatif dengan mencari strategi khusus untuk menemukan solusi atas persoalan multikulturalisme tersebut. Prodi PAI beserta dengan para dosen telah berupaya mengambil kebijakan dan upaya reformatif dan rekonstruktif serta memiliki kemampuan responsif (*responsive capability*) terhadap fenomena sosial yang berkembang dewasa ini, selalu meningkatkan kemampuannya dalam menghadapi perubahan masyarakat yang sangat cepat, serta dapat memberi kontribusi yang konstruktif positif serta merespons kondisi masyarakat yang multikultural. Ini diakui sebagai tantangan, namun dalam hal ini sekaligus dapat dijadikan sebagai peluang, untuk menyadari atas segala kelemahan yang bisa dimanfaatkan dalam mengumpulkan kekuatan dengan melakukan perubahan agar tetap eksis dan diminati masyarakat secara luas. Harapannya, pendidikan agama berbasis multikultural dapat menanam simpati, apresiasi, dan empati terhadap penganut budaya dan agama yang berbeda. Lebih jauh lagi penganut budaya dan agama yang berbeda dapat belajar untuk melawan ketidaktoleranan, diskriminasi, dan hegemoni budaya di tengah kultur monolitik dan uniformitas global.

Pendidikan agama Islam yang dimaksud adalah pendidikan agama Islam yang berbasis multikultural dengan model pendidikan mengedepankan pluralisme agama atau toleransi agama (*religious tolerance*), keadilan, saling menghargai perbedaan (*agree in disagreement*), dapat hidup saling berdampingan satu dengan yang lain (*to live together*), dapat menciptakan kesejukan dan kenyamanan (*antihegemoni dan antidominasi*). Persaudaraan antar sesama agama (*ukhuwah Islamiyah*), persaudaraan antarsesama bangsa (*ukhuwah wathaniyah*) dan persaudaraan antarsesama manusia (*ukhuwah basyariyah*), serta globalisasi pendidikan Islam yang arif dan bijaksana. Kalau Pendidikan Agama Islam menjadi anti-global, bersikap eksklusif atau menutup diri ia akan ketinggalan zaman, sebaliknya jika membuka diri tapi tidak dicerna dengan arif, dapat merusak identitas atau kehilangan jati diri. Jadi globalisasi bisa menjelma menjadi peluang (*opportunity*), bisa pula menjadi tantangan (*threat*). Maka dalam menghadapi hal ini, pendidikan agama Islam berupaya menarik-alur arus global, yang sesuai ditarik atau diambil dan dicerna, sementara yang tidak sesuai, diulur, dilepas atau ditinggalkan.

Fenomena tersebut di atas mendeskripsikan kondisi pendidikan agama Islam yang dilaksanakan selama ini belum dapat merespons kondisi masyarakat yang selalu berubah atau yang sangat dinamis terutama isu-isu terkini yang dihadapi pendidikan Islam, yaitu pendidikan multikultural (keanekaragaman kultur). Hal ini sangat mendesak untuk dikaji, dicari solusi dan direspons dengan positif, terutama melalui muatan kurikulum PAI itu sendiri untuk dilakukan perubahan dan perbaikan yang relevan dengan kebutuhan masyarakat atau inovasi kurikulum yang bermuatan multikultural.

Dari identifikasi masalah di atas, maka yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini yaitu: "Bagaimana Penerapan Pendidikan Agama Islam yang berbasis Pendidikan Karakter di STAIN Kerinci" yang dijabarkan ke dalam beberapa fokus: (1) Filosofis tentang Konsep Pendidikan Agama Islam (PAI) berbasis multikultural; (2) Upaya Reformasi Kurikulum, Silabus, dan Materi pendidikan agama Islam berbasis multikultural; (3) Rencana pembelajaran/Satuan Acara Perkuliahan (SAP) dan pelaksanaan pembelajaran PAI berbasis multikultural.

B. Filosofis tentang Konsep Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural

Istilah multikultur atau multikultural awalnya merujuk kepada istilah *multiculturalism* yang dalam konteks negara Kanada (di mana istilah ini pertama kali dipopulerkan tahun 1950-an) digunakan sebagai sinonim dari *pluralism* (kemajemukan) dan *diversity* (keanekaragaman). Majemuk yang dimaksud di sini adalah kemajemukan yang bersifat horizontal, yakni (adanya berbagai macam suku, bangsa, etnis, bahasa, agama, adat-istiadat, dan lain-lain), maupun vertikal, yakni (adanya berbagai kelompok masyarakat yang dapat dipilah-pilah atas dasar *mode of production*, yang bermuara pada perbedaan daya adaptasinya. Sedangkan keanekaragaman adalah keberagaman dan saling menerima perbedaan bahkan saling melengkapi, saling menghargai. Secara sederhana multi berarti banyak, ragam, atau aneka, kultural berarti kebudayaan. Multikultural berarti banyak, keragaman, atau aneka kebudayaan, yang harus dihargai dan dihormati serta dijunjung tinggi.

Pendidikan multikultural menurut Amir Rusdi²³⁶ dimaknai sebagai usaha-usaha edukatif yang diarahkan untuk dapat menanamkan nilai-nilai kebersamaan kepada peserta didik dalam lingkungan yang berbeda baik ras, etnik, agama, budaya, nilai-nilai, dan ideologi sehingga memiliki kemampuan untuk dapat hidup bersama dalam perbedaan dan memiliki kesadaran untuk hidup berdampingan secara damai. Menurut Azyumardi Azra²³⁷ pendidikan multikultural sebagai pengganti dari pendidikan interkultural, diharapkan dapat menumbuhkan sikap peduli dan mau mengerti atau adanya politik pengakuan terhadap kebudayaan kelompok manusia seperti; toleransi, perbedaan etno-kultural dan agama, diskriminasi, HAM, demokrasi dan pluralitas, kemanusiaan universal serta subjek-subjek lain yang relevan. Pada buku lain Azyumardi Azra²³⁸ mengatakan pula multikulturalisme kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa mempedulikan perbedaan budaya, etnik, jender, bahasa, ataupun agama. Terhadap semua perbedaan sebagai entitas dalam masyarakat yang harus diterima, dihargai, dilindungi serta dijamin eksistensinya. Begitu pula Dede Rosyada²³⁹ menjelaskan bahwa pendidikan multikultural biasa diartikan sebagai pendidikan keragaman budaya dalam masyarakat, dan terkadang juga diartikan sebagai pendidikan untuk membina sikap siswa agar menghargai keragaman budaya masyarakat. Sedangkan Zakiuddin Baidhawi²⁴⁰ menyimpulkan ada tujuh asumsi paradigmatis PAI berbasis multikultural, yaitu mendidik mahasiswa untuk: 1) belajar hidup dalam perbedaan; 2) membangun saling percaya; 3) memelihara saling pengertian; 4) menjunjung sikap saling menghargai; 5) terbuka dalam berpikir; 6) apresiasi dan interdependensi; 7) resolusi konflik dan rekonsiliasi tanpa kekerasan.

Sedangkan muatan nilai-nilai multikultural dalam pendidikan Islam menurut Abd. Rachman Assegaf²⁴¹ dapat disimpulkan: Kategori nilai-nilai utama terdiri dari: *Tauhid*, mengesakan Tuhan. *Ummah*, hidup bersama. *Rahmah*, kasih sayang. *Al-musawah*, taqwa (*egalitarianism*). Kategori Penerapan: *Ta'aruf*, Ihsan, saling mengenal dan berbuat baik, *Tafahum*, saling memahami. *Takrim*, saling menghormati. *Fastabiqul khairat*, berlomba dalam kebaikan. *Amanah*, saling memercaya. *Husnuzhan*, berpikir positif. *Tasamuh*, toleransi. *Afw*, maghfirah, pemberian/permohonan ampunan. *Sulh*, perdamaian atau rekonsiliasi. *Islah* atau resolusi konflik. Kategori Tujuan: *Silah*, salam atau perdamaian. *Layyin*, lemah lembut atau budaya anti kekerasan. *'Adl* atau keadilan dan jujur.

Basis multikultural adalah pluralisme, yang menjadi fakta sosial yang tidak bisa diingkari. Pluralisme

236 Amir Rusdi, "Perspektif Islam tentang Keberagaman dan Penyikapannya dalam Konteks Pengembangan Kurikulum PAI" dalam *Conciencia*, Vol.1 No.2, 2007.

237 Azyumardi Azra, *Pendidikan Agama Multikultural*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004), h. 89.

238 Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, (Yogyakarta: Institute Pluralism and Multiculturalism Studies (Impulse) dan Kanisius, 2007), h. 13.

239 Dede Rosyada, "Pendidikan Multikultural melalui Pendidikan Agama Islam", dalam *Didaktika Islamika: Jurnal Kependidikan, Keislaman dan Kebudayaan*, Vol. VI, Nomor 1, Januari 2005, h. 21-22.

240 Zakiyuddin Baidhawi, "Multicultural Education for Strengthening Civil Values in Pesantren", 2008, h.78-84.

241 Abd. Rachman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam, Paradigma Baru Pendidikan Hadhari Berbasis Integratif-Interkonetif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), h.313.

harus dipelihara dan dikelola dengan baik guna memperkuat struktur politik dan mengukuhkan sistem demokrasi bangsa Indonesia. Pluralisme agama pada intinya adalah toleransi agama (*religious tolerance*). Menurut Nurcholis Madjid²⁴², komunitas agama harus mampu menerima kenyataan pluralitas kehidupan modern serta tak bisa ditawar-tawar dan suatu keharusan. Namun isu pluralisme dan multikulturalisme tersebut selama hampir masa penguasa Orde Baru nyaris tidak tersentuh, lembaga pendidikan tidak pernah dipercaya untuk mentransformasi serta menginternalisasikannya kepada anak didiknya. Baru kemudian menurut Imam Tholhkhoh dan Ahmad Barizi²⁴³ Undang-undang SISDIKNAS 2003 membuat suatuancangan ke arah pendidikan multikulturalisme, karena menyadari memang negara ini diwarnai multiagama, multietnik, dan multibudaya. Dalam kasus Islam, pluralisme kehidupan dan toleransi jelas memiliki legitimasi keagamaan. Pluralisme menurut Budhy Munawar Rachman²⁴⁴ harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban”. Bahkan pluralisme juga merupakan suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkannya. Adapun yang menjadi landasan adalah piagam Madinah merupakan benih yang kuat untuk dapat ditumbuhkan menjadi sistem kehidupan pluralistik bagi masyarakat kosmopolit. Landasan lain yang turut memperkokoh kehidupan pluralistik adalah ajaran Islam yang menganjurkan untuk berpegang pada kesamaan pandangan dengan komunitas agama yang lain dalam mewujudkan kerukunan dan kedamaian serta menjauhi konflik dan kekerasan.

Di samping itu tipologi sikap keberagamaan adalah inklusivisme, yang berpandangan bahwa di luar agama yang dipeluknya juga terdapat kebenaran, meskipun tidak seutuh atau sesempurna agama yang dianutnya. Pengakuan adanya kebenaran yang dianut memang harus dipertahankan. Akan tetapi menurut Komarudin Hidayah²⁴⁵ pengakuan itu harus memberi tempat pula pada agama lain sebagai sebuah kebenaran yang diakui secara mutlak oleh para pemeluknya. Begitu pula Nurcholish Madjid²⁴⁶, mengemukakan sikap inklusif adalah memandang bahwa agama-agama lain sebagai bentuk implisit agama Islam yang dianutnya. Dia masih tetap meyakini bahwa agamanya paling baik dan benar, namun dalam waktu yang sama, mereka memiliki sikap toleran dan bersahabat dengan pemeluk agama lain. Inklusivitas beragama memang sangat diperlukan dalam memelihara perdamaian.

C. Kurikulum, Silabus, dan Materi Pendidikan Agama Islam Berbasis

Multikultural

1. Arah Kurikulum, Silabus PAI berbasis multikultural

Jika selama ini kurikulum Pendidikan agama Islam (PAI) dirancang sesuai dengan sistematika ajaran Islam yang meliputi Aqidah, Ibadah, dan Akhlak yang dilakukan dengan hafalan yang berorientasi pada kognisi. Maka kurikulum PAI berbasis multikultural juga diarahkan untuk dapat menumbuhkembangkan afeksi yang dapat berperan sebagai warga negara yang bangga dan cinta tanah air serta mendukung perdamaian dunia, memiliki kepekaan sosial, menghargai keanekaan budaya, pandangan, agama, kepercayaan, serta pendapat orisinil orang lain. Dengan demikian, dalam konteks PAI berbasis multikultural penekanan yang sangat besar pada kurikulum dan silabus, di atas prinsip transformasi ideologi menjadi ilmu. Ideologi dianggap pendekatan subjektif, bersifat normatif dan cara berfikir yang tertutup. Sedangkan ilmu menggunakan pendekatan objektif, bersifat faktual dan cara berfikir yang terbuka. Dengan perubahan pendekatan ini akan membangun

242 Nurcholis Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralis; Indonesian Experiences" dalam *Jurnal Studia Islamica*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1994), h. 55.

243 Imam Tholhkhah dan Ahmad Barizi, *Membuka Jendela Pendidikan Mengurai Akal Tradisi dan Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h.179.

244 Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman Paramadina*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 31.

245 Komarudin Hidayat & Muhammad Wahyudin Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perinial*, (Jakarta Paramadina, 1995), h. 71.

246 Nurcholish Madjid, *Dalam Kata Pengantar*: Grose & Hubbard, h. xix.

kesadaran secara perlahan untuk menghilangkan egosentris umat, untuk mencari solusi atas pluralisme sosial dan pluralisme budaya. Faktual adalah kondisi riil yang terjadi. Terbuka berarti dapat melakukan revisi, perubahan kearah yang lebih baik. Arah silabus PAI adalah lebih ditekankan pada pluralisme budaya agar peserta didik bersikap toleran dan inklusif. Menurut Ali Maksum dan Luluk Runan Ruhendi²⁴⁷ setidaknya pendidikan multikulturalisme mempunyai tujuan pendidikan membentuk “manusia budaya” dan menciptakan “masyarakat manusia berbudaya”. Adapun tujuan akhir pendidikan multikultural (*multicultural education*) menurut pandangan Amir Rusdi²⁴⁸ adalah dimilikinya pengetahuan, sikap, agama, status ekonomi, aliran, paham dan bahkan juga toleransi terhadap perbedaan individu baik bersifat kultural, fisik (warna kulit, ketampanan, dan lainnya) maupun psikis (hobi, kemampuan intelektual, bakat, dan minat). Dapat menghasilkan generasi umat, di samping berilmu dan terampil, juga dapat hidup bersama di tengah masyarakat dalam lingkungan keluarga, regional, nasional dan bahkan internasional. Dengan demikian pendidikan multikultural ini mampu membangun kebersamaan dalam keragaman sekaligus dapat meredakan ketegangan sosial yang diakibatkan oleh latar belakang yang berbeda.

2. Materi PAI berbasis multikultural

Program studi PAI bersama dengan para dosen yang mengasuh mata kuliah PAI dan Filsafat Pendidikan Islam menambah beberapa unit atau topik inti secara khusus yang berkaitan dengan “materi PAI berbasis multikultural”, seperti: 1). Mengandung aspek pengurangan prasangka (*prejudice reduction*) terhadap perbedaan ras atau etnik dan kelompok budaya lain. 2). Dengan cara mengembangkan perilaku *inter-group* yang lebih positif, penyediaan kondisi yang mapan dan pasti. Mengandung dimensi pendidikan yang sama/adil (*equitable pedagogy*). 3). Memberikan pengalaman pendidikan persamaan hak dan persamaan memperoleh kesempatan untuk mendapat pendidikan, serta tidak diskriminatif terhadap banyak jenis kelompok yang beragam etnik, gender dan lainnya. 4). Mengandung dimensi pemberdayaan budaya kampus dan struktur sosial (*empowering school culture and social structure*). 5).Memperdayakan budaya mahasiswa dari kelompok yang beraneka ragam, untuk menyusun struktur sosial kampus sehingga menjadi karakteristik dan terbentuknya budaya kampus.

Di samping itu materi Pendidikan Agama Islam berwawasan multikultural yang dijadikan rujukan adalah sebagai berikut:

1. Islam inti ajarannya adalah kasih dan kedamaian yang agung, ucapan *assalamu'alaikum* (kedamaian bagi kalian semua). Kata *salam* (damai) sebagai salah satu nama Tuhan (Q.S.Al-Hasyr [59]: 23). Mereka yang menginginkan ridha Tuhan hendaknya mengikuti “jalan damai”(Q.S. An-Nahl [16]: 5). Surga yang diidamkan oleh semua orang juga disebut dengan nama “rumah kedamaian (*dar al-Salam*)” (Q.S.Al-Fajr [89]: 30). Allah mengucapkan salam perdamaian, sebagai ucapan selamat dari Tuhan Yang Maha Penyayang (Q.S.Yaa siin [36]: 56). Inti kedamaian yakni kesadaran bahwa setiap amalan yang bersifat vertikal (*hablum minallah*) seharusnya diimplikasi pada tegaknya nilai-nilai horizontal-kemanusiaan (*hablum minannas*), agar terhindar dari kehinaan (Q.S. Ali Imran [3]: 112). Sebaliknya Tuhan tidak menyukai kerusakan (*fasad*) dan kekerasan, dan kebrutalan, yaitu tindakan yang mengakibatkan gangguan sistem sosial, menyebabkan hilangnya jiwa dan harta (Q.S. Al-Baqarah [2]: 205).
2. Islam mengakui kemajemukan agama maupun multikultural, maka tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam) (Q.S. Al-Baqarah [2]: 256). Metode penyebarannya lebih menggunakan pendekatan persuasif. Memang Tuhan menghendaki agar manusia dapat

²⁴⁷ Ali Maksum dan Luluk Yunan Ruhendi, *Paradigma Pendidikan Universal di Era Modern dan Post-Modern (Mencari “Visi Baru” atas “Realitas Baru” Pendidikan Kita*, (Jakarta: IRCiSoD, 2004), h. 191.

²⁴⁸ Amir Rusdi, “*Perspektif Islam tentang Keberagaman dan Penyikapannya dalam Konteks Pengembangan Kurikulum PAI*”, dalam *Conciencia*, Vol.1 No. 2, 2007, h. 37.

berkompetisi dalam keimanan (Q.S. Yunus[10]: 99), maka ditetapkan beberapa syariat yang (harus) mereka amalkan (Q.S.Al-Hajj [22]: 67), Allah akan menilai siapa diantara mereka yang lebih baik (Q.S.Fush Shilat [41]: 33). Mereka tidak boleh menganggap bahwa paham (agamanya) saja yang paling benar, hal itu berarti termasuk dalam kategori mengejek paham (agama) lain. Allah tidak menjadikan manusia satu umat saja (Q.S. Hud [11]: 118), melainkan menakdirkan adanya berbagai suku dan bangsa (Q.S. Al-Hujurat [49]: 13). Perbedaan manusia dalam bahasa dan warna kulit harus diterima sebagai sebuah kenyataan positif (Q.S. Ar-Rum [30]: 22). Perbedaan tidak perlu digusarkan dalam hidup, dan hendaklah dipergunakan sebagai pangkal tolak berbuat kebajikan. Dengan demikian Islam sama sekali tidak menafikan agama-agama dan umat serta budaya-budaya yang ada, bahkan Islam mengakui eksistensi agama-agama lain dan tidak menolak nilai-nilai ajarannya.

3. Islam merupakan agama yang yang diperintahkan supaya berbuat baik dan menegakkan keadilan meskipun kepada non muslim (Q.S.Al-Mumtahanah [60]: 60), maka dengan demikian tidak boleh berlaku zhalim, subjektif, atau bertindak sewenang-wenang. Islam sangat mengedepankan hidup bertoleransi/tasamuh (Q.S. Al-Kafirun [109]: 1-6, Yunus [10]: 40-41, Al-Kahfi [18]: 29). Dia telah menciptakan manusia bukan dalam keseragaman, tetapi dalam keragaman dan perbedaan baik suku, bangsa, bahasa, warna kulit, agama dan keyakinan (Q. S. Ali Imran [3]: 64, Al-Hujurat [49]: 13, dan Yunus [10]: 67). Terhadap keragaman tidak boleh berprasangka serta mencurigai (Q.S.Al-Hujurat [49]:15). Dan seharusnya menghargai orang lain (Q.S.Al-Hujurat [49]: 13). Serta senang memaafkan orang lain baik diminta ataupun tidak (Q.S. Al-A'raf [7]: 199, Al-An'am [6]: 54, dan Ali Imran [3]: 134).

D. Rencana Pembelajaran (Satuan Acara Perkuliahan (SAP) dan Pelaksanaan Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural

Dari kurikulum, silabus dan materi perkuliahan tersebut akan digunakan sebagai acuan dalam pengembangan pelaksanaan pembelajaran. Rencana kegiatan pembelajaran/perkuliahan atau biasa disebut dengan Satuan Acara Perkuliahan (SAP). Perencanaan memiliki peranan penting dalam menentukan berhasil tidaknya suatu pendidikan, karena "*no plan, no future*", tanpa perencanaan tidak ada masa depan, begitu juga unguhnya rencana dalam sebuah perkuliahan. Setiap dosen berkewajiban menyusun SAP secara lengkap dan sistematis terutama terhadap mata kuliah yang diasuh sesuai dengan profesinya masing-masing, agar perkuliahan dapat berlangsung secara interaktif, inspiratif, efektif, kreatif, inovatif, dan menyenangkan.

Adapun contoh sebuah Satuan Acara Perkuliahan (SAP) yang mengacu pada komponen Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI, yaitu:

1. Identitas Satuan Pendidikan

Program Studi Pendidikan Agama Islam pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kerinci.

2. Identitas mata kuliah atau tema/subtema

Nama mata kuliah: Filsafat Pendidikan Islam 1

Kode mata kuliah: PAI 26

Tema/subtema: *Rahmah*: kasih sayang, *Tasamuh*: toleransi, dan *Layyin*: lemah lembut.

3. Kelas/Semester

Kelompok mahasiswa yang mengikuti perkuliahan adalah kelas A, B, C, D.

Semester yang ikut mengontrak adalah semester VI PAI.

4. Materi Pokok

Materi pokok/tema pokok yang akan dikaji dan diskusikan dalam kegiatan perkuliahan adalah tentang *Rahmat*, kasih sayang: (Q.S. Al-Hujurat [49]: 29. Al-Balad [90]: 17. Al-Ha-Hasyr [59]: 23. An-Nahl [16]: 5. Al-Fajr [89]: 30. Yasin [36]: 56). *Tasamuh*, toleransi: (Q.S. Al-Kafirun [109]: 1-6. Yunus [10]: 40-41. Al-Kahfi [18]: 29. Ali Imran [3]: 64. Al-Hujurat (49): 13. Yunus [10]:67. *Layyin*, lemah lembut/anti kekerasan, lingkungan yang aman dan damai: (Q.S. Al-Baqarah [2]: 205. Lukman [31]:11. An-Nisa' [4]: 114. Al-Hujurat [49]: 9-10. Al-An'am [6]: 127. Al Anfal [8]: 61. Al-Furqan [25]: 63.

5. Alokasi Waktu

Alokasi waktu dihitung dalam menit yaitu selama 150 menit, dengan rincian Pendahuluan 10 menit, kegiatan inti 130 menit, dan penutup 10 menit.

6. Tujuan perkuliahan/pembelajaran

- a. Menjelaskan konsep/prinsip serta manfaat tentang kasih sayang, toleransi dan lemah lembut atau budaya anti kekerasan.
- b. Mahasiswa dapat mensikapi serta menerima tentang pentingnya kasih sayang, toleransi dan lemah lembut atau lingkungan yang aman dan damai.
- c. Mahasiswa terampil dalam mempraktekkan kasih sayang, bertoleransi dan lemah lembut atau menciptakan kondisi yang aman dan damai, dalam kehidupan sehari-hari.

7. Kompetensi/Capaian pembelajaran dan indikator pencapaian kompetensi

- a. Mahasiswa dapat memahami konsep/prinsip serta manfaat kasih sayang (berinteraksi dan berkomunikasi, serta saling mengasihi dan peduli), toleransi (menghormati perbedaan dan keragaman dalam agama, budaya, dan etnis) dan lemah lembut atau budaya anti kekerasan (baik perilaku, perkataan, sikap, perbuatan sehingga lingkungan menjadi aman dan damai).
- b. Mahasiswa membiasakan diri untuk berkasih sayang, mengembangkan toleransi dan selalu lemah lembut, atau budaya anti kekerasan.
- c. Mahasiswa dapat menampilkan, melaksanakan, menerapkan kasih sayang, toleransi, lemah lembut, dan budaya anti kekerasan dalam kehidupan sehari-hari.

8. Materi Perkuliahan/Pembelajaran

Konsep/prinsip serta manfaat tentang:

- a. *Rahmah*: kasih sayang. Manusia berinteraksi dan berkomunikasi satu sama lain atas dasar semangat saling mengasihi
- b. *Tasamuh*: Toleransi. Dalam bertoleransi manusia harus menghormati perbedaan dan keragaman dalam agama, budaya dan etnis
- c. *Layyin*: lemah lembut atau budaya anti kekerasan, sehingga terciptanya lingkungan yang aman dan damai.

9. Pendekatan dan Metode Perkuliahan/Pembelajaran

Pendekatan yang digunakan adalah *student center learning* (SCL) atau *student active learning* (SAL), pendekatan yang berpusat pada mahasiswa, untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran dapat berjalan secara interaktif, inspiratif, menantang, efisien, efektif, kreatif, inovatif dan menyenangkan. Pendekatan ini dilakukan karena memerhatikan keragaman, budaya dan etnis mahasiswa. Di samping itu juga dilakukan dengan pendekatan dialogis untuk

menanamkan kesadaran hidup bersama dalam keragaman dan perbedaan. Pendekatan perkuliahan tidak monolitik; bahwa seolah-olah kebenaran pendapat hanya miliknya, seolah-olah pendapat orang lain yang kebetulan berbeda pendekatan adalah keliru dan sesat. Lebih menggunakan pendekatan mengajarkan tentang agama (*teaching about religion*) yang menggunakan pendekatan kesejarahan dan perbandingan, sehingga mahasiswa bisa aktif mencari, menemukan dan mengevaluasi pandangan keagamaan sendiri dengan membandingkannya dengan pandangan keagamaan mahasiswa lain, dengan demikian tumbuh sikap toleransi.

Metode yang digunakan adalah metode *small group discussion* dengan cara membagi kelompok, lalu dilakukan dialog diskriptif, dialog naratif dan dialog argumentatif. Antar kelompok mendiskusikan ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi yang berhubungan dengan *rahmah, tasamuh dan lainin*. Di samping itu juga menerapkan metode keteladanan, metode mengajar beregu (*team teacher*) dilakukan tanpa membedakan latar belakang mahasiswa.

10. Media Perkuliahan/Pembelajaran

- a. Lap Top, in fokus
- b. Buku tulis, kertas plano
- c. Slide, vidio, film

11. Sumber Belajar

- a. Al-Qur'an dan Hadits
- b. Kitab-Kitab Multikultural, media cetak yang relevan
- c. Sumber elektronik

12. Langkah-langkah Perkuliahan

a. Kegiatan Pendahuluan

- Eksplorasi

Berdoa dengan esensi syukur atas nikmat kesehatan dan minta dibukakan hati dan diberi cahaya hikmah agar mudah menerima pembelajaran hari ini. Menanyakan kabar mahasiswa serta mengecek kehadiran mahasiswa.

- Apersepsi

Tahap ini adalah proses pengosongan atau pengalihan pikiran mahasiswa, dengan melakukan beberapa taktik untuk menarik perhatiannya, apakah dalam bentuk memberi teka teki, anekdot, atau cerita yang *up to date*, seperti berita atau isu-isu terkini. Dosen menceritakan tentang pengalamannya pergi ke Jambi, di sana ditemukan banyak komunitas yang berbeda dengan dirinya, seperti suku Aceh, Minang, melayu, Batak, Palembang, Jawa, Banjar, Cina, Teonghoa, Banjar, dan Kerinci dan lain-lainnya. Kendatipun berbeda-beda, namun mereka terlihat sangat saling menghormati, toleransi, peduli dan perhatian, hidup dengan aman dan damai. Dosen dapat bertanya tentang daerah-daerah yang pernah dikunjungi oleh mahasiswa.

Setelah pengalihan pikiran mahasiswa terhadap dosen, kemudian dialihkan perhatiannya ke materi perkuliahan dengan cara melakukan tahap asosiasi.

- Asosiasi

Asosiasi di sini diartikan sebagai pembentukan hubungan atau pertalian antara gagasan, ingatan, atau kegiatan pancaindra. Dosen menghubungkan materi perkuliahan dengan sebuah cerita imajiner atau faktual. Dalam materi perkuliahan pendidikan berbasis multikultural

dengan subtema kasih sayang dan toleransi, dan lemah lembut, dosen menceritakan sebuah kisah sebagai berikut:

Pada suatu hari sang Haji (suku minang) setelah selesai shalat Zuhur ketika akan pulang kerumah, terlihat di jalan raya yang ramai kemacetan kendaraan yang cukup panjang, rupanya sedang terjadi kecelakaan lalu lintas, seorang pengendara motor tergeletak dengan luka yang cukup parah, sedangkan seorang polisipun tak terlihat di lokasi tersebut. Sang Haji tadi ingin membantu, tetapi ia ingin terlebih dahulu memastikan identitas korban, lalu ia bertanya.

Sang Haji: “Bapak suku Minang atau Non Minang”?

Korban: “Minang”, jawabnya sambil menahan rasa sakit.

Sang Haji: “Bapak Minang Caniago atau lainnya?”

Korban “?”

Sebelum menjawab, Korban terlebih dahulu menghembus nafas terakhir (meninggal dunia).

Dari cerita tersebut dapat dipahami bahwa si penolong tersebut masih menunjukkan atau memiliki pikiran yang terkotak-kotak, mempertimbangkan suku atau etnis, padahal penolong harus berpikir universal tanpa melihat perbedaan dan keragaman tentang siapa yang akan ditolongnya. Setelah mahasiswa dipindahkan perhatiannya ke alam materi melalui cerita, maka dosen melakukan penetrasi lebih dalam ke pikiran mahasiswa bahwa kasih sayang dan toleransi antar etnis atau suku adalah hal penting dengan menampilkan ruh kasih sayang, sebagaimana terdapat dalam Q.S.49: 29 “ *Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia bersikap keras terhadap orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka*”. Q.S. 90: 17 “*Kemudian dia termasuk orang-orang yang beriman, dan saling berpesan untuk bersabar dan saling berpesan untuk berkasih sayang*”. Dan toleransi, sebagaimana terdapat dalam Q.S. 49: 13. “*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu sering mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui, Maha teliti*”.

- Motivasi

Dengan mengemukakan ayat-ayat tersebut di atas, maka mahasiswa termotivasi untuk berkasih sayang, timbul semangat untuk saling mengasihi sesama manusia tanpa membedakan agama dan suku, bertoleransi karena perbedaan adalah untuk saling melengkapi, bukan untuk saling membenci, serta lemah lembut agar tercipta lingkungan yang aman dan damai.

b. Kegiatan Inti

- Elaborasi

Dosen melakukan presentasi singkat tentang kasih sayang, toleransi dan lingkungan yang aman dan damai.

Dosen menggunakan pendekatan *student center learning* (SCL) atau *student active learning* (SAL), kegiatan yang berpusat pada mahasiswa, lalu direalisasikan dengan menggunakan metode *small group discussion* dengan cara:

Dosen membagi mahasiswa kepada 3 kelompok untuk dapat melakukan dialog/diskusi di antara mereka: 1 kelompok mendiskusikan tentang kasih sayang, 1 kelompok mendiskusikan tentang toleransi, dan 1 kelompok menerangkan tentang lemah lembut dan anti kekerasan, lingkungan yang aman dan damai.

Sekretaris mencatat hasil diskusi di dalam kertas plano atau buku tulis, terutama point-point penting.

Wakil kelompok mempresentasikan hasil diskusi di dalam kelas dihadapan kelompok-kelompok yang lain. Mereka berkomitmen menerima perbedaan untuk saling berdampingan dalam kemajemukan, toleransi, dan lemah lembut, anti kekerasan serta selalu menciptakan lingkungan yang aman dan damai.

- Konfirmasi

Dosen menjelaskan materi yang telah dipresentasi oleh mahasiswa dengan menambahkan beberapa point berdasarkan ayat-ayat lainnya (Q.S. Al-Kafirun [109]: 1-6, Ali Imran [3]: 64, Al-Baqarah [2] 202, dan An-Nisa'[4]: 114, serta memberikan penguatan tentang materi yang telah didiskusikan.

- c. Kegiatan Penutup

Dosen bersama-sama dengan mahasiswa menyimpulkan esensi perkuliahan.

- Refleksi

Dosen bersama mahasiswa mengungkapkan kesan mengenai pentingnya memahami, menyikapi serta mengamalkan kasih sayang, toleransi, lemah lembut atau budaya anti kekerasan, dan lingkungan yang aman dan damai dalam kehidupan sehari-hari.

Dosen menginformasikan kepada mahasiswa tentang bahan pertemuan berikutnya adalah tentang *Ummah*: hidup bersama, *Tafahum*: saling memahami, dan *'Adl*: keadilan.

Doa penutup dengan esensi agar diberi berkah berupa tersimpannya ilmu dalam pikiran serta ucapan syukur atas terselenggaranya perkuliahan pada hari ini dengan baik.

13. Penilaian Hasil Perkuliahan/Pembelajaran.

Pada tahap ini dosen melakukan penilaian terhadap proses dan hasil perkuliahan dalam kurun waktu satu semester, baik dalam bentuk *formative test* untuk memberi *feed back* pada dosen atas jawaban mahasiswa, maupun *sumative test* sebagai tes formal. Di samping itu juga menggunakan teknik penilaian nontes dalam bentuk penilaian diri untuk mengukur ranah sikap, pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki mahasiswa. Penilaian juga dilakukan secara komprehensif yang memenuhi aspek intelektual, moral, emosional, dan spiritual.

Keberhasilan perkuliahan diukur dari hasil empat pilar pengalaman belajar yaitu:

Selain memiliki kemampuan dalam bidang wawasan kognitif dan pengetahuan (*learning to know*); mahasiswa juga harus memiliki kemampuan mempraktekkan pengetahuan (*learning to do*); memiliki kepribadian dalam pola pikir dan tingkah lakunya (*learning to be*); dan dapat diamalkan dalam kehidupan bersama (*learning to life to gether*) Keberhasilan perkuliahan lebih ditekankan pada aspek proses bukan pada aspek hasil.

E. Penutup

Indonesia merupakan masyarakat yang termajemuk di dunia, baik dalam bentuk keragaman budaya, suku, etnis, dan bangsa yang religius, terdiri dari bermacam agama, serta Islam merupakan agama yang mayoritas, dengan demikian Indonesia merupakan negara multikultural. Dalam Islam sangat banyak ditemui ajaran yang berbasis multikultural, seperti: sesama manusia adalah bersaudara mendapat perlakuan yang sama di hadapan Allah SWT, dia hendaknya bisa hidup bersama, saling berdampingan, saling mengasihi dan peduli, saling mengenal, saling memahami, saling menghormati, berlomba dalam kebaikan, saling memercaya, berpikir positif, toleransi, perdamaian dan dapat menyelesaikan konflik.

Masyarakat Indonesia dengan mayoritas menganut agama Islam memang harus dibiasakan dididik hidup dalam kemajemukan atau keanekaragaman, menjadikannya sebagai rahmat, sebagai kekuatan yang tangguh serta perekat untuk kesatuan dan integritas bangsa.

Kurikulum materi PAI dan Filsafat Pendidikan Islam yang merupakan seperangkat rencana yang berhubungan dengan tujuan, isi/materi/bahan, pelaksanaan dan evaluasi telah dirancang secara menyeluruh yang mencakup komponen tersebut. Dosen mata kuliah Materi PAI dan Filsafat Pendidikan Islam STAIN Kerinci telah melakukan pembaharuan kurikulum, mencintai perdamaian, merespon isu-isu kontemporer, serta telah mengintegrasikan kurikulum Islam dengan mata kuliah umum, terutama terhadap mata kuliah Pancasila dan *Civil Education*, dengan cara Islamisasi mata kuliah yaitu memasukkan nilai-nilai Islam berwawasan multikultural. Tujuan kurikulum disamping menjaga hubungan vertikal dalam bentuk ibadah pada Allah SWT, juga berupaya menjaga hubungan horizontal dalam masyarakat sesuai dengan tujuan sosial, bisa membangun kebersamaan hidup dengan orang lain, berorientasi kemanusiaan dan kesejahteraan. Arah kurikulum, silabus menggunakan prinsip transformasi ideologi yang subjektif, bersifat normatif dengan cara berfikir tertutup, menjadi ilmu yang objektif, bersifat faktual dan terbuka. Silabus yang berhubungan dengan pluralisme budaya, inklusivisme, membangun kebersamaan dalam keragaman. Sedangkan materi mata kuliah sudah mengarah pada kasih sayang, keadilan, persaudaraan, kedamaian, toleransi, hormat menghormati, menjalin hubungan perbedaan dan keragaman, tidak boleh berbuat kerusakan, berlaku zalim, berprasangka, bertindak sewenang-wenang, tidak boleh memaksa dalam beragama, mengejek agama dan budaya orang lain.

Rencana pembejararan atau Satuan Acara Perkuliahan yang dibuat meliputi komponen-komponen: a. Identitas satuan pendidikan, b. Identitas mata kuliah atau tema/sub tema, c. Kelas/semester, d. Materi pokok, e. Alokasi waktu, f. Tujuan Perkuliahan, g. Kompetensi/capaian pembelajaran dan indikator pencapaian kompetensi, h. Materi perkuliahan/pembelajaran, i. Pendekatan dan metode perkuliahan, j. Media perkuliahan/pembelajaran, k. Sumber belajar, l. Langkah-langkah perkuliahan, m. Penilaian hasil perkuliahan/pembelajaran.

Dosen melaksanakan proses perkuliahan sesuai dengan SAP yang telah dibuatnya, yang bernuansa reformatif dan rekonstruktif dengan demikian pelaksanaan pembelajaran dapat berlangsung dengan cara komprehensif, efektif, efisien, menyenangkan, dan menyejukkan serta mampu menghasilkan lulusan yang kuat, kreatif, produktif, kompetitif, pluralitas, keragaman, multikultural serta berwawasan global.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI, 1983)
- Abd. Rahman Assegag, *Filsafat Pendidikan Islam, Paradigma Baru Pendidikan Hadhari Berbasis Integratif-Interkonatif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011)
- Ali Maksum dan Luluk Yunan Ruhendi, *Paradigma Pendidikan Universal di Era Modern dan Post-Modern (Mencari "Visi Baru" atas Realitas Baru" Pendidikan Kita*, (Jakarta: IRCIoD, 2004)
- Amir Rusdi, "Perspektif Islam tentang Keberagaman dan Penyikapannya dalam Konteks Pengembangan Kurikulum PAI" dalam *Consciencia*, Vol. 1, No. 2, 2007
- Azyumardi Azra, *Pendidikan Agama Multikultural*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004)
- , *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, (Yogyakarta: Institute

Pluralism and Multikulturalism Studies (Impulse) dan Kanisius, 2007)

Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman Paramadina*, (Jakarta: Paramadina, 1995)

Dede Rosyada, “*Pendidikan Multikultural Melalui Pendidikan Agama Islam*” dalam *Didaktika Islamika Jurnal Kependidikan Keislaman dan Kebudayaan*, Vol.VI No. 1, Januari 2013

H.A.R. Tilaar, *Multikulturalisme Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*, (Jakarta: Grasindo, 2004)

Imam Tholhkhah dan Ahmad Barizi, *Membuka Jendela Pendidikan mengurai Akal Tradisi dan Integrasi Keislaman Pendidikan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004)

Komaruddin Hidayat & Muhammad Wahyudin Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Firinial*, (Jakarta: Paramadina, 1995)

Mastuki, *Kualitas Lulusan Perguruan Tinggi dan Akseptabilitas stakeholder (Pemikiran untuk Perombakan Kurikulum di PTAI)*, Makalah pada Seminar Reorientasi Kurikulum dan Kerjasama STAIN Kerinci, 8 Januari 2014

Nurcholis Madjid, “*Islamic Roots Of Modern Pluralis: Indonesian Experiences*” dalam *Jurnal Studia Islamika*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1994)

الكلمات المتعلقة بالمساواة الجندرية في اللغة العربية و الاندونيسية

اكملية

(akmaliah_٦٦@yahoo.com)

Abstract

The definition of gender is expectation and effort of society to constructs character, characteristic and role of man and woman. Their character, characteristic and role determination which constructed by society is part of culture and civilization and it revealed in language expression. Language expression, both Arabic and Indonesia language, is something can be analyzed, how its effect from and to social life or culture society also its effect from and to gender equality. Finally, there is continuity effect day by day, then new words and statements always come to strengthen gender equality. This condition needs good explanation and information for all people to understand this value. And one of the strategies for explanation and information is by education media, especially by language education based on gender equality values.

مفتاح الكلمات: المساواة الجندرية, الكلمات, اللغة العربية, اللغة الاندونيسية

الالف. تعريف المساواة الجندرية

كلمة جندر مأخوذة من اللغة الانجليزية و معناها اللغوية في القاموس الاندونيسي هي الجنس.^{٢٤٩} وأما معناها في القاموس «كما كانت مكتوبة gender». و كتبت هذه الكلمة الجندر في القاموس الاندونيسي ب «sexual classification» الانجليزية هي في لغتها الانجليزية التي أخذها منها أصلها.^{٢٥١}

لازمة.^{٢٥٢} و الاستخدام هذه الكلمة صحيحة عند كتاب دليل لهجات و المصطلحات jender استخدمت وزارة الشؤون النسائية كلمة باللغة الاندونيسية يعنى: «كتابة المصطلحات تؤسس عامة بلهجتها الفونيميقية, أي صوت الحروف شيء مهم باللغة الأندونيسية (و) (تؤول بحرف gender التي تظهرها بالحروف نفسها».^{٢٥٣} مهما كانت كلمة جندر في القاموس الاندونيسي مستخدمة بكلمة (جلا)

شيء ممكن في المصطلحات الاندونيسية بعد أن تناسقها Indo-Eropal استخدام الحرف الأول من اللغة الأجنبية أي من اللغة . تشمل فيها اظهار لهجة transkripsi بلهجاتها.^{٢٥٤} بجانب ذلك تغيير الكلمة من لهجة الى لهجات أخرى باظهارها تسمى ب (ثم أخذها و تكون كلمة اندونيسية بدون ترجمتها.^{٢٥٥} transkripsi الحرف. كالعادة المصطلحات الأجنبية تغير الى)

(ب gender) شيء صحيحة عند ذلك الكتاب. أي ذكر كلمة (jender) و تكون قرأتها ب (gender) في كلمة (transkripsi عمل)

249 John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia, An English Indonesian Dictionary*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), cetakan xxxvii, hlm. 265.

250 A.S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Ap. Cowie (editor), (Amerika: Oxford University Press, 1989), edisi ke-4, hlm. 512.

251 Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), edisi ke-3, hlm. 353

252 Nasaruddin Umar, *Perspektif Jender dalam Islam*, diakses dari <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/jender1.htm>, tgl. 28 Maret 2007, hlm. 2-3

253 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia Yang Disempurnakan dan Pedoman Umum Pembentukan Istilah*, hlm. 77.

254 Ibid, hlm. 94.

255 Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Pedoman Umum Pembentukan Istilah*, (t.tp, t.np, t.t), hlm.22-23.

(باللغة الاندونيسية مثل اخراج الصوت من لفظ لغته الأصلية.jender)

التعريف الاصطلاحي من الجندر هو الفكر الثقافي الذي عمله المجتمع في أن يفرق الوظيفة، الطبيعة، القوة النفسية و خصائص الحواس بين الرجال و النساء. قالت هللرى م. ليفس أن جندر هي التوقع الثقافي للرجال و النساء. و قالت أيضا مجال البحوث لجندر هي تقرير و تعيين المجتمع لكل أحد منه أن يكون الرجال أم نساء.^{٢٥٦}

رأى منصور فقيه أن جندر هي صفة لاصقة في نفوس الرجال و النساء و كانت هذه الصفة بناها المجتمع و ثقافته الاجتماعي. بناء عليهما اللتين تقرران الصفة اللاصقة في النساء هي اللطفة و العاطفة و الأمومة، أما الصفة اللاصقة للرجال هي القوة و الأبوية و المنطقية. و تمكنت تلك الصفات متبادلة بين الرجال و النساء مناسبة بحالة الثقافة الاجتماعية الموجودة و تغير أحوال الزمن و العصور. في تلك الأحوال يمكن تغير تفكر المجتمع على النساء كما تفكر عليها من قبل. يعنى هناك تفكير أن النساء لها صفات كما عندها الرجال و عكسها.^{٢٥٧}

اذن المقصود من الفكرة الجندرية هي الصفات اللاصقات للنساء و الرجال مصدره من تطور الثقافة الاجتماعية و تغير أحوال الزمن. تلك الصفات ليس الا يلاصقهما المجتمع مطلقة. و كذلك تلك الصفات اللاصقة في نفوسهما ليست من ارادتها بل لاصقها المجتمع و تطور ثقافته في نفوسهما.

(. ^{٢٥٨} و أما معناها في اللغة العربية هي العدل أو سَوَى (seimbang) و (sejajar)معنى كلمة المساواة في القاموس الاندونيسي هي) و اعوجج و ظلم و الاستقامة و الأمر المتوسط و غيرها.^{٢٥٩}

(في السنة ٣٩٩١. GBHN^{٢٦٠}كلمة و اصطلاح المساواة الجندرية مكتوبة و مستخدمة في كتاب الخطوط العارضة لوجهة الدولة) فكرة المساواة الجندرية مقررة أيضا في هيئة الأمم المتحدة بمحال تطورها في السنة ٥٩٩١ فانها دالة لنجاح تطور الدولة. و من (fifty-fifty)المساواة الجندرية المرجوة عندها هي المساواة التامة للرجال و النساء)

(قدر نجاح المساواة الجندرية في الدول هو وجود المساواة في نيلUnited Nation development Program و قد قررت) (Gender Development Index و الرجال و النساء رجاؤهم في الحياة و التربية و المعيشة الجيدة. قدر المساواة يصدر من) (أو تصدر من اتباعهم و مشاركتهم في مجال السياسة و غيرها. ^{٢٦١}Gender Empowerment Measure)

أصلا، فكرة المساواة الجندرية أو () بين الرجال و النساء كأفراد مخلوقة الله لا يمكن أن يقدر مقدارها تصلبا و مطلقا. أن الرجال و النساء لهما فرق جسيما بينهما لا يمكن ازالته. الفروق بينهما في الجسم يسبب الى الفروق الأخرى بينهما مثل الفرق في الأفعال و الطبيعات و الأدوار و غيرها.

مهما كان هناك الفرق بين الرجال و النساء الذي قرره لهما المجتمع بسبب وجود الفروق في جسمهما، و لكن الفروق بينهما لا (بينهما. و لكن الواقع الآن تلك الفروق يولد الغير المساواة بينهما في أحوالgender inequalitiesتولد ازالة المساواة الجندرية) المجتمع.

وقع ذلك التقرير بسبب فكرة المجتمع و تطور ثقافته أيضا يعنى الثقافة المتعقلة باللغة. كانت اللغة نوع من أنواع انتاج الثقافة الاجتماعية التي تلون و تقوى القيم المتعلق بغير المساواة الجندرية بل تشارك لتطوير اللغة و الكلمات الجديدة فيها. فانها انتاج من دور انتشار الثقافة و القيم غير المساواة الجندرية. تلك الأحوال ما تسمى بالأدوار الجارية لا تنقطع في حياة المجتمع لتقوية تلك القيم عن طريق تطور اللغة

256 Nasaruddin Umar, *Perspektif Jender dalam Islam*, hlm. 2-3.

257 Mansour Fakih. *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 8-9.

258 Depdiknas, *KBBI*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), edisi ke-3, hlm. 1143.

259 Kamus Al-Munawwir, hlm. 971-972.

260 GBHN tahun 1999-2004, (Surabaya: Arkola, t.t), hlm. 26.

261 Ratna Megawangi, Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda?*, *Sudut pandang baru tentang Relasi Gender*, (Bandung: Mizan, 2001), cetakan II, hlm. 24.

الباء. المساواة الجندرية عند الاسلام

قد قرر الله القيم الاسلامية قبل قررها الغربيون. المساواة الجندرية عند الاسلام يؤسسها القرآن و الحديث النبوي و كان القيم المتعلقة بالمساواة الجندرية فيهما يتحدث عن المساواة و الحرية بين الرجال و النساء و الناس بهذا العالم و أحوال حريتهم و مساواتهم اما الله عز و جل. قد قرر الاسلام هذه القيم في أول مجيئه في القرن السابع أما الغربيون قررها في القرن الأتي أسبع عشر ميلادية. و القيم الأساسية في الاسلام هي التوحيد و أما رأى محمد اقبال أن القيم المتعلقة بالتوحيد هي الحرية و المساواة و الأخوة.^{٢٦٢}

جدير بالذكر أن الوظيفة لكل مخلوقات الله عند الاسلام هي الخلافة و العبودية.^{٢٦٣}

وَهُوَ يَذَلُّهُمْ كَعَجْفِينًا ضَرَّاءَ قَرَّ

مُكْضِبِ ق
فِيضٍ يَتَجَرَّمُ كُو
بِيَلِي فَأَمَّ مَكْدَنَاءَ نِإْلِكُ بَرُعِ يَسِيهِ بَأَقِعْ
أَبَهُ نَأ
رُوقَعْلًا مَرَّ مَرَّ

تَسْبَعُ
أَنْ أَمَّ كَمَا جَرَّ كَذَنْ مِمَّ كَبِي كَعَلِي جَرَّ مَكْنَمَ مَّ كَرِنْدِيْلَ أَوْ كَأَوْ ذِي مَكْعَجَ عَافَا خُنْ مِدْعَبِ مَرَّ
قِحُونِمْ كَذَا زَوْيَ فُوقِ كَحَالًا مُمَّضَبِ أَوْر
ذَوَاءَ لَاءَ لَلَّهِ أَمَّ كَلَّ نَوِجِدَ

^{٢٦٤}: و معنى كلمة الخلافة عند معجم مفردات لألنفاظ القرآن هي

الخلافة النيابة عن الغير اما لغيبة المنوب عنه و اما لموته و اما لعجزه و اما لتشريف المستخلف و على هذا الوجه الأخير استخلف الله أوليائه في الأرض

معنى الخلافة هي متعلقة بالخلافة السياسية التي استخدمها الأنبياء و لا يستخدمها الناس عاا. استخدم الناس كلمة الخلافة لمن يستولي كل مجال من الحياة الانسانية. و لكن هذه الكلمة الخلافة يمكن استخدامها لمن يبدل و يحتل مكانا آخر.^{٢٦٥}

^{٢٦٦}: قد ذكر الله عن وظيفة الخلافة للناس فى الأرض

لَا جِرَآ نَ وَمُوقِي كَعِ عَسِيدًا أَمِيرَ لِي ضَفُ لَلَّهِ أَمَّ هَضَعِبِ كَعِ ضِعْبِ أَمِيرٍ أَوْ قَفْدَانِ مِمَّ لَوَمًا تَحْلَصِرِلًا
عَنْ وَفَلَّ نَ هَزْوَسِدَ نَ هُوَ طَعْفُ نَ هُوَ رَجَاهُ أَوْيَ فَعِ جَاضِمًا مَّ تَتَدَفَّ حَبِغَالًا أَمِيرَ طَفَحَ لَهَا بِي تَدَلًا
نَ نَافِي مَكْنَعَطًا لَافَ أَوْعَبَدَ نَ نِي كَعِ لَإِيَسَ نَ لَلَّهِ نَ
أَمِيرَ أَمِيرِك

بناء على تلك الآية رأى معظم العلماء أي الفقهاء و المفسرون أن الخلافة محدودة للرجال فحسب و لا يمكن استيلاء النساء الخلافة لأن الرجال لهم أعلى فضيلة و درجة منهن في قوة الجسم و العقول و العواطف أما النساء أحوالها عكس منها و كانت أحوال النساء ضعيفة في الجسم و العقول و كذلك العواطف. ذهب العلماء بأن الخلافة للرجال تقرير و الحكم من الله تعالى مطلقا لهم و تغير

262 Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*. (Djakarta: Tintamas, 1966), terjemahan Ali Audah, hlm. 151.

263 Al-an'âm (6): 165), Fathir (35): 39 dan al Araf (7): 69).

264 الأسفهانى. معجم مفردات ألفاظ القرآن. (بيروت: دار الكتب العلمية. ٤٠٠٢). ص. ٥٧١. 264

265 Abudin Nata. *Filsafat pendidikan Islam*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1997). Hlm. 38-39.

266 al-Nisâ (4): 34:

بأي شأن كان. اذن لا ينبغي للنساء أن يكن خليفة في المجتمع حتى يكن أعلى درجة و فضيلة من الرجال.²⁶⁷

في الحقيقة تلك الآية مدلوله على أن الواجبات التي كلفها الله الرجال في الأسرة أكبر و أعظم واجبة من النساء. أن الرجال كتب عليهم لينفق عائلتهم و أسرتهن و اعطاء مهرا في تزويجهم. و بسبب أحوال واجباتهم من المعقول أنهم ينالوا حظ أو نسيب الارث أكثر من النساء. طبعاً هذا القرار مناسباً للرجال الضابطين و العاقلين و المسؤولين لعائلتهم الذين يهتمون بالشؤون العائلية. قرر الله توزيع هذا الارث مصلحة و منافعا للناس أجمعين. و لا يريد الله أن يفرق النساء و لا يرغب الله بظلمهن. و لكن توزيع ذلك الارث يمكن خلافة من ذلك القرار أي الاوث موزع مساويا بين الرجال و النساء قياماً به عن تراض.

و بجانب ذلك أن الرجال مسؤول عن حياة النساء أي الزوجة في الدنيا و الآخرة و وجب على الرجال أو الزوج أن يربوهن و لا سيما أن النساء لهن نقصان العقل كما ذكر في الحديث:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ أَنبَأَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ ابْنِ الْهَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ النَّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ مِنَ الْإِسْتِعْقَارِ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ قَالَ تَكْفُرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أُغْلِبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ قَالَ أَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا مِنْ نُقْصَانِ الْعَقْلِ وَمَمَكْتُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا مِنْ نُقْصَانِ الدِّينِ²⁶⁸

(الذي قام *Magnetic Resonance Imaging* ذلك الحديث لا يدل على أن النساء ليس لهن العقل لأن بناء على البحث في تكتيك (²⁶⁹) مدلول على أن العقل الذي له النساء قليل أي (Mark George M.D) مارك جيورج (Neurology) به أهل في علم نيورالجي () أقل من الرجال لأن العقل و العاطفة و الغريزة تعمل معا حين يفكرن. أما الرجال اذا فكروا فعمل العقل فحسب.

و الجدير بالذكر أن القيم المتعلقة بالمساواة الجندرية عند القرآن كما قالها نثار الدين عمر هي:

1. الرجال و النساء كلاهما عبدان يأمرهما الله عبادة له: ²⁷⁰
أَنَا مَكْنَقْلًا مِنْ مَرَكْذَلِي شَدَائِدًا وَمَكْنَقْلًا جَوَابُوعِشَ لِي بِأَبَقُو لَوْ فَرَعْتَلِي نِي مَكْمَرَكَا لِدِينَعَرَلِلَّهِ مَكْنَقْدَا نِي لَلَّهِ أَمِطَاعِ رِيخِ

1. الرجال و النساء كلاهما خليفتان في الأرض: ²⁷¹
هُوَ يَذَلُّهُمُ كَلْعَجَ فَيْبَلَا ضَرَّ لَأَعْفَرُ
مَكْضَبَقِ
فِيضِ يَدِي حَرَمِي كُو
رَبِي لِي فَا مَرَكْدَاءِ نِي لَكْبَرِعِ يَرَسِهَ بَلْقَعِ
أَبَهُ ذَا
رُوقَعَلْمَجَرِ

2. هما أيضا يقبلان العهد: ²⁷²
ذَا وَذَخَا لَكْبَرِي نِي مَي نَبِي مَدَاءِ نِي مَرِهَرُو
طَبِي
تَبِيرَدِي مَ هَيْدِي شَأْ
نِي لَعِي مَسْفَدَا مَسَلَا مَكْبَرِي أُولَا قِي كَبِي تَانْدِيهِ نِي أُولُوقْتَا مَ
رِيَّةِ

267 Forum Kajian Kitab (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami Istri, Telaah Kitab 'Uqud al_Lujjain*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), Cetakan I, hlm. 44.
268 Hadist Riwayat Ibnu Majah, no. 3993.
269 Abdul Chaer. *Psikolinguistik Kajian Teoretik*, (Jakarta: Rineka Cipta. 2003). Hlm. 134.
270 Al-Hujurat (49): 13.
271 Al-An'âm (6): 165.
272 Al-A'râf (7): 172:

لَا أَنَا أَنُكِّنُكَ نَعْدَ أَلِدْهَنَ بِلِفَدٍ

و نبي الله أدام و هاوى يشتركان في قصة مصرحية من هذا العالم: ٢٧٣
٣. أَنَا قَوْ مَاءً

بِنُكْسَاتِنَا كُجُورَ
أَلَا

وَأَهْزَمِ أَلَدَ عُرْبِثٍ
حِجَامَتِي لَا وَابَقَتِ مَدِيهَ قَرَجَشْدَا مَا نُوَكَّتْ مِنْ مَنِي
أَلَا

٤. الرجال و النساء يمكنان لأن ينالا ويقوما بالنجاح ٢٧٤
أَنْ مَرَكْذٍ وَبِثْنَاؤُهُ مِنْ مَوْمٍ مَوْلٍ مَعِيْنَ مِنْ مِتْ حَلِصْدَا مِنْ مَرَكْذٍ وَنَ مَوْلٍ مَعِيْنَ مِنْ مِتْ حَلِصْ
كَيْتَاوَا نُوَاخْدِي مَنَجْدَا لَا وَنُوْمَلْظِي اَرِيْمَقْدَ ٢٧٥

من البيان فيما سبق أن الغرض من قدرت الله في خلق الرجال النساء هو لجعل الرخاء و الموازنة أو التوازن للمحياة الانسانية بهذا العالم. خلق الله النساء زينة للحياة الجنوية و لكنهن لهن المسؤولية الكبرى كما كانت المسؤولية للرجال. المسؤولية لها تسبب هلى سعلدتهما في حياتهما في الدنيا و الآخرة. هذا الفهم و التفكير شيء مهم لنمو الفكرة المتعلقة بالثقافة الانسانية المتعلقة بالمساواة الجندرية.

الجيم. قصد الكلمة و معناها

٢٧٦: كانت في اللغة الكلمات و علامات الكلمات عند أهل اللغة هي

١. (Bloomfield (٨٧:٣٣٩١) استخدام اللهجات مستقلة (بلوم فيلد)
٢. (Hockett (٧٦١ :٥٣٩١) (عند هوكيت (isolated) و اللغة يمكنها معزولة (jeda) استخدام الوقفة)
٣. (Reichling (٥٣ :٥٣٩١) استخدام علامات اللغة الواقعية ز تستقل و تنقل و كذلك تبدل (ريسلينج)
٤. (De Groot (٧١١ :٤٦٩١) و هي مستقلة و لها معنا. (د غروت)

جدير بالذكر أن الكلمات و ما علاقاتها تعرف من أربعة مجالات هي: من الدلالية و التركيبية و الفنونولوجية و البراكتمية (من الدلالية أن الكلمة تعرف و تفهم من حيث العنا صر المتعلقة بها يلىست الا تعرف من معناها الأساسية. اذا Pragmatic) جدت الكلمة المسجد مثلا فهي تعرف ليست الا من معناها الأساسية المتعلقة بمعنى المسجد بل كانت تعرف من الأشياء المتعلقة بها و هي المنبر و مكبر الصوت والمصلون و غيرها.

المجال الآخر هو التركيبية أي تركيب الكلمات في الجملة. معرفة الكلمات غير كافية لتقرير موضعها في الجملة أو في التركيب. هذه المعرفة مساعدة لجعل الكلمة والتركيب. اذا كانت الكلمة فتح تعرف أنها الفعل فلا يمكن لها مقترنا باسم الاشارة مثلا دالة على أنها الاسم, مثل: هذه فتح. هذه الجملة أو التركيب مخطئة.

(و ليس من عادة اللغة a, i, u, e, o, المجال الثاني هو الفونولوجية. هذا المجال معروف باللغة الاندونيسية بالأحرف الصائتة هي) و البحث في الفونولوجية سيأتي بعد. (ee, uu, meeja, luuruh). الاندونيسية تستعمل بحرفين صائتين مثل:)

273 Al-Baqarah (2): 35:

274 Nasaruddin Umar. 2001. *Argumen Kesetaraan Jender dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Paramadina. 20010. Hlm. 243–265.

275 al-Nisâ (4): 124:

276 Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2001), hlm. 134).

المجال الرابع هو البراكمتية. هذا المجال في اللغة الاندونيسية تعرف بلائق التعبير مناسباً بالسامع و علاقة المتكلم به. ينبغي للمتكلم أن يختار التعبير المناسب بقدر عقول السامعين و من حوله. المثل من التعبير المناسب بالسامع هو القاء الكلمة أنتم (لمن يصل الى أكبر السن أو الدرجة منه و هذا التعبير احتراماً له. anda²⁷⁷)

القصد من الكلمة هو المكتوب في القاموس أو المعنى المعجمية. عند القاموس الأندونيسي²⁷⁸ الكلمة هي عنصر من عناصر اللغة التي لفظها و كتبها الانسان و تكون وحدة اظهار العواطف و الأفكار التي استعملها في لغته: اللهجة و الكلام و الصرف أو تداخله الذي عبره اهل اللغة كوحدة صغيرة ملفوظة حرية أو وحدة اللغة المستقلة التي تولد من الصرف الوحيد أو انضمامه. في اللغة العربية الكلمة هي اللفظ التي لها معنا و أنها تتكون من حرف واحد أو أكثر، المثل: مجلة و على و أو و غيرها.

(التي لها المعنى القاموسية و انضمام الشكل الأصلي و شكل الحروف leksem شكل الكلمة في اللغة العربية ينقسم الى المفردة)
(و شكل ترتبط بمقام الجملة و سياقها majemuk) و شكل تكرار الكلمة و شكل الجملة المركبة (imbuhan)الاتصاقية (singkatan/akronim) الاختصار و) الرمز الاختصاري

لكل كلمتين لها معنا و أنها تسبب الى تغير المعنى مهما مدولة على نفس الكلمة. المثل من الكلمة الأندونيسية أي كلمة (إذا) فلها معنا تختلف معنى الكلمة الأصلية. و في (dimata-mata) أو لها زيادة الحرف (mata-mata) كانت الكلمة كررت كلامها (اللغة العربية مثلاً: تختلف معنى كلمة غفر على منى كلمة استغفر.

بناء على علم الدلالة أن معنى الكلمة معلومة بالنظريات الموجودة و المستعملة، منها فهم المعنى عن طريق نظرية المعنى (نظرية المعنى الميدانية هي التي تضمنت المعنى منها الكلمة و علاقتها بين الأخرى و معناها، teori medan makna الميدانية) المثل منها كلمة الصلاة لها المعنى الأخرى المتعلقة بها تعنى الدعاء و السجود و العبادة و غيرها.²⁷⁹

و كذلك الكلمات التي تعتبر على أنها لها القيم المتعلقة بالمساواة الجندرية في اللغة البرية و الأندونيسية و يمكن تحليلها مؤسسا على تلك النظرية. الكلمات التي تعتبر على أنها لها علاقات و اتصالات بالمساواة الجندرية تبحث و تقارن بالكلمات الأخرى المتساوية في المعنى.

الدال. الكلمات في اللغة العربية و الأندونيسية و علاقتها بالمساواة الجندرية

لكل لغات بهذا العالم لها خصائص. و من خصائصها عدد الكلمات و بنية الجمل المتنوعة و أساليبها.

و كان في اللغة العربية ثمانية و عشرون حرف الهجائية. و ينبغي للقارئ أن تعلم طريقة قرائها و لا بد قرائها صحيحة مسندا في طريقتها الصحيحة. لأن كل حرف له مخارجه²⁸⁰ و تسبب الى المعنى المعينة ولا سيما اذا اتصل بحرف آخر و يكون كلمة، فنطقه الصحيح شيء مهم لدالته على المعنى المقصود منها.

مخارج الحروف	الحروف
من بين الشفتين	و-ب-م
من طرف اللسان من جهة ظهره و أطراف السنايا العليا	ث-ذ-ظ
من أدنى الحلق	غ-خ
من و وسط الحلق	ع-ح
من أقصى الحلق	ه-ء

277 Soenjono Dardjowidjoyo, *Psikolinguistik, Pengantar Pemahaman Bahasa Manusia*, (Jakarta: yayasan Obor Indonesia, 2005, hlm. 178-179.

278 W.J.S Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. (Jakarta: Balai Pustaka. 1986). Hlm. 450.

279 Mansoer Pateda. *Semantik Leksikal*. (Jakarta: Rineka Cipta. 2001). Hlm. 255.

280 Ahmad Soenarto, (pent.) *Pelajaran Tajwid, Praktis dan Lengkap*, (Jakarta: Bintang Terang, t.t). Hlm. 78. Lihat juga,

حسنی شیخ عثمان حسنی.. حق التلاوة. (جدة: دار المنارة للنشر و التوزيع. ٤٩٩١). ص. ٠٩١.

الكلمة التي تتكون من تلك الأحرف لها معنا متنوعة و مختلفة. لُقِطت تلك الأحرف أيضا ستسبب الى المعنى المختلفة. فاذا لُقِطت الأحرف بغير مخارجها ستسبب الى تغير معناها و خارجة من المعنى المقصودة. يختلف الدليل في اللغة الأندونيسية فانها لا تسبب الى تغير المعنى في تركيب الكلمة و تلفيظها.

(و لها معان متنوعة. و كانت في اللغة الأندونيسية و العربية الكلمات derivasi لكل كلمة من اللغة العربية لها أجزاء سلاتها) المتنوعة تدل على الأسماء و الأفعال و الضمائر.

اما الضمائر في اللغة العربية أربعة عشر ضميرا و هي تكون أول مصدر لتكوين الكلمات الأخرى مثل فعل الماضي و المضارع. الضمائر تكون كذلك أول مصدر للضمائر الأخرى تعنى الضمائر المتصلة للملك. المثال منها:

هو	له	فعل
هما	لهما	فعلا
هم	لهم	فعلوا
هي	لها	فعلت
أنت	لك	فعلت
نحن	لنا	فعلنا

وكانت في اللغة الأندونيسية تسخمس ضمائر. من تلك الضمائر لا تسبب الى تغير شكل كلمة الفعل كما و قعت في اللغة العربية. سوى الضمائر هناك المصطلحات المختلفة في اللغة العربية كـمذهب، امام، اليد العليا و اليد السفلى، أما في اللغة الأندونيسية هناك و غيرها. *dermawan, bergotong royong, tenggang rasa, toleransi* المصطلحات ك

بجانب ذلك الكلمات في اللغة العربية تشكل بحركات اسنادا بعواملها في التركيب و لذلك تكون لها معنا مختلفة للفاعل، مفعول، نائب الفاعل و ما الى ذلك. أما في اللغة الأندونيسية ليست لكلماتها حركات كما كانت في العربية.

و لتحليل معنى الكلمات في اللغة العربية و الأندونيسية المتعلقة بالمساواة الجندرية ببحث القامة س منها (المعنى القاموسى). و تلك المعنى من القاموس تولد الثقافة و الفكرة التي تصدر و تتبع من الثقافات و الحضارات الاجتماعية الجارية في المجتمع. و أيضا تلك المعنى أكثر أمكانها لتوليد الأفكار و تكوين الثقافة الجديدة.

فانتشار الثقافة التي تصدر من معنى الكلمات في القاموس تكون خطوة جيدة و استراتيجية لتوليد الثقافة الموجودة. قال وارف: *grammatical and lexical resources of individual languages heavily constrain the conceptual representations available to their speakers*²⁸¹ «

في أثناء حياة مجتمع العرب و الأندونيسي نمت الثقافة الأبوية أي الثقافة و النظام الاجتماعى الذى قرر الأب رئيسا لأسرته. هذه الثقافة و النظام يؤثر الى النمط و الشكل الثقافى الذى صنعه المجتمع، وأحد نوع الثقافة هو الكلمات أو اللغة

تحليل الكلمات و معناها من حيث الثقافة المتعلقة بالمساواة الجندرية كما يلى: معنى الأب في اللغة العربية هي: صار أباً-رباه-أبو كذا-ديك-الفراشة-قتب-قردان-كرش-نظارة-أبو الهول-زوج-جعل²⁸².

و أما معنى الأم هي: أم-أصاب أم رأسه-أمامالقوم-أمت المرأة-اقتدى-أصل الشيء-مسكن-مكة المكرمة-عقرب-أم أربع و أربعين-نعامة-أم الحبر-أم الأوبق-مجرة-أم الرأس-اللواء-النار-القرآن-أم القرآن-القامة-وجه-نشاط -طاعة-أمة-دين-شريعة-نعمة-الأممى-الغبى الجافى-الأمى-احذر-قرب-تلقاء القبلة.²⁸³

281 http://www.ikipgrismg.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=129:mengadili-hipotesa-sapir-whorf&catid=45:artikel&Itemid=91, diakses, 01 Mei 2011.

282 Ahmad Warson Munawir. Kamus Arab-Indonesia. Hlm. 4-5.

283 Ibid. hlm. 42-44.

معنى تانك الكمتين المتفردتان في الجنس يمكن تحليلها معتمدا على الثقافة العربية و الثقافة الاجتماعية في كل المجتمع عامة. نظرا من معنى تلك الكلمات ما أكمل اللقب الذي يدل على المرأة فانها لها صفات ايجابية و سلبية. تلك الصفات تدل على المرأة و الأم معا. و تلك المعنى مدلولة على موقف المجتمع فيهما و عكسه أن موقف المجتمع فيهما سيؤثر الى توليد الكلمات و معناها المعتمدة على موقفهم فيهما.

ستكون الأم ا مامة و مأمومة أيضا. و صارت الأم حيوانة متوحشة و حيوانة أنيسة و جميلة كذلك. الأم نجبية و تكون مرشدة للأخرين كما كان القرآن بل هي تكون جاهلة شديدة و هي أمية. و الأب معظمه نجيب و نظارة دالة على أنه كثرة في القراءة. و الأب رجل كرش لكثرتة في الأكل. ويكون الأب الفراشة و الجعل و هو يستطيع أن يطير الى أي مكان يحبه. ولكن في الأخيرسيغادر الى الأم لأن الأم تكون مسكنا مطمئنا له. تراد الأم أيضا بمعنى نعمة. تحليل تلك المعاني المذكورة دالة على أن المعاني لكلمة الأب ليست الا حسنات فحسب أي أكثر المعاني لكلمة الأب تدل على المعاني الايجابية. و أما المعاني لكلمة الأم لها المعاني الايجابية و السلبية معا.

ومعنى كلمة الرجل هي رجل الحصان و نحوه-سار على رجله-قواه-ارتفعت-المرجل-ارتجل الكلام-انفرد-العظيمة من الجراد. و النخل-من السمك-الزمان-القرطاس الأبيض الخالي-البؤس و الفقر-السرراويل-الخوف-خليج-نبات-رجل الجبار و الحوزاء و قنطورس-الصيدون-القدر-المشط.^{٢٨٤}

و أما معنى المرأة هي حسن هواؤه-تمرأ الرجل-مرؤ الطعام-الذئب-النخوة-المريئة من الأرض-المرئ-الزوجة.^{٢٨٥}

من تحليل تلك المعاني المذكورة أن معنى كلمة المرأة و الرجل تدلان على أنهما يرغبان في زينة أجسامهما أي يرغبان في المشط و المرأة. و كانت المرأة تعتبر باعطاء النعمة لأنها كمرؤ الطعام بجانب ذلك أنها النخوة. و أما الرجل له صفات الحزن و يرغب في السفر. و قرب كلمة الرجل بكلمة رحل و هي: ترك المكان-ذهب وانتقل-رحله بالسيف^{٢٨٦} الرجل كالعظيمة من الجراد و النخل سوف يطير الى أي مكان كان يحبه و هو كالجبار و الحوزاء و قنطورس سوف ينبر السماء و الأرض و يكون أيضا القدر الذي فيه أطعمة كثيرة سوف تطعم من يحتاج اليها.

معنى الكلمات الأخرى المتعلقة بزوع المساواة الجندرية خاصة باستعمال كلمة أبن و بنت كما يلي:^{٢٨٧}

Ari	بنت	Arti	ابن
Boneka	بنت العروسة	Musafir/gelandangan	ابن السبيل
Kerikil	بنت الأرض	Orang masyhur	ابن جلا
Kata	بنت الشفة	Orang yang hanya perhatikan isi perut	ابن بطنه
Air mata	بنت العين	Orang yang tidak memikirkan hari esoknya	ابن يومه
Kelenjar leher, amandel	بنت الودن	Waktu Subuh	ابن ذكاء
Bubuk kopi	بنت اليمن	Gema, gaung	ابن الطود
Arak	بنت الكرم	Serigala	ابن أوى
Kegelisahan, kesedihan	بنات الليل		
Anak sungai	بنات الأرض		
Bencana	بنات ا لدهر		
Pelacur	بنات الهوى		

284Ibid. hlm. 514-515.

285 Ibid. hlm. 1417.

286 Ibid, hlm. 517-518.

287 Ibid, hlm. 121.

نظرا من تلك الكلمات و معانيها فانها دالة على أن معنى لكلمة الأُنث سلبية المعنى. أما معنى لكلمة الذكور ايجابية المعنى. بجانب ذلك ذكرت المصطلحات المتعلقة بالمركوب لها علامات التأنيث مثل السيارة، الدراجة، السفينة الا القطار

و كانت مصطلحات الامام و الخليفة ليست لها نوع التأنيث. و بحث كلمة الأمام في القاموس لسان العرب حوالى ثلاث صحف و ذكرت كلمة الامام فهي مدلوله على معنى الذكور فحسب مثل امام الصلاة أو امام في المجتمع و كانه صفة و عمل للذكور فقط أي لا يكون الا للمذكر.²⁸⁸

المثال الآخر المعنى لكلمة المرأة أو للأُنث هي الأُنثى من أصل كلمة أنث و معناها هي: غير شديد و صلب.²⁸⁹ و اما معنى كلمة الذكر هي أصل الكلمة من ذكر-تذكر-نطق-مجد و سبح. وانها على نفس المعنى بكلمة الذك بمعنى استذكر درسه أو الحفظ للشيء تذكره. كلمة الذكر أيضا بمعنى القوة و السجاعة و الشدة أي رجل ذكر بمعنى رجل قوي و شجاع و معنى آخر منها ذكر من الأمطار.²⁹⁰

دون تلك الكلمات التي قد سبق ذكرها هناك الضمائر دالة على اختلاف و فرق الرجال و النساء مفردا كان أو جمعا. كانت الضمائر في اللغة العربية أكثر عددا من الضمائر في اللغة الأخرى بهذا العالم مثل الانجليزية و الفرنسية و لاسيما الاندونيسية. غير أنها دالة على تنوع لغة العربية المتعددة فانها دالة على اختلاف و فرق جنس الرجال و النساء ظاهرا و يكا د بعدم المساواة بينهما.

و كانت تلك الضمائر ذكرت في القرآن الذي أنزل الله الى رسوله عربية كذلك شرف الله الكلمة و معناها المتعلقة بالرجل و المرأة. و لكن الله يقرر في أخذ الضمائر في كتابه الكريم تشجيعا و دافعا لأن يكون الناس أن يقوم بالتفسير و التأويل في آياته حريا.

المثال من ذكر الضمائر في الآية القرآنية هو:

مُؤْتِرَةً كَمَا يَوْمَ نُنزِّلُ الْآيَةَ الْكُرْبَىٰ ۗ لَوْ أَنَّهُمْ رَفَعُوا أَصْوَابَهُمْ نَدَاءً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَعْبَثُونَ ﴿٢٩٣﴾
 لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَافِقُونَ فِيهَا لَمَّامِينَ بِغَيْبَاتِ الْمَلَأِ الْغَيْبِ لَمَّا تُخَالِطُونَ ﴿٢٩٤﴾

الضمائر هو، نحن و أنا تكون ضميرا مستترا من فعل خلقت وهي لا تدلل على الجنس المعين. أراد الله أن يدل و يشير من تلك الآية معنى المساواة و انها راجعة الى الله تعالى فحسب. أي معنى الضمير «هو» يمكن غياب مدلوله في الجنس.

الضمير الأخر الذي له ففرق و اختلاف الفهم فيه و يوئد معنا تسبب الى احتقار و دناءة النساء و كأنها تكون المخلوقة الثانية بهذا العالم.

مَا جَاءَ مِنْكُمْ مِنْ نَّبِيٍّ قَالُوا لَوْلَا يُرْسِلُ إِلَيْنَا سَائِغًا مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً يُسْقِيهِ الْبَشَرَ نَفِيسًا ﴿٢١٠﴾
 مَا جَاءَ مِنْكُمْ مِنْ نَّبِيٍّ قَالُوا لَوْلَا يُرْسِلُ إِلَيْنَا سَائِغًا مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً يُسْقِيهِ الْبَشَرَ نَفِيسًا ﴿٢١١﴾
 مَا جَاءَ مِنْكُمْ مِنْ نَّبِيٍّ قَالُوا لَوْلَا يُرْسِلُ إِلَيْنَا سَائِغًا مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً يُسْقِيهِ الْبَشَرَ نَفِيسًا ﴿٢١٢﴾

رأى فخر الرازي في كتاب التفسير الكبير الذي ألفه و نقله سرالدين عمر²⁹⁰ مة «أن ضمير «ها» من كلمة «منها» تولد فرق الفهم و مختلف في التفسير منها. جمهور العلماء يراجع الضمير الى «نفس واحدة» و هي أدام فلذلك يسبب الى التفسير مدلول على أن النساء كمخلوقة ثانية أما الرجال كمخلوق أول و هو أدام. وكان أبو مسلم الاسفهانى يراجع الضمير الى «نفس» و يولد منها فهم المساواة بين الرجال و النساء الذين خلقهم الله من جنس واحد.

288 Ibid, Jilid IX, hlm. 83.

289 Almunawir, hlm. 46-47.

290Ibid, hlm. 432-433.

291 (Al-Ikhlâs (112): 1

292. (al-Isra (17):31).

293 al-Dzâriyat (51):56).

294 al-Nisâ (4): 1:

295 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Paramadina, 2001), Cetakan II, hlm. 274.

سوى تلك الضمائر المذكورة في الفوق هناك معنى الآية الأتية^{٢٩٦} التي تضمن فيها حرف العطف و له معنى محتاجة الى دقة الفهم و التفسير.

نِإْوَمْفَخْ لَأْ أُوْطْسَقْتِي فِي مَنِّيَلَا أُوْحَكْنَافَا مَبَا مَكَلَنِمَ عَاسِدَلَالِي مَثْمَ لَدُوْعِي دِرُوْ نِإْقَمْفَخْ لَأْ أُوْلِدَعَدَةً
قَدِ حَوْفَ وَأَمَاتِ كَلَامَ مَكْنَمِيَا مَكَلَادَا

٤). ذاك x حرف العطف من تلك الآية و هو «و» يدل على معنى للتخيير و يمكن فهمه أيضا للزيادة (٢+٣+٤) أو للضربة (٢) الفهمان المذكوران لا يكونان مشهوران عند جمهور العلماء و لا يذكر عنهما الحديث و الآية القرآنية راجحة لهما.^{٢٩٧}

بناء على البيان السابق عن خصائص اللغة أن مخارج الحروف تؤثر معنى الكلمة. سوى المخارج موضع الحركات في الكلمة تسبب الى اختلاف المعنى. الحركات المتفرقة دالة على الوظيفة في بنية الجملة مثل حركات فاعل و نائب الفاعل و مفعول به و غيرها.

وجدت الحركات المتفرقة للكلمة «قرن» اذا قرئت بفتح حرف القاف «ق» معناها أن النساء أمرهن الله شديدا و صراحة لأن يسكن في بيوتهن أما اذا قرئت الكلمة «قرن» بكسر حرف القاف فمعناها أن النساء أمرها الله لأن يسكن في بيوتهن بالفرح و السرور.^{٢٩٨}

كيفية و طريقة قراءة الكلمة ستسبب الى فهم و نظر عن ثبوت و سكون النساء في بيوتهن. هناك رأيان المتعلقان بسكونهن في بيوتهن أن النساء أن يقرن في بيوتهن لا يمكن لهن أن يرفضه أي هذا الأمر يدل على الوجوب لهن. و الرأي الثاني أن يقرن النساء في بيوتهن بالسرور و الفرحة لوجود أحوال البيت الجيدة راحة و فرحا لهن. أما اذا كانت أحوال البيت لا تسرهن فباح لهن لخروجهن من بيوتهن لطلب المعيشة لملء حاجتهن و أسرتهن دون أن يجاوزن عن الشريعة الاسلامية.

وجد في اللغة العربية الكلمات الدالة على زوج المساواة الجندرية. و عدد تلك الكلمات في اللغة العربية أقل من عددها في اللغة الاندونيسية عاما. كما نت الكلمات في اللغة الندونيسية دالة على المساواة الجندرية مثل الضمائر. و ان الضمائر في اللغة الندونيسية كلها دالة على المساواة بين النساء و الرجال: *Aku, kamu, dia, mereka, kita* تعنى:

تكون *Wanita Tuna Susila* و مرور الزمان صار المصطلحات التي تدل على عدم المساواة الجندرية في اللغة العربية متعير، مثل دالة على أن صفة و عمل سلبية ليست الا للنساء بل كانت *lak-laki hidung belang* و استخدام كلمة *Pekerja Seks komersil* و هي هذه المصطلحات لا يستخدمها اسم لعمل *ibu rumah tangga* ما الى ذلك. و المصطلحات الأخرى دالة على عمل النساء و هي الرجال الذين يعملون في البيت كما عمله النساء.

الهاء. اظهار الثقافة في الكلمات

(الى أربعة أقسام هي: Nababan ينقسم التعريف من الثقافة عند نابابان)

١. التعريف منها شيء تنظم و تربطها المجتمع
٢. التعريف الأخر منها أنها كل الأشياء التي نالها الناس عن طريق التعلم و التربية
٣. و عبر الأخرى أن التعريف من الثقافة هو كل عادات و أعمال الناس بهذا العالم.^{٢٩٩}

(*Chaer*^{٣٠٠}) كما نقله خير (Koentjaraningrat) أما تعريف الثقافة عند كونجورج ننجرات)

296 al-Nisa (4): 3)

297 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender dalam Perspektif Islam*, hlm. 277.

298 Ibid.

299 Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguitik*, hlm. 163.

300 Ibid. hlm. 164-165.

أن الثقافة ليست للمخلوق الآخر الا الناس و تلك الثقافة تنمو بنموأحوال حياة الناس في المجتمع

الثقافة عنده لها مجالين مهمين هما:وجود الثقافة نفسها و لبها أو ضمنها. أما وجودها يتكون على الأفكار و الأجسام أو الماديات أما لب و ضمن الثقافة ينقسم الى أربعة عناصر و هي التكنولوجيا و نظام المعيشة أو نظام الاقتصاد و نظام الدين و منظمات في المجتمع و الفنون.

(^{٣٠١} و كان تنوع الأشياء في المجتمع تؤثر الى *Cultural Determinism* جدير بالذكر أن التي تنمو في المجتمع قط أثره بالثقافة) الثقافة. أي ذلك النوع يولد أشكال و ألوان الثقافة مناسبة بأفكار و أعمال المجتمع المصادرة من القيم الموجودة و المنتشرة في (*Cultural Reativism*^{٣٠٢}المجتمع)

و كذلك أن أفكار و نمو المجتمع يؤثر الى نمو اللغة. و عكسه أن نمو اللغة يؤثر الى أفكار ونمو المجتمع.

كانت اللغة كنظام الرمزي للمواصلات بين الناس و ذلك النظام يناله المجتمع من معاشرتهم و تبدل أفكارهم. جدير بالذكر أن (لامتعلقة بتلك المعاشرة الاجتماعية هي: *linguistic relativity* هناك النظرية تسمى بالنظرية للغة النسبية)

١. جرى عمل العواطف جريا حريا من أثر اللغة أي لا تكون اللغة الانظام لتعبير الأفكار
٢. قررت اللغة و وظيفة العواطف كتكوين الأفكار.^{٣٠٣}

(*When I think in language, there aren't 'meanings' going through my mind in addition to the verbal expressions: the language is itself the vehicle of thought.* ” ورأى Edward Sapir ذهب ادوار سافير)

(أن اللغة تؤثر الناس لفهم الوقعيات الموجودة أي اللغة تؤثر أفكار Benjamin Whorf ادوار سافير و تلميذه، بينجامن وارف) . و تلك الفرضيات تنقسم الى القسمين الأساسيين Sapir-Whorf hypothesis الناس و تسمى ذلك الرأي بالفرضيات سافير-وارف) (*linguistic relativity*^{٣٠٤}) و النسبية اللغوية (*linguistics determinism*) هما الحتمية اللغوية)

(هو أن اللغة التي يستعملها الناس تقرر و تلون أفكارهم عن المجتمع *linguistics determinism* المقصود من الحتمية اللغوية) و ما حوله أي تركيب أفكار الناس يقرره و يلونه تركيب اللغة الموجودة. و تنقسم الحتمية اللغوية الى قسمين هما الحتمية اللغوية (المقصود منه هو أن اللغة تلون و تقرر الأفكار و كانت اللغة و الأفكار كلهما متشابهاتان. و أما *Strong Determinism* القوية) (يعني الأفكار تؤثر و تؤثرها اللغة كهما تكن اللغة. *Weak Determinism*^{٣٠٥} النوع الثاني هو الحتمية اللغوية الضعيفة)

و المقصود من النسبية اللغوية هي أن الفروق في رموز اللغة شيء خاصة و فريدة و لا حد لها في تنوع تراكيبها و بنياتها. تكون (عامة. الفروق في اللغة *nonlinguistic cognitive* الفروق في تراكيب اللغة و بنياتها متوازية بالفروق في امعرفة غير اللغوية) تسبب الى فروق الأفكار.^{٣٠٦}

أخيرا، معنى الكلمات في اللغة العربية و الاندونيسية لا تستقل من أثر الثقافة و تنميتها في المجتمع. و معنى الكلمات أيضا تنمو بسبب نمو الأفكار و الثقافة في المجتمع. و هكذا، القيم الثقافية في اللغة تلون و تؤثر ثقافة ت و دور و طبيعة النساء في المجتمع. ترجى تلك الثقافة لها القيم المتعلقة بالمساواة الجندرية حتى تولد و تؤثر الكلمات و اللغات المتعلقة بها.

301 Rachel, James. *Filsafat Moral*. (Yogyakarta: Kanisius, 2004). Hlm. 45-46. Lihat pula, Abdul Hadi W. M. “Krisis Manusia Modern: Tinjauan Falsafah Terhadap Scientisme dan Relativisme Kultural” dalam [http://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/11/24/krisis-manusia-modern-akibat-scientisme-dan-relativisme-kultural/diakses](http://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/11/24/krisis-manusia-modern-akibat-scientisme-dan-relativisme-kultural/diakses%20tgl.%2028%20April%202011) tgl. 28 April 2011.

302 Rachel, James. *Filsafat Moral*. (Yogyakarta: Kanisius, 2004). Hlm. 45-46. Lihat pula, Abdul Hadi W. M. “Krisis Manusia Modern: Tinjauan Falsafah Terhadap Scientisme dan Relativisme Kultural” dalam [http://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/11/24/krisis-manusia-modern-akibat-scientisme-dan-relativisme-kultural/diakses](http://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/11/24/krisis-manusia-modern-akibat-scientisme-dan-relativisme-kultural/diakses%20tgl.%2028%20April%202011) tgl. 28 April 2011.

303 Alwasilah, Chaedar. A. *Pengantar Sosiologi Bahasa*. (Bandung: Angkasa. 1993), Hlm.70

304 Lihat http://www.ikippgrismg.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=129:mengadili-hipotesa-sapir-whorf&catid=45:artikel&Itemid=91, diakses, 01 Mei 2011.

305 Ibid

306 Ibid

و من المعلوم من أنواع حقائق اللغات هي ديناميكي. اللغة أو الكلمات سوف تنمو نمو عاجلا متوالية و متعاقبة بالأفكار الجارية في المجتمع والأخص بالأفكار المساواة الجندرية. فنمو تلك الأفكار المساواة الجندرية في المجتمع تؤثر أيضا الى ديناميكية اللغات و الكلمات المتعلقة بها.

و الله أعلم.

DAFTAR PUSTAKA

- Alwasilah, Chaedar. A. 1993. *Pengantar Sosiologi Bahasa*. (Bandung: Angkasa).
2004. *في علم الابداع والتفكير*. 2004. عن افسس أ.
- A.S Hornby. 1989. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Ap. Cowie (editor). Amerika: Oxford University Press.
- Chaer, Abdul. 2003. *Psikolinguistik Kajian Teoretik*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Chaer, Abdul dan Agustina, Leoni. 2004. *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Dardjowidjono, Soenjono. 2005. *Psikolinguistik, Pengantar Pemahaman Bahasa Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Fakih, Mansour. 1996. *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Forum Kajian Kitab (FK3), 2001. *Wajah Baru Relasi Suami Istri, Telaah Kitab 'Uqud al_Lujjayn*. Yogyakarta: LKiS. Cetakan I, hlm. 44.
- GBHN tahun 1999-2004. Surabaya: Arkola.
- <http://id.wikipedia.org/wiki/diakses> tgl. 19 Maret 2011
- http://www.ikipgrismg.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=129:mengadili-hipotesa-sapir-whorf&catid=45:artikel&Itemid=91, diakses, 01 Mei 2011
- Hadi W. M. Abdul. "Krisis Manusia Modern: Tinjauan Falsafah Terhadap Scientisme dan Relativisme Kultural" dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/11/24/krisis-manusia-modern-akibat-scientisme-dan-relativisme-kultural/diakses> tgl. 28 April 2011.
- Iqbal, Muhammad. 1966. *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*. (terjemahan Ali Audah). Djakarta: Tintamas.
- James, Rachel. 2004. *Filsafat Moral*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lisan al-'Arab, Jilid XII.
- Munawir, Ahmad Warson. 1986. *Kamus Arab-Indonesia*.
- M, Echols, John dan Shadily, Hassan. 2003. *Kamus Inggris Indonesia, An English Indonesian Dictionary*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. cetakan xxxvii.
- Megawangi, Ratna. 2001. *Membiarkan Berbeda?, Sudut pandang baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan.

- Nata, Abudin. 1997. *Filsafat pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Pateda, Mansoer. 2001. *Semantik Leksikal*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Poerwadarminta, W.J.S. 1986. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. t.t. *Pedoman Umum Pembentukan Istilah*. t.tp, t.np.
- Soenarto, Ahmad. t.t.(pent.) *Pelajaran Tajwid, Praktis dan Lengkap*. Jakarta: Bintang Terang.
- شيخ عثمان, حسنى. ٤٩٩١. حق التلاوة. جدة: دار المنارة للنشر و التوزيع.
- Umar, Nasaruddin. 2007. *Perspektif Jender dalam Islam*, diakses dari <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/jender1.htm>
- , 2001. *Argumen Kesetaraan Jender dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Paramadina,,

To Go Online or Not to Go Online: The Use of Social Media for Research Setting in Islamic Context

Oleh: Nurdin. M.Com.,P.hD

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu

Abstract

Indonesia, which 85 per cent of its population is Muslim, is the third largest social media users and about 71 million the population is Internet users. More and more Muslims involve in online space in particular social media. This provides new opportunity for Islamic education institutions and scholars to utilize this online space as a new research setting. Non Islamic education institutions and scholars have utilized social media space as a new setting to conduct research. On the other hands, Islamic education institutions and Muslims scholars have yet to utilize this online space for new research setting. Instead a lot of phenomenon such as dakwah, education and other social phenomena have been practiced in social media space such as Facebook, Twitter, Blog, et, Muslims scholars yet to go online to understand the phenomena. This paper addresses why Islamic institutions and Muslim scholar should go online and utilize social media space as a new setting in their research. This paper offer researchers under Islamic Institutions to consider new data collection and triangulation strategies to enhance research output and paradigm. The paper's discussion focus on both quantitative and qualitative paradigm. Some benefits of using social media for research setting are revealed. Reasons that support reserachers to utilize social media for research setting are also summarized to justify the idea of this paper. Future research need to focus on the application of this idea into empirical contexts as well as need to consider ethical issues.

Key words: Social media, research settings, research paradigm, Islamic institution

1. Introduction

The emergence of Internet has supported practicing various communication activities in online space. This online sphere encouraged researchers, whether quantitative or qualitative, to extend their data gathering approaches^{307, 308, 309}. Non Islamic institutions and researchers, whether quantitative or qualitative researchers, have taken more advantages through the use this online setting in their research practices. Quantitative researchers, for example, gather data through web surveys³¹⁰ and emails^{311, 312}. On the other hands, qualitative researchers gather data through online content analysis coding^{313, 314} and online interviews³¹⁵.

307 Cantrell, M. A., & Lupinacci, P. (2007). Methodological issues in online data collection. *Journal of Advanced Nursing*, 60(5).

308 Lefever, S., Dal, M., & Matthiasdóttir, Á. (2007). Online data collection in academic research: advantages and limitations. *British Journal of Educational Technology*, 38(4), 574-582.

309 Wood, R. T. A., Griffiths, M. D., & Eatough, V. (2004). Online Data Collection from Video Game Players: Methodological Issues. *CYBERPSYCHOLOGY & BEHAVIOR*, 7(5), 511-518.

310 Lefever, S., Dal, M., & Matthiasdottir, A. (2007). *Online Data Collection...*

311McCoyd, J. L. M., & Kerson, T. S. (2006). Conducting Intensive Interviews Using Email: A Serendipitous Comparative Opportunity. *Qualitative Social Work*, 5(3), 389-406.

312 Wattal, S., Telang, R., Mukhopadhyay, T., & Boatwright, P. (2012). What's in a "Name"? Impact of Use of Customer Information in E-Mail Advertisements. *Information Systems Research*, 23(3-part-1), 679-697.

313 Hara, N., Bonk, C., & Angeli, C. (2000). Content analysis of online discussion in an applied educational psychology course. *Instructional Science*, 28(2), 115-152.

314 Xiang, Z., & Gretzel, U. (2010). Role of social media in online travel information search. *Tourism Management*, 31(2), 179-188.

315 Salmons, J. E. (2012). *Cases in Online Interview Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Instead the use of social media in various aspect has significantli increased, for example in dakwah^{316, 317}, education³¹⁸, social³¹⁹, economic³²⁰, and politic³²¹, researchers under Islamic education institutions yet to utilize this online space for their research setting. Most of reseachers in Islamic education institutions mainly focused on gathering data through conventional methods such as interviews^{322, 323}, focus groups³²⁴, and ethnographic studies³²⁵.

Lack of understanding to utilize online space (in particular social media) may result in poor research paradigm and out put as more and more current issues are available online rather than offline. The world of phenomenon is also more digitalized as individual, group, businesses, and other organizations practice their activities in online world. This phenomenon creates new settings which called online space and this space produces rich data and insight to be studied whether through quantitaive or qualitative approach.

Online settings allow researchers to have a greater ability to access larger population for their study³²⁶. The population can include participants who are challenging to study³²⁷ such as small numbers of participants or a geographically dispersed sample. Social media has emerged as the latest online space that provides opportunity for users to produce online content, such as by posting texts, photos, and videos, and at the same time the users consume the content by viewing others' post^{328, 329}. The social media sphere can be functioned as an intersection of activities for the producers and users and these activities create settings for researchers to investigate various phenomena^{330, 331}. This implies researchers have opportunity to extend their research setting to a broader environment where they are not limited by space and time. Kane & Fichman³³² even strongly urge researchers to reconsider core research practices response to new technologies.

316 Nurdin, N., & Rusli. (2012). Social Media Adoption and Use Within Indonesian Muslim Scholars: A Possible Adoption and Use for "Dakwah" Purposes. Paper presented at the Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) 12 November 05-08 2012, Surabaya Indonesia.

317 Falah, L. N. (2014). Peran Facebook Sebagai Media Komunikasi Dakwah Group Jama'ah Muslim (Hizbullah). *eJournal Ilmu Komunikasi*, 2(1), 388-400.

318 Blankenship, M. (2010). How Social Media can and Shoul Impact Higher Education.. *Hispanic Outlook*, 2.

319 Germonprez, M., & Hovorka, D. S. (2013). Member engagement within digitally enabled social network communities: new methodological considerations. *Information Systems Journal*, 23(6), 525-549.

320 Aral, S., Dellarocas, C., & Godes, D. (2013). Social Media and Business Transformation: A Framework for Research. [Article]. *Information Systems Research*, 24(1), 3-13.

321 Vitak, J., Zube, P., Smock, A., Carr, C. T., Ellison, N., & Lampe, C. (2011). It's Complicated: Facebook Users' Political Participation in the 2008 Election. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 14(3), 107-114.

322 Myers, M. D., & Newman, M. (2007). The qualitative interview in IS research: Examining the craft. *Information and Organization*, 17(1), 2-26.

323 DiCicco-Bloom, B. B. F. (2006). The qualitative research interview. *Medical Education*, 40(4), 314-321.

324 Morgan, D. L. (1997). *Focus Groups as Qualitative Research*. London: SAGE Publication, Inc.

325 Crabtree, A., Nichols, D. M., O'Brien, J., Rouncefield, M., & Twidale, M. B. (2000). Ethnomethodologically informed ethnography and information system design. *Journal of the American Society for Information Science*, 51(7), 666-682.

326 Sade-Beck, L., & Beer-Sheva. (2004). Internet Ethnography: Online and Offline. *International Journal of Qualitative Methods* 3(2), 45-51.

327 Cantrell, M. A., & Lupinacci, P. (2007). Methodological issues in online data collection. *Journal of Advanced Nursing*, 60(5), 544-549.

328 Guo, L., Tan, E., Chen, S., Zhang, X., & Zhao, Y. (2009). Analyzing patterns of user content generation in online social networks. Paper presented at the Proceedings of the 15th ACM SIGKDD international conference on Knowledge discovery and data mining, Paris, France.

329 Zeng, X., & Wei, L. (2013). Social Ties and User Content Generation: Evidence from Flickr. *Information Systems Research*, 24 (1), 71-87.

330 Aral, S., Dellarocas, C., & Godes, D. (2013). Social Media and Business Transformation.

331 Pousti, H., Urquhart, C., Burstein, F., & Linger, H. (2013). Methodological implications of social media as a research setting for IS studies in healthcare: Reflections from a grounded theory study. Paper presented at the 24th Australasian Conference on Information Systems 4-6 Dec 2013, Melbourne, Melbourne Australia.

332 Kane, G. C., & Fichman, R. G. (2009). The Shoemaker's Children: Using Wikis For Information Systems Teaching, Research, and Publication. [Article]. *MIS Quarterly*, 33, 1-17.

Instead the use of social media in qualitative and quantitative research can enrich our data source³³³ and enable triangulation³³⁴ to enhance our understanding on a topic being studied, the use of social media as a setting in Islamic education institutions research is limited explored and researchers lack of familiarity with this new setting³³⁵. Motivated by this phenomenon, the author intends to explore how social media can be used as a new research setting for various Islamic studies to enhance our understanding of a topic being studied.

Through extensive literature review in information technology, social media journals, and books, the author illustrates and discusses how social media can be used as a new research setting in studying various Islamic issues such as online dakwah, education, and other social phenomenon in online space. Researchers can observe social media content³³⁶ such as users' posting, comments, and conversation to complement conventional data or to triangulate data collection strategies in order to increase validity and enhance understanding.

The author believes that incorporating social media in Islamic studies context can deepen our understanding and allow triangulation in a topic being studied. The objective of study is to provide insights on how various social media applications can be used in Islamic studies. In this study the author will address the following research questions: ***Should researchers in Islamic education institutions use social media for new research settings? How can the social media can be used for a new research setting in Islamic context?***

The structure of this paper is as follows; the next section presents approach to this paper. Next section presents the phenomenon of social media adoption and use in Indonesia and is followed by current use of social media in various fields. The use of social media for research setting is discussed in the following section and followed by social media as a triangulation medium and enhancing understanding is discussed. Conclusion is presented before the presentation of the research limitation and future research in final section.

2. Approach to this Paper

This paper was developed from extensive review of top journals in information technology, social media, and research method literature. The author also used other online data such as web-based pages analysis³³⁷ to identify the current phenomenon of social media use among Muslims in Indonesia. The analysis of social media mainly focus on current social media usage such as in education, dakwah and other social aspects.

Meanwhile, the analysis of information technologi and social media literature focus on how the social media sites were used in various studies (qualitative and quantitative). For example, how the content analysis (such as texts, foto, dicussions, postings) and observation (users) were practiced in social media research. Some advantages of the use of social media as research settings were also extracted from the literature.

Research method literature reviews was aimed to broaden understanding of various approaches used in qualitative and quantitative data gathering and analysis. This analisis was also used to show how researchers may benefit from the use of social media in their research. The outcome of the analysis was presented to show how social media can be applied in Islamic education institutions research contexts.

333Urquhart, C., & Fernandez, W. (2013). Using Grounded Theory Method in Information Systems: the Researcher as Blank Slate and Other Myths. *Journal of Information Technology*, 34, 1-13.

334 Urquhart, C., & Vaast, E. (2012). Building Social Media Theory from Case Studies.

335 Vaast, E., & Walsham, G. (2013). Grounded theorizing for electronically mediated social contexts.

336 ibid

337D. H.Granello and J. E. Wheaton, "Online Data Collection: Strategies for Research. *Journal of Counseling and Development: JCD*, Vol. 82, No. 4 (2004): p. 387.

3. Internet and Social Media Adoption and Use in Indonesia

The author would like to show social media adoption and use phenomena in Indonesia to justify why Islamic education institutions to consider using social media space for new research setting.

Currently about 2,4 billion or about 34 per cent of world population use internet and 1,1 billion or 27,5 per cent of them live in Asia continent³³⁸. This number is increasing significantly every year due to improvement in technology infrastructure, regulation, and politics. Western population has adopted and use the Internet in every aspect of life earlier compared to Asian and African population. However, Asian countries are considered experience higher Internet adoption and use in last few years due to economic development.

Latest data from the Association of Indonesian Internet Providers (APJII) show that the number of Indonesian Internet users reached 71.19 million in 2013, up by about 13 percent from 63 million users in the previous year. The Internet penetration is growing faster which 28 per cent of the total Indonesia population of around 248 million have adopted and use Internet according APJII chairman Samuel A.Pangerapan³³⁹. As 85 per cent of the population is Muslim, this means about 60 million of the users are Muslim. This phenomenon provides a great opportunity for all Muslim scholars to explore the adopters and user for their research interest.

High number of Internet adopters impacts the increase of social media users across countries around the globe. For example, world Facebook users by the end 2011 was 799 millions, then increased to about 835 million by March 2012,³⁴⁰ and reached its peak to 1 billion by August 2012.³⁴¹ Meanwhile, Facebook users in Indonesia have also sharply increased in last few years with current users are about 43 millions, which is in the third high number of Facebook users after USA and India.³⁴²

Another social network, such as Twitter, users are not as high as Facebook users, but the trend is also increasing. This is justified by World Stats³⁴³ that Indonesia is the first country in Asia with highest social network users such as Facebook, MySpace, twitter, Bebo, Badoo, Sofamous, Buzznet, Flixster dan Flickr, Linkdn, etc. Last year, Indonesia social network users were increased by 17% according to the World Stats figure. This is a higher increase compared to other Asian countries and suggests that social media may play an important role in the future Indonesian development whether in economic, social, political, and religious aspects.

Regardless for what purposes Indonesian communities use the social media, their connectivity in the online space can potentially be explored for certain purpose such as research. This situation is not different when we discuss Muslim users where their online presence can also be used for research settings.

4. Current Use of Social Media

Currently, social media has been used in various aspect of life such as in education, economic, and politics. The trend to use social media among Muslim communities is also increased significantly. Muslims use the social media to promote Islamic teaching and values through dakwah and education. As result, more and more Muslims and institutions integrate the social media in their daily life. Some

338 Internet-World-Stats. (2012). World Internet Users and Population Stats. Retrieved 05 June 2014

339 Jakarta-Post. (2014). Number of RI Internet users Increases to 71.19 million in 2013: APJII Retrieved 05 June 2014, from Jakarta Post <http://www.thejakartapost.com/news/2014/01/15/number-ri-internet-users-increases-7119-million-2013-apjii.html>

340 Ibid.

341 J. Guynn, "Facebook Hits 1 Billion Users, Reaching Historic Milestone," in <http://www.latimes.com/business/technology/la-fi-tn-facebook-hits-historic-milestone-1-billion-users-20121004,0,1361388.story>. (Retrieved 09 October 2012).

342 Economist. (2011). Eat, pray, tweet. The Economist, 6th Jan.

343 World-Stats. (2012) "Internet World Stats."

common uses of social media are discussed in the following to show relationship with this paper topic.

A. Social Media for Dakwah

The present of Internet has encouraged the rise of new spaces for a *da'i* to deliver his/her dakwah. The Internet supports the emergence of variety social media platforms that can be utilized for *dakwah* delivery such as You Tube, Blog, Social Network, etc. A Number of *da'i* has utilized those online platforms for dakwah purposes. For example, some *da'i* use You Tube (e.g: ustadz Maulana, Zainuddin MZ, AA Gym, etc) and Blog (Ustadz Abu Ihsan Al-Atsari and Abu Musa) to promote their dakwah. Their *dakwah* on the social media have been accessed by millions Muslims across the globe.

Rampant practice of *dakwah* in online space has emerge new term of *dakwah* which is called *e-dakwah* (electronic dakwah) e.g. Muhammadhanisah³⁴⁴. The term of *e-dakwah* refers to the use of Internet with various platforms to deliver *dakwah* across Muslims community. The term of *e-dakwah* might has been emerged due to the association with another terms that have emerged earlier such as e-commerce, e-book, e-campaign, e-marketing, etc, and those activities are practiced virtually and information can be digitally delivered.

A number of Muslim groups have also used social media in their dakwah. For example, Jama'ah Muslimin Hizbullah use Facebook site to deliver their dakwah^{345, 346} dan Blog³⁴⁷. These phenomenon shows that researchers under Islamic education institutions should move their *dakwah* research paradigm and method to online space. The change is required to respond to *dakwah* strategy and technology development. As a result, the *dakwah* can be delivered effectively and efficiently.

B. Social Media for Education

Education institution is one area that has started using social media for education promotion and teaching learning process. Social media is considered can facilitate education process such as assignment discussion among students³⁴⁸. The social media help students and lectures connect each other to involve in a discussion forum and information sharing regarding their roles within an education institution.

Another benefit of social media in education are included “ greater student engagement, greater student interest, student taking more control of their education and more responsibility of their education”³⁴⁹. These benefits may increase students' access to various learning condition and create higher independency among the students. Lecturers are also able to monitor students learning interests and preferences.

C. Social Media for other social aspects

Other social sectors have also utilized social media for their purposes. For example, businesses had earlier used the social media for marketing purposes and to monitor their employees' behaviour³⁵⁰.

344 Muhammadhanisah. (2012). Berdakwah Melalui Siber. Retrieved 05 Juni 2014 <http://dakwahsiber.wordpress.com/2012/12/23/berdakwah-melalui-siber/>

345 Falah, L. N. (2014). Peran Facebook Sebagai Media Komunikasi Dakwah.

346 Sanjaya, N. (2012). Dakwah Islam Melalui Facebook: Studi terhadap Materi Dakwah Update Status dan Comment Facebooker Pada Grup “Komunitas Muslim Indonesia. Skripsi, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo, Semarang.

347 Zaman, K. (2008). Blog Sebagai Media Dakwah. Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

348 Roblyer, M. D., McDaniel, M., Webb, M., Herman, J., & Witty, J. V. (2010). Findings on Facebook in higher education: A comparison of college faculty and student uses and perceptions of social networking sites. *The Internet and Higher Education*, 13(3), 134-140.

349 Blankenship, M. (2010). How Social Media can and Shoul Impact Higher Education..p.12

350 Aggarwal, R., Gopal, R., Sankaranarayanan, R., & Singh, P. V. (2012). Blog, Blogger, and the Firm: Can Negative Employee Posts Lead to Positive Outcomes? *Information Systems Research*, 23(2), 306-322.

Recently, even more and more companies transform their business using social media³⁵¹. The businesses transformation include the use of social media for their marketing strategy, enhance management performance, and support employees interaction in daily businesses practices. Companies are also able to reach their costumers from different regions in more interactive ways.

Currently, politicians and government have also used social media. Number studies have found that governments use social media as instrument to promote government policies implementation and understand citizens opinion. For example, Sobkowicz, Kaschesky, & Bouchard³⁵² found that government used social media to mine public opinion to understand how citizens perceived impact of their policies implementations. The opinion includes public arguments and sentiment toward variety government policies. Meanwhile, Bertot, Keager, Munson, & Glaisyer³⁵³ argue that social media can improve government transparency through involvement of public in government policies implementation and monitor government employees' behaviour.

5. Social Media for Research Settings

Social media has emerged as a new technology that allows interaction and communication between individuals and groups in online space. The term social media has been used interchangeable with the term Web 2.0 and social networking³⁵⁴. The definition of social media proposed by Kaplan and Heinlein³⁵⁵ reflects the interchangeable nature of this term who define social media as 'a group of *Internet-based applications that build on the ideological and technological foundations of Web 2.0, and that allow the creation and exchange of User Generated Content*' (p.61). This implies that social media is part of Web 2.0 technology that allow users to communicate, participate, contribute, share, make friends through activities such as discussion, feedback, and reply to enquiries.

As the individuals or groups use social media to facilitate relationships, exchange questions and answers, researchers have opportunities to observe and understand what and how the individual or groups behaviour and attitudes towards certain phenomenon³⁵⁶. Observation is understood as an activity that can be performed on an object or a group of objects. During the observation "*the behaviour of the object or group can be defined and observed in term of status and events*"³⁵⁷. The observation can be practiced through understanding how social media users exchange, distribute, communicate, and receive digital text (e.g. online texts, photos, videos, and other images³⁵⁸) as well as how they communicate with each other³⁵⁹. As a result, this social media sphere has emerged as an important emerging setting in various research topics such as information system phenomena³⁶⁰.

The use of social media for research setting provides some benefits for researchers. Those benefits, for example, include continual access to previous and ongoing online data³⁶¹, data is publicly available³⁶²,

351 Aral, S., Dellarocas, C., & Godes, D. (2013). Social Media and Business Transformation.

352 Sobkowicz, P., Kaschesky, M., & Bouchard, G. (2012). Opinion mining in social media: Modeling, simulating, and forecasting political opinions in the web. *Government Information Quarterly*, 29(4), 470-479.

353 Bertot, J. C., Jaeger, P. T., Munson, S., & Glaisyer, T. (2010). Social Media Technology and Government Transparency. *Computer* 43(11), 53-59.

354 Stockdale, R., Ahmed, A., & Scheepers, H. (2011). Identifying Business Values from the Use of Social Media: An SME Perspective. Retrieved 25 September 2012 http://pacs2012.org/files/papers/pacs2012_T23_Stockdale_203.pdf

355 Kaplan, A. M., & Haenlein, M. (2010). Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media. *Business Horizons*, 53(1), 59 - 68. P. 61

356 Kietzmann, J. H., Hermkens, K., McCarthy, I. P., & Silvestre, B. S. (2011). Social media? Get serious! Understanding the functional building blocks of social media. *Business Horizons*, 54(3), 241-251.

357 Mansouri-Samani, M., & Sloman, M. (1993). Monitoring distributed systems. *Network, IEEE*, 7(6), 20-30., p. 20

358 Urquhart, C., & Vaast, E. (2012). Building Social Media Theory from Case Studies

359 Kietzmann, J. H., Hermkens, K., McCarthy, I. P., & Silvestre, B. S. (2011). Social media? Get serious!

360 Vaast, E., & Walsham, G. (2013). Grounded theorizing....

361 Susarla, A., Jeong-Ha, O., & Yong, T. (2012). Social Networks and the Diffusion of User-Generated Content: Evidence from YouTube. [Article]. *Information Systems Research*, 23(1), 23-41.

362 Akehurst, G. (2009). User generated content: the use of blogs for tourism organisations and tourism consumers. *Service*

and researchers are able to obtain wide range of textual and media contents³⁶³. The benefits of using social media for research setting are summarized in table 1 below.

Table 1. Benefits of using social media for research setting

Qualitative Research	Quantitatif Research
Wide range of textual and media contents generated from users and producers ^{1, 2} . These textual and qualitative contents provide rich insight for a topic being studied.	Wide range of respondents ³ . A researcher has opportunity to get more respondents and high return of questionnaires.
Unlimited or continual access. For example, users can be tracked overtime at multiple time or base time segmentation (weekly, monthly, daily) ^{4, 5}	Survey instrument can be delivered online such as through Facebook page and Blog ⁶ .
Qualitative data can be automatically generated from social media sites using a tool such as Graph API, Technorati.com ^{7, 8}	Quantitative data can be automatically generated from social media sites using a tool such as Graph API, Technorati.com ^{9, 10}
Qualitative data (communication, discussion, postings) is highly visibility and publicly available ^{11, 12} ,	Enable classification of data into content categories e.g. texts, photos, and videos ^{13, 14} . The data can be used for statistical analyses.
Able to involve wide range of informants. For example, Susarla et al., (2012) observed 913 YouTube users, and not limited by geography & demography ^{15, 16}	Able to involve wide range of respondents. For example, Susarla et al., (2012) observed 913 YouTube users, and not limited by geography & demography ^{17, 18}
Enable comparison similarities and differences of data from different social media sites ^{19, 20} . This enhance understanding and allow triangulation	Enable data mining ²¹ . This data can be analysed quantitative approach such as certain statistical procedures
Enable online content analysis coding which allow researchers early coding development ^{22, 23, 24} . This early coding help analysis in the following data gathering stages.	As an individual on a social media may connect number of friends, ties, and followers ²⁵ a researcher may have opportunity to recruit more sample easily.
One informants may use many types of social media which can produce different qualitative data from different social media sources ^{26, 27}	One informants may use many types of social media which can produce different qualitative data from different social media sources ^{28, 29}
A researcher has oportunity to contact more informants for an interview or observation because a social media user may connect with number of friends, ties, and followers as practiced by Hong. ³⁰	Automatic Generating quatitative data such as positive and negative comments, and sentiments using special engines such as API ³¹ Summize4 tool ³²
Wide range of participants' demographic information might produce rich subject data regarding motivational, behavioural, and psychological on a system use. For example, a participants may have profile details on the social media sites ^{33, 34}	Able to study s "hard-to-reach" populations ³⁵ the population can be reached across region without limited by geography through virtual survey such as virtual snowball sampling
Enable long term participants behaviour monitoring (qualitative) for example using certain social network site such as BeHive ³⁶ . This long term monitoring can be use to observe people behaviour and attitude toward topics being studied.	Enabling online survey. For example, Lin & Lu ³⁷ The survey was advertised on social media sites for certain period as well as on Taiwan's largest bulletin board system (BBS), PTT (telnet://ptt.cc). This allows respondents to access the survey in 24/7.
Enable data crawling which data is generated from user profiles ³⁸ . For qualitative studies, the data can be users' comments, discussions, and other postings.	Enable data crawling which data is generated from user profiles ³⁹ . The data can be users' comments, discussions, and other postings. This data can be analysed using quantitative approach

Business, 3(1), 51-61. doi: 10.1007/s11628-008-0054-2

363 Aral, S., Dellarocas, C., & Godes, D. (2013). Social Media and Business Transformation: A Framework for Research. [Article]. Information Systems Research, 24(1), 3-13.

Enable themes extraction ⁴⁰ Researchers may generate themes from social media users' identity presentation, the roles they play in the social interactions, and information they disclose such as through discussions, postings, and exchange questions and answers.	
Enable data mining ⁴¹ , for example online opinion mining ⁴² . This data can be analysed qualitatively using grounded theory analyses or interpretive approach	-

6. Social Media as a Triangulation Medium and Enhancing Understanding

In certain context, social media can be used to validate and strengthens conventional research results. For example, a researcher may conduct conventional interviews (such as face to face interview) to gather data. However, conventional interview process sometimes may underpressures due to time limitation or the participants may nerveous dua direct contact with the researcher. This impacts the participants to say something which might be inaccurate due the time dan direct contact. As a resultt, the conventional interview sessions will reflect “a very artificial situation”³⁶⁴ because the participants may try to please the researcher in order to end the interview soon. This may lead to a lack of descriptive validity or factual accuracy of a research topic being explored³⁶⁵ which means what participants say may not reflect real evidences.

In addition, conventional interviews may become problematic and participants might “*create their own phenomena to satisfy or to frustrate researchers or control researchers*”³⁶⁶, such as by saying what they want to say to meet researchers expectation³⁶⁷. In offline interviews, informants might also be influenced by cognitive and emotional due to interactions with researchers which then cause data reported by the informants may lack correspond with objective reality³⁶⁸.

These challenges could be reduced when a research took place in social media sphere. The author argues participants in social media space express their opinion freely through the production and consumption of content in online space e.g. Aral, et al.,³⁶⁹, Guo, et al.,³⁷⁰, and Zeng & Wei ³⁷¹. Carson³⁷² in his study found that social media “might be more representative of the real thought and feeling” of the users. As the users (research subjects) are not confronted by face to face interaction with researchers and time limitation, (for example, in offline context a researcher usually exerts significant power in their engagement with a participant³⁷³ which left participants little room to express idea), the production and consumption of the digital texts are expressed freely. This allows researchers to observe the phenomenon

364 Myers, M. D., & Newman, M. (2007). The qualitative interview in IS research: Examining the craft. *Information and Organization*, 17(1), p.3

365 Johnson, R. B. (1997). Examining the Validity Struture of Qualitative Research. *Education*, 118(2), 282-292.

366 Bauer, M. W., & Jovchelovitch, S. (2000). Narrative interviewing. In P. Atkinson, M. W. Bauer & G. Gaskel (Eds.), *Qualitative Researching with Text, Image and Sound: A Practical Handbook for Social Research* (pp. 374). London: LSE Research Online.

367 Kleinknecht, S. (2007). Special: An interview with Robert Prus: His Career, Contributions, and Legacy as an Interactionist Ethnographer and Social Theorist. [Article]. *Qualitative Sociology Review*, 3(2), 221-288.

368 Dean, J. P., & Whyte, W. F. (1958). How Do You Know If the Informant is Telling the Truth? *Human Organization*, 17(2), 34-38.

369 Aral, S., Dellarocas, C., & Godes, D. (2013). *Social Media and Business Transformation...*

370 Guo, L., Tan, E., Chen, S., Zhang, X., & Zhao, Y. (2009). Analyzing patterns of user content generation in online social networks. Paper presented at the Proceedings of the 15th ACM SIGKDD international conference on Knowledge discovery and data mining, Paris, France.

371 Zeng, X., & Wei, L. (2013). *Social Ties and User Content Generatioo...*

372 Carson, D. (2008). The blogosphere as a market research tool for tourism destinations: a case study of Australia's Northern Territory. *J Vacat Mark* 14(2):111–119. P. 57-58

373 Karnieli-Miller, O., Strier, R., & Pessach, L. (2009). Power Relations in Qualitative Research. *Qualitative Health Research*, 19(2), 279-289.

in a more natural setting which become a foundation to the integrity of the observation³⁷⁴ in a research process.

Moreover, unlike observation in traditional research settings where researchers experience lack of transparency in observing all ongoing phenomena, social media sphere provides continue access to previous and ongoing online data³⁷⁵. For example, researchers are able to access data from the social media in multiple time as practiced by Susarla et al.,³⁷⁶. During period of observation, a researcher visits and revisits previous and ongoing social media sites, such as Facebook threads and a company Blog content, as argued by Vaast & Walsham³⁷⁷ to conceptualize researchers' understanding. This provides researchers with opportunities to validate and compare what they have studied in conventional context and in the social media context. As a result, researchers can achieve higher result validation as well as enhance their understanding from offline and online data sources.

This validation is often considered by researchers as triangulation. Triangulation is a strategy to *"validate data and results by combining a range of data sources, methods, or observers"*³⁷⁸. Many studies e.g. Cresswell³⁷⁹ and Angen³⁸⁰ argue that triangulation can be used to achieve validity through building consistency across data source and approaches. Lack consistency across the data and approached is considered weaken the evidences. However, Patton³⁸¹ suggests seeing this inconsistency as an opportunity to deepen understanding of a phenomenon.

The use social media for research settings also allow researchers to obtain data from different environment. For example, researchers may gather data both in offline and online spaces. The data, then, is compared and re-compared to increase research data trustworthiness and validity. This type of validation is considered as environment triangulation which *"involves the use of different locations, settings, and other key factors related to the environment in which the study took place"*³⁸². For example, Sarker & Sahay³⁸³ observe participants (communicate face-to-face) physically and virtually to understand collaboration in information system development. Sarker & Sahay³⁸⁴ argue that even though the research process become complex due to data overlapping between both environments but this overlapping *"provided opportunities for triangulation of the 'virtual' and the 'real' understanding"* (p.7). Therefore, the author argues that the use of social media for research settings not only enable triangulation but also deepening understandings of a topic being studied.

7. Conclusions: Should Researchers to Go Online?

The purpose of this paper was to prove how social media can be used for new research settings by Islamic education institutions and Muslim scholars. This purpose was achieved through the discussion of current phenomenon of social media adoption and use in Indonesia, benefit social media for research

374 Cresswell, J. W. (1998). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. London: Sage Publications.

375 Vaast, E., & Walsham, G. (2013). *Grounded theorizing...*

376 Susarla, A., Jeong-Ha, O., & Yong, T. (2012). *Social Networks and the Diffusion...*

377 Vaast, E., & Walsham, G. (2013). *Grounded theorizing...*

378 Minger, J. (2001). *Combining IS Research Methods: Towards a Pluralist Methodology*. *Information Systems Research*, 12(3), 240-259.

379 Cresswell, J. W. (1998). *Qualitative Inquiry and Research Design...*

380 Angen, M. J. (2000). *Evaluating Interpretive Inquiry: Reviewing the Validity Debate and Opening the Dialogue*. *Qualitative Health Research*, 10(3), 378-395.

381 Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc.

382 Guion, L. A., Diehl, D. C., & McDonald, D. (2011) p.2. *Triangulation: Establishing the Validity of Qualitative Studies*. Retrieved 03 February 2014, from Department of Family, Youth and Community Sciences, University of Florida

383 Sarker, S., & Sahay, S. (2004). *Implications of space and time for distributed work: an interpretive study of US-Norwegian systems development teams*. *European Journal of Information Systems* 13(3), 3-20.

384 Ibid p.7

setting in Islamic studies. The author argument and discussion proved that social media will provide tangible benefits for Islamic education institutions and its scholars when a research topic and setting take place in social media context.

As a conclusion for this paper, the author strongly recommended Islamic education institutions and Muslim researchers to move their research setting to social media space. A number of reasons have been discussed above. However, to clearly justify the argument and answer the research questions, the author would like to address key issues why Muslim scholars should conduct research in social media space:

1. A number of Islamic (institutions) activities, such as Dakwah, Education, Social, and economic have been actively utilized online space. For example, Ustadz Maulana and AA Gym used YouTube to deliver their *dakwah*.
2. Number of Internet and social media users in Indonesia is increasing sharply from year to year where 85 percent of Indonesian are Muslim. This will require new approaches from Muslim researchers to see the phenomena from different approaches to increase our understanding.
3. There are a number of benefits that can be gained by Muslim researchers when they conduct research online such as variety type and wide range of data, scalability of informants, and less time and cost as well as reduce risk when a research is conducted in a religion and social sensitive groups.

As a result, the author also recommended all Islamic education institutions to redesign research approach in their research method curriculum. There is an urgent call for Islamic education institutions to incorporate online space in their research. This may result in more validity and trustworthy data. Finally, this online space may become a new foundation of research to improve integrity because more data from different sources and environments are available.

8. Limitation and Future Research

This study has some limitations and issues that will need to be addressed in further research. The data was generated from online and offline literature and yet to be tested empirically. However, this study was carried in a scientific methodology to contribute to new knowledge and perspectives in research development. The author expects Islamic education institutions and scholars use the social media for their research settings in various Islamic studies such as education, *dakwah*, communication, Islamic businesses, politics, etc. As a result, Islamic institutions and scholars would improve Muslim communities' well-being and research paradigm.

Future research should focus on testing this paper idea in empirical settings. This can be done through a qualitative single case study or survey. Empirical studies would improve this conceptual paper. Future research should also acknowledge the challenges and ethical issues of using social media in Islamic studies research context.

REFERENCES:

- Abdelsalam, H. M., Reddick, C. G., Gamal, S., & Al-shaar, A. (2013). Social media in Egyptian government websites: Presence, usage, and effectiveness. *Government Information Quarterly*, 30(4), 406-416.
- Achmad, Y. R. (2010). *Dakwah Di Dunia Maya*. from Wordpress <http://ridwansyahyusufachmad.wordpress.com/2010/07/24/dakwah-di-dunia-maya/>
- Agarwal, N., & Liu, H. (2008). Blogosphere: research issues, tools, and applications. *SIGKDD Explor. Newsl.*, 10(1), 18-31.
- Agarwal, R., & Day, A. E. (1998). The Impact of the Internet on Economic Education. *The Journal of Economic Education*, 29(2), 99-110.
- Aggarwal, R., Gopal, R., Sankaranarayanan, R., & Singh, P. V. (2012). Blog, Blogger, and the Firm: Can Negative Employee Posts Lead to Positive Outcomes? *Information Systems Research*, 23(2),

- Agichtein, E., Castillo, C., Donato, D., Gionis, A., & Mishne, G. (2008a). Finding High-Quality Content in Social Media. *Proceedings of the ACM 2008, California USA*.
- Agichtein, E., Castillo, C., Donato, D., Gionis, A., & Mishne, G. (2008b). *Finding high-quality content in social media*. Paper presented at the Proceedings of the 2008 International Conference on Web Search and Data Mining, Palo Alto, California, USA.
- Akehurst, G. (2009). User generated content: the use of blogs for tourism organisations and tourism consumers. *Service Business*, 3(1), 51-61. doi: 10.1007/s11628-008-0054-2
- Angen, M. J. (2000). Evaluating Interpretive Inquiry: Reviewing the Validity Debate and Opening the Dialogue. *Qualitative Health Research*, 10(3), 378-395.
- Aral, S., Dellarocas, C., & Godes, D. (2013). Social Media and Business Transformation: A Framework for Research. [Article]. *Information Systems Research*, 24(1), 3-13.
- Asur, S., & Huberman, B. A. (2010, Aug. 31 2010-Sept. 3 2010). *Predicting the Future with Social Media*. Paper presented at the 2010 IEEE/WIC/ACM International Conference on Web Intelligence and Intelligent Agent Technology (WI-IAT).
- Baltar, F., & Brunet, I. (2012). Social research 2.0: virtual snowball sampling method using Facebook. [Article]. *Internet Research*, 22(1), 57-74.
- Bauer, M. W., & Jovchelovitch, S. (2000). Narrative interviewing. In P. Atkinson, M. W. Bauer & G. Gaskel (Eds.), *Qualitative Researching with Text, Image and Sound: A Practical Handbook for Social Research* (pp. 374). London: LSE Research Online.
- Bekkers, V., Edwards, A., & de Kool, D. (2013). Social media monitoring: Responsive governance in the shadow of surveillance? *Government Information Quarterly*, 30(4), 335-342.
- Bertot, J. C., Jaeger, P. T., & Grimes, J. M. (2010). Using ICTs to create a culture of transparency: E-government and social media as openness and anti-corruption tools for societies. *Government Information Quarterly*, 27, 264-271.
- Bertot, J. C., Jaeger, P. T., Munson, S., & Glaisyer, T. (2010). Social Media Technology and Government Transparency. *Computer* 43(11), 53-59.
- Bianco, M. B., & Carr-Chellman, A. A. (2000). *Exploring Qualitative Methodologies in Online Learning Environments*. Paper presented at the National Convention of the Association for Educational Communications and Technology (23rd, Denver, CO, October 25-28, 2000), Denver.
- Blankenship, M. (2010). How Social Media can and Shoul Impact Higher Education.. *Hispanic Outlook*, 2.
- Bonsón, E., Torres, L., Royo, S., & Flores, F. (2012). Local e-government 2.0: Social media and corporate transparency in municipalities. *Government Information Quarterly*, 29(2), 123-132.
- Boyd, D. M., & Ellison, N. B. (2008). Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1), 210-230.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Breslin, J., & Decker, S. (2007). The Future of Social Networks on the Internet: The Need for Semantics. *Internet Computing, IEEE*, 11(6), 86-90.
- Campbell, C. S., Maglio, P. P., Cozzi, A., & Dom, B. (2003). *Expertise identification using email communications*. Paper presented at the Proceedings of the twelfth international conference on Information and knowledge management, New Orleans, LA, USA.
- Cantrell, M. A., & Lupinacci, P. (2007). Methodological issues in online data collection. *Journal of Advanced Nursing*, 60(5), 544-549.
- Chatfield, A., & Brajawidagda, U. (2013). Political Will and Strategic Use of YouTube to Advancing Government Transparency: An Analysis of Jakarta Government-Generated YouTube Videos. In M. Wimmer, M. Janssen & H. Scholl (Eds.), *Electronic Government* (Vol. 8074, pp. 26-37): Springer Berlin Heidelberg.
- Correa, T., Hinsley, A. W., & de Zúñiga, H. G. (2010). Who interacts on the Web?: The intersection of

- users' personality and social media use. *Computers in Human Behavior*, 26(2), 247-253.
- Crabtree, A., Nichols, D. M., O'Brien, J., Rouncefield, M., & Twidale, M. B. (2000). Ethnomethodologically informed ethnography and information system design. *Journal of the American Society for Information Science*, 51(7), 666-682.
- Cresswell, J. W. (1998). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. London: Sage Publications.
- Cresswell, J. W., & Miller, D. L. (2000). Determining Validity in Qualitative Inquiry. *Theory Into Practice*, 9(3), 124-130.
- Dean, J. P., & Whyte, W. F. (1958). How Do You Know If the Informant is Telling the Truth? *Human Organization*, 17(2), 34-38.
- Debatin, B., Lovejoy, J. P., Horn, A.-K., & Hughes, B. N. (2009). Facebook and Online Privacy: Attitudes, Behaviors, and Unintended Consequences. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 15(1), 83-108. d
- DiCicco-Bloom, B. B. F. (2006). The qualitative research interview. [Article]. *Medical Education*, 40(4), 314-321.
- DiMicco, J., Millen, D. R., Geyer, W., Dugan, C., Brownholtz, B., & Muller, M. (2008). *Motivations for social networking at work*. Paper presented at the Proceedings of the 2008 ACM conference on Computer supported cooperative work, San Diego, CA, USA.
- Doolin, B. (1998). Information technology as disciplinary technology: being critical in interpretive research on information systems. [Article]. *Journal of Information Technology (Routledge, Ltd.)*, 13(4), 301.
- Dwyer, C., Hiltz, S. R., & Passerini, K. (2007). *Trust and Privacy Concern Within Social Networking Sites: A Comparison of Facebook and MySpace*. Paper presented at the Americas Conference on Information Systems (AMCIS), 2007. Paper 339.
- Efron, M. (2011). Information search and retrieval in microblogs. *Journal of The American Society For Information Science and Technology*, 62(6), 996-1008.
- Eide, P., & Allen, C. B. (2005). Recruiting Transcultural Qualitative Research Participants: A Conceptual Model. *International Journal of Qualitative Methods*, 4(2), 44-56.
- Ellison, N. B., Steinfield, C., & Lampe, C. (2007). The Benefits of Facebook "Friends:" Social Capital and College Students' Use of Online Social Network Sites. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(4), 1143-1168.
- Eyrich, N., Padman, M. L., & Sweetser, K. D. (2008). PR practitioners' use of social media tools and communication technology. *Public Relations Review*, 34(4), 412-414.
- Falah, L. N. (2014). Peran Facebook Sebagai Media Komunikasi Dakwah Group Jama'ah Muslim (Hizbullah). *eJournal Ilmu Komunikasi*, 2(1), 388-400.
- Frey, J. H., & Fontana, A. (1991). The group interview in social research. *The Social Science Journal*, 28(2), 175-187.
- Gayo-Avello, D., Metaxas, P. T., & Mustafaraj, E. (2011). *Limits of Electoral Predictions Using Twitter*. Paper presented at the Proceedings of the Fifth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media.
- Geertz, C. (1973). *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. New York Basic.
- Germonprez, M., & Hovorka, D. S. (2013). Member engagement within digitally enabled social network communities: new methodological considerations. *Information Systems Journal*, 23(6), 525-549.
- Greene, J. A., Choudhry, N. K., Kilabuk, E., & Shrank, W. H. (2010). Online Social Networking by Patients with Diabetes: A Qualitative Evaluation of Communication with Facebook. *Journal General Internal Medicine* 26(3), 287-292.
- Guion, L. A., Diehl, D. C., & McDonald, D. (2011). Triangulation: Establishing the Validity of Qualitative Studies. Retrieved 03 February 2014, from Department of Family, Youth and Community Sciences, University of Florida <http://edis.ifas.ufl.edu/fy394>
- Guo, L., Tan, E., Chen, S., Zhang, X., & Zhao, Y. (2009). *Analyzing patterns of user content generation in*

- online social networks*. Paper presented at the Proceedings of the 15th ACM SIGKDD international conference on Knowledge discovery and data mining, Paris, France.
- Hara, N., Bonk, C., & Angeli, C. (2000). Content analysis of online discussion in an applied educational psychology course. *Instructional Science*, 28(2), 115-152.
- Hong, S. (2013). Who benefits from Twitter? Social media and political competition in the U.S. House of Representatives. *Government Information Quarterly*, 30(4), 464-472.
- Hookway, N. (2008). Entering the blogosphere?: some strategies for using blogs in social research. *Qualitative Research*, 8(1), 91-113.
- Internet-World-Stats. (2010). Asia Internet Usage and Population. Online at: <http://www.internetworldstats.com/stats3.htm#asia>. Accessed on 06 April 2010.
- Internet-World-Stats. (2012). World Internet Users and Population Stats. Retrieved 05 June 2014 <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>
- Jakarta-Post. (2014). Number of RI Internet users Increases to 71.19 million in 2013: APJII Retrieved 05 June 2014, from Jakarta Post <http://www.thejakartapost.com/news/2014/01/15/number-ri-internet-users-increases-7119-million-2013-apjii.html>
- Jansen, B. J., Zhang, M., Sobel, K., & Chowdury, A. (2009). Twitter power: Tweets as electronic word of mouth. *Journal of The American Society For Information Science and Technology*, 60(11), 2169-2188.
- Johnson, R. B. (1997). Examining the Validity Structure of Qualitative Research. *Education*, 118(2), 282-292.
- Kane, G. C., & Fichman, R. G. (2009). The Shoemaker's Children: Using Wikis For Information Systems Teaching, Research, and Publication. [Article]. *MIS Quarterly*, 33, 1-17.
- Kaplan, A. M., & Haenlein, M. (2010). Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media. *Business Horizons*, 53(1), 59 - 68.
- Karnieli-Miller, O., Strier, R., & Pessach, L. (2009). Power Relations in Qualitative Research. *Qualitative Health Research*, 19(2), 279-289.
- Kietzmann, J. H., Hermkens, K., McCarthy, I. P., & Silvestre, B. S. (2011). Social media? Get serious! Understanding the functional building blocks of social media. *Business Horizons*, 54(3), 241-251.
- Kleinknecht, S. (2007). Special: An interview with Robert Prus: His Career, Contributions, and Legacy as an Interactionist Ethnographer and Social Theorist. [Article]. *Qualitative Sociology Review*, 3(2), 221-288.
- Koch, H., Leidner, D. E., & Gonzalez, E. S. (2013). Digitally enabling social networks: resolving IT-culture conflict. *Information Systems Journal*, 23(6), 501-523.
- LeCompte, M. D., & Schensul, J. J. (1999). *Designing and Conducting Ethnographic Research*. Plymouth, UK: Altamira Press.
- Lefever, S., Dal, M., & Matthíasdóttir, Á. (2007). Online data collection in academic research: advantages and limitations. *British Journal of Educational Technology*, 38(4), 574-582.
- Lin, K.-Y., & Lu, H.-P. (2011). Intention to Continue Using Facebook Fan Pages from the Perspective of Social Capital Theory. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 14(10), 565-570.
- Majchrzak, A. (2009). Comment: Where is the Theory in Wikis? *MIS Quarterly*, 33(1), 18-20.
- Mansouri-Samani, M., & Sloman, M. (1993). Monitoring distributed systems. *Network, IEEE*, 7(6), 20-30.
- McCoy, J. L. M., & Kerson, T. S. (2006). Conducting Intensive Interviews Using Email: A Serendipitous Comparative Opportunity. *Qualitative Social Work*, 5(3), 389-406.
- McCracken, G. (1988). *The Long Interview*. Newbury Park, California: SAGE Publication, Inc.
- Meijer, A., & Thaens, M. (2013). Social media strategies: Understanding the differences between North American police departments. *Government Information Quarterly*, 30(4), 343-350.
- Mergel, I. (2013). A framework for interpreting social media interactions in the public sector. *Government Information Quarterly*, 30(4), 327-334.
- Minger, J. (2001). Combining IS Research Methods: Towards a Pluralist Methodology. *Information*

- Systems Research*, 12(3), 240-259.
- Mingers, J., & Walsham, G. (2010). Toward Ethical Information Systems: The Contribution of Discourse Ethics. *MIS Quarterly*, 34(4), 833-854.
- Morgan, D. L. (1997). *Focus Groups as Qualitative Research*. London: SAGE Publication, Inc.
- Mossberger, K., Wu, Y., & Crawford, J. (2013). Connecting citizens and local governments? Social media and interactivity in major U.S. cities. *Government Information Quarterly*, 30(4), 351-358.
- Muhammadhanisah. (2012). Berdakwah Melalui Siber. Retrieved 05 Juni 2014 <http://dakwahsiber.wordpress.com/2012/12/23/berdakwah-melalui-siber/>
- Myers, M. (2000). Qualitative Research and The Generalizability The Qualitative Report, 4(3/4). Retrieved from <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR4-3/myers.html>
- Myers, M. D., & Newman, M. (2007). The qualitative interview in IS research: Examining the craft. *Information and Organization*, 17(1), 2-26.
- Na, S., Lee, M. K. O., Christy, C., & Huaping, C. (2010, 5-8 Jan. 2010). *The Continuance of Online Social Networks: How to Keep People Using Facebook?* Paper presented at the System Sciences (HICSS), 2010 43rd Hawaii International Conference on.
- Nardi, B. A., Schiano, D. J., Gumbrecht, M., & Swartz, L. (2004). Why We: Blog. *COMMUNICATIONS OF THE ACM* 47(12), 41-46.
- Nurdin, N., & Rusli. (2012). *Social Media Adoption and Use Within Indonesian Muslim Scholars: A Possible Adoption and Use for "Dakwah" Purposes*. Paper presented at the Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) 12 November 05-08 2012, Surabaya Indonesia.
- Olsen, W. (2004). Triangulation in Social Research: Qualitative and Quantitative Methods Can Really Be Mixed. *Developments in Sociology*, 20(1), 103-121.
- Pak, A., & Paroubek, P. (2010). *Twitter as a Corpus for Sentiment Analysis and Opinion Mining*. Paper presented at the European Language Resources Association (ELRA), Valletta, Malta.
- Parent, M., Gallupe, R. B., Salisbury, W. D., & Handelman, J. M. (2000). Knowledge creation in focus groups: can group technologies help? *Information & Management*, 38(1), 47-58.
- Patel, M. X., Doku, V., & Tennakoon, L. (2003). Challenges in recruitment of research participants. *Advances in Psychiatric Treatment*, 9(3), 229-238.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods (2nd ed.)*. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc.
- Pentina, I., Gammoh, B. S., Zhang, L., & Mallin, M. (2013). Drivers and Outcomes of Brand Relationship Quality in the Context of Online Social Networks. [Article]. *International Journal of Electronic Commerce*, 17(3), 63-86.
- Pousti, H., Urquhart, C., Burstein, F., & Linger, H. (2013). *Methodological implications of social media as a research setting for IS studies in healthcare: Reflections from a grounded theory study*. Paper presented at the 24th Australasian Conference on Information Systems 4-6 Dec 2013, Melbourne, Melbourne Australia.
- Pyett, P. M. (2003). Validation of Qualitative Research in the "Real World". *Qualitative Health Research*, 13(8), 1170-1179. doi: 10.1177/1049732303255686
- Roblyer, M. D., McDaniel, M., Webb, M., Herman, J., & Witty, J. V. (2010). Findings on Facebook in higher education: A comparison of college faculty and student uses and perceptions of social networking sites. *The Internet and Higher Education*, 13(3), 134-140.
- Sade-Beck, L., & Beer-Sheva. (2004). Internet Ethnography: Online and Offline. *International Journal of Qualitative Methods* 3(2), 45-51.
- Salmons, J. E. (2012). *Cases in Online Interview Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Saniyah, N. (2012). *Dakwah Islam Melalui Facebook: Studi terhadap Materi Dakwah Update Status dan Comment Facebooker Pada Grup "Komunitas Muslim Indonesia"*. Skripsi, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo, Semarang.
- Sarker, S., & Sahay, S. (2004). Implications of space and time for distributed work: an interpretive study of US-Norwegian systems development teams. *European Journal of Information Systems* 13(3),

- Schofiell, J. W. (2002). The Qualitative Researcher's Companion. In A. M. Huberman & M. B. Miles (Eds.). London: Sage Publications.
- Scott, S. V., & Orlikowski, W. J. (2009). Getting the truth': exploring the material grounds of institutional dynamics in social media *Working paper series, 177. Information Systems Group*. London, UK.
- Smith, P. R., & Zook, Z. (2011). *Marketing Communications: Integrating Offline and Online with Social Media* (5 ed.). London: Kogan Page Limited.
- Sobkowicz, P., Kaschesky, M., & Bouchard, G. (2012). Opinion mining in social media: Modeling, simulating, and forecasting political opinions in the web. *Government Information Quarterly, 29*(4), 470-479.
- Sproull, L. S. (1986). Using Electronic Mail for Data Collection in Organizational Research [Article]. *Academy of Management Journal, 29*(1), 159-169. doi: 10.2307/255867
- Stockdale, R., Ahmed, A., & Scheepers, H. (2011). Identifying Business Values from the Use of Social Media: An SME Perspective. Retrieved 25 September 2012 http://pamis2012.org/files/papers/pamis2012_T23_Stockdale_203.pdf
- Susarla, A., Jeong-Ha, O., & Yong, T. (2012). Social Networks and the Diffusion of User-Generated Content: Evidence from YouTube. [Article]. *Information Systems Research, 23*(1), 23-41.
- Sutton, J., Palen, L., & Shklovski, I. (2008). *Backchannels on the Front Lines: Emergent Uses of Social Media in the 2007 Southern California Wildfires*. Paper presented at the Proceedings of the 5th International ISCRAM Conference – Washington, DC, USA, May 2008, Washington, DC.
- United-Nations. (2010). UNdata: a World of Information. Retrieved 11 April 2010, from United Nations <http://data.un.org/CountryProfile.aspx?crName=Indonesia>
- Urquhart, C., & Fernandez, W. (2013). Using Grounded Theory Method in Information Systems: the Researcher as Blank Slate and Other Myths. *Journal of Information Technology, 34*, 1-13.
- Urquhart, C., & Vaast, E. (2012). *Building Social Media Theory from Case Studies: A New Frontier For IS Research* Paper presented at the Thirty Third International Conference on Information Systems, Orlando 2012, Orlando, USA.
- Vaast, E., & Walsham, G. (2013). Grounded theorizing for electronically mediated social contexts. *European Journal of Information Systems, 22*, 9-25.
- Vitak, J., Zube, P., Smock, A., Carr, C. T., Ellison, N., & Lampe, C. (2011). It's Complicated: Facebook Users' Political Participation in the 2008 Election. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 14*(3), 107-114.
- Walther, J. (2002). Research ethics in Internet-enabled research: Human subjects issues and methodological myopia. *Ethics and Information Technology, 4*(3), 205-216.
- Wattal, S., Telang, R., Mukhopadhyay, T., & Boatwright, P. (2012). What's in a "Name"? Impact of Use of Customer Information in E-Mail Advertisements. *Information Systems Research, 23*(3-part-1), 679-697.
- Whittemore, R., Chase, S. K., & Mandle, C. L. (2001). Validity in Qualitative Research. *Qualitative Health Research, 11*(4), 522-537.
- Williams, A. P., Trammell, K. D., Postelnicu, M., Landreville, K. D., & Martin, J. D. (2005). Blogging and Hyperlinking: use of the Web to enhance viability during the 2004 US campaign. *Journalism Studies, 6*(2), 177-186.
- Wilson, R. E., Gosling, S. D., & Graham, L. T. (2012). A Review of Facebook Research in the Social Sciences. *Perspectives on Psychological Science, 7*(3), 203-220.
- Wood, R. T. A., Griffiths, M. D., & Eatough, V. (2004). Online Data Collection from Video Game Players: Methodological Issues. *CYBERPSYCHOLOGY & BEHAVIOR, 7*(5), 511-518.
- Xia, L. (2013). Effects of Companies' Responses to Consumer Criticism in Social Media. [Article]. *International Journal of Electronic Commerce, 17*(4), 73-100.
- Xiang, Z., & Gretzel, U. (2010). Role of social media in online travel information search. *Tourism Management, 31*(2), 179-188.

- Yin, R. K. (2003). *Case Study Research - Design and Method*.
- Zaman, K. (2008). *Blog Sebagai Media Dakwah*. Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Zeng, X., & Wei, L. (2013). Social Ties and User Content Generation: Evidence from Flickr. *Information Systems Research*, 24 (1), 71-87.
- Zimmer, M. (2010). But the data is already public?: on the ethics of research in Facebook. *Ethics Inf Technol* 12, 313-325.

(Footnotes)

- 1 ibid
- 2 Zeng, X., & Wei, L. (2013). Social Ties and User Content Generation..
- 3 Liss, M., Schiffrin, H. H., Mackintosh, V. H., Miles-McLean, H., & Erchull, M. J. (2012). Development and Validation of a Quantitative Measure of Intensive Parenting Attitudes. *Journal Child Family Study* Vol. 22 p. 621-636, 22, 621-636
- 4 Susarla, A., Jeong-Ha, O., & Yong, T. (2012). Social Networks and the Diffusion...
- 5 Vaast, E., & Walsham, G. (2013). Grounded theorizing...
- 6 Liss, M., Schiffrin, H. H., Mackintosh, V. H., Miles-McLean, H., & Erchull, M. J. (2012). Development and Validation of a Quantitative
- 7 Abdelsalam, H. M., Reddick, C. G., Gamal, S., & Al-shaar, A. (2013). Social media in Egyptian government websites: Presence, usage, and effectiveness. *Government Information Quarterly*, 30(4), 406-416.
- 8 Aggarwal, R., Gopal, R., Sankaranarayanan, R., & Singh, P. V. (2012). Blog, Blogger, and the Firm...
- 9 Abdelsalam, H. M., Reddick, C. G., Gamal, S., & Al-shaar, A. (2013). Social media in Egyptian
- 10 Aggarwal, R., Gopal, R., Sankaranarayanan, R., & Singh, P. V. (2012). Blog, Blogger, and the Firm...
- 11 Mergel, I. (2013). A framework for interpreting social media interactions in the public sector. *Government Information Quarterly*, 30(4), 327-334.
- 12 Bekkers, V., Edwards, A., & de Kool, D. (2013). Social media monitoring: Responsive governance in the shadow of surveillance? *Government Information Quarterly*, 30(4), 335-342.
- 13 Agichtein, E., Castillo, C., Donato, D., Gionis, A., & Mishne, G. (2008a). Finding High-Quality Content in Social Media. *Proceedings of the ACM 2008, California USA*.
- 14 Chatfield, A., & Brajawidagda, U. (2013). Political Will and Strategic Use of YouTube to Advancing Government Transparency: An Analysis of Jakarta Government-Generated YouTube Videos. In M. Wimmer, M. Janssen & H. Scholl (Eds.), *Electronic Government* (Vol. 8074, pp. 26-37): Springer Berlin Heidelberg.
- 15 Susarla, A., Jeong-Ha, O., & Yong, T. (2012). Social Networks and the Diffusion of User-Generated Content: Evidence from YouTube. [Article]. *Information Systems Research*, 23(1), 23-41.
- 16 Correa, T., Hinsley, A. W., & de Zúñiga, H. G. (2010). Who interacts on the Web?: The intersection of users' personality and social media use. *Computers in Human Behavior*, 26(2), 247-253.
- 17 Susarla, A., Jeong-Ha, O., & Yong, T. (2012). Social Networks and the Diffusion...
- 18 Correa, T., Hinsley, A. W., & de Zúñiga, H. G. (2010). Who interacts on the Web?: The intersection of users' personality and social media use. *Computers in Human Behavior*, 26(2), 247-253.
- 19 Meijer, A., & Thaens, M. (2013). Social media strategies: Understanding the differences between North American police departments. *Government Information Quarterly*, 30(4), 343-350.
- 20 Williams, A. P., Trammell, K. D., Postelnicu, M., Landreville, K. D., & Martin, J. D. (2005). Blogging and Hyperlinking: use of the Web to enhance viability during the 2004 US campaign. *Journalism Studies*, 6(2), 177-186.
- 21 Pak, A., & Paroubek, P. (2010). Twitter as a Corpus for Sentiment Analysis and Opinion Mining. Paper presented at the European Language Resources Association (ELRA), Valletta, Malta.
- 22 Hara, N., Bonk, C., & Angeli, C. (2000). Content analysis of online discussion...

- 23 Mossberger, K., Wu, Y., & Crawford, J. (2013). Connecting citizens and local governments? Social media and interactivity in major U.S. cities. *Government Information Quarterly*, 30(4), 351-358.
- 24 Xiang, Z., & Gretzel, U. (2010). Role of social media...
- 25 Hong, S. (2013). Who benefits from Twitter? Social media and political competition in the U.S. House of Representatives. *Government Information Quarterly*, 30(4), 464-472.
- 26 Eyrich, N., Padman, M. L., & Sweetser, K. D. (2008). PR practitioners' use of social media tools and communication technology. *Public Relations Review*, 34(4), 412-414.
- 27 Xia, L. (2013). Effects of Companies' Responses to Consumer Criticism in Social Media. [Article]. *International Journal of Electronic Commerce*, 17(4), 73-100.
- 28 Eyrich, N., Padman, M. L., & Sweetser, K. D. (2008). PR practitioners' use of social media tools and communication technology. *Public Relations Review*, 34(4), 412-414.
- 29 Xia, L. (2013). Effects of Companies' Responses to Consumer...
- 30 Hong, S. (2013). Who benefits from Twitter? Social media and political competition in the U.S. House of Representatives. *Government Information Quarterly*, 30(4), 464-472.
- 31 Gayo-Avello, D., Metaxas, P. T., & Mustafaraj, E. (2011). Limits of Electoral Predictions Using Twitter. Paper presented at the Proceedings of the Fifth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media.
- 32 Jansen, B. J., Zhang, M., Sobel, K., & Chowdury, A. (2009). Twitter power: Tweets as electronic word of mouth. *Journal of The American Society For Information Science and Technology*, 60(11), 2169-2188.
- 33 Pentina, I., Gammoh, B. S., Zhang, L., & Mallin, M. (2013). Drivers and Outcomes of Brand Relationship Quality in the Context of Online Social Networks. [Article]. *International Journal of Electronic Commerce*, 17(3), 63-86.
- 34 Xia, L. (2013). Effects of Companies' Responses to Consumer...
- 35 Baltar, F., & Brunet, I. (2012). Social Research 2.0: Virtual Snowball Sampling Method Using Facebook. *Internet Research*, 22 (1), 57-74.
- 36 DiMicco, J., Millen, D. R., Geyer, W., Dugan, C., Brownholtz, B., & Muller, M. (2008). Motivations for social networking at work. Paper presented at the Proceedings of the 2008 ACM conference on Computer supported cooperative work, San Diego, CA, USA.
- 37 Lin, K.-Y., & Lu, H.-P. (2011). Intention to Continue Using Facebook Fan Pages from the Perspective of Social Capital Theory. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 14(10), 565-570. doi: doi:10.1089/cyber.2010.0472
- 38 Wilson, R. E., Gosling, S. D., & Graham, L. T. (2012). A Review of Facebook Research in the Social Sciences. *Perspectives on Psychological Science*, 7(3), 203-220.
- 39 Wilson, R. E., Gosling, S. D., & Graham, L. T. (2012). A Review of Facebook Research in the Social Sciences. *Perspectives on Psychological Science*, 7(3), 203-220.
- 40 Wilson, et al., (2012). A Review of Facebook Research in the Social Sciences p. 205.
- 41 Pak, A., & Paroubek, P. (2010). Twitter as a Corpus for Sentiment Analysis.....
- 42 Efron, M. (2011). Information search and retrieval in microblogs. *Journal of The American Society For Information Science and Technology*, 62(6), 996-1008.

Mengalami Keberagaman, Menjadi Multikulturalis: Studi atas Pengalaman Multikulturalisme Siswa Muslim SMA Don Bosco Padang

Oleh: Andri Ashadi

Peneliti pada Pusat Penelitian dan Penerbitan IAIN Imam Bonjol Padang

Abstract

This Paper examines the multiculturalism experience of the moslem student The SMA Don Bosco based on the construction of that the moslem student ideally study in islamic boarding school. The research objective is to understand why they tend to to study in the SMA Don Bosco and how did they recognize and accept the religious representation based on ethnicity and religion in public sphere of SMA Don Bosco. The data was gathered through the questioner and indept-interview. The finding of research shown that students intentionally selected to study in The SMA Don Bosco. It can be assumed as the reason of multiculturalism. On other hand, there is a recognition of multiculturalism and accepting its representation in public sphere with requiring the experiment and experience of multiculturalism. Essentially, the research highlights that the conventional and indoctrinal religious knowledge, not always results the exclusive and intolerance behavior. The moslem student of the SMA Don Bosco proved vice versa–inclusive and accomodative. Thus they are intentionally to study the islamic science from the home with the same pattern. Interestingly, the corpus of multiculturalism experience very influential factor to reproduce the accomodative and inclusive behaviour though they study in the different environment which can make them be exclusive and intolerant person.

Keyword: *recognition, representation, experience, and moslem student.*

A. Pendahuluan

Adalah biasa bila siswa penganut agama tertentu belajar pada sekolah yang dikelola oleh penganut agama yang bersangkutan. Menjadi lumrah juga bila sebagiannya belajar pada sekolah yang dikelola oleh penganut agama lain terlebih dalam konteks bangsa Indonesia yang sangat pluralistik ini. Hanya saja seakan menjadi tidak biasa dan tidak lumrah bila direlasikan dengan arus demokratisasi yang sedang bergulir. Gerakan demokratisasi membuka ruang kebebasan berekspresi yang jauh lebih besar; pada satu sisi ruang ekspresi tersebut menyediakan banyak pilihan termasuk dalam hal memilih sekolah. Namun di sisi lain, juga membuka ruang penguatan identitas kedaerahan, kebudayaan, kesukaan dan keagamaan. Penguatan tersebut tampak bergerak ke berbagai sektor kehidupan, bahkan memasuki ranah publik seperti sekolah sekalipun.

Hasil penelitian Hairus Salim HS dkk³⁸⁵ pada beberapa SMU di Yogyakarta menyebutkan bahwa dinamika berislam pada sekolah-sekolah tersebut dapat dibaca sebagai penguatan identitas dan merupakan bahagian dari gejala “Islamisasi massif” yang berlangsung pada masyarakat muslim Indonesia pada umumnya. Gejala serupa pasca instruksi Walikota Padang nomor 451.422/Binsos-III/2005³⁸⁶ melalui surat edaran kepala Dinas Pendidikan Kota Padang nomor 1565/420.DP/TU.2/2005 terhadap seluruh kepala sekolah SD, SMP, SMA, SMK negeri/swasta dan kepala cabang dinas

385Hairus Salim HS dkk, *Politik Ruang Publik Sekolah Negosiasi dan Resistensi di Sekolah Menengah Umum Negeri di Yogyakarta*, (Yogyakarta, CRCS-UGM, 2011), h. 14

386Instruksi Walikota itu berisi 12 poin; di antaranya memuat tentang pelaksanaan wirid remaja, didikan subuh dan anti togel/narkoba serta berpakaian muslim-muslimah bagi murid/siswa SD/MI,SLTP/MTS dan SLTA/SMK/MA se Kota Padang.

pendidikan dalam jajarannya,³⁸⁷ juga terjadi. Berbagai ruang publik sekolah kemudian mengalami gejala intensifikasi kegiatan keislaman. Secara substantif, peserta didik tidak hanya sekedar mendapatkan pelajaran agama Islam dalam durasi 2 jam seminggu, tapi juga merutinkan do'a bersama, mengaji sebelum belajar, program tahfiz Al-Qur'an bahkan di SMAN 1 Padang misalnya sudah mewisuda para hafiz Al-Qur'an antara 3 sampai 5 juz dan salah seorang peserta sudah mencapai hafalan 15 juz,³⁸⁸ tahfiz asma al-husna, kulum (kuliah tujuh menit), sholat berjamaah, didikan subuh, wirid remaja, pesantren Ramadhan, kewajiban berbusana muslim-muslimah termasuk gemerlap perayaan hari-hari besar keagamaan.

Beririsan dengan itu, hasil riset lain dari Farha Ciciek dkk (2009) dan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) pada tahun 2011 terhadap SMU di berbagai kota di tanah air, menemukan tendensi radikalisme dan intoleransi dikalangan aktivis Rohis (Kerohanian Islam).³⁸⁹ Tendensi radikalisme ini diperkuat kembali oleh hasil riset LaKIP yang digelar antara Oktober-Januari 2011 terhadap 59 sekolah swasta dan 41 sekolah negeri di Jakarta dan sekitarnya. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa mayoritas siswa muslim di Jakarta dan sekitarnya cenderung setuju menempuh aksi kekerasan untuk menyelesaikan masalah agama dan moral. Bahkan yang paling mengagetkan sebagian kecil di antara mereka menyetujui aksi ekstrim bom bunuh diri.³⁹⁰ Hal ini seakan membenarkan sinyalemen bahwa telah terjadi perluasan kekerasan sistemik terhadap peserta didik di ruang-ruang kelas.³⁹¹ yang disebabkan antara lain oleh pola pengajaran agama Islam yang selalu berkuat pada upaya memperkuat identitas keagamaan peserta didik untuk menjalankan aktifitas ritual keagamaan lahiriah dan formalistik.³⁹² Pada ujungnya secara sosiologis, dengan model pendidikan seperti itu, berpotensi untuk menciptakan kelompok-kelompok homogen berdasarkan agama dan kepercayaan yang tak mampu untuk hidup dalam perbedaan.³⁹³

Namun tidak demikian halnya dengan SMA Don Bosco Padang. Di sekolah ini terdapat realitas yang unik dan menarik, tampak seakan tak terpengaruh oleh kecenderungan arus demokratisasi di atas. Dikatakan unik karena layaknya sekolah yang berafiliasi dan dikelola oleh agama tertentu biasanya ditujukan untuk penguatan identitas agama yang bersangkutan dan biasanya juga mengedepankan sisi homogenitas. Namun SMA Don Bosco yang dikelola oleh Yayasan Prayoga Padang yang berafiliasi dengan agama Kristen (Katolik) menerima siswa dari beragam etnis, budaya dan agama. Anehnya mereka justru difasilitasi untuk tumbuh dan berkembang sesuai dengan keunikan masing-masing.³⁹⁴ Disebut menarik karena untuk tahun 2013 siswa kelas XII mayoritas adalah siswa muslim (110 orang setara dengan 42.63%), disusul oleh siswa Katolik 95 orang (36.82%), 36 orang siswa Protestan (13.95%) dan 16 orang siswa Budha (6.20%) serta 1 orang siswa Hindu (0.38%) dari 258 orang siswa yang terdaftar. Mereka berasal dari berbagai etnis, yang utama adalah etnis Minang, Tionghoa, Jawa,

387Surat edaran tersebut berisi perintah untuk mensosialisasikan instruksi Walikota Padang dimaksud dan untuk dilaksanakan sebagaimana mestinya. Lihat alinea kedua surat pengantar Dinas pendidikan Kota Padang tanggal 30 Maret 2005

388<http://smansa-padang.sch.id/index.php?id=berita&kode=65> diakses tgl 17 Juli 2014 jam 21.00 WIB

389Ismatu Ropi, Rohis: dari Pencarian Identitas ke Ideologisasi Agama" dalam *Dialog Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan*, Vol. 72, No. 2, Tahun XXXIV November 2011, h. 2018

390<http://arrahmah.com/read/mayoritas-pelajar-setuju-radikal-isme-atas-nama-agama.html> diposting 12-04-2011 diakses tanggal 28 Mai 2013 jam 16.00 WIB

391Abdul Munir Mulkhan, "Humanisasi Pendidikan Islam" dalam Mufid A Busyairi (ed), *Tashwirul Afkar*, edis 11, 2001, h. 40

392Listia, dkk, *Problematika Pendidikan Agama di Sekolah, Hasil Penelitian tentang Pendidikan Agama di Kota Yogyakarta 2004-2006*, (Yogyakarta, Dian/Interfidei, 2007), h. 67

393Ismatu Ropi, *op.cit.*, h. 117

394Hal ini dapat dipahami dari misi sekolah; mengembangkan rasa humanisme melalui diskusi lintas agama, mempertahankan keharmonisan dalam keanekaragaman dan mendidik siswa/i menjadi manusia berwawasan luas, terampil dan cerdas. Dalam <http://www.diknaspadang.org/SMADON%20BOSCO%20PADANG> diakses tanggal 2 Januari 2013, jam 09.00.

Batak dan Nias.³⁹⁵ Pertanyaan yang menarik untuk ditelusuri adalah mengapa mereka (siswa muslim) bersekolah di SMA Don Bosco dan bagaimana pula mereka mengakui (rekognisi) keberagaman dan menerima keterwakilannya (representasi) di ruang publik SMA Don Bosco?

B. Metodologi

Tulisan ini didasarkan pada hasil riset peneliti dan kawan-kawan yang berjudul “Pengalaman Multikulturalisme Dikalangan Pelajar Islam dan Kristen SMA Don Bosco Padang” tahun 2013. Paper mengambil fokus pada pengalaman multikulturalisme siswa muslim terkait dengan bagaimana mereka mengakui (rekognisi) dan menerima representasi keragaman di ruang publik SMA Donbosco Padang. Lokasi ini dipilih karena merupakan salah satu SMA swasta Kristen yang paling banyak diminati siswa muslim di Kota Padang, sehingga bagaimana mereka memahami dan menerima perbedaan dan keragaman menjadi signifikan untuk diungkap. Penggalan data dilakukan dalam dua bentuk. *Pertama* melalui angket survey³⁹⁶ untuk memetakan latar belakang keragaman siswa dan bagaimana mereka merespon isu-isu keragaman di SMA Donbosco. *Kedua*, untuk mendalami beberapa temuan hasil survey dilakukan *deep interview* (wawancara mendalam) dengan sejumlah siswa muslim terutama yang aktif dalam kegiatan OSIS, orang tua mereka dan beberapa orang guru di sekolah tersebut.³⁹⁷ Kerangka teori yang dipakai adalah teori rasionalitas Weber, teori konstruksi sosial Peter L Berger yang dipadukan dengan teori pluralisme kewargaan.

Rasionalisasi merupakan konsep dasar yang dipergunakan oleh Weber dalam mengklasifikasi tindakan sosial. Weber mengkategorikan tindakan manusia antara tindakan rasional dan non-rasional. Tindakan rasional berhubungan dengan pertimbangan yang sadar dan pilihan bahwa tindakan tersebut dinyatakan. Paling tidak ada empat tindakan rasional dan nonrasional, yaitu rasionalitas instrumen, rasionalitas yang berorientasi nilai, tindakan tradisonal, dan tindakan efektif.³⁹⁸ Teori ini digunakan untuk memahami argumen-argumen mengapa siswa muslim memilih SMA Don Bosco Padang sebagai tempat belajar.

Teori konstruksi sosial melihat realitas sebagai sesuatu yang dibentuk secara sosial. Dalam hal ini, konstruksionisme sosial menekankan bahwa sesuatu diketahui dan diinterpretasikan melalui aktivitas sosial. Manusia sesuai dengan hakikatnya sebagai makhluk pencari makna, memperoleh makna kehidupan dari proses dialektika yang melibatkan tiga proses yaitu eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.³⁹⁹ Ketiga kerangka ini akan digunakan untuk menganalisis bagaimana siswa muslim menerima dan memahami perbedaan yang berakar pada etnis dan agama yang dipadukan dengan pendekatan pluralisme kewargaan; rekognisi dan representasi.⁴⁰⁰

C. SMA Don Bosco: Politik Rekognisi dan Representasi

Seperti tergambar pada latar belakang di atas, SMA Donbosco⁴⁰¹ sejatinya adalah sekolah Kristen

³⁹⁵Natan, guru, wawancara, 03-12-2013. Juga didasarkan pada hasil survey (Tanggal 6 September 2013) yang menunjukkan bahwa selain etnis di atas, masih terdapat pelajar dari etnis Bali, Flores, Jambi, Aceh dan Manado

³⁹⁶Angket disebar ke 258 siswa kelas XII dengan rincian 110 orang siswa muslim (42.63%), 95 orang siswa Katolik (36.82%), 36 orang siswa Protestan (13.95%) dan 16 orang siswa Budha (6.20%) serta 1 orang siswa Hindu (0.38%). Hanya saja yang mengembalikan angket sebanyak 198 orang (76.00%) dengan rincian siswa muslim 83 orang, siswa Katolik 75 orang, siswa Protestan 29 orang, siswa Budha 10 orang dan siswa Hindu 1 orang. Untuk siswa muslim sendiri yang mengembalikan angket sebesar 75%

³⁹⁷Nama-nama informan yang disebutkan dalam paper ini sebagian menggunakan inisial yang tampak ragu-ragu kalau dicantumkan dalam laporan penelitian, sementara bagi yang keberatan menggunakan nama samaran.

³⁹⁸Doyle Paul Jhonson, *Teori Sosiologi Klasik dan Moderen*, terj. (PT Gramedia, Jakarta, 1994), h. 220-222

³⁹⁹Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010), h. 244-245

⁴⁰⁰Zainal Abidin Bagir dkk, *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Kewargaan di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 2011), h. 42-43

⁴⁰¹ Didirikan oleh seorang Belanda, Frater, Servaas pada 1 April 1954. Ia adalah seorang frater yang concern dengan dunia

yang dikelola oleh Yayasan Prayoga di bawah naungan keuskupan Padang. Meski mengambil bentuk sebagai sekolah umum dengan kurikulum, silabus dan sistem pengelolaan yang tunduk pada undang-undang dan sistem pendidikan nasional, namun nuansa Kekristenan tetap tampak pada sekolah tersebut misalnya pada simbol salib⁴⁰² yang terpajang di ruang-ruang sekolah dan setiap mulai belajar berdoa secara Kristiani.⁴⁰³ Hanya saja berbeda dengan SMA Kristen lainnya seperti SMA Xaverius dan SMA Kalam Kudus yang diperuntukan untuk siswa Kristen,⁴⁰⁴ SMA Don Bosco justru terbuka terhadap siswa dari beragam etnis dan agama.⁴⁰⁵

Secara rekognitif,⁴⁰⁶ mereka mendapatkan pelajaran agama sesuai dengan agamanya masing-masing, diizinkan untuk merayakan peringatan hari besar keagamaan pada jam sekolah dan tersedia jam istirahat untuk melaksanakan ibadah menurut agama dan kepercayaannya itu, kendati tidak disediakan rumah ibadah dalam lingkungan sekolah⁴⁰⁷ Secara representatif⁴⁰⁸ mereka juga dapat berkiperah pada berbagai kegiatan dan program sekolah seperti menjadi ketua kelas dan pengurus OSIS termasuk mendapat keringanan SPP bagi yang kurang mampu dan akses untuk mendapatkan beasiswa.⁴⁰⁹ Hanya saja berbeda dari sekolah negeri pada umumnya yang berbusana muslim, semua siswa termasuk siswa muslim mengenakan pakaian seragam nasional; celana panjang abu-abu untuk yang putra dan rok abu-abu bagi yang putri. Pada hari Sabtu semua memakai seragam pramuka dan dalam rangka menjaga kesopanan, siswi putri harus memakai rok panjang. Untuk hal ini tidak ada teguran dari Wali Kota dan Dinas Pendidikan Kota Padang.⁴¹⁰ Mengapa demikian? Pihak sekolah beralasan, “Kalau di sekolah seragam anak berbeda-beda, dengan sendirinya terjadi pengkotak-kotakan berdasarkan identitas

pendidikan dan telah memimpin SMA Don Bosco selama 20 tahun. Berkat kerja kerasnya dengan bantuan beberapa Frater yang lain, SMA Don Bosco terus berkembang. Dukungan sarana yang lengkap, sistem pendidikan yang dinamis, guru yang berkualitas dan berdisiplin tinggi, maka SMA Don Bosco termasuk sekolah menengah paling baik (terakreditasi A) dan menjadi salah satu sekolah favorit yang menjadi incaran siswa-siswi dari beragam etnis dan agama di kota Padang. Alumni DB9, *Rekam Jejak Frater Servas Pendiri SMA Donbosco Padang*, (Yogyakarta, Surya Perkasa, 2009), h. 15-16

402Simbol salib bukan simbol biasa. Dikalangan umat Kristiani, ia memiliki makna yang sangat dalam dan merupakan bahagian dari dogma atau keyakinan. Simbol tersebut terkait dengan keyakinan bahwa Yesus bukan hanya Allah tapi sekaligus manusia. Ia disebut memiliki kodrat Allah sekaligus kodrat sebagai manusia. Ia memiliki tugas untuk mengampuni dosa manusia. Rela menanggung sengsara dan mati di kayu salib karena dengan demikian berarti ia memenuhi kehendak Tuhan (Allah Bapa) untuk menembus dosa manusia. Tanpa itu dosa manusia diyakini tidak akan terampunkan. Tiang salib merupakan tanda atau saksi bahwa Yesus mencintai Bapa dan mencintai manusia. Lihat, Djam'annuri, ed, *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-agama*, (Yogyakarta, Kurnia Kalam Semesta, 2000), h. 84

403Sebagai gambaran terlihat dalam ungkapan berikut: "Dalam Bapa, Allah Putra dan Roh Kudus. Ya Bapa yang maha baik, terima kasih karena engkau telah melindungi kami sepanjang malam tadi sehingga kami dapat berkumpul kembali di sekolah ini dengan semangat baru. Ya Bapa, karena kami akan memulai kegiatan belajar kami, persilahkan apa yang dapat engkau pahami pelajaran yang dapat engkau berikan pada kami hari ini. Demikian juga dengan bapak dan ibu guru kami agar dapat mengajari kami dengan sabar dan penuh tanggung jawab. Demikian juga dengan teman-teman kami yang tidak dapat hadir pada hari ini agar dapat kembali hadir untuk belajar bersama kami. Demi Kristus.....Amin.", Direkam dari do'a sebelum belajar SMA Don Bosco, 27-10-2013

404 William, guru, wawancara, 17-11-2013

405Lihat catatan kaki no. 11

406Rekognisi dapat dipahami sebagai pengakuan atau penghargaan terhadap keragaman. Pada tingkat politik formal rekognisi dapat dilihat dari sejauhmana negara di tingkat pusat atau daerah menghormati dan mengakui berbagai perbedaan dan keragaman dalam masyarakat. Pengakuan tersebut setidaknya teresprespi pada konstitusi dan kebijakan negara yang menegakkan jaminan konstitusi tersebut. Sementara itu, dalam pergaulan sehari-hari ukuran rekognisi dapat dilihat dari sejauhmana entitas-entitas plural dalam masyarakat bersikap toleran; menghormati dan mengakui berbagai keragaman dalam masyarakat. Lihat Zainal Abidin Bagir dkk, *op.cit.*, h., 42

407Natan, guru, wawancara, 19-10-2013

408Setidaknya terdapat tiga bentuk representasi; *pertama* representasi simbolik yang meliputi keterwakilan kultur, kepercayaan dan identifikasi; *kedua* representasi deskriptif adalah tingkap kemiripan antara yang mewakili dengan yang diwakili; dan *ketiga* representasi substantif adalah aktivitas memperjuangkan kepentingan tertentu yang direpresentasikan dalam ranah publik, Zainal Abidin Bagir, *op.cit.*, h. 43

409Distribusi beasiswa tahun 2012/2013 misalnya, tersebar untuk 31 orang siswa muslim, 44 orang siswa Katolik, 22 orang Protestan dan 1 orang siswa Budha. <http://donbosco-pdg.sch.id/?p=206#more-206> diakses tgl 28 Oktober 2013 jam 1300. Sementara pengategorian siswa dari sudut agama berdasarkan data-data pribadi Natan, guru SMA Don Bosco Padang.

410<http://www.mirifica.net/artDetail.php?aid=3615> diakses tanggal 28 Oktober 2013 jam 16.00

seseorang dan itu membahayakan kehidupan bersama di tengah masyarakat yang majemuk”.⁴¹¹ Selain alasan tersebut juga mempertimbangkan keberatan internal umat Katolik. Yessi, guru SMP Frater yang masih satu yayasan dengan SMA Don Bosco menyebutkan, “Kalau siswi muslim diperbolehkan memakai jilbab di sekolah Katolik, nanti apa kata umat kami, di sekolah kita kok mereka berjilbab”⁴¹²

Tidak hanya siswa yang datang dari beragam etnis dan agama, para guru dan karyawannya juga. Untuk tahun ajaran 2013/2014 siswa SMA Donbosco Padang diasuh oleh 46 orang tenaga pendidik dengan rincian 19 orang muslim, 24 orang Katolik dan 3 orang Protestan, Untuk bidang studi umum meliputi *pertama*, agama; Islam, Katolik dan Protestan masing-masing diasuh oleh guru agama yang bersangkutan. Sesuai dengan amanah undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (SISDIKNAS), siswa dari masing-masing agama tersebut sudah mendapatkan pelajaran agama dari guru agama yang bersangkutan, dalam perkembangan terakhir termasuk juga untuk siswa Budha meski jumlah mereka relatif lebih kecil dari siswa muslim maupun Kristen. *Kedua*, Bahasa Indonesia juga diasuh oleh 2 orang guru muslim dan 1 orang guru Katolik. *Ketiga*, Bahasa Inggris diasuh oleh 5 orang guru termasuk kepala sekolah dengan rincian 3 orang Katolik dan 2 orang muslim. *Keempat*, Bahasa Jepang diasuh oleh 2 orang guru muslim. *Kelima*, Bimbingan Konseling diasuh oleh 2 orang guru Katolik. *Keenam*, Kewarganegaraan diasuh oleh 2 orang guru Katolik. *Ketujuh*, Matematika diasuh oleh 1 orang guru Katolik, 1 orang guru muslim dan 3 orang guru Protestan. *Kedelapan*, Penjasorkes (Olah Raga) diasuh oleh 2 orang guru muslim. *Kesembilan*, Sejarah diasuh oleh 2 orang guru Katolik. *Kesepuluh*, TIK (Teknologi Informasi dan Komunikasi) diasuh oleh 2 orang guru Katolik dan 1 orang guru muslim. *Kesebelas*, Kesenian (Seni Budaya) diasuh oleh 2 orang guru muslim. Selanjutnya untuk bidang studi IPA (Ilmu Pengetahuan Alam); Biologi oleh 4 orang guru masing-masing 1 orang guru Katolik dan 3 orang guru muslim, Kimia oleh 2 orang guru Katolik dan 1 orang guru muslim, dan Fisika oleh 3 orang guru Katolik dan 1 orang guru muslim. Sementara untuk bidang IPS; Ekonomi diasuh oleh 2 orang guru Katolik, Geografi diasuh oleh 1 orang guru muslim dan Sosiologi oleh 2 orang guru Katolik. SMA Don Bosco dilengkapi pula dengan 2 orang petugas perpustakaan; 1 orang muslim dan 1 orang Katolik, 3 staf administrasi beragama Katolik dan 4 orang satpam beragama Islam.⁴¹³

D. Masuk SMA Don Bosco: Pilihan Versus Alternatif

Setidaknya terdapat dua tipologi siswa muslim yang bersekolah di SMA Don Bosco; *pertama* karena memang pilihan sendiri dan *kedua* lebih karena alternatif. Untuk sekedar menggambarkan kedua fenomena tersebut, menarik dielaborasi pengalaman AU RA dan IJ berikut yang menempatkan SMA Don Bosco sebagai pilihan untuk belajar, kendati keduanya memiliki intensi dan argumen yang berbeda. Sebaliknya perlu pula diungkap liku-liku pengalaman CRR dan NM untuk sampai dan pada akhirnya bersekolah di SMA Don Bosco.

Meski terdapat sekolah-sekolah favorit bekas RSBI (Rintisan Sekolah bertaraf Internasional) di kota ini seperti SMAN 1, SMAN 3 dan SMAN 10, juga SMA-SMA yang kental dengan nuansa keislaman seperti SMA Arrisalah atau SMA Azkiya, AU RA dan IJ tidak tertarik mendaftarkan diri pada sekolah-sekolah tersebut. Keduanya justru memilih masuk SMA Don Bosco. Tentu saja tidak asal tertarik, sekedar coba-coba atau ikut-ikutan, menggunakan teori rasionalitas Marx Weber⁴¹⁴, ada rasionalitas tertentu (tujuan) yang mendorong mereka untuk bersekolah di sana dan hal tersebut merupakan sebuah pilihan. AU RA misalnya tertarik masuk SMA Don Bosco justru karena ciri keragaman sekolah tersebut. Lulusan SMP Frater yang sudah terbiasa dengan keberagaman etnik dan agama ini beragumen bahwa semakin kaya sekolah dengan keberagaman, maka sosialisasinya terutama dengan teman-teman sebaya

411Ibid

412Yessi, guru, wawancara, 04-11-2013

413Berdasarkan data-data Natan, guru SMA Don Bosco, 28 Oktober 2013

414Veeger, K.J., *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, (Jakarta, Gramedia, 1986), h., 172-173

akan semakin baik; semakin banyak teman. Bahkan salah satu kualitas sekolah ia lihat dari pergaulan antar teman-teman yang saling terbuka dan beragam. AU RA memiliki banyak teman dari kalangan etnis Tionghoa yang dinilai sebagian teman-teman muslimnya cenderung “kuper” (kurang pergaulan) dan individual. Bersama mereka AU RA sering belajar bahasa Tionghoa sebaliknya teman-temannya tersebut senang pula berbahasa Minang bahkan ada yang tidak lagi bisa berbahasa Tionghoa sebagai bahasa leluhur mereka. Di samping itu, memperkuat argumennya tentang keragaman, guru-gurunya juga sangat menghargai siswa tanpa melihat latar belakang perbedaan suku dan agama. Inilah kelebihan SMA Don Bosco yang membuatnya senang belajar di sana. Untuk itu, ia tidak mempersoalkan jarak tempuh dan biaya yang harus dikeluarkan untuk bersekolah di SMA Don Bosco. Terkait dengan soal biaya, meski tergolong mahal orang tua tetap akan mengusahakan kalau sekolah tersebut dianggap cocok untuk anak-anaknya, ungkap putra pertama dari dua orang bersaudara ini.⁴¹⁵

Agak berbeda dari AU RA yang mengedepankan ciri keberagaman, IJ tertarik karena peraturan sekolahnya yang serba ketat. SMA Don Bosco memang sejak dari dulu terkenal untuk masalah ini. Secara dramatik salah seorang guru sekolah tersebut menggambarkan, “Saat ujian, jangankan suara pensil jatuh, suara penjahit jatuh sekalipun dapat didengar.” begitu tertibnya siswa-siswi SMA Don Bosco dalam pandangannya.⁴¹⁶ Orang tua menurut IJ memiliki obsesi dan harapan dengan peraturan yang serba ketat tersebut akan dapat mengantarkan sang anak pada gerbang kesuksesan. Masih berbeda dari AU RA yang mencirikan kualitas SMA Don Bosco (dalam hal ini guru) pada sisi penghargaan pada keberagaman, ia meletakkan kualitas SMA Don Bosco pada standar formal. Selain peraturan ketat, yang mendorongnya masuk adalah *pertama*, karena berakreditasi A dengan nilai tertinggi dari SMA lain di Sumatera Barat. *Kedua*, ia melihat kualitas guru dari pengakuan negara ketika yang bersangkutan sudah mendapatkan sertifikasi pendidik dan guru-guru SMA Don Bosco menurutnya sudah banyak yang memiliki sertifikat tersebut. *Ketiga*, kualitas siswa SMA Don Bosco ia lihat dari prestasi-prestasi yang diraih baik di daerah maupun di tingkat nasional. Sama seperti AU RA, ia juga tidak terlalu mempersoalkan biaya sekolah di SMA Don Bosco meski keduanya mengaku belum pernah mendapatkan beasiswa atau keringanan biaya pendidikan selama bersekolah di sana.⁴¹⁷

Berbeda dari AU RA dan IJ, sebaliknya CRR dan NM menempatkan SMA Don Bosco sebagai alternatif. Bagi keduanya, SMA Don Bosco semula bukanlah pilihan untuk melanjutkan studi, melainkan lebih sebagai sekolah alternatif dalam pengertian mereka tidak menempatkan SMA Don Bosco sebagai pilihan utama. Mengingat sebelumnya keduanya sudah mencoba peruntungan pada sekolah-sekolah negeri. CRR sudah mendaftar dan lulus pada sekolah negeri di Kota Medan; tanah kelahiran sang bunda, MS. Namun karena ingin lebih dekat dengan kedua orang tua yang berdomisili di Kota Padang, ia berusaha untuk pindah. Hanya saja menurutnya karena persyaratan untuk pindah terlalu banyak dan sulit untuk diurus, maka ia kembali mengikuti ujian seleksi pada beberapa SMA negeri di Kota Padang dan diterima di SMAN 2. Akan tetapi karena trauma dengan pelaksanaan MOS (Masa Orientasi Sekolah) ketika itu yang sarat dengan unsur kekerasan, ia memutuskan untuk keluar dan bersekolah di SMA Don Bosco. “Jadi, ya sekolah saja di SMA Don Bosco” begitu ia memberi alasan.⁴¹⁸ Selain itu, juga karena factor saudara kakak-kakaknya. Menurut anak keempat dari 3 bersaudara ini, kakak pertama dan keduanya sudah berhasil menjadi dokter, sementara kakak ketiganya sedang kuliah pula pada perguruan tinggi favorit di Sumatera Barat, Universitas Andalas Padang. Ketiganya lulusan SMA Don Bosco. Keberhasilan sang kakak telah meninspirasi sang adik untuk masuk SMA Don Bosco.

Pengalaman yang kurang lebih sama juga dialami oleh NM. Pada tahap awal ia juga mengikuti seleksi ujian masuk sekolah negeri. Hanya berbeda dari CRR, ia tidak lulus. Untuk selanjutnya ketika kesempatan untuk mendaftar di sekolah negeri masih terbuka, NM mulai tidak percaya diri antara

415AU RA, wawancara, 03-11-2013

416 IJ, wawancara, 22-10-2013

417IJ, siswa muslim, wawancara, 03-11-2013

418CRR, siswa muslim, wawancara, 22-10-2013

memilih SMA-SMA negeri atau SMA Don Bosco. Maka meski ia mencoba lagi mendaftar pada sekolah negeri, namun pada saat bersamaan ia mendaftar pula pada SMA Don Bosco. Sambil menunggu hasil seleksi sekolah negeri keluar, ternyata hasil seleksi di SMA Don Bosco lebih dahulu diumumkan. “SMA Don Bosco itu cerdas pula. Sebelum pengumuman sekolah negeri, ia sudah lebih dahulu mengumumkan kelulusan siswa” tutur sang ayah melengkapi cerita sang anak. Dan NM termasuk salah seorang yang lulus.⁴¹⁹ Mempertimbangkan pengalaman sebelumnya yang tidak lulus pada sekolah negeri maka NM segera mendaftar ulang pada SMA Don Bosco dan berketetapan hati untuk melanjutkan studinya meski pada akhirnya ia lulus juga pada sekolah negeri.⁴²⁰ Ketika ditanya mengapa ke SMA Don Bosco yang terbuka bagi etnik dan agama? NM tak banyak memberikan alasan selain karena dorongan teman-teman SMP nya yang juga banyak mendaftar ke SMA Don Bosco.

Apakah tidak terdapat kekhawatiran bahwa keterbukaan etnik dan agama tersebut dapat mempengaruhi identitas/agama? Baik bagi yang menjadikan SMA Don Bosco sebagai pilihan maupun sebagai alternatif tidak merasakan kekhawatiran tersebut. AU RA misalnya memiliki pandangan tersendiri terhadap masalah ini. Dalam soal identitas/agama lebih ia lihat sebagai masalah privat, artinya tergantung pada pribadi yang bersangkutan. Belum tentu sekolah menurutnya dapat membentuk atau merubah karakter seseorang. Ia mencontohkan tingkah laku siswa-siswi yang berasal dari sekolah negeri dan sekolah keagamaan yang tak selalu bersikap Islami misalnya berpacaran yang sudah “kelewat batas” atau “tidak disiplin”. Oleh sebab itu, ia merasa tidak perlu harus sekolah pada sekolah negeri yang relatif lebih homogen dari segi agama atau pada sekolah-sekolah keagamaan. IJ kemudian memperkuat argumen AU RA, “tergantung pada iman seseorang. Kalau imannya kuat ia tidak akan terpengaruh”.⁴²¹ IJ sendiri misalnya tidak mau menjawab salam teman-teman non-muslim bila yang bersangkutan mengungkapkan salam dengan “assalamualaikum” karena ucapan salam tersebut menurut keyakinannya adalah untuk sesama muslim. Sebaliknya bagi AU RA menganggap biasa saja bila mengucapkan atau menjawab salam non-muslim meski yang bersangkutan mengungkapkannya dengan “assalamualaikum”. “Itu kan sama saja dengan ucapan “selamat pagi, sore atau malam”, akunya.⁴²²

Seperti sang anak, para orang tua juga tidak mengkhawatirkan masalah ini. Kedua orang tua CRR yang baru pulang menunaikan ibadah haji tahun 2013 berargumen, “yang kita cari ke sana adalah kualitas pendidikan bukan agamanya (baca Kristen). Bukankah Islam mengajarkan, ungkap sang ayah (BA), untuk menuntut ilmu sampai ke negeri Cina. Mengapa tidak ke Arab saja kalau selalu dikhawatirkan hal tersebut. Ia malah khawatir memasukkan anak-anaknya ke sekolah negeri atau ke sekolah agama yang pengawasannya longgar terhadap peserta didik.”⁴²³ Melengkapi argumen BA, istrinya MS sudah membuktikan sendiri kalau ia sama sekali tidak terpengaruh meski dibesarkan dan sekolah di lingkungan Kristen (Kota Medan). Ia juga tidak merasakan kalau lembaga pendidikan dijadikan sebagai upaya untuk mengkristenkan seseorang.⁴²⁴ Sementara EB, orang tua NM, tampak yakin kalau anaknya tidak terpengaruh dengan kondisi SMA Don Bosco yang lintas etnis dan agama tersebut. Di samping membekali NM dengan pendidikan agama di rumah, ia melihat teman-teman NM kebanyakan berasal dari SMPnya sebelum masuk SMA Don Bosco. Kalau pun ada misalnya dari etnis Tionghoa jumlahnya tidak banyak.⁴²⁵

E. Rekognisi: Toleransi Berbasis Pengalaman

Cukup mengejutkan di tengah menguatnya sikap intoleransi beragama di kalangan siswa sekolah

419EB, orang tua, wawancara, 04-11-2013

420NM, siswa muslim, wawancara, 19-10-2013

421AU RA dan IJ, siswa muslim, wawancara, 03-11-2013

422AU RA, siswa muslim, wawancara, 03-11-2014

423BA, orang tua, wawancara, 07-11,-2013

424MS, orang tua, wawancara, 07-11,-2013

425EB, orang tua, wawancara, 04-11-2013

umum negeri di berbagai kota termasuk kota Padang,⁴²⁶ siswa muslim SMA Don Bosco justru menunjukkan sikap sebaliknya; inklusif dan akomodatif terhadap isu-isu keragaman termasuk keragaman berbasis etnisitas dan agama. Bukti meyakinkan terlihat dari 75 dari 83 orang yang mengembalikan angket survey (89.15%) menyatakan akan menghadiri undangan pernikahan teman atau kenalan yang berbeda suku dan agama. Hanya satu orang saja yang tidak bersedia menghadiri (1.20%), 1 orang juga yang menyatakan tidak tahu (1.20%) dan 1 orang pula yang tidak memberikan jawaban (1.20%). Sementara 6 orang (7.22%) masih menunjukkan sikap ragu-ragu. Selain itu, 74 dari 83 orang siswa juga akan pergi melayat manakala ada teman atau kenalan yang berbeda suku dan agama meninggal dunia (87.95%). Hanya 2 orang (2.40%) yang menyatakan tidak akan pergi. Sementara yang menunjukkan sikap ragu-ragu 3 orang (3, 61%) dan sama sekali tidak menentukan sikap 3 orang pula (3.61%). Mengapa harus menghadiri? CRR, seakan mewakili aspirasi kawan-kawannya berhujjah, “Segan kalau tidak pergi karena sudah merasa seperti keluarga sendiri.”⁴²⁷ Bagaimana dengan menu/hidangan yang belum tentu halal menurut Islam. Dengan lugas ia menjawab, “kan kita dapat memilih menu seperti ikan atau udang, tanpa harus bertanya mana yang halal dan yang haram”.⁴²⁸ Sebuah jawaban reflektif yang mengingatkan kita ketika membeli ikan atau udang di pasar tanpa pernah bertanya tentang agama sipenjual atau curiga, “jangan-jangan yang bersangkutan tidak membaca basamalah ketika menangkap atau memotongnya”. Bagaimana pula dengan melayat? Perempuan berdarah Aceh-Batak ini menyebutkan hal itu dilakukan karena kemanusiaan, segan tidak pergi. Meski berasal dari salah satu SMP negeri di Kota Padang dan mengaku belum terbiasa dengan keragaman etnik dan agama serta belum pernah mendapat undang kenduri dari teman yang berbeda suku dan agama, Monica juga mengungkapkan alasan senada. “Ngak enak aja kalau gak pergi”.⁴²⁹

Pertanyaan yang menarik diajukan adalah bagaimana membaca fenomena di atas; apakah ini merupakan sebuah pertanda yang menunjukkan rendahnya pengetahuan keagamaan atau justru karena sudah terbiasa dengan berbagai pengalaman keberagaman. Jika dikaitkan dengan asumsi pertama, memang mereka hanya mendapatkan pelajaran agama dalam hitungan 2 jam seminggu dan dalam struktur OSIS SMA Don Bosco juga tidak tersedia Rohis sebagai medium untuk menambah pengetahuan keagamaan. Yang ada hanyalah seksi ketuhanan Yang Maha Esa yang bertugas mengadakan peringatan hari-hari besar keagamaan dan kegiatan perlombaan untuk memeriahkannya.⁴³⁰ Namun sebagian besar siswa tidak mencukupkan belajar agama hanya di sekolah. 93,97% bahkan masih berusaha menambah pengetahuan keagamaan di luar jam sekolah baik di rumah ibadah atau dalam kelompok-kelompok pengajian. Pola-polanya kurang lebih sama dengan pengajaran agama pada umumnya dan Rohis khususnya; indoktrinatif, lahiriyah dan formalistik. Uniknyanya sebagian materi keagamaan yang menarik

426Menggunakan hasil riset Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LAKIP) antara November 2010–Januari 2011, kecenderungan tersebut terlihat misalnya 5 dari 10 siswa Muslim di SMA/SMP di Jakarta dan sekitarnya bersedia terlibat dalam berbagai kekerasan terkait isu agama maupun moral. Rata-rata ada 4 dari 10 siswa Muslim juga bersedia diajak untuk menyegel atau merusak tempat ibadat agama lain. Dan, kalau mereka juga diajak menyegel atau merusak tempat hiburan malam, rata-rata ada 6 dari 10 siswa Muslim siap direkrut. Tak kalah penting, 14 persen dari mereka membenarkan aksi teror Imam Samudra, Amrozi, dan Nurdin M. Top. Ironinya, jumlah ini sangat tinggi bila dibandingkan dengan kesediaan pelajar melakukan kekerasan terkait isu *non-keagamaan*, seperti tawuran, yang hanya 12 persen saja. Lihat Alam, Rudy Harisyah, “Konservatisme Keagamaan di Sekolah,” *Media Indonesia*, Senin, 07 Maret 2011. Kecenderungan serupa di kota Padang diinisiasi oleh walikota Padang melalui instruksi 451.422/Binsos-III/2005 yang “memasok” berbagai kebijakan keislaman seperti mewajibkan semua siswa berpakaian muslim dan muslimah dan berbagai kegiatan keislaman lainnya. Dalam prakteknya, siswa-siswa non muslim sering dianjurkan untuk memakai busana muslim dan muslimah (jilbab) agar tidak terlalu berbeda dari teman-temannya yang muslim, jarang menjadi ketua kelas dan tidak pernah bisa menjadi ketua OSIS yang dikait-kaitkan dengan syarat agama. Lihat Sefriyono, *Harmoni dalam Perbedaan: membangun Integrasi dari Bawah Ala Masyarakat Padang Selatan*, Puslit IAIN Imam Bonjol Padang, 2013 (laporan hasil penelitian), h. 60)

427CRR, siswa muslim, wawancara, 02-11-2013

428CRR, siswa muslim, wawancara, 02-11-2013

429NM, siswa muslim, wawancara, 02-11-2013

430Seksi ini adalah satu-satunya wadah intra sekolah yang menampung aktivitas keagamaan siswa secara terbatas, semacam Rohis di sekolah negeri. Hanya saja seksi Ketuhanan Yang Maha Esa SMA Don Bosco representasi dari keragaman agama siswa dan kegiatannya sebagian juga terbuka untuk berbagai siswa seperti lomba kaligrafi atau menghias telur Paskah.

minat mereka adalah masalah akidah (30.17%) yang dalam batas-batas tertentu gampang melahirkan sikap eksklusif dan intoleran.⁴³¹ Ini jelas berbeda dengan siswa-siswi sekolah negeri yang memiliki akses untuk aktif di Rohis. Rohis dalam banyak hal tidak hanya membantu penyelenggaraan kegiatan keagamaan yang bersifat seremonial seperti perayaan keagamaan, tapi juga sebagai wahana bagi pengembangan dan pengembangan intelektualisme terkait dengan pengetahuan ilmu-ilmu keagamaan. Obsesi mereka yang aktif dalam Rohis adalah untuk lebih mengenal dan memahami ajaran agamanya dan akan mampu menginternalisasikan seluruh ajaran yang didapat tersebut ke dalam dirinya.⁴³² Tetapi bukankah tendensi radikalisme dan intoleransi seperti disebutkan justru dilakukan kalangan aktivis Rohis? Lalu mengapa siswa muslim SMA Don Bosco yang juga intens mendalami pengetahuan agama Islam meski di luar jam sekolah tampak lebih toleran dan inklusif? Apakah hal tersebut dapat dimaknai; semakin kurang pengetahuan keagamaan seseorang, maka semakin bisa ia bersikap toleran; sebaliknya semakin bertambah pengetahuan keagamaan, justru semakin tidak toleranlah yang bersangkutan? Jika demikian halnya, bukankah agama juga mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan termasuk sikap toleran dalam menyikapi perbedaan? Dalam konteks inilah kita perlu mengelaborasi asumsi yang kedua; terbiasa dengan berbagai pengalaman keragaman. Hal ini setidaknya diperkuat oleh latar belakang pengalaman dan pergaulan mereka dengan teman-teman yang berbeda suku dan agama. Meski relatif sedikit mengenal keragaman etnik di lingkungan keluarga dan homogen dari sudut agama (Islam), namun di sekolah atau di tempat kursus/les 46.98% siswa mengaku sangat sering bergaul dengan teman yang berbeda suku dan agama, 24.09% menjawab sering, 19.27% menyebut jarang, 3.61% menjawab tidak sering dan 6.02% menjawab sangat tidak sering). Jika data “sangat sering” dan “sering” bergaul dengan teman yang berbeda suku dan agama disatukan, maka terdapat 71,07% yang sudah terbiasa dengan kondisi tersebut. Anak-anak ini mungkin tidak paham konsep multikulturalisme yang bagi sebagian kalangan masih berada di pusaran perdebatan teologis dan normatif, namun kekayaan khazanah pengalaman keragaman telah mengantarkan mereka untuk bersikap toleran, menghargai dan menghormati keberagaman dibandingkan dengan teman-teman mereka yang aktif dalam kegiatan Rohis.

Pengalaman juga yang mendorong Subkhi Ridho, seorang aktivis Jaringan Islam Kampus (JARIK), tertarik dan terlibat dalam berbagai kegiatan pluralisme. Sejak SMP sampai SMA ia didik di lingkungan pesantren sehingga tidak memiliki kesempatan untuk bertemu apalagi berdialog dengan orang yang berbeda agama. Saat di pesantren, salah satu ustadznya selalu menytir ayat al-Quran, yang terjemahan bebasnya: “Sekali-kali mereka (Yahudi dan Nasrani) tidak akan rela sampai hari kiamat, sehingga kamu mengikuti agama mereka”. Ayat ini selalu tergiang-tergiang dalam benaknya sehingga ketika melihat gereja, rasanya ingin melempari dengan batu, meskipun niat tersebut urung dilakukan. Terlebih sang ustadz memberikan penjelasan tentang bagaimana Kristenisasi dilakukan dengan membagi-bagi mie instan, disekolahkan, sehingga mereka yang awalnya Muslim lantas masuk Kristen. Titik balik perjalanan hidupnya berubah ketika melanjutkan pendidikan ke jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin UIN Yogyakarta tahun 1990 an. Pada 2002, bersama teman-teman, ia mengadakan kegiatan bersama Pekan Lintas-iman, yang melibatkan Fakultas Ushuluddin UIN Yogyakarta dan Jakarta, STT Apostolos Jakarta, berupa; musik religi, seminar, diskusi, dan *live in* bersama untuk saling mengenal dan belajar satu sama dengan yang lain. Di situlah keterbukaan pandangan dan pemikiran mulai ia rasakan. Baginya tidak ada yang perlu diperdebatkan ketika bersama dengan orang lain yang berbeda agama sepanjang tidak menyangkut persoalan tindakan kriminal atau pun kejahatan lainnya.⁴³³

Irfan Amalee dan tim Peace Generation, juga pernah mempertemukan anak-anak sekolah Internasional yang mayoritas beragama Kristen dengan santri-santri sebuah pesantren di Garut.

431 Amin Abdullah, “Tinjauan Antropologis-fenomenologis; Agama Sebagai Fenomena Manusiawi, dalam *Jurnal teologi Duta Wacana*, No. 47 tahun 1994, h. 47-48

432 Ismatu Ropi, *op.cit.*, h. 115

433 <http://cres.ugm.ac.id/pluralism/pluralism-advocacy/essay/12/Merajut-Pluralisme-Pada-Kaum-Muda-Mencipta-Indonesia-Masa-Depan.html> diakses 27 Juli 2014 jam 13.00 WIB

Orangtua siswa sekolah internasional mayoritas tidak mengizinkan karena mereka khawatir dengan *image* pesantren sebagai sarang teroris. Demikian juga, pihak pesantren ragu menerima siswa-siswa bule yang Kristen. Pihak pesantren khawatir persepsi masyarakat tentang kehadiran non muslim di pesantren. Ada juga yang khawatir anak-anak bule itu akan memberikan pengaruh buruk budaya Barat pada para santri. Tapi semua kekhawatiran tidak terbukti. Para santri dan siswa siswa sekolah internasional beraktivitas bersama, diskusi, bertukar pikiran, dan kurang dari 12 jam mereka sudah menjadi sahabat. Salah seorang peserta dari sekolah Internasional yang sudah sekitar lebih dari 10 tahun di Indonesia, mengalami perubahan persepsi tentang Islam dan muslim. Selama 10 tahun dia tak pernah punya sahabat muslim, karena ia tersandra oleh pemahamannya tentang Islam seperti digambarkan media.⁴³⁴

F. Representasi; dari Simbolik ke Substantif

Dalam sebuah obrolan santai, mawar mengemukakan keprihatinan atas perilaku putrinya yang mengindikasikan adanya upaya agar ruang publik sekolah direpresentasi oleh nilai-nilai Islam. Putrinya yang bersekolah di sebuah SMUN Jakarta itu aktif dalam kegiatan Rohis dan pernah minta izin beberapa kali untuk mengikuti kegiatan ekstra-kurikuler yang disebut *mabit*. Terma *mabit* sendiri berasal dari bahasa Arab yang berarti bermalam di suatu tempat. Namun di kalangan aktivis Rohis istilah tersebut diasosiasikan dengan kegiatan tausiyah, sholat malam dan renungan (muhasabah) atau “Malam Bina Iman dan Taqwa”. Menjelang momen pemilihan kepengurusan OSIS, putrinya tampak begitu sibuk mengorganisasi teman-temannya, menggalang kekuatan agar OSIS tetap dikuasai oleh siswa-siswi muslim. Ketika sang ibu menanyakan alasan, putrinya menjawab, “kalau OSIS dikuasai yang lain (baca non-muslim), maka agenda kegiatan OSIS akan menjadi tidak Islami”.⁴³⁵ Kutipan ini hanyalah salah satu gambaran tentang bagaimana isu-isu seputar representasi agama sedang bergejolak di ruang publik sekolah dan bagaimana seorang aktor Rohis sedang mengusahakan dominasi kepengurusan OSIS dari wakil-wakil siswa muslim tanpa mempertimbangkan keterwakilan aspirasi dan kepentingan siswa non-muslim. Padahal representasi diperlukan untuk menghadirkan aspirasi dan kepentingan yang beragam tersebut agar partisipasi dapat tumbuh, meski harus melalui mekanisme kompetisi dan kontestasi ide-ide dalam sebuah proses pemilihan. Apalagi di sekolah-sekolah umum negeri yang dibiayai oleh negara yang tidak berdasarkan etnik dan agama tertentu ini.

Lalu bagaimana dengan siswa-siswa muslim SMA Don Bosco? Mengapa di tengah penguatan ikatan-ikatan yang bersifat primordial mereka justru begitu mudah menerima representasi yang tidak mewakili kultur, agama dan identifikasi keislaman. Bukankah jumlah mereka mayoritas meski bersekolah di ruang publik Kristen? Tampaknya pengalaman keragaman juga yang mendorong proses tersebut. Paling tidak hal ini terlihat dari latar belakang pendidikan mereka sebelum masuk SMA Don Bosco. 51.80% berasal dari SMP-SMP yang berada di bawah naungan yayasan Prayoga Padang. Seperti SMA Don Bosco, sekolah-sekolah tersebut juga terbuka bagi keragaman baik etnik maupun agama. Selain siswa muslim juga terdapat siswa Katolik, Protestan dan Budha. Sementara 45.78% berasal dari berbagai SMP negeri di Kota Padang yang tentunya juga terbuka bagi semua komponen anak bangsa, meski seiring dengan instruksi Walikota Padang di atas tampak semakin didominasi oleh siswa-siswi muslim. Dapat dipastikan tidak satupun yang berasal dari lulusan MTsN atau Pondok pesantren yang relatif homogen. Artinya mereka secara umum sudah terbiasa bersekolah di lingkungan, kultur, agama dan kepercayaan dan identifikasi yang tidak lagi diterminan dengan warna keislaman. Jika teman-teman mereka di sekolah keagamaan dan sekolah negeri sedang memperkuat identitas keagamaan (baca keislaman), mereka justru memperkuat identifikasi yang bernuansa keberagaman. Selain itu, menarik juga direlasikan dengan latar belakang pendidikan keluarga (ayah, ibu dan saudara-saudara kandung). Meski hampir

434Irfan Amalee, Co-founder PeaceGeneration Indonesia, “Menjadi Radikal Karena Pemahaman, Menjadi Toleran Karena Pengalaman www.peace-generation.org, diposting 18-10-2013, diakses 08-07-2014 jam 23 WIB

435 Zainal Abidin Bagir dkk, *op.cit.*, h. 106

40,96% enggan mencantumkan latar belakang pendidikan ayah, namun separohnya menunjukkan tidak satupun ayah mereka yang berlatar belakang pendidikan keagamaan. 38,55% menyatakan bahwa sang ayah lulusan perguruan tinggi umum, 16,86% lulusan SMA/SMK, 2,40% lulusan SMP dan 1,20% yang hanya lulusan SD. Sementara, 48,19% ibu mereka adalah lulusan perguruan tinggi umum juga. 18,07% lulusan SMA dan 2,40% lulusan SMP, meski 31,32% masih tidak bersedia menyebutkan latar belakang pendidikan ibu mereka. Latar belakang pendidikan saudara-saudara kandung siswa muslim SMA Don Bosco pun bukan pendidikan keagamaan. 51,80% menyatakan bahwa saudara-saudara mereka lulusan perguruan tinggi, 22,89% lulusan SMA, 12,04% lulusan SMP, meski terdapat 13,25% yang tidak bersedia mencantumkan latar belakang pendidikan saudara-saudara mereka. Artinya, lagi, jika lingkungan keluarga dianggap sebagai media sosialisasi nilai-nilai termasuk persoalan representasi paling utama (primer),⁴³⁶ maka isu-isu representasi simbolik seperti representasi wilayah, etnik dan agama di ruang publik sekolah tidak lagi menjadi persoalan di tengah keluarga mereka karena dari latar belakang pendidikan tersebut terlihat keluarga siswa muslim pun sudah terbiasa dengan keberagaman.

Jika demikian halnya, lalu bagaimana mereka sesungguhnya memahami isu-isu tersebut? Dari perspektif representasi simbolik, belajar di sekolah yang tidak merepresentasikan ruangan keislaman bagi mereka yang sebelum sudah terbiasa dengan pengalaman keragaman tidak lagi menjadi persoalan, biasa-biasa saja, meski bagi sebagian yang berasal dari beberapa SMP negeri terdapat kecanggungan ketika pertama kali menginjakkan kaki di SMA Don Bosco. NM misalnya merasakan adanya perasaan “sedikit beda” dengan yang lain. Namun apakah perasaan tersebut berakar pada nilai-nilai budaya atau pandangan--pandangan keagamaan? Ia menjawab “lebih karena kurang terbiasa dengan hal tersebut”. Ini terlihat ketika NM tampak kebingungan dan merasa asing saat peneliti mencoba mengelaborasi lebih jauh apakah kecanggungan tersebut berakar dalam pandangan-pandangan keagamaan. Misalnya pengaruh dari klaim normatif keagamaan bahwa “sesungguhnya agama yang paling mulia dan diridhai di sisi Allah adalah Islam”. NM yang meski tinggal di lingkungan yang berbeda suku dan agama ini, tetap merasakan kecanggungan tersebut karena ia berasal dari sekolah umum yang kurang memiliki teman-teman yang berbeda etnis dan agama. “Paling kalau ada yah satu dualah pak” ungkapnya mengalasi kecanggungan tersebut. Selebihnya mayoritas beragama Islam termasuk guru-guru yang mengajar dengan seragam busana muslimah bagi yang perempuan.. tutur mantan siswi SMP 12 Padang ini.⁴³⁷

Demikian juga dalam suasana pembelajaran. Dalam persepsi mereka, teman-teman dan guru-guru yang berbeda suku dan agama adalah ruang kebersamaan. Belajar bersama teman-teman dan diajar oleh guru yang berbeda suku dan agama sudah menjadi tidak hanya menu harian tapi juga menu tahunan. Sehingga tampak tidak relevan pertanyaan, “bagaimana perasaan adik-adik ketika belajar satu ruangan dengan teman-teman yang berbeda suku dan agama” karena dalam banyak hal mereka justru sudah mengalaminya. Sama tidak relevannya pertanyaan, “Bagaimana pula perasaan adik-adik ketika diajar oleh guru-guru yang berbeda suku dan agama”. Menurut mereka yang penting gurunya profesional; mampu membuat siswanya mengerti dengan pelajaran yang disampaikan. CRR menambahkan, “itu kan sama saja dengan sekolah umum yang untuk mata pelajaran umum juga mungkin akan diasuh oleh guru yang tidak satu etnik dan agama dengan para murid serta belajar agama dengan guru agama masing-masing.”⁴³⁸

Begitu juga dengan siapa yang akan menjadi ketua kelas atau pengurus OSIS. Mereka tidak lagi mempersoalkan siapa mewakili siapa dalam warna kesukuan dan keagamaan. Mereka tampak asing dan tidak familiar dengan pertanyaan misalnya “Apakah untuk menjadi pengurus OSIS di SMA Don Bosco tidak mempertimbangkan azas representasi etnik dan agama mengingat siswa-siswi SMA Don Bosco yang sangat beragam dari sudut itu?” Karena dalam kenyataannya CRR sendiri sudah dua kali berturut-turut menjadi ketua kelas meski di lokalnya jumlah siswa non muslim lebih dominan. Sementara Monica

436 Irwan Abdullah, *op.cit.*, h. 245

437CRR dan NM, siswa muslim, wawancara, 13-10-2013, AU RA dan II, siswa muslim,wawancara, 03-11-2013

438CRR, siswa muslim, wawancara, 12-11-2013

sudah dua kali pula terpilih dalam kepengurusan OSIS meski tidak masuk dalam kepengurusan inti.⁴³⁹ Jika terhadap guru-guru mereka berharap kompetensi dan profesionalitas, maka untuk ketua kelas dan pengurus OSIS mereka mensyaratkan, “yang penting bisa memimpin, bertanggung jawab dan dapat merangkul”

Memang terdapat ketidakpuasan terhadap ketua OSIS yang selalu dijabat oleh siswa Kristen terkadang juga sampai pada pengurus intinya walaupun pada seksi-seksi masih tetap melibatkan siswa muslim.⁴⁴⁰ Namun ketidakpuasan ini tidak dalam konteks mayoritas-minoritas atau sentimen berbau etnik dan agama, tapi lebih karena “selalu dijabat oleh siswa Kristen”.⁴⁴¹ Padahal secara normatif, dilihat dari anggaran dasar dan anggaran rumah tangga (AD/ART) hanya mensyaratkan beberapa hal di antaranya “Taqwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa; memiliki budi pekerti luhur dan sopan santun terhadap orang tua, guru, dan teman; memiliki bakat sebagai pemimpin siswa; dan memiliki kemauan, kemampuan, dan pengetahuan yang memadai.”⁴⁴² Pun tidak terdapat persyaratan atau pertimbangan yang berkaitan dengan representasi gender, etnik maupun agama termasuk azas mayoritas dan minoritas. Hanya saja dalam proses pemilihan calon-calon formatur terkadang ditunjuk oleh pihak sekolah, meski pemilihannya dilakukan secara demokratis oleh semua siswa. Kendati ada ketidakpuasan terhadap hal tersebut dan berharap kalau suatu saat ketua atau pengurus inti OSIS dijabat pula oleh siswa muslim, mereka tak terlalu mempersoalkan masalah ini. Seperti mewakili ketidakpuasaan siswa muslim CRR berujar, “kasihlah kesempatan kepada mereka. Kalau di sekolah negeri pada umumnya di kota Padang kan mereka harus mengikuti aturan Islam harus pakai jilbab dan mayoritas ketuanya ya muslim”.⁴⁴³ Malah bagi IJ dan AU RA terdapat suatu kebanggaan ketika dapat bersekolah di tempat yang ia sebut sebagai miniaturnya Indonesia ini; beragam namun dapat menyatukan diri dalam suasana keragaman tersebut.⁴⁴⁴

G. Pengalaman Jalan Menuju Multikuralisme; Catatan Penutup

Riset ini pada satu sisi memperkuat kerangka pemikiran yang dibangun Farid wajidi dkk (2011) bahwa pengalaman berjumpa, berinteraksi bahkan bekerjasama dengan orang yang berbeda etnik dan agama dapat menumbuhkan sikap toleran, saling menghargai dan menghormati. Ini didasarkan pada asumsi bahwa sikap orang pada orang lain yang berbeda tidak dibentuk berdasarkan pengalaman interaksinya sendiri, tetapi lebih ditentukan oleh serapan atas berbagai persepsi, prasangka, stereotipe, stigma atau *labelling* yang berkembang di lingkungan tempatnya tumbuh. Dalam interaksi antar budaya atau agama yang seringkali lebih banyak didasarkan atas prasangka ketimbang informasi yang akurat tentang orang lain, maka *expose* atau peristiwa berjumpa dengan orang lain itu sangat menentukan dan seluruh pandangan atau prasangka tentang orang lain dapat terkoreksi akibat perjumpaan tersebut atau meminimal ia akan membangun mekanisme sendiri untuk memeriksanya. Sikap inklusif-akomodatif siswa muslim SMA Don Bosco dalam bentuk pengakuan dan penerimaan terhadap berbagai representasi keragaman di ruang publik sekolah muncul sebagai akumulasi pengalaman keragaman mereka belajar dari satu sekolah ke sekolah yang lain, bergaul dengan teman atau guru yang berasal dari etnik dan agama tertentu ke teman dan guru dari etnik dan agama yang lain termasuk juga lingkungan tempat tinggal dengan warna tersebut.

Pada sisi lain riset ini juga menemukan bahwa tak selamanya pengetahuan keagamaan dengan pola-pola indoktrinatif, lahiriah dan formalistik dapat memantik sikap eksklusif dan intoleran seperti yang diungkap Farha Ciciek dkk (2009), LaKIP (2011) dan Hairus Salim dkk (2011). Sikap-sikap tersebut

439NM, siswa muslim, wawancara, 13-10-2013

440 NM, siswa muslim, wawancara, 13-10-2013

441CRR, siswa muslim, wawancara, 13-10-2013

442<http://osissmadbpdg.wordpress.com/category/acara-osis/> diakses tanggal 3 Nopember 2013

443CRR, siswa muslim, wawancara, 13-10-2013)

444AU RA dan IJ, siswa muslim, wawancara, 14-11-2013

boleh jadi muncul dikalangan siswa sekolah umum negeri yang terkooptasi oleh berbagai program dan kegiatan Rohis yang cenderung eksklusif dan intoleran namun minus pengalaman keragaman. Akan tetapi pola-pola yang sama tak cukup mempan menjebol sikap inklusif dan akomodatif siswa muslim SMA Don Bosco yang berakar kuat pada pengalaman nyata keberagaman. Pengalaman sebagai suatu pengetahuan timbul bukan pertama-tama dari pikiran melainkan terutama dari pergaulan dengan dunia (baik orang maupun lingkungan). Pergaulan tersebut bersifat langsung, intuitif dan afektif yang memberikan tekanan pada unsur pasif (*given*). Dalam mengalami sesuatu, orang pertama-tama merasa “kena” atau “disentuh”, lebih dari sekedar aktif mengerjakan atau mengolah hal itu sebagaimana terjadi dalam pemikiran/pemahaman. Karena keinderaan, afeksi dan emosi memainkan peranan besar dalam pengalaman.⁴⁴⁵

Oleh sebab itu, lebih dari sekedar pengetahuan dalam bentuk pengajaran dan indoktrinasi sikap multikultural membutuhkan ruang eksperimen dan ruang publik sekolah cukup efektif untuk menumbuhkan dan membangun hal tersebut. Kendati pemerintah mengakui pendidikan keagamaan sebagai basis untuk memperkuat identitas keagamaan peserta didik namun Undang-Undang SISDIKNAS (No. 20 tahun 2003) mengingatkan agar hal tersebut dilakukan dalam keseimbangan antara penguatan identitas keagamaan dan identitas kebangsaan yang dibangun di atas nilai-nilai keberagaman. Apalagi di ruang-ruang publik sekolah negeri yang dibiayai oleh negara yang tidak berdasarkan etnik dan agama tertentu. Jika eksperimen nilai-nilai keberagaman tersebut diruangkan, jangankan di sekolah-sekolah negeri, di SMA Don Bosco yang kental dengan nuansa kekristenan sekalipun sikap multikultural dapat muncul. Oleh sebab itu, pengalaman benar-benar guru yang terbaik, *experience in the best teacher*.

Rujukan

- Azra, Azyumardi, 2007, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, Yogyakarta, Institute Pluralism and Multiculturalism Studies (Impulse) dan Kanisius,
- Abdullah, Irwan, 2010, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar
- Abdullah, Amin, 2005, *Pendidikan Agama di Era Multikultural Multireligius*, Jakarta, PSAP Muhammadiyah
- Abdullah, _____, “Tinjauan Antropologis-fenomenologis; Agama Sebagai Fenomena Manusiawi, 1994, dalam *Jurnal Teologi Duta Wacana*, N0. 47
- Alam, Rudy Harisyah, “Konservatisme Keagamaan di Sekolah,” 2011, *Media Indonesia*,
- Baidhawiy Zakiyuddin, 2005, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, Jakarta, Erlangga
- DB9, Alumni, 2009, *Rekam Jejak Frater Servaas Pendiri SMA Donbosco Padang*, Yogyakarta, Surya Perkasa
- Dister, Niko Syukur, 1992, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Yogyakarta: Kanisius
- Djam’annuri, ed, 2000, *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-agama*, (Yogyakarta, Kurnia Kalam Semesta
- Iswanto, Agus, “Integrasi PAI dan PKN Mengupayakan PAI yang berwawasan multicultural” dalam Zainal Abidin EP, 2009, *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme*, Jakarta, Badan Litbang Agama
- Jhonson, Doyle Paul, 1994, *Sociological Theory Classical Founders and Contemporary Perspectives*, diterjemahkan dalam Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, PT Gramedia, Jakarta

445Niko Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 21

- Listia, dkk, 2007, *Problematika Pendidikan Agama di sekolah, Hasil Penelitian tentang Pendidikan Agama di Kota Yogyakarta 2004-2006*, Yogyakarta, Dian/Interfidei
- Lash, Scott dan Mike Featherstone (ed), 2002, *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*, London: Sage Publication
- Mulkhan, Abdul Munir, "Humanisasi Pendidikan Islam" dalam Mufid A Busyairi (ed), *Tashwirul Afkar*, edisi 11, 2001
- Ropi Ismatu, "Rohis: dari Pencarian Identitas ke Ideologisasi Agama" dalam *Dialog Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan*, Vol. 72, tahun XXXIV November 2011
- Salim HS Hairus, 2011, *Politik Ruang Publik Sekolah Negosiasi dan Resistensi di Sekolah Menengah Umum Negeri di Yogyakarta*, Yogyakarta, CRCS
- Sefriyono, 2013, *Harmoni dalam Perbedaan: membangun Integrasi dari Bawah Ala Masyarakat Padang Selatan*, Puslit IAIN Imam Bonjol Padang (laporan hasil penelitian)
- Veeger, K.J, 1986, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, Jakarta, Gramedia
- Wajidi, Farid, "Kaum Muda dan pluralisme Kewargaan", dalam Zainal Abidin Bagir dkk, 2011 *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Yogyakarta, CRCS UGM bekerjasama dengan Mizan
- <http://www.diknaspadang.org/mod.php?mod=sekolah&op=det&id=186&sek=SMA%20DON%20BOSCO%20PADANG>
- <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/5775>
- <http://donbosco-pdg.sch.id/?p=206#more-206>
- <http://cracs.ugm.ac.id/pluralism/pluralism-advocacy/essay/12/Merajut-Pluralisme-Pada-Kaum-Muda-Mencipta-Indonesia-Masa-Depan.html>
- <http://www.mirifica.net/artDetail.php?aid=3615>
- Angket Survey, 6 September 2013.
- Wawancara: Natan, guru, 28-10-2013, 30-11-2013
- Yessi, guru, 4-11-2013
- William, guru, 17-11-2013
- AU RA, siswa muslim, 03-11-2013
- IJ, siswa muslim, 22-10-2013, 03-11-2013
- CRR, siswa muslim, 22-11-2013
- NM, siswa muslim, 19-11-2013
- BA, orang tua, 07-11-2013
- MS, orang tua, 07-11-2013
- EB, orang tua, 04-11-2013

Membangun Etika Pemahaman Keislaman di Tanah Multikultur-Multireligius Melalui Hermeneutika Pro(f)etik⁴⁴⁶

Oleh: Adang Saputra

Alumnus Prodi Ilmu Alquran dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak:

Klaim-klaim kebenaran menjadi fenomena yang menggejala, baik di tingkat global maupun lokal. Kelompok muslim, dari yang konservatif sampai yang modern, masing-masing mengklaim pemahaman keislamannya yang paling benar. Selain berdampak pada kejumudan dalam pemikiran keislaman, klaim kebenaran yang kaku dan ahistoris memicu lahirnya konflik ideologis, kepentingan dan bahkan pertikaian fisik antar sesama yang bersifat anarkis-destruktif. Truth claim tidak lepas dari model berpikir atomistis-dikotomis-eksklusif dengan kecenderungan dogmatisme yang sangat kuat. Jika demikian, model berpikir semacam ini akan menafikan adanya keterbukaan yang bersifat dialektis-evaluatif, dan hanya mengungkung pemikiran dalam sebuah kejumudan yang naif. Hal ini akan menjadi permasalahan yang sangat serius jika dibenturkan dengan kondisi realitas yang serba multi dan plural. Truth claim akan memicu gesekan yang lebih kuat secara psikologis dan praksis kehidupan sosial. Melalui hermeneutika pro(f)etik dengan menggunakan konsep integratif-interkoneksi pro(f)etik Amin Abdullah, pendekatan sistem (system approach) yang ditawarkan Jasser dan prinsip-prinsip etis Khaled Abou el-Fadl, konstruksi pemahaman keislaman diharapkan dapat lebih fleksibel dan akomodatif, baik dalam ranah pemikiran teoretis maupun kehidupan praktis. Bagaimanapun, antara pemikiran dan etika keduanya saling mengisi dan menyatu. Jika hilang salah satunya, maka konstruksi pro(f)etik akan kehilangan signifikansinya.

Kata kunci: etika, pemahaman keislaman, multikultur, multireligius, hermeneutika pro(f)etik.

A. Beberapa Kegelisahan dalam Pemahaman Keislaman

Meski Islam sudah berjalan begitu lama, dan bahkan sudah menyebar ke hampir seluruh negara di dunia, namun bukan berarti ‘mapan’ tanpa problematika. Munculnya berbagai problem adalah hal yang niscaya ketika Islam “bersetubuh” dengan entitas berupa manusia (individu maupun komunitas) dan bingkai konteks (historis, geografis, sosial, budaya, ekonomi, politik, dan lain sebagainya). Bagaimanapun, saat terjadinya proses “persetubuhan”, Islam mengalami transformasi: dari “Islam” menjadi “keislaman”.⁴⁴⁷

Persoalan identitas menjadi pemicu berbagai masalah yang ada dalam keislaman. Umat muslim (baik individual maupun sosial) ketika dihadapkan dengan kenyataan bahwa ada banyak “yang lain” di luar dirinya, mau tidak mau, dituntut untuk merumuskan kembali identitasnya secara proporsional. Bagaimanapun, “yang lain” juga punya hasrat yang sama, yakni merumuskan eksistensi dirinya agar dapat mengidentifikasi diri sekaligus mengekspresikan cipta, rasa dan karyanya di dalam konteks kehidupan yang membingkainya. Maka kemudian terjadilah tarik-menarik tentang pemenuhan hasrat

446 Makalah disampaikan dalam *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke-14* dengan tema “Merrespon Tantangan Masyarakat Multikultural: Kontribusi Kajian Islam Indonesia (*Responding the Challenges of Multicultural Societies: the Contribution of Indonesian Islamic Studies*)” di Balikpapan pada November 2014.”

447 Bandingkan dengan ‘Islam Doktrin dan Peradaban’-nya Cak Nur dan ‘Normativitas dan Historisitas’-nya Amin Abdullah.

yang berujung pada benturan pandangan, konflik kepentingan dan semacamnya.⁴⁴⁸ Karena itu, terkait dengan identitas keislaman terdapat beberapa kegelisahan, di antaranya:

1. Truth Claim dan Dogmatisme

Fenomena *truth claim* mengenai pemahaman keislaman sangat menggenjala. Gejala ini menjangkit umat muslim baik pada tataran individual maupun komunal, lokal maupun global. Setiap muslim mengklaim pemahamannya yang paling benar, dan tidak jarang ‘menyalahkan’ pemahaman lain. Padahal dalam filsafat ilmu Popper ditegaskan bahwa ‘pemahaman atau pemikiran’ punya kemungkinan salah di samping kemungkinan benar, dan terbuka untuk dilakukan uji falsifikasi dan koraborasi kebenaran teoretis.⁴⁴⁹

Truth claim merupakan bentuk sikap kaku, tertutup dan ahistoris yang sangat dipengaruhi oleh paradigma pemahaman yang dogmatis. Pemahaman keislaman diyakini sebagai suatu kebenaran absolut sebagaimana eksistensi dan esensi Islam itu sendiri. Sehingga tidak diperlukan suatu alternasi, lebih-lebih kritik, baik secara epistemologis, metodologis, maupun yang lainnya.

2. Paradigma Atomistis-Dikotomis

Selain kuatnya dogmatisme dalam struktur pemahaman keislaman, umat muslim (baik dalam tataran global ataupun lokal, individual maupun komunal) masih cenderung dikotomis-separatisme. Ini tampak dari sikap yang masih membedakan dan bahkan memisahkan antara ilmu agama dan ilmu umum. Asumsinya, bahwa ilmu umum bukanlah suatu kebenaran yang datang dari Tuhan, atau sebaliknya: kajian tentang agama kerap dianggap tidak ilmiah oleh sains. Hal ini pun dikarenakan pola pikir ‘sentralisasi-otonom’, agama adalah sumber kebenaran yang berdiri sendiri, begitupun sebaliknya. Polarisasi inilah yang kemudian membentuk suatu paradigma dikotomis-separatisme terhadap keilmuan.

Bahkan dalam memahami keislaman masih cenderung menggunakan pola pikir parsial-atomistis. Dogmatisme sebagai basis pemahaman keislaman mengungkung struktur pemahaman yang hanya berpijak pada aspek doktrinal-normatif dan menganggapnya sebagai suatu kesempurnaan persepsi tentang Islam. Padahal sebagai ajaran (Islam dengan ‘I’ besar) yang telah bersetubuh dengan entitas, tentunya ada aspek lain selain normativitas di dalamnya. Meminjam istilah Amin, suatu ajaran ketika telah bersetubuh dengan entitas ruang, waktu, manusia dan lainnya, secara otomatis ia memiliki aspek historisitas-profanitas.⁴⁵⁰

3. Minimnya Pendekatan Historis-Empiris, Analisis-Kritis

Kuatnya dogmatisme dalam struktur pemahaman umat muslim menjadikan corak doktrinal-normatif sebagai pendekatan utama dalam kajian keislaman. Di satu sisi, corak ini memang diperlukan untuk memupuk aspek spiritualitas. Namun di lain sisi, pendekatan doktrinal-normatif terkadang mengesampingkan pendekatan historis, empiris, analisis-kritis yang menjadikannya “bermasalah” ketika dihadapkan dengan realita kehidupan yang meniscayakan pluralisme atau pluralitas.

Sebagaimana yang kerap ditegaskan bahwa ketika Islam telah bersetubuh dengan entitas tentu tidak hanya mengandung unsur normativitas saja, melainkan juga beberapa unsur lainnya yang bersifat historis. Muhammad sebagai pengemban misi risalah ‘Islam’ adalah bagian dari masyarakat Arab. Tentunya penerjemahan dan pbumian ‘Islam’ oleh Muhammad di tanah Arab tidak lepas dari unsur-unsur kearaban sebagai bingkai konteks yang melingkupinya. Islam mengandung unsur normatif-doktrinal

448 Bandingkan dengan Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta:eLSAQ Press, 2005), hlm. 27-29.

449 Karl Raymund Popper, *Realism and the Aim of Science, from the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. by W.W. Bartley, (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983), hlm. 53-54.

450 Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. v-18 dan 92-94.

dan unsur historis-kultural. Keduanya tidak dapat dipisahkan, namun bisa dibedakan. Bagaimanapun, melalui ‘penerjemahan’ unsur-unsur historis-kultural itulah, umat muslim non-Arab dapat menemukan esensi Islam yang bersifat normatif-doktrinal. Upaya yang dilakukan Muhammad saja tidak lepas dari kungkungan konteks historis, apa lagi pemahaman keislaman yang dilakukan oleh generasi setelahnya. Oleh karena itu, sangat kurang tepat jika kajian keislaman hanya mengacu pada pendekatan normatif-doktrinal saja.

B. Hermeneutika Pro(f)etik: Memosisikan ‘Etik’ Sebagai *Core* dalam Struktur Pemahaman

Sebelumnya perlu dijelaskan terlebih dahulu mengenai hermeneutika pro(f)etik. Hermeneutika adalah istilah yang umumnya diartikan sebagai teori interpretasi. Kata hermeneutika yang dalam bahasa Inggrisnya *hermeneutics*⁴⁵¹ berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menerjemahkan (*to translate*), menjelaskan (*to explain*) atau menafsirkan (*to interpret*) dan memahami (*to understand*).⁴⁵² Sebagai sebuah istilah, hermeneutika memiliki definisi yang beragam dan bertingkat. Keberagaman dan keberingkatan tersebut tidak lepas dari banyaknya pakar yang mendefinisikan sesuai dengan perspektif mereka.

Gadamer mendefinisikan hermeneutika sebagai praktik atau aktivitas, metode dan bahkan basis metodologi yang dapat menjustifikasi suatu penafsiran.⁴⁵³ Sementara itu, Paul Ricoeur dalam sebuah karyanya mengatakan, “*hermeneutics is the theory of the operations of understanding in their relation to the interpretation of text*”.⁴⁵⁴ Berpangkal dari pengertian ini, tampak bahwa hermeneutika menurut Ricoeur adalah teori tentang sistem interpretasi. Hipotesis ini akan lebih jelas jika melihat penegasan Ricoeur mengenai teori wacana (*discourse*), lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*) dan metafora sebagai bagian penting dalam hermeneutika.⁴⁵⁵

Sedangkan Josef Bleicher mendefinisikan hermeneutika sebagai teori atau filsafat interpretasi makna. Kemudian Carl Braaten mendefinisikan hermeneutika sebagai ilmu pengetahuan yang merefleksikan tentang bagaimana suatu objek (baik kata maupun peristiwa) pada masa lalu dapat dipahami dan menjadi bermakna dalam situasi saat ini. Senada dengan Braaten, Bultmann menganggap hermeneutika sebagai upaya menjembatani antara masa lalu dan masa kini.⁴⁵⁶

Sementara itu, menurut pembacaan Sahiron terhadap karya dua tokoh, Ban Vedder dan Matthias Jung, terdapat empat istilah yang menunjukkan keberingkatan definisi hermeneutika. *Pertama*, *hermeneuse*, yaitu sebuah praktik atau aktivitas penafsiran. *Kedua*, *hermeneutik*, yaitu bahasan mengenai aturan atau regulasi, cara atau metode penafsiran. *Ketiga*, *philosophische hermeneutik* atau hermeneutika filosofis, yaitu bukan lagi bahasan mengenai aturan, metode atau langkah penafsiran, melainkan sebuah kerangka dasar yang melandasi sebuah pemahaman dan penafsiran. *Keempat*, *hermeneutische philosophie* atau

451 Penggunaan kata hermeneutika (dengan penambahan huruf ‘a’) atau *hermeneutics* (dengan penambahan huruf ‘s’) menurut Palmer punya kesan arti ‘hermeneutik baru’ daripada hermeneutik atau *hermeneutic* yang tanpa tambahan huruf ‘a’ atau ‘s’. Bagi Palmer, meski dalam wacana klasik tidak ada justifikasi filosofis mengenai perbedaan tulisan, namun ada kesan bahwa hermeneutik (*hermeneutic*) cenderung sebagai adjektif kecuali disertai dengan kata ‘the’, sedangkan hermeneutika (*hermeneutics*) cenderung memberi kesan aturan dan teori. Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery & damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. vi-vii.

452 Richard e. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru...*, hlm.15-36.

453 Untuk mengetahui gagasan hermeneutikanya secara lengkap, lihat Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshal, (London: Continuum Publishing Group, 2006), lihat pula Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), hlm. 5.

454 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*, (Cambridge: Cambridge University, 1981), hlm. 43.

455 Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih lanjut mengenai metafora versi Ricoeur, lihat Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor; Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, (London: Routledge, 1978).

456 Alim Roswanto, “Hermeneutika Eksistensial Kajian atas Pemikiran Heidegger dan Gadamer dan Implikasinya bagi Pengembangan Studi Islam” dalam *ESENSIA Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 1, Januari 2003, hlm. 63.

filsafat hermeneutis, yaitu merupakan bagian dari filsafat pemahaman yang berkaitan dengan problem ontologi, epistemologi, etika dan estetika.⁴⁵⁷

Sampai pada titik ini, hermeneutika berarti suatu proses mengubah kondisi dari tidak tahu menjadi paham atau mengerti. Bahkan dari hal yang tidak terpikirkan menjadi terpikirkan. Oleh karena itu, yang menjadi pokok dalam hermeneutika adalah mengerti atau paham (*understanding; verstehen*).⁴⁵⁸

Sebagai suatu cara untuk mengerti dan memahami sesuatu, hermeneutika mengalami perkembangan dalam hal pemahaman dan model pemakaiannya. Hal itu dapat dilihat dari pandangan Richard E. Palmer yang membagi pemahaman dan model pemakaian hermeneutika ke dalam enam poin. *Pertama*, hermeneutika sebagai teori eksegesis Bibel. *Kedua*, hermeneutika sebagai metodologi filologi. *Ketiga*, hermeneutika sebagai disiplin untuk memahami linguistik. *Keempat*, hermeneutika sebagai landasan atau basis dari metodologi pemahaman. *Kelima*, hermeneutika sebagai eksistensi pemahaman dan pemahaman eksistensial. *Keenam*, hermeneutika sebagai sistem interpretasi untuk mengungkap makna di balik mitos dan simbol.⁴⁵⁹

Pemahaman awal dari kata *hermeneutics* mengacu pada teori interpretasi Bible yang disebut dengan istilah *exegesis* teks suci.⁴⁶⁰ Karena itu, dapat dikatakan bahwa persoalan interpretasi muncul dan berkembang di kalangan agamawan sebagai upaya untuk memahami dan menafsirkan ajaran-ajaran yang tertuang dalam kitabnya. Dengan demikian, hermeneutika atau ilmu pemahaman dan penafsiran lahir bersamaan dengan munculnya agama-agama. Hanya saja, sebagai embrio, hermeneutika telah disinggung dalam Filsafat Antik di Yunani Kuno. Objek penafsirannya berupa teks kanonik berupa teks mitos maupun epos. Pada masa itu suda ada pembedaan antara makna literal dan alegoris terhadap teks mitos maupun epos yang dilakukan oleh Homer dan Hesoid.⁴⁶¹

Jika pada awalnya hermeneutika berkuat pada persoalan interpretasi teks, maka kemudian dikembangkan ke dalam ilmu-ilmu humaniora yang lebih luas, seperti kajian sejarah, sosial, budaya, politik dan filsafat. Perkembangan hermeneutika tersebut dapat dilihat pada pemikiran hermeneutika tokoh seperti Martin Heidegger (1889-1976) yang menempatkan hermeneutika dalam kerangka ontologis. Baginya, hakikat eksistensi manusia adalah memahami.⁴⁶² Kemudian Paul Ricoeur yang mejadikan hermeneutika sebagai metode ilmu pengetahuan kemanusiaan. Artinya, hermeneutika dijadikan basis metodologis dalam meneliti peristiwa dan tindakan manusia. Baginya, tindakan yang bermakna dari perilaku manusia dapat dianggap sebagai teks yang setara dengan teks-teks tertulis.⁴⁶³

Mengenai konsep pro(f)etik, penulis merujuk pada gagasan yang diusung Amin Abdullah. Hanya saja, sebagai bahan ‘pembanding’ penulis pun merujuk pada gagasan profetik Kuntowijoyo. Bagaimanapun, kedua tokoh ini sama-sama menawarkan konsep profetik yang menekankan “etika” sebagai *core* dasar dalam konstruksi keilmuan keislaman. Selain itu, keduanya adalah pemikir muslim Indonesia yang beda generasi.⁴⁶⁴ Meski demikian, yang membedakan konsep profetik keduanya terletak pada *starting point*. Jika Kunto berangkat dari ilmu-ilmu sosial dalam merumuskan tiga pilar Ilmu

457 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, hlm. 7-10.

458 Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru...*, hlm. 6. Lihat juga Alim Roswanto, “Hermeneutika Eksistensial...”, hlm. 64.

459 Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru...*, hlm. 38-49.

460 Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru...*, hlm. 39.

461 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, hlm. 10.

462 Lihat pada bagian “Editor’s Introduction” dalam Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences...*, hlm. 20.

463 Untuk lebih jelasnya, lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences...*, hlm. 197-221.

464 Dalam *Islam Transformatif*, Muslim menyebutkan bahwa Kunto adalah pemikir Islam kontemporer Nusantara yang seriting dengan Mukti Ali, Harun Nasution, dan Nurcholish Madjid. Lihat Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 71-112. Sementara itu, Amin Abdullah menurut Iwan Setiawan disebut sebagai pemikir muslim Indonesia yang seangkatan dengan Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Bachtiar Effendi, Fachry Ali, dan lain sebagainya. Lihat Iwan Setiawan, “Pemikiran M. Amin Abdullah: Menuju Pendekatan Keilmuan, Dari Integratif ke Interkoneksi” dalam *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2006, hlm. 85.

Sosial Profetiknya (humanisasi, liberasi dan transendensi), maka dalam merumuskan empat pilar pro(f) etiknya (iman, nilai, metode, dan rasio), Amin berangkat dari filsafat keilmuan agama.

C. Profetik Kunto dan Pro(f)etik Amin

Selain *starting point* yang menjadi perbedaan keduanya dalam merumuskan konsep profetik, ada beberapa hal yang perlu diulas terkait dengan konsep keduanya. *Pertama*, penulisan istilah, yaitu profetik (Kunto) dan pro(f)etik (Amin). Kunto menulis profetik dengan tidak mengurung huruf “f”. Sementara Amin menulis profetik dengan mengurung huruf “f”, pro(f)etik. Tentunya dalam perbedaan penulisan tersebut terdapat implikasi maksud (kesan) yang berbeda pula. Profetik berasal dari kata *prophet* yang berarti nabi, sementara *prophetic* berarti kenabian. Penulisan profetik Kunto yang tidak mengurung huruf “f” seakan memberi kesan bahwa, profetik yang diharapkan Kunto adalah meniru tindakan dan perilaku Nabi secara keseluruhan. Jika memang demikian yang dikehendaki Kunto, maka hal itu sangat tidak mungkin. Sementara Amin menulis profetik dengan mengurung huruf “f”, pro(f)etik. Secara pembacaan, penulisan seperti ini dapat dibaca “profetik” dan atau “pro-etik” (tanpa membaca “f”). Secara penangkapan maksud pun bisa berarti “kenabian” (profetik) dan atau bisa berarti berpihak pada etik (pro-etik). Sehingga kesan yang muncul dari pro(f)etiknya Amin adalah meski Nabi yang menjadi *material core*-nya, namun bukan berarti meniru keseluruhan tindakan dan perilaku Nabi. Sebab hal itu sangat tidak mungkin. Akan tetapi, yang ditiru hanyalah empat nilai dasar (*core values*) etikanya, yakni *ṣiddīq, amānah, tablīg, dan faṭānah*.⁴⁶⁵

Kedua, epistemologi yang dipakai keduanya. Dalam merumuskan konsep profetiknya Kunto menggunakan epistemologi struktur (*structure*) Jean Piaget⁴⁶⁶ yang memiliki ciri-ciri sebagai berikut: adanya cakupan yang menyeluruh atau keseluruhan (*wholeness*), adanya perubahan bentuk (*transformation*), dan adanya upaya untuk mengatur diri sendiri (*self-regulation*), adanya keterkaitan (*inter-connectedness*), adanya struktur pembentuk (*innate structuring capacity*) dan adanya oposisi biner (*binary opposition*).⁴⁶⁷ Sementara Amin tampak menggunakan enam *keywords* epistemologi sistem (*system*) Jasser Auda⁴⁶⁸, yaitu adanya cakupan yang utuh dan menyeluruh dalam melihat persoalan (*wholeness*), selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan (*openness*), adanya keterlibatan kognisi manusia (*cognitive*), mengutamakan dan mendahulukan tujuan pokok (*purposefulness*), adanya saling keterkaitan antar nilai-nilai (*interrelated-hierarchy*), dan melibatkan berbagai dimensi (*multi-dimensionality*).⁴⁶⁹ Jika dicermati, terdapat kesamaan dan perbedaan dalam epistemologi yang dipakai keduanya. Persamaannya adalah antara struktur dan sistem sama-sama menggunakan konsep mencakup keseluruhan (*wholeness*) dan saling berkaitan (*interrelatedness/inter-connectedness*). Sementara perbedaannya adalah, jika struktur menggunakan logika oposisi biner, maka sistem menggunakan logika multi-dimensionalitas; jika struktur bersifat tertutup (*self-regulation*), maka sistem bersifat terbuka (*openness*); dan jika struktur berbentuk hierarkis, maka sistem berbentuk sirkularis.

Ketiga, sumber atau landasan teologis. Dalam merumuskan konsep profetiknya, Kunto menggunakan Q.S. Ali ‘Imran [3]: 110 sebagai dasar teologisnya.

“Kamu adalah umat terbaik yang diahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah

465 Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler?”, makalah yang disampaikan dalam acara *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Sekolah Pascasarjana UGM pada tanggal 28 Juli 2011, hlm. 33.

466 Jean Piaget, *Structuralism*, (London: Continuum Publishing Group, 2002), hlm. 4.

467 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Jakarta: Teraju, 2006), hlm. 28-34.

468 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institute of Islamic Thought/IIIT, 1429 AH/2008 CE). Pada bagian “A Systems Approach to Analysis” hlm. 31-55, dan pada bagian “A Systems Approach to Islamic Juridical Theories” hlm. 192-245.

469 Amin Abdullah, “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem”, makalah dalam acara *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik* yang diselenggarakan di UII Yogyakarta pada tanggal 12 April 2012, hlm. 14-26.

dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.”

Menurut Kunto, ada empat poin yang menjadi pesan konseptual dalam ayat tersebut: (1) konsep tentang umat terbaik, (2) pentingnya kesadaran, (3) aktivisme sejarah, dan (4) etika profetik. Mengenai etika profetik ini, Kunto memahami ungkapan *ta' murūna bi al-ma'rūf* dalam ayat tersebut sebagai pilar humanisasi, ungkapan *tanhauna 'an al-munkar* sebagai pilar liberasi, dan ungkapan *tu'minūna billāh* sebagai pilar transendensi.⁴⁷⁰

Sedangkan Amin mencoba untuk menerjemahkan empat sifat Nabi melalui term yang ada dalam logika Khaled Abou Fadl (*diligence, rasionableness, self-restrain, honesty, dan comprehensiveness*) sebagai berikut: sifat *ṣiddīq* sebagai basis iman, sifat *amānah* sebagai basis nilai, sifat *tablīg* sebagai basis metode dan sifat *faṭānah* sebagai basis rasio.⁴⁷¹ Selain itu, Amin menggunakan Q.S. al-Hujurat [49]: 13 sebagai landasan teologis konsep pro(f)etikanya.

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.”

Ungkapan *li ta'ārafū* (untuk saling mengenal) pada ayat tersebut, menurut Amin, mengandung pengertian universalisme kemanusiaan.⁴⁷² Bahkan Amin menarik terminologi *ta'arruf* ke dalam epistemologi *irfani* al-Jabiri. Bagaimanapun, kedua terminologi tersebut sama-sama terbentuk dari susunan huruf *'-r-f* atau *'a-ra-fa*. Amin Mengatakan:

*“Agama-agama di dunia yang tidak memiliki pola pikir irfani akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagaman umat manusia baik internal maupun eksternal...Hanya pola pikir epistemologi irfani inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap sah untuk tersekat-sekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Secara aksiologis, budaya dan masyarakat Indonesia lebih menghormati karakter 'arif (irfani) dan bukannya 'alim (bayani) untuk hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya dan keagamaan.”*⁴⁷³

Bahkan Amin menerjemahkan epistemologi *irfani* tersebut ke dalam ranah aksiologi-praktis dengan mengadopsi model aksiologi Gulen. Hanya saja, dalam mengadopsi aksiologi Gulen, Amin mengacu pada ulasan Muhammed Cetin yang membahas tentang filsafat pendidikan Gulen. Menurutnya, ada empat poin yang menjadi pilar filsafat dan praktik pendidikan Gulen: (1) adanya perubahan paradigma (*paradigm shift*), (2) adanya kesediaan untuk mengutamakan dan mendahulukan kepentingan orang lain (*altruism*), (3) adanya dimensi sosial yang mampu menghimpun kesinergian (*social dimension*), dan (4) adanya dimensi keilmuan yang dapat mensinergikan antara hati dan pikiran, intelektual dan spiritual dan semacamnya (*epistemological dimension*). Keempat pilar tersebut saling terhubung, tidak otonom.⁴⁷⁴

Selain itu, dalam konsep pro(f)etikanya Amin terdapat suatu epistemologi yang disebut dengan epistemologi *ḥadārah*. Dalam merumuskan epistemologi *ḥadārah*-nya, Amin menggunakan Q.S. al-Mujadalah [58]: 11 sebagai landasan teologisnya:

470 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu...*, hlm. 93.

471 Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik...”, hlm. 33.

472 Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas...*, hlm. 57. Lihat pula Amin Abdullah, “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama” dalam *Ulum Alquran*, No. 3, 1992, hlm. 11.

473 Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik...”, hlm. 16.

474 Muhammed Cetin, “The Educational Philosophy of Gülen in Thought and Practice” dalam Robert A. Hunt & Yuskel a. Aslandogan (ed.), *Muslim Citizens of the Globalized World: Contributions of the Gülen Movement*, (t.kp.: IID Press, 2005), hlm. 31. Lihat pula Amin Abdullah, “Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam” makalah yang disampaikan pada *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam* di Universitas Muhammadiyah Malang pada 18 Mei 2013, hlm. 58-59.

“Hai orang-orang yang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: ”Berlapang-lapanglah dalam majlis”, maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu”, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Menurut Amin, yang dipengaruhi pemikiran tokoh muslim kontemporer seperti Abid al-Jabiri dan Mohammed Arkoun, ayat tersebut menyiratkan tiga epistemologi *ḥadārah*: (1) *ḥadārah al-naṣṣ*, yang terletak pada ungkapan “niscaya Allah akan meninggikan (derajat) orang-orang yang beriman di antara kamu”, (2) *ḥadārah al-‘ilm*, yang terletak pada ungkapan “(niscaya Allah akan meninggikan derajat) orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan”, dan (3) *ḥadārah al-falsafah*, yang terletak pada ungkapan “Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.⁴⁷⁵

Berdasarkan ulasan tersebut dapat dikatakan bahwa model profetik Kunto (transendensi, humanisasi, dan liberasi) adalah strukturalisme-transendental. Sedangkan model pro(f)etik Amin (iman, nilai, metode, dan rasio) adalah sirkularisme-hermeneutikal. Meski keduanya memiliki model konsep masing-masing, namun pada dasarnya sama-sama bertujuan untuk melakukan upaya de-diferensiasi atau re-integrasi antara agama dan ilmu, atau sebaliknya, melalui spirit bernama “etik”. Bagaimanapun, etik inilah yang dapat menghubungkan wilayah sakralitas-normativitas-transendental dengan wilayah profanitas-historisitas-rasional.

Menurut Amin yang menerjemahkan pemikiran Jasser Auda, setidaknya ada dua pendekatan dalam hermeneutika pro(f)etik yang mesti dikuasai saat memahami persoalan pemahaman keislaman dewasa ini: (1) pendekatan yang berkaitan dengan aspek kesejarahan (*historical approach*), dan (2) pendekatan yang berkaitan dengan aspek pemikiran kefilosafatan (*philosophical approach*).⁴⁷⁶ Keduanya saling berkelindan dan tidak dapat ditawar-tawar. Mengenai pendekatan yang berkaitan dengan kesejarahan—yang tentu di dalamnya berkaitan dengan waktu—ada tiga lapis periode wacana yang wajib dikuasai pula: (a) wacana pemahaman keislaman era tradisional, (b) wacana pemahaman keislaman era modern, dan (c) wacana pemahaman keislaman era post-modern. Ketiga lapis wacana ini dipelajari dan ditelaah secara teliti melalui metode komparasi agar mendapatkan ‘formula’ *ijtihād* kekinian yang bersifat pro(f)etis: (prefetis dan pro-etis). Sementara itu, mengenai pendekatan yang berkaitan dengan pemikiran kefilosafatan, tampaknya Jasser Auda lebih memilih menggunakan teori sistem (*system*) sebagai kerangkanya. Melalui kerangka teoretis *system*, pendekatan lebih cenderung bersifat holistik dan multi-dimensional yang dengan pola sirkularis, bukan strukturalis.⁴⁷⁷

D. Pendekatan kesejarahan (*historical approach*)

Bagaimanapun pendekatan ini sangat penting untuk membuat peta sejarah pemikiran dan pemahaman keislaman. Sebagaimana yang telah disebutkan, peta kesejarahan pemikiran dan pemahaman keislaman setidaknya dapat dibagi ke dalam tiga era, tradisional, modern dan post-modern. Tentunya pembagian ini bukan tanpa alasan, pembagian dengan model demikian tampaknya sudah galib digunakan ketimbang model yang lainnya. Dalam pada itu, pembagian ini berdasarkan kurun waktu secara global. Bagaimanapun, sangat sulit untuk memetakan kesejarahan berdasarkan urutan tahun secara rinci.

Mengenai pemikiran dan pemahaman keislaman, muncul suatu problem ketika dihadapkan dengan cakupannya yang sangat luas karena meliputi *syarī’ah*, *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *tafsīr*; *‘ulūm al-qur’ān*, *‘ulūm al-tafsīr*; *taṣawwuf*, dan lain sebagainya. Lantaran fokus kajian Jasser adalah pemikiran filsafat hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*; *philosophy of islamic law*), maka konten periodisasinya pun tidak lepas dari hal itu.

475 Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. iix. Lihat juga Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik...”, hlm. 36-37.

476 Amin Abdullah, “Etika Hukum di Era...”, hlm.10.

477 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 55.

Kendatipun demikian, yang diambil dari kajian Jasser adalah kerangka berpikir yang ditawarkan dalam kajiannya untuk dibawa ke wilayah pemikiran dan pemahaman keislaman yang lebih umum.

Pertama, era tradisional. Menurut Jasser, terdapat empat kecenderungan cara pandang pemikir muslim di era ini: (1) *scholastic traditionalism* dengan kecenderungan yang berpegang teguh pada salah satu mazhab *fiqh* tradisional sebagai sumber rujukan hukumnya. *Ijtihad* hanya bisa dan boleh dilakukan ketika sudah tidak ditemukan lagi ketentuan hukum yang ada pada mazhab yang dianutnya; (2) *neo-scholastic traditionalism* yang hampir sama kecenderungannya dengan *scholastic traditionalism*. Hanya saja, tidak membatasi hanya pada satu mazhab saja, melainkan membuka ruang untuk merujuk lebih dari satu mazhab ketika membahas suatu hukum; (3) *neo-literalism* dengan kecenderungan yang berbeda dengan *literalism* klasik (mazhab Zahiri), meski keduanya sama-sama berpegang pada makna literal dan menolak makna batin ataupun *maqāsid*. Jika *literalism* klasik membuka ruang untuk merujuk pada berbagai kitab hadis, maka *neo-literalism* hanya bergantung pada kitab hadis tertentu; dan (4) *ideology-oriented theories* dengan kecenderungan ‘kritis’ terhadap rasionalitas modern. Karena itu, aliran ini merupakan aliran yang paling mendekati *post-modernism*. Aliran ini sangat anti dengan gagasan-gagasan yang lahir dari Barat seperti demokrasi dan sistem demokrasi karena sangat bertentangan dengan sistem islami.⁴⁷⁸

Kedua, era modern. Pemikir pada era ini berusaha untuk mengintegrasikan ide-ide yang ada dalam khazanah klasik (*al-turas*) dan Barat agar mendapatkan formula baru dalam menafsirkan ulang (*re-interpretate*) pemikiran keislaman. Setidaknya menurut Jasser ada lima tipe kecenderungan pada era ini: (1) *reformist reinterpretation* yang mengusung gagasan untuk menafsirkan ulang pemikiran-pemikiran keislaman melalui pendekatan-pendekatan yang sesuai dengan perkembangan sains dan rasionalitas. Aliran ini juga dikenal dengan mazhab tafsir kontekstual (*contextual exegesis school*). Di antara tokoh-tokoh reformist reinterpretation adalah M. Abduh, Rasyid Ridha, dan Ibn ‘Ashur, misalnya; (2) *apologetic reinterpretation* yang sebenarnya memiliki kesamaan dengan *reformist reinterpretation*, yaitu menghendaki adanya penafsiran ulang terhadap pemikiran keislaman klasik. Hanya saja, *reformist* lebih bertujuan untuk membuat perubahan nyata dalam pemikiran dan pemahaman keislaman, khususnya implementasi hukum Islam praktis. Sedangkan *apologetic* lebih bertujuan untuk menjustifikasi *status quo* tertentu (baik islam maupun non-islam) yang didasarkan pada orientasi politik tertentu pula. Contohnya adalah Mahmoed Mohammad Taha dan Ali Abdul Raziq; (3) *science-oriented reinterpretation* yang dengan usahanya mendialogkan interpretasi melalui pendekatan rasional-saintifik. Meski rasional, namun rasionalitasnya yang didasarkan pada *science*, dan Alquran juga hadis direinterpretasikan sesuai dengan penemuan sains terbaru; (4) *maṣlaḥah-oriented theories* dengan penekananan pada aspek kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*) dalam memahami persoalan, termasuk ketika menafsirkan *naṣṣ*. Contohnya seperti Tahir Ibn ‘Ashur yang berusaha merevitalisasi persoalan hukum Islam melalui basis *maqāsid* atau *maṣlaḥah*; dan (5) *uṣūl revision* yang berusaha untuk merevisi kajian *uṣūl al-fiqh*. Bagaimanapun, perkembangan hukum Islam tidak akan berarti jika tidak ada upaya pengembangan kajian *uṣūl al-fiqh* itu sendiri.⁴⁷⁹ Pun demikian dengan studi interpretasi Alquran. Tidak akan ada perkembangan yang signifikan di dalam kajian interpretasi Alquran tanpa ada upaya untuk mengembangkan aspek-aspek mendasar (epistemologi, metodologi dan semacamnya) dari interpretasi Alquran itu sendiri. Bahkan dalam kajian keislaman secara umum tidak akan terasa perkembangan yang signifikan jika tidak adanya upaya untuk mengembangkan aspek-aspek mendasar (*uṣūlī*) yang berkaitan dengannya.

Ketiga, era post-modern. Pada era ini kecenderungannya bercorak dekonstruksi (*deconstruction*) ala Derrida, sebagaimana ia tegaskan:

⁴⁷⁸ Untuk mengetahui lebih jelas mengenai paparan kesejarahan wacana pemikiran hukum Islam di era tradisional, lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 162-168.

⁴⁷⁹ Untuk mengetahui lebih jelas mengenai paparan kesejarahan wacana pemikiran hukum Islam di era modern, lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 168-180.

“The common method in all these postmodern approaches is ‘deconstruction’. Deconstruction is an ideal process/project proposed by Jacques Derrida...”⁴⁸⁰

Setidaknya ada lima kecenderungan pada era ini: (1) *post-structuralism* yang berusaha membebaskan dari kungkungan otoritas *naşş* dengan menerapkan semiotika (*semiotic*) untuk mengkaji teks Alquran supaya dapat memisahkan bentuk implikasi yang tersirat; (2) *historicity of means and/or ends* yang menganggap Alquran dan hadis sebagai produk kultural (*cultural product*). Selain itu, aliran ini menekankan prinsip-prinsip HAM modern sebagai basis etika dan landasan hukum; (3) *neo-rationalism* yang mengambil pendekatan historis untuk melihat persoalan hukum Islam dengan pertimbangan rasionalitas sebagai langkah dekonstruksinya; (4) *critical legal studies* atau CLS yang berupaya untuk mendekonstruksi posisi *power* yang selama ini mempengaruhi pemikiran hukum Islam. Galibnya, *power* yang masih melekat dalam pemikiran hukum Islam adalah *rasialisme, patriarkat kearaban*; (5) *post-colonialism* yang berusaha untuk mendekonstruksi kolonisasi dan hegemonisasi Barat. Tidak sedikit nama tokoh yang gagasannya dimasukkan ke dalam kategori wacana di era post-modern, diantaranya adalah Nasr Hamid Abu Zayd, M. Arkoun, Hasan Hanafi, al-Haddad, Ebrahim Moosa, Ayatullah Syamsuddin, Fathi Osman, Abdul Karim Soroush, M. Syahrur, dan yang lainnya.⁴⁸¹

Melalui penelaahan, pengkajian dan semacamnya terhadap berbagai ‘corak’ yang ada di dalam peta kesejarahan wacana pemikiran tersebut, ia menyimpulkan:

“Current applications (or rather, mis-applications) of Islamic law are reductionist rather than holistic, literal rather than moral, one-dimensional rather than multidimensional, binary rather than multi-valued, deconstructionist rather than reconstructionist, and causal rather than theological.”⁴⁸²

(Penerapan (atau lebih tepatnya kesalah-penerapan) hukum Islam saat ini adalah lebih cenderung bersifat reduktif daripada holistik, cenderung menekankan makna literal ketimbang peran moral, lebih terkungkung pada cara pandang satu dimensi daripada multidimensi, terpaku pada logika biner ketimbang keragaman nilai, lebih cenderung dekonstruksi daripada rekonstruksi, hanya terpaku pada logika kausalitas ketimbang berorientasi pada tujuan teologis).

Karena itu, ia mencoba menambal kekurangan-kekurangan yang ada dalam pemikiran hukum Islam tersebut melalui pendekatan sistem (*system*) yang dianggapnya sebagai upaya rekonstruktif dalam pengembangan kajian pemikiran hukum Islam untuk era global-kontemporer.

E. Pendekatan sistem (system approach)

Sebelumnya perlu dijelaskan terlebih dahulu mengenai pendekatan sistem (*system approach*). Menurut Jasser, sistem adalah ‘disiplin baru ‘yang independen yang melibatkan sejumlah sub-disiplin. Bahkan teori sistem merupakan jenis lain dari pendekatan filsafat yang bercorak ‘mengkritik’ modernitas dengan cara yang berbeda dari cara yang galib digunakan dalam teori-teori post-modernitas. Konsep-konsep dasar yang biasa digunakan dalam pendekatan dan analisis sistem antara lain adalah melihat persoalan secara utuh lagi menyeluruh, bukan parsial (*wholeness-holistic*), selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan evaluasi, revisi, dan rekonstruksi (*openness*), adanya kesalingterkaitan antar nilai, unsur dan semacamnya (*interrelated-hierarchy*), tidak mengacau pada satu dimensi saja, melainkan melibatkan berbagai dimensi (*multidimensionality*), dan berorientasi pada tujuan pokok (*purposefulness*). Selain itu, masih terkait dengan pendekatan sistem, terdapat suatu disiplin yang disebut *cognitive science* untuk melihat dan mengembangkan konsep-konsep fundamental. Bagaimanapun, setiap konsep keilmuan selalu melibatkan intervensi kognisi manusia. Karena itu, konsep-konsep mengenai klasifikasi atau kategorisasi serta watak kognisi terkait dengan hukum akan digunakan untuk

480 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 180.

481 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 180-191.

482 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, pada bagian “Abstract”, hlm. xxvii.

melihat dan mengembangkan konsep-konsep fundamental dalam teori hukum Islam.⁴⁸³

Pada bagian ini akan dibahas sekilas mengenai beberapa konsep dasar dari teori sistem yang digunakan Jasser untuk merekonstruksi dan mengembangkan pemikiran filsafat hukum Islam. Meski demikian, pembahasan ini dimaksudkan untuk mencari kerangka ataupun konsep-konsep dasarnya yang akan ditarik ke dalam wacana pemikiran dan pemahaman keislaman secara umum. Bagaimanapun, wacana pemikiran dan pemahaman keislaman tidak hanya terbatas pada wilayah hukum dan filsafat hukum.

1. Wholeness-Interrelated Paradigm

Cara pandang yang menyeluruh dan saling berkaitan (*wholness-interrelated*) adalah salah satu komponen penting yang ia tekankan dalam pendekatan *system*-nya. Hal ini dikarenakan kecenderungan cara pandang yang parsial-atomistis hanya akan menangkap sebagian dari realitas. Ibarat orang yang menggambarkan seekor gajah. Jika orang melihat gajah dari arah depan, maka ia akan merefleksikan gaja sesuai dengan apa yang dilihatnya dari arah depan. Begitupun dengan orang yang melihat dari arah lainnya seperti samping kiri, kanan, belakang, atas, bawah dan sebagainya.

Sebagaimana penegasannya bahwa kecenderungan cara pandang dalam kajian keislaman, khususnya kajian hukum Islam, masih bersifat parsial atomistis. Para pakar hukum Islam masih mengacu pada paradigma kausalitas dalam upaya menentukan hukum ataupun pemaknaan. Bahkan tidak jarang yang mendasarkan pada aspek tekstualitas semata (*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz’*) atau sebaliknya, menekankan sebab khusus sebagai patokan untuk menentukan suatu hukum atau makna (*al-‘ibrah bi khuṣūṣ al-sabab*). Beberapa pola tersebut hanyalah bagian (*part*) dari sistem dalam berpikir.

Kendatipun demikian, *wholeness* bukan berarti sekedar kumpulan dari bagian-bagian (*sum of parts*). Selain berkumpul dan bergabung, juga ada kesalingterkaitan (*interrelated*) untuk membentuk suatu keutuh-seluruhan (*wholistic*) yang dapat mempertimbangkan, menjangkau, dan mencakup berbagai hal yang tidak atau belum dapat ‘dijamah’ oleh cara pandang parsial. Melalui paradigma *wholeness-interrelated*, pemikiran dan pemahaman keislaman akan lebih fleksibel dan berpotensi untuk selalu dikembangkan.⁴⁸⁴

Selain dominasi paradigma dogmatis yang menekankan pendekatan doktrinal-normatif dalam memahami keislaman, secara fundamental, fenomena *truth claim* dilatarbelakangi oleh sempitnya pemikiran akibat hanya berlandaskan pada corak pemahaman yang parsial-atomistis. Pemahaman sepotong (*partial understanding*) yang didukung oleh corak dogmatisme dalam sebuah pemahaman akan sangat mudah untuk membentuk sebuah sikap pemikiran yang kaku dan ahistoris. Bahkan tidak jarang mengarah pada sikap ‘serampangan’ dalam hal menjustifikasi, baik pada tataran teoretis maupun praktis.

Paradigma *wholeness-interrelated* dalam pemikiran dan pemahaman keislaman menjadi suatu kebutuhan baik di tingkat lokal maupun global. Terlebih jika dihadapkan dengan realita yang serba multi dan plural. Pluralitas merupakan suatu keniscayaan dalam kehidupan. Mulai dari bahasa, budaya, agama dan yang lainnya terdiri dari keragaman. Melalui paradigma *wholeness-interrelated*, pemahaman keislaman akan lebih adaptif, akomodatif dan fleksibel di tengah kehidupan yang serba multi dan plural.

2. Openness Paradigm

Selain diperlukan paradigma yang utuh menyeluruh dalam melihat, membaca dan memperhatikan persoalan (*wholness*), sebuah pemahaman pun dituntut untuk terbuka (*openness*). Bagaimanapun, pemahaman hanyalah refleksi atau persepsi mengenai suatu objek yang tidak lepas dari suatu bingkai konteks, subjektivitas, aspek, cara pikir dan lain sebagainya. Pun demikian dengan pemikiran dan

⁴⁸³ Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. xxvi.

⁴⁸⁴ Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 47-48.

pemahaman keislaman. Lantaran sebagai refleksi-eskpresif, pemahaman keislaman tentu berbeda dengan eksistensi dan esensi Islam itu sendiri. Oleh karena itu, sifat dari pemahaman keislaman adalah relatif dan tentatif, bukan statis-normatif.

Sayangnya, pemahaman keislaman sering disejajarkan dengan Islam itu sendiri. Pemahaman keislaman baik menyangkut hukum (*fiqh*), teori hukum (*uṣūl al-fiqh*), tafsir, teori penafsiran (*'ulūm al-tafsīr*) dan lain sebagainya sering dipahami sebagai sebuah kebenaran yang doktrinal-normatif. Padahal jelas bahwa beberapa produk pemahaman keislaman tersebut adalah sebuah refleksi atas Islam melalui penelaahan terhadap sumber ajaran dan konteks.

Oleh karena itu, keterbukaan sikap, pola pikir untuk suatu pembaruan dalam pemikiran dan pemahaman keislaman sangat bergantung pada dua hal: (1) budaya berpikir (*cognitive culture*), kerangka berpikir dan pemahaman manusia terhadap realitas. Melalui alat ini manusia dapat melihat dan berhubungan dengan dunia luar; (2) keterbukaan filosofis (*philosophical openness*) yang bertujuan untuk pembaruan diri (*self-renewal*). Meski dalam sejarahnya mayoritas sarjana keislaman, khususnya yang terdidik lewat mazhab tradisional hukum Islam, menolak filsafat sebagai media untuk mengembangkan kajian keislaman pada umumnya, dan hukum Islam pada khususnya. Hal inilah yang sangat disayangkan oleh Jasser Auda. Bagaimanapun, melalui perangkat filsafat kajian-kajian teoretis yang sifatnya fundamental akan lebih hidup.

Pada dasarnya di dalam kajian pemikiran keislaman terdapat beberapa istilah yang menghendaki sikap dan pola pikir yang terbuka (*openness*), baik secara kognitif maupun filosofis. Misalnya adalah term *ijtihād* dan *tajdīd*. Bahkan mayoritas mazhab kajian keislaman (*fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, dan *tafsīr*) menganggap *ijtihād* dan *tajdīd* sebagai suatu keharusan. Bagaimanapun, teks itu terbatas, sementara problematika kehidupan tidak terbatas/selalu berkembang (*al-nuṣūṣ mutanāhiyyah wa al-waqā'i' gair mutanāhiyyah*).⁴⁸⁵ Maka dalam kajian filsafat hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*; *philosophy of islamic law*) terdapat mekanisme untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemukan ketika berhadapan dengan lingkungan, seperti mekanisme *maṣlaḥah*, *qiyās* dan *i'tibār al-'urf*, misalnya. Jika dicermati, beberapa mekanisme tersebut sejatinya menghendaki adanya sikap terbuka (*openness*) dan pembaruan diri (*self-renewal*) dalam kajian keislaman. Bukan hanya pada permasalahan kasusnya saja, melainkan keterbukaan untuk mengembangkan mekanisme ke arah yang lebih fleksibel, akomodatif, dan efektif.

Bahkan term *i'tibār al-'urf* yang ada dalam kajian filsafat hukum Islam memiliki makna yang signifikan terkait dengan pola pemikiran keislaman, yakni meniscayakan adanya relasi dengan dunia luar. Dalam mekanisme *i'tibār al-'urf* terdapat upaya konsiderasi untuk mengakomodasi lingkungan, adat istiadat masyarakat suatu daerah yang berbeda dengan lingkungan, adat istiadat masyarakat Arab. Meski demikian, tampaknya implikasi praktis dari teori *i'tibār al-'urf* ini hanya terbatas pada kajian pemikiran *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*, namun kurang mendapat perhatian untuk dikembangkan dalam kajian pemikiran keislaman yang lebih umum.

Keterbukaan (*openness*) pola pikir dalam pemahaman keislaman sangat dibutuhkan, lebih-lebih ketika dihadapkan dengan realita yang selalu berkembang. Untuk menuju ke arah sana, setidaknya dapat dilakukan melalui sistem yang dalam bahasa Amin disebut integratif-interkoneksi. Tidak hanya sekedar meleburkan atau menyatukan (integralistik versi Kunto), namun dituntut untuk adanya upaya saling terkait satu sama lain (interkoneksi). Sebab dengan adanya upaya interkoneksi ini dapat mengukur kemampuan diri (*modest*) dan manusiawi (*humanity*).⁴⁸⁶ Sehingga pola pemahaman tidak cenderung berpatok pada 'salah-benar atau hitam-putih' ala epistemologi *bayani*, melainkan juga mempertimbangkan 'kebaikan, ketepatan, dan kemaslahatan' berbasis etika ala epistemologi *irfani*.

485 Dalam bahasa M. Syahrur adalah *s'labāt al-nuṣūṣ wa ḥaraka al-muḥtawā* (vakumnya teks [Alquran] dan dinamis kandungannya), M. Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Dār al-Aḥālī, 1990), hlm. 37. Lihat pula Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm.32-36.

486 Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, hlm. vii-ix.

Pola Integratif-interkoneksi jika diterapkan dalam sebuah kajian akademik (misalnya), menuntut adanya perspektif yang interdisipliner. Misalnya kajian interpretasi Alquran, maka perspektif yang digunakan tidak hanya mencukupkan pada disiplin *'ulūm al-tafsīr* yang dirumuskan oleh sarjana muslim klasik. Atau hanya mengacu pada analisis kebahasaan saja, atau hanya melihat *sabab al-nuzūl*-nya saja. Melainkan melibatkan seluruh disiplin keilmuan seperti sejarah, sosiologi, antropologi, ekonomi, sains modern, teknologi, psikologi, dan lain sebagainya. Bagaimanapun, melalui pola demikian diharapkan dapat membuka horizon pemikiran interpretasi yang dinamis. Hanya saja, pola yang digagas Amin ini mestinya tidak hanya berlaku pada tataran wacana akademik saja, melainkan juga diterapkan dalam tataran praktis sosial-keagamaan.

3. Multi-dimensionality Paradigm

Dalam teori sistem, dimensionalitas punya dua sisi: *rank* dan *level*. Jika *rank* menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan ruang, maka *level* menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau intensitas dalam satu dimensi.⁴⁸⁷ Cara pandang atau berpikir yang sering terjadi dalam keagamaan lebih bersifat parsial-dikotomis dengan pola oposisi biner (*binary opposite*). Model berpikir demikian hanya merepresentasikan satu tingkat arus berpikir saja (*one-rank thinking*). Hal itu dikarenakan hanya memandang pada satu faktor saja. Padahal konsep oposisi biner bukan berarti harus dilihat bertentangan secara terpisah, melainkan saling melengkapi (*complementary*).

Galibnya pola pikir mazhab pemikiran keislaman tradisional terjebak dalam pola yang memandang satu dimensi (*one dimension*) saja dan oposisi biner (*binary opposite*). Karena itu, sebagian besar pemikiran dan pemahaman (termasuk fatwa) hanya didasarkan pada satu dalil saja (*one evidence*). Hal yang perlu untuk dipahami dalam hal ini adalah bagaimana mendudukan dalil *naṣṣ*. Dalam wacana kajian keislaman klasik, khususnya kajian hukum Islam (*fiqh*) dan filsafat hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), dalil *naṣṣ* terbagi ke dalam dua kategori: *qaṭ'ī* (*certain*) dan *z'annī* (*uncertain*). Sementara itu, *naṣṣ qaṭ'ī* juga dibagi ke dalam tiga jenis: *qaṭ'ī al-dalālah* (arti kebahasaannya pasti), *qaṭ'ī al-s'ubut* (keotentikannya pasti), dan *al-qaṭ'ī al-manṭiqī* (logikanya pasti).⁴⁸⁸

Beberapa konsep tentang *qaṭ'ī* dan *z'annī* tersebut sejatinya merupakan hasil pikiran yang dirumuskan (*ijtihād*) pakar yang tidak menuntut kemungkinan didasarkan pada dugaan (*z'annī; speculative*). Hanya saja, rumusan tersebut terkadang oleh pengikut dan generasi setelahnya dianggap sebagai suatu 'identitas' yang pasti kebenarannya. Berpangkal dari pola pikir semacam ini, Jasser berpendapat bahwa sebuah kebenaran dapat diukur dan divalidasi melalui bukti pendukung. Semakin banyak bukti pendukungnya, semakin kuat pula tingkat 'kebenaran pasti'-nya. Sementara Abou el-Fadl berpandangan bahwa 'validitas' pemikiran dan tindakan keagamaan dapat diukur melalui empat basis asumsi dasar: iman, metode, nilai, dan rasio. Keempatnya tidak dapat dipilah-pisahkan, melainkan menjadi satu kesatuan.⁴⁸⁹

Penekanan model pembacaan yang multidimensi dan kritis diharapkan lebih dapat 'menyikapi' persoalan tentang hakikat pemikiran dan pemahaman keislaman daripada model pembacaan reduksionistik-klasifikatoris secara biner. Melalui cara pandang yang demikian akan muncul suatu kesadaran bahwa pada dasarnya pemikiran dan pemahaman keislaman melibatkan banyak dimensi seperti sumber-sumber, asal-usul kebahasaan, metode dan kerangka berpikir, mazhab-mazhab berpikir, dimensi budaya dan sejarah atau ruang dan waktu, serta berbagai dimensi lainnya. Model pembacaan yang demikian sangat diperlukan di era kontemporer yang semakin kompleks. Lebih-lebih dihadapkan dengan kondisi realitas yang multikultur dan multireligius, seakan menuntut untuk memiliki pola pembacaan yang fleksibel dan terbuka yang dapat menumbuhkan sikap serta sifat kedewasaan dalam

487 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 49-50.

488 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 212.

489 Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003) hlm. 54-56.

pemikiran teoretis maupun praktis kehidupan keagamaan.

4. Purposefulness Paradigm

Purposefulness atau *maqāṣid* tampak kurang mendapat ruang dalam wacana pemikiran keislaman klasik sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Namun, saat ini teori *maqāṣid* menjadi *contemporary project* dalam pengembangan kajian keislaman, termasuk upaya untuk merumuskan paradigma profetik. Teori *maqāṣid* dikembangkan dalam kajian filsafat hukum Islam, tafsir dan kajian keislaman lainnya. Menurut Jasser, benang merah yang dapat mempertemukan teori *maqāṣid* dan paradigma profetik setidaknya terletak pada empat basis metodologi: rasionalitas (*rationality*), kegunaan (*utility*), keadilan (*justice*), dan moralitas (*morality*).⁴⁹⁰

Ketidakpopuleran *maqāṣid* dalam wacana kajian *uṣūl al-fiqh* maupun *fiqh* dan kajian keislaman pada umumnya tidak lepas dari: (1) pengaruh prinsip kausalitas ala filsafat Yunani, (2) implikasi tradisional dari penggunaan ekspresi dan istilah dalam teks-teks klasik yang tidak memasukkan ungkapan *maqāṣid* atau semacamnya, (3) kuatnya penggunaan term-term yang menunjukkan pada aspek lahiriah teks seperti *ibārah* (imam Hanafi), *ṣarīḥ* (imam Syafi'i), yang secara langsung menunjuk pada pengertian teks (*naṣṣ*) secara jelas. Pembacaan demikian meniscayakan bentuk pemahaman yang literal yang disebut *muḥkam*, *naṣṣ* dan *z'āhir*. Sementara *maqāṣid* masuk dalam salah satu kategori yang tidak jelas (*non clear categories*) yang di antara bentuk ekspresinya adalah: *mufassar*, *isyārah*, *iqtidā'* dan semacamnya. Meski demikian, beberapa bentuk ekspresi atau term tersebut masuk dalam kategori yang kurang kuat otoritasnya (*hujjiyyah*) dan tidak pasti (*z'anniyyah*), sehingga menjadikan aspek *maqāṣid* kurang diperhatikan.⁴⁹¹

Akibatnya pola yang berkembang dalam pemahaman keislaman adalah pola pemahaman literal-tekstual dan kausalitas secara deduktif, bukan pada pencarian pesan moral (dalam bahasa Fazlur Rahman *moral idea* atau *ratio legis*⁴⁹², dalam bahasa Abu Zayd *significance* atau *magzā'*⁴⁹³). Kondisi ini banyak ditemui baik dalam kajian *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *tafsīr*, dan *'ulūm al-tafsīr*. Kekuatan teks dan pola kausalitas deduktif tampak dalam pemikiran hukum al-Syafi'i melalui gagasan *qiyas* yang diusungnya. Sementara itu, dalam pemikiran tafsir pola ini hampir terjadi di semua pakar tafsir klasik. Corak penafsiran yang hanya mengandalkan kekuatan makna literal-tekstual. Meskipun ada pertimbangan *sabab al-nuzūl*, namun lagi-lagi dipahami secara tekstual. Hal ini tidak lepas dari pola kajian mengenai *asbāb al-nuzūl* yang berkembang selama ini yang cenderung menggambarkan peristiwa atau kasus yang menyertai turunnya ayat Alquran tanpa adanya upaya kritis untuk mengambil pesan di balik peristiwa tersebut. Sehingga kesan yang muncul dari kajian *sabab al-nuzūl* adalah verbalisasi kasus atau peristiwa historis (*al-waqā' i' fī al-tārīkh*) bukan pembacaan kritis terhadap peristiwa kesejarahan (*qirā'ah tārīkhiyyah*).⁴⁹⁴

Dengan merujuk pada penegasan Jhering, Jasser menekankan pentingnya *purposefulness* sebagai basis fundamental dalam konstruksi filsafat hukum Islam melalui pendekatan sistem. Menurut Jhering yang dikutip Jasser:

"In 'Cause,' the object upon which the effect is produced is passive.... In 'purpose,' on the other hand, the thing which is set in motion by it appears as self-active; it acts, cause belong to the past, purpose to the future. External nature, when questioned regarding the reason of its processes, directs the questioner to look back;

490 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 228.

491 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 228.

492 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 2005), hlm. 5-6.

493 Nasr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Masnur dan Khoiron Nahdliyin, (Jakarta: ICIP, 2004), 24, 56, 130-135. Lihat juga karya lainnya, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 78, 125.

494 Adang Saputra, "Hermeneutika al-Qur'an Imam al-Syāṭibī (Telaah atas Kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*)" *Skripsi Ilmu Alqur'an dan Tafsir*, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014, hlm. 102.

*whilst the will directs him forward... But however the purpose may be combined with the act,..., without a purpose action is unthinkable. Acting, and acting with a purpose, are synonymous. An act without a purpose is just as much an impossibility as is an effect without a cause.*⁴⁹⁵

(dalam 'sebab', objek yang menjadi akibatnya bersifat pasif... (sedangkan) dalam 'tujuan' sesuatu yang digerakkannya bersifat self-active; mekanismenya, sebab mengacu pada masa lampau, sedangkan tujuan mengacu pada masa depan. Sifat eksternal, ketika ditanya (mengenai) alasan dari proses-prosesnya, maka secara langsung penanya itu akan melihat ke belakang (masa lampau); selagi keinginan mengarahkannya ke depan... walau bagaimanapun tujuan mungkin menyatu dengan tindakan, tanpa adanya tujuan tindakan sangat tidak mungkin terjadi. Tindakan, dan tindakan dengan tujuan, adalah sinonim. Tindakan tanpa tujuan adalah suatu yang sama mustahilnya dengan akibat tanpa adanya sebab.)

Berpangkal dari paparan tersebut, pola kausalitas tampaknya tidak dapat beradaptasi secara fleksibel dan efektif terhadap sebuah dinamika, lantaran terkungkung oleh lingkaran 'ke-masa lalu-an'. Sementara pola dengan penekanan 'purpose' tampak lebih adaptif. Bagaimanapun, efektivitas sebuah sistem diukur berdasarkan pada terpenuhinya sebuah tujuan yang hendak dicapai. Pun demikian dengan sistem hukum Islam.⁴⁹⁶ Karena itu, tujuan-tujuan pokok (*maqāṣid*; *purposefulness*) mestinya menjadi basis metodologis dalam sistem kajian filsafat hukum Islam pada khususnya, dan kajian keislaman pada umumnya.

Pola pembacaan yang berbasis *purpose* atau *maqāṣid* dalam menyikapi persoalan pemahaman keislaman mampu mengubah haluan dari kecenderungan *benar-salah* ala positivistik menjadi kecenderungan yang mengutamakan kemaslahatan bersama. Tentunya dalam pola kecenderungan berbasis *maṣlaḥah* akan memunculkan suatu kesadaran bahwa pemahaman keislaman baik ke dalam (internal) maupun ke luar (eksternal) tidak perlu kaku. Hal itu dikarenakan *core* dari pemahaman adalah terwujudnya kebaikan (kemaslahatan) baik yang mengarah ke dalam maupun ke luar.

F. Muatan Etis dalam Pendekatan Sistem

Paparan mengenai konsep-konsep dasar dari pendekatan sistem yang mencoba mengurai dan menganalisis dimensi kognitif persoalan pemikiran keislaman tidak dimaksudkan hanya berhenti pada wilayah kognitif-teoretis saja, melainkan juga berimplikasi pada dimensi etis-praktis dalam kehidupan keberagamaan. Bagaimanapun, pemikiran tanpa etika hanya akan menghasilkan produk-produk yang kaku dan serampangan. Sebaliknya, etika tanpa pemikiran yang ilmiah hanya akan menghantarkan pada kejumudan yang naif. Keduanya harus saling mengisi dan melengkapi.

Misalnya mengenai kajian pemikiran hukum Islam. Jika kajian hukum Islam hanya bertolak dan bertendensi pada 'kepastian kebenaran hukum' saja, maka produk kajiannya pun (teoretis-filosofis maupun teoretis-praktis) akan bersifat 'kaku'. Lebih-lebih pada tataran praktis, pola positivistik dalam menyikapi persoalan hukum yang tanpa dilandasi etika hanya akan menghasilkan putusan hukum kaku yang kering nilai keadilan (*justification* bukan *justice*). Padahal hukum atau aturan dibuat untuk mewujudkan, menjaga dan melestarikan keadilan, kebaikan dan kemaslahatan.⁴⁹⁷ Maka dalam wacana pemikiran hukum ada istilah rasa keadilan (*sense of justice*)

Adalah Abou el-Fadl, salah satu pemikir muslim yang mencoba turut dalam pembangunan paradigma kajian, pemikiran dan bahkan penerapan hukum Islam berbasis etika. Menurutinya, selain iman-agama (keyakinan, kebenaran normatif), sebuah pemikiran dan penerapan hukum harus juga memperhatikan nilai (*value*), metode (*method*), dan rasionalitas (*rationality*). Keempat basis tersebut adalah satu kesatuan yang harus terpenuhi. Karena itu, siapapun, khususnya hakim dituntut untuk menguasai keempat basis tersebut dalam merespon problematika hukum di era kontemporer. Hukum di

495 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 229.

496 Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy...*, hlm. 55.

497 Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār al-H{adīth, 2006), jilid I, juz 2, hlm. 215-218.

era kontemporer harus menjunjung dan mendahulukan etika kemanusiaan universal ketimbang sebuah kepastian yang cenderung hitam-putih agar terwujud sebuah sikap dan perilaku etis.

Selain itu, perilaku etis harus terukur. Setidaknya ada lima poin yang harus terpenuhi. *Pertama*, kejujuran (*honesty*). Manusia beragama dituntut untuk jujur dengan diri sendiri kalau dirinya memiliki berbagai keterbatasan. Meskipun dirinya memiliki kekuatan kekuasaan dan ilmu pengetahuan, namun harus sadar dan tunduk pada kenyataannya yang terbatas. Keterbatasan tersebut melekat dalam diri dan kelompoknya. *Kedua*, keseriusan atau kesungguh-sungguhan (*diligence*). Manusia beragama dituntut untuk tidak menyepelkan persoalan. Segala persoalan harus dihadapi dengan serius dan sungguh-sungguh. *Ketiga*, komprehensif (*comprehensive*). Manusia beragama dituntut untuk memahami persoalan secara komprehensif, tidak sepotong-sepotong atau parsial-atomistik. Bahkan dianjurkan untuk tidak mendasarkan pada keinginan hawa nafsu, kepentingan kelompok, mazhab dan semacamnya. *Keempat*, layak atau masuk akal (*reasonable*). Selain diukur berdasarkan keimanan, tindakan keagamaan juga harus diukur berdasarkan kemasukakalan. Hanya saja, ukuran kemasukakalan itu banyak versinya. Lagi-lagi, etika diikutsertakan dalam ukuran ini. Bagaimanapun, kelayakan yang dimaksudkan adalah kelayakan yang logis-etis. *Kelima*, kemampuan untuk menahan diri (*self-restrain*). Manusia beragama dituntut untuk dapat menahan diri dari berbagai hal. Mampu menguasai diri dari tindakan memaksakan kehendak terhadap orang atau kelompok lain. Mampu menguasai diri dari *truth claim* baik yang mengatasnamakan dirinya maupun kelompok atau mazhabnya.⁴⁹⁸

G. Penutup

Merumuskan format paradigma pemahaman keislaman yang profetik (atau pro(f)etik) di era kontemporer menjadi suatu kebutuhan. Hal ini sejalan dengan keinginan para pakar (baik dari kalangan akademisi atau bukan) untuk terus mengembangkan kajian keislaman sebagai respon atas dinamika konteks (ilmu pengetahuan, teknologi, pemikiran, persoalan sosial, budaya, politik dan lain sebagainya) yang terus berkembang. Tentunya dengan cara mendialogkan kerangka dasar epistemologi dan pola pikir pemikiran keislaman dari setiap periodenya dengan berbagai paradigma yang lebih sensitif terhadap problem pemikiran keagamaan global kontemporer yang tentunya melibatkan berbagai disiplin keilmuan seperti sains, teknologi, ilmu sosial, kemanusiaan kontemporer, dan lainnya.

Penggunaan profetik dalam hal ini tidaklah berarti kenabian secara kolot yang mengajak untuk *refer* ke era Nabi dengan menafikan sejarah pergumulan pola pikir yang lebih global. Akan tetapi, profetik dalam hal ini adalah mengambil nilai-nilai dasar yang berkaitan dengan pola pikir, epistemologi, logika-logika, dan etika Nabi untuk diterjemahkan ke dalam konteks saat ini melalui upaya ‘mendialogkan’ dengan perkembangan pola pikir, epistemologi, logika-logika dan etika kontemporer. Hal itu tidak lepas dari penulisan profetik dengan cara mengurung huruf “f” menjadi pro(f)etik yang dapat dibaca pro-etik. Adalah naif ketika animo berkehendak untuk ‘mengembangkan’, namun bentuknya hanya merujuk ke masa lampau secara kolot dan kaku.

Melalui penelaahan terhadap pendekatan sistem (*system approach*) yang dikenalkan Jasser Auda dengan enam konsep dasarnya sebagaimana yang telah diuraikan, paradigma integratif-interkoneksi pro(f)etik Amin Abdullah, dan prinsip-prinsip dasar etika yang digagas Abou el-Fadl, format hermeneutika pro(f)etik dibangun sebagai basis etis pemahaman keislaman yang lebih holistik, terbuka, fleksibel, dan menekankan aspek kemaslahatan daripada kebenaran. Paradigma semacam ini sangat diperlukan ketika dihadapkan dengan realitas yang serba multi dan plural, baik dalam wilayah lokal maupun global. Melalui paradigma pemahaman keislaman yang demikian, umat muslim Indonesia khususnya dan umat muslim dunia pada umumnya dapat bersikap menahan diri (*an ethic of restrain*) dari klaim kebenaran, mengukuhkan perilaku baik (*an ethic of virtue*), mengutamakan kemaslahatan

⁴⁹⁸ Untuk mengetahui gagasannya secara mendalam, penulis menyarankan untuk membaca karyanya, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*.

bersama (*an ethic of altruism*),⁴⁹⁹ terbuka untuk menerima pendapat atau pemahaman dan kritik lain (*an ethic of open minded*), dan tidak memaksakan kehendak (*an ethic of discretionary*). Dengan pola pemahaman profetik sebagai pro(f)etik yang lebih menekankan nilai etis kemaslahatan humanistik, bukan berorientasi pada ‘kebenaran pasti’ yang bersifat positivistik, diharapkan atmosfer pemikiran dan pemahaman keislaman akan selalu terbuka untuk dikembangkan. *Wallāhu a’lam*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. “Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis” makalah dalam acara *Kegiatan peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di UMY pada tanggal 28 Juli 2012.
- Abdullah, Amin. “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler?”. makalah yang disampaikan dalam acara *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Sekolah Pascasarjana UGM pada tanggal 28 Juli 2011.
- Abdullah, Amin. “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem”. makalah dalam acara *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik* yang diselenggarakan di UII Yogyakarta pada tanggal 12 April 2012.
- Abdullah, Amin. “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama” dalam *‘Ulum Alquran*. No. 3. 1992.
- Abdullah, Amin. “Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam” makalah yang disampaikan pada *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam* di Universitas Muhammadiyah Malang pada 18 Mei 2013.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.
- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Abdurrahman, Muslim. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1995.
- Amal, Taufiq Adnan dan Panggabean, Syamsul Rizal. *Tafsir Kontekstual Al-Qur’an*. Bandung: Mizan. 1998.
- Auda, Jasser. *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought/IIIT. 1429 AH/2008 CE.
- Cetin, Muhammed. “The educational Philosophy of Gülen in Thought and Practice” dalam Robert A. Hunt & Yuskel a. Aslandogan (ed.). *Muslim Citizens of the Globalized World: Contributions of the Gülen Movement*. t.kp.: IID Press. 2005.
- el-Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God’s Name: Islamic Law Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publication. 2003.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur’an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Jakarta: Teraju. 2006.
- Piaget, Jean. *Structuralism*. London: Continuum Publishing Group. 2002.

499 Istilah-istilah tersebut penulis pinjam dari Amin ketika merumuskan etos keagamaan, lihat Amin Abdullah, “Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis”, makalah dalam acara *Kegiatan peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di UMY pada tanggal 28 Juli 2012, hlm. 20.

- Popper, Karl Raymund. *Realism and the Aim of Science, from the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. ed. by W.W. Bartley. New Jersey: Rowman and Littlefield. 1983.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 2005.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University. 1981.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor; Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. London: Routledge. 1978.
- Roswanto, Alim. "Hermeneutika Eksistensial Kajian atas Pemikiran Heidegger dan Gadamer dan Implikasinya bagi Pengembangan Studi Islam" dalam *ESENSIA Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 1, Januari 2003.
- Saputra, Adang. "Hermeneutika al-Qur'an Imam al-Syātibī (Telaah atas Kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*)" *Skripsi Ilmu Alqur'an dan Tafsir*, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014.
- Setiawan, Iwan. "Pemikiran M. Amin Abdullah: Menuju Pendekatan Keilmuan, Dari Integratif ke Interkonektif" dalam *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*. Vol. 5. No. 2. Juli-Desember 2006.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. 2009.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Dār al-Aḥālī. 1990.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS. 2005.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. terj. Muhammad Masnur dan Khoiron Nahdliyin. Jakarta: ICIP. 2004.

Revitalisasi Peran dan Budaya Akademik PTKI dalam Mewujudkan Alumni Pelopor Pendidikan Islam Multikultural

Oleh: Muhaemin

STAIN Palopo

Abstrak

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) memiliki peran yang signifikan dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang multikultural. Sebagai lembaga ilmiah, PTKI telah berperan sebagai pusat pembinaan generasi muda yang memiliki pemahaman Islam yang inklusif. Pemahaman ini mendorong untuk menerima perbedaan, menjauhi prasangka dan mengedepankan toleransi. Kontribusi PTKI melahirkan alumni pelopor pendidikan Islam multikultural akan dicapai dengan melakukan beberapa hal; pertama: sosialisasi wawasan multikulturalisme dan ruanglingkup pendidikan multikultural setiap civitas akademik secara masif dan terstruktur. Kedua, melakukan pemetaan terhadap tantangan pengembangan pendidikan Islam yang sedang dialami dan menyusun rencana aksi dengan melihat potensi dan kompetensi yang dimiliki. Ketiga: PTKI harus tetap terdepan dalam menyediakan layanan yang bermutu tapi terjangkau, bebas diskriminasi serta memberikan ruang bagi calon peserta didik yang berkebutuhan khusus.

A. Pendahuluan

Perkembangan lembaga pendidikan Islam di Indonesia ditandai dengan keragaman. Keragaman tidak hanya pada nomenklatur, tetapi juga pada tingkat yang lebih substansial seperti kurikulum, referensi, rujukan dan model pembelajaran yang diterapkan.⁵⁰⁰

Pendidikan Islam di Indonesia telah memiliki lembaga yang cukup lengkap mulai jenjang dasar hingga Perguruan Tinggi.⁵⁰¹ Selain madrasah, pesantren, *meunasah*, *dayah*, *rangkang*, dan surau, lembaga pendidikan Islam yang telah berperan dalam dinamika pendidikan di Indonesia adalah Perguruan Tinggi Islam (PTI) yang dalam istilah terakhir disebut dengan Perguruan Tinggi Keagamaan (PTK).⁵⁰²

Data yang dipublikasikan Direktorat Pendidikan Islam tahun 2013 menyebutkan bahwa terdapat 53 Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri dengan jumlah mahasiswa 13.841 orang. Selain itu terdapat pula 619 Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta dengan jumlah mahasiswa 329.351 orang.⁵⁰³ Fakta ini menunjukkan bahwa peran PTKI cukup signifikan khususnya dalam memenuhi kebutuhan masyarakat di bidang Pendidikan Tinggi.

Perguruan Tinggi sebagai salah satu elemen dalam Sistem Pendidikan Nasional mempunyai tanggungjawab dalam mencerdaskan kehidupan bangsa dan mewujudkan visi Indonesia 2030 untuk menciptakan masyarakat yang maju, sejahtera, mandiri dan berdaya saing tinggi. Untuk mewujudkan masyarakat yang memiliki daya saing tinggi dalam kancah internasional, Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) dituntut untuk menghasilkan lulusan yang berkualitas serta mampu memberikan tawaran solusi terhadap berbagai masalah kemanusiaan dan kebangsaan.

500Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20*, (Jakarta, Kencana, 2012), h. iv.

501Enung K. Rukiati dan Fenti Hikmawati, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. (Bandung: Pustaka Setia, 2006), h 128.

502 PMA RI nomor 15 tahun 2014

503Kamaruddin Amin, "Inovasi Pendidikan Islam", *Majalah Pendidikan Islam PENDIS*, Jakarta: Ditjen Pendis Kemenag RI Edisi No.1/Desember/1/2013, h.73. Data yang ditampilkan bersumber dari Buku Statistik Pendidikan Islam, Februari 2013

Sebagai bangsa yang majemuk, Indonesia adalah negara yang terdiri dari suku, agama dan budaya yang beragam. Dalam konteks keragaman agama dan budaya yang ada di Indonesia, maka salah satu aspek yang aktual untuk dibicarakan adalah kontribusi kajian Islam dalam dinamika masyarakat yang multikultural

Kajian mengenai kerukunan umat beragama menjadi penting karena akhir-akhir ini merebak sentimen-sentimen keagamaan, baik di Indonesia maupun di belahan bumi lainnya seperti India antar kaum Sikh, Hindu, dan Islam; dinegara bekas Yugoslavia antara Muslim-Bosnia dengan Kristen-Serbia, di Filipina Selatan antara kelompok Islam Moro dengan kelompok Kristen, serta kerusuhan-kerusuhan di Libanon. Pantas dicermati bahwa pertentangan antar agama muncul tidak selalu disebabkan oleh sentimen agama, tetapi sering dipicu oleh kepentingan politik-ekonomi dimana agama sering dijadikan “sumbu” untuk menyulut, sehingga seolah-olah hal tersebut merupakan konflik agama.⁵⁰⁴

Nasir Abdulaziz al-Nasser dari perwakilan PBB menegaskan bahwa dalam situasi dunia yang tengah menghadapi meluasnya kekerasan karena perbedaan, masyarakat global diajak mewujudkan gagasan toleransi secara nyata. Untuk itu perlu mengembangkan pendidikan lintas agama dan kultural.⁵⁰⁵ Hal ini akan mendorong pemahaman lebih baik antarindividu yang berasal dari kultur atau latarbelakang berbeda.

Di Indonesia, pemicu kerusuhan yang dikaitkan dengan isu-isu sentimen keagamaan cukup tinggi, seperti kasus Poso, Maluku, dan di tempat-tempat lain. Kita tidak bisa menutup mata, meski faktor sosial, politik, dan ekonomi cukup mewarnai, namun agama juga tidak bisa ditampik perannya dalam konflik sosial. Hal ini terutama terkait dengan sikap kurang toleran terhadap pemeluk agama lain, meski didalam ajaran agama dianjurkan untuk bersikap toleran. Dalam menyiarkan ajarannya, pemeluk agama sering berupaya menyakinkan manusia bahwa agamanya yang paling benar dan agama yang lain salah, bahkan harus disingkirkan. Hal ini merupakan sikap tertutup yang cenderung ekstrim.⁵⁰⁶

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam sebagai lembaga pendidikan tinggi yang diakui eksistensinya dalam Sistem Pendidikan Nasional mempunyai tanggungjawab dalam mendukung terciptanya harmonisasi kehidupan beragama di Indonesia. Hal ini selaras dengan visi Kementerian Agama yaitu terwujudnya masyarakat Indonesia yang taat beragama, rukun, cerdas, mandiri dan sejahtera lahir batin.⁵⁰⁷

Peran PTKI di atas sejalan dengan “*World Declaration on Higher Education for the Twenty First Century: Vision and Action*” yang dikeluarkan oleh UNESCO. Isi deklarasi tersebut relevan dengan paradigma baru Perguruan Tinggi di Indonesia. Salah satu isi deklarasi tersebut menyebutkan bahwa misi dan fungsi Perguruan Tinggi adalah membantu untuk memahami, menafsirkan, memelihara, memperkuat, mengembangkan, dan menyebarkan budaya-budaya historis nasional, regional dan internasional dalam pluralisme dan keragaman budaya.⁵⁰⁸

Tulisan ini akan menguraikan beberapa hal, pertama: peran PTKI dalam konteks masyarakat Indonesi yang multikultural. Kedua, pendidikan Islam dan ruanglingkup pendidikan multikultural. Ketiga, optimalisasi kontribusi PTKI melalui budaya akademik yang berwawasan multikultural.

504 TH. Sumartana, *Dialog, Kritik, Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian Interfide, t,th), h. 222-223

505 Dewan Redaksi, “Toleransi harus diwujudkan” Pendidikan Lintas agama dan Kultural diperlukan di Tingkat dasar dan Menengah, Kompas, Minggu, 31 Agustus 201, h. 15

506 TB. Simatupang, *Peranan Agama-Agama Dalam Negara Pancasila*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, t.th), h. 131

507 Keputusan Menteri Agama Nomor 2 Tahun 2010

508Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (ed.), *Problem dan Prospek IAIN Ontologi Pendidikan Tinggi Islam*, (Jakarta: Ditbinperta Depag RI, 2000), h. 421-422, h. 7

B. Perguruan Tinggi Keagamaan Islam dan Masyarakat Indonesia yang Multikultural

Merupakan kenyataan yang tak bisa ditolak bahwa negara-bangsa Indonesia terdiri dari berbagai kelompok etnis, budaya, agama dan lain-lain sehingga negara-bangsa Indonesia secara sederhana dapat disebut sebagai masyarakat multikultural.

Pelaksanaan pendidikan Islam di Indonesia dalam perjalanannya selalu dihadapkan kepada berbagai tantangan dan dinamika. Hal ini disebabkan karena pendidikan adalah kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan. Keadaannya selalu berbeda-beda sesuai dengan perbedaan corak, sifat dan kebudayaan yang berkembang di masyarakat tersebut.⁵⁰⁹

Atas keragaman masyarakat itulah, Qurais Shihab berpendapat bahwa sistem serta tujuan pendidikan bagi suatu masyarakat atau negara tidak dapat diimpor atau di ekspor dari atau ke suatu negara atau masyarakat. Ia harus timbul dalam masyarakat itu sendiri. Ia adalah pakaian yang harus diukur dan dijahit sesuai dengan bentuk dan ukuran pemakainya berdasarkan identitas, pandangan hidup serta nilai-nilai yang terdapat dalam masyarakat atau negara tersebut.⁵¹⁰

Keberadaan Perguruan Tinggi termasuk Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) mempunyai kedudukan dan fungsi penting dalam perkembangan suatu masyarakat. Proses perubahan sosial (*social change*) di masyarakat yang begitu cepat, menuntut agar kedudukan dan fungsi perguruan tinggi itu benar-benar terwujud dalam peran yang nyata.

Pada umumnya peran Perguruan Tinggi itu diharapkan tertuang dalam pelaksanaan Tri dharma Perguruan Tinggi, yaitu: dharma pendidikan, penelitian, dan pengabdian pada masyarakat. Undang-Undang Nomor 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi menjelaskan bahwa fungsi Pendidikan Tinggi salahsatunya adalah mengembangkan Sivitas Akademika yang inovatif, responsif, kreatif, terampil, berdaya saing, dan kooperatif melalui pelaksanaan Tridharma.⁵¹¹

Dengan dharma pendidikan, Perguruan Tinggi diharapkan melakukan peran pencerdasan masyarakat dan transmisi budaya. Dengan dharma penelitian, Perguruan Tinggi diharapkan melakukan temuan-temuan baru ilmu pengetahuan dan inovasi kebudayaan. Dengan dharma pengabdian pada masyarakat, Perguruan Tinggi diharapkan melakukan pelayanan masyarakat untuk ikut mempercepat proses peningkatan kesejahteraan dan kemajuan masyarakat. Melalui dharma pengabdian pada masyarakat ini, Perguruan Tinggi juga akan memperoleh *feedback* dari masyarakat tentang tingkat kemajuan dan relevansi ilmu yang dikembangkan Perguruan Tinggi itu.

Khusus dalam bidang kehidupan keagamaan, terdapat sejumlah kecenderungan perubahan sosial yang perlu mendapatkan perhatian kalangan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, diantaranya:⁵¹²

- 1) Pembangunan khususnya kota-kota yang telah membawa perkembangan dan dinamika yang heterogen, komposisi penduduk semakin beragam karena semakin bertambahnya para pendatang baik dari daerah-daerah dipedalaman. Apabila mereka itu kurang mampu beradaptasi dengan tradisi dan budaya setempat, sehingga keragaman ini jika tidak mampu dikelola dengan baik maka pada waktunya akan berkembang kearah yang tidak menguntungkan. Ini harus didekati dengan Tri Dharma Perguruan Tinggi.
- 2) Masalah ekonomi masyarakat, khususnya yang terkait dengan pergeseran-pergeseran hak pemilikan

⁵⁰⁹Ali Khalil Abu al-Ainain, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islamiyah, fi al-Quran al-Karim*, (t.t: Dar a;-Fikr al-Araby, 1980), cet I, hal. 37

⁵¹⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 175.

⁵¹¹UU nomor 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, Pasal 4.

⁵¹²Dewan Redaksi, *Swara Ditperta*: No. 11 Th. II, 17 Juli 2004, (Jakarta: Ditbinperta Depag RI, 2004), h. 2004

tanah, baik antara penduduk setempat maupun antara penduduk setempat dan pendatang, dapat mengarah kepada keresahan masyarakat apabila pergeseran hak kepemilikan itu atau pemanfaatan tanah itu kemudian ditenggarai berkaitan dengan simbol-simbol kelompok sosial, budaya, atau agama tertentu. Ini tentu perlu dikelola dengan baik dan juga harus didekati melalui Tri Dharma Perguruan Tinggi.

- 3) Tradisi atau kearifan local (*local wisdom*) yang secara turun temurun mentradisi dalam kehidupan. Dalam kehidupan masyarakat yang telah berfungsi dengan baik dalam membangun harmonis sosial perlu terus dikaji, diinventarisir, dianalisis hubungannya dengan nilai ajaran agama, dan disosialisasikan. Konsep-konsep seperti “*kayuh baimbai*” (kerjasama), “*gawisabumi*” (gotong-royong), *basusun sirih* (kesetaraan), menyisir sisi tapih (introspeksi), rumah betang (kasih sayang dan persaudaraan), *handep* atau *habaring hurung* (gotong-royong), juga harus didekati dengan Tri Dharma Perguruan Tinggi.
- 4) Forum-forum komunikasi antar umat beragama yang merupakan bentuk kearifan lokal hasil kesepakatan zaman ini, juga perlu didekati Tri dharma Perguruan Tinggi.
- 5) Masalah kemiskinan akibat semakin kurangnya lahan hutan dan pertanian, dan perpindahan tenaga kerja tidak terampil dari desa ke kota sehingga menambah angka pengangguran dikota, serta bagaimana mekanisme yang ada dalam masyarakat mengatasi masalah-masalah itu, adalah juga hal yang perlu didekati dengan Tri dharma Perguruan Tinggi. Apalagi karena hal tersebut sebagian besar menyangkut warga masyarakat beragama Islam.
- 6) Masalah kebodohan dan keterbelakangan yang masih melilit sebagian masyarakat, baik karena pandangan dikotomis ilmu agama dan umum, maupun karena keterpencilan geografis atau kemiskinan, serta mekanisme sosial yang ada mengatasi hal itu, perlu didekati dengan Tridharma Perguruan Tinggi.⁵¹³

PTKI sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam, jelas mempunyai kontribusi terhadap model keberagamaan masyarakat Muslim Indonesia. Studi Islam yang dikembangkan di PTKI tidak hanya mendukung model keberagamaan inklusif di kalangan masyarakat Muslim Indonesia, lebih dari itu juga menciptakan kerukunan antarumat beragama di Indonesia. Teologi inklusif dirintis perkembangannya oleh Harun Nasution dengan membuka mata kuliah teologi Islam yang bercorak non mazhab dan bersemangat toleran. Konsep ini selanjutnya dimatangkan oleh Nurcholis Madjid dalam berbagai tulisan dan ceramahnya. Sedangkan konsep kerukunan antarumat beragama, seperti disebutkan, dirintis perkembangannya oleh A. Mukti Ali, baik semasa menjadi Menteri Agama maupun ketika mengajar di IAIN Yogyakarta. Sementara itu tentang sumbangan Muslim Indonesia tentang wacana Islamisasi ilmu pengetahuan juga tampak. Muslim Abdurrahman dengan konsepnya Islam transformatif mencoba menggagas penerjemahan nilai normatif Islam ke dalam sebuah ideologi transformasi. Kuntowijoyo dengan konsep ilmu sosial propetik adalah sebuah ide yang penting dalam proses pencarian konsep Islamisasi ilmu pengetahuan yang sesuai dengan proses perkembangan sejarah maupun budaya. Di bidang lain, munculnya pemikir Islam semisal Quraish Shihab, Azyumardi Azra, dan Jalaluddin Rahmat, untuk menyebut beberapa orang, mengindikasikan keterlibatan muslim Indonesia dengan wacana keislaman terlebih dengan wacana global dunia.

Beberapa intelektual muslim yang disebutkan, tidak hanya mempunyai kaitan dengan PTKI, sebagian besar mereka adalah alumni PTKI. Dalam konteks inilah optimisme Fazlur Rahman merupakan harapan yang didasarkan pada realitas kehidupan keberagamaan di negeri ini. Namun harus segera dikatakan bahwa optimisme itu hanya tinggal optimisme jika tidak terdapat dukungan dari berbagai kalangan, baik kalangan intelektual maupun lembaga pendidikan, untuk mewujudkannya. Khusus UIN,

513M. Atho Muzdhar, “*Perubahan Sosial di Bidang Keagamaan*”, Materi Kuliah Umum di IAIN Antasari Banjarmasin 2006

IAIN/STAIN sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam berstatus negeri jelas sangat strategis dalam turut serta mewujudkan optimisme tersebut. Karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa kualitas UIN/IAIN/STAIN akan menentukan corak perkembangan Islam Indonesia di masa depan.

Mewujudkan Islam Indonesia yang ramah dan damai, alumni PTKI tidak hanya harus memiliki dasar pengetahuan (*basic competency*) dalam bidang agama guna memenuhi harapan yang bersifat sosial. Lebih dari itu juga harus memiliki kualifikasi sebagai insan akademis. Disini tamatan PTKI dituntut memiliki wawasan teoritis dan keterampilan yang dibutuhkan dalam era globalisasi.⁵¹⁴

Data-data yang dipaparkan di atas menunjukkan bahwa jaringan kelembagaan PTKI mempunyai kekuatan dalam membangun harmoni kehidupan beragama di Indonesia. Kekuatan itu diperkuat dengan jaringan alumni PTKI yang telah berkiprah pada berbagai bidang khususnya di bidang sosial keagamaan.

Dengan konsep tri dharma Perguruan Tinggi yang diembannya, PTKI telah memberikan konsep dan aksi nyata dalam pembinaan kehidupan beragama di Indonesia. Mahasiswa PTKI yang sebagian besar berasal dari kalangan menengah ke bawah semakin membuktikan bahwa jaringan PTKI tidak hanya bekerja pada level “elit” tetapi juga menyentuh level “akar rumput” yang membutuhkan pencerahan dan pemahaman keagamaan yang terbuka dan toleran.

C. Pendidikan Islam dan ruang lingkup Pendidikan Multikultural

Kegiatan pendidikan di Indonesia dituntut untuk memiliki kepekaan menghadapi arus perputaran globalisasi. Pola doktrinasi monokulturalisme yang dipaksakan selama orde baru perlu dievaluasi, karena telah berimplikasi negatif bagi rekonstruksi kebudayaan Indonesia yang multicultural.⁵¹⁵

Menurut Azyumardi Azra, pada level nasional, berakhirnya sentralisme kekuasaan yang pada masa orde baru memaksakan “monokulturalisme” yang nyaris seragam, memunculkan reaksi balik, yang bukan tidak mengandung implikasi-implikasi negatif bagi rekonstruksi kebudayaan Indonesia yang multikultural. Berbarengan dengan proses otonomisasi dan desentralisasi kekuasaan pemerintahan, terjadi peningkatan gejala “provinsialisme” yang hampir tumpang tindih dengan “etnisitas”. Kecenderungan ini, jika tidak terkendali akan dapat menimbulkan tidak hanya disintegrasi sosio-kultural yang amat parah, tetapi juga disintegrasi politik.⁵¹⁶

Kamaruddin Amin menegaskan bahwa terdapat sejumlah peristiwa konflik sosial yang berlatar belakang etnis dan agama yang terjadi di Indonesia menunjukkan bahwa tantangan besar pendidikan Islam untuk mewujudkan kerukunan dan kohesi sosial dan saling menghormati, masih sangat besar. Pendidikan Islam diharapkan menjadi perekat sosial dalam masyarakat.⁵¹⁷

Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam sebagai salahsatu lembaga ilmiah dituntut untuk merespon tantangan tersebut. PTKI dituntut untuk memberikan layanan akademik yang baik dan bebas diskriminasi sehingga pengelola PTKI seharusnya memiliki wawasan multikultural yang holistik sekaligus pelopor pendidikan Islam multikultural.

Pendidikan Islam multikultural dapat dipahami sebagai proses pendidikan yang berprinsip pada demokrasi, kesetaraan, dan keadilan; berorientasi kepada kemanusiaan, kebersamaan, dan kedamaian; serta mengembangkan sikap mengakui, menerima, dan menghargai keragaman berdasarkan al-Qur’an

514Husni Rahim, “IAIN dan Masa Depan Islam di Indonesia”, h. 421-423

515Akhdad Hidayatullah Al Arifin, *Implementasi Pendidikan Multikultural Dalam Praksis Pendidikan Di Indonesia*, Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi, UNY, Volume 1, Nomor 1, Juni, 2012

516Lihat Azyumardi Azra, “Pendidikan Multikultural: Membangun Kembali Bhineka Tunggal Ika”, dalam Majalah Tsaqafah: Mengagas Pendidikan Multikultural, Vol. 1 No:2, IKA UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003.

517 Kamaruddin Amin, *Quo Vadis Pendidikan Islam*, Majalah Pendidikan Islam PENDIS, Jakarta: Ditjen Pendidis Kemenag RI Edisi No.1/Desember/1/2013, h.2

dan Hadits.⁵¹⁸

Mudjia Rahardja menjelaskan, sebagai suatu paham, multikulturalisme diharapkan dapat menjadi perekat antar berbagai kelompok etnis dan budaya. Hajatnya pun jelas, agar terjadi harmoni dan integrasi sosial.⁵¹⁹

James Banks menjelaskan bahwa pendidikan multikultural memiliki lima dimensi yang saling berkaitan:

- *Content integration*

Adanya integrasi pendidikan dalam kurikulum (*content integration*) yang didalamnya melibatkan keragaman dalam satu kultur pendidikan yang tujuan utamanya adalah menghapus prasangka. Adalah menghapus prasangkamengintegrasikan berbagai budaya dan kelompok untuk mengilustrasikan konsep mendasar, generalisasi dan teori dalam mata pelajaran/diisiplin ilmu.

- *The Knowledge Construction Process*

konstruksi ilmu pengetahuan (*knowledge construction*) yang diwujudkan dengan mengetahui dan memahami secara komprehensif tentang keragaman. Membawa siswa untuk memahami implikasi budaya ke dalam sebuah mata pelajaran (diisiplin)

- *An Equity Paedagogy*

Menyesuaikan metode pengajaran dengan cara belajar siswa dalam rangka memfasilitasi prestasi akademik siswa yang beragam baik dari segi ras, budaya ataupun sosial. pedagogik kesetaraan manusia (*equity pedagogy*) yang memberi ruang dan kesempatan yang sama kepada setiap komponen yang beragam.

- *Prejudice Reduction*

Pengurangan prasangka (*prejudice reduction*) yang lahir dari interaksi antar keragaman dalam kultur pendidikan.

- *empowering school culture*

Pemberdayaan budaya sekolah/budaya akademik. Melatih kelompok untuk berpartisipasi dalam kegiatan olahraga, berinteraksi dengan seluruh staf dan siswa yang berbeda etnis dan ras dalam upaya menciptakan budaya akademik.⁵²⁰

Multikulturalisme secara etimologis marak digunakan pada tahun 1950-an di Kanada. Menurut Longer Oxford Dictionary istilah “multiculturalism” merupakan deviasi dari kata “multicultural” Kamus ini mengutip kalimat dari surat kabar Kanada, Montreal Times yang menggambarkan masyarakat Montreal sebagai masyarakat “multicultural dan multi-lingual”.⁵²¹

Sedangkan wacana tentang pendidikan multikultural, secara sederhana pendidikan multikultural dapat didefinisikan sebagai “pendidikan untuk/tentang keragaman kebudayaan dalam meresponi perubahan demografis dan kultural lingkungan masyarakat tertentu atau bahkan dunia secara keseluruhan”.

518 Abdullah Aly, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren, Telaah terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalaam Surakarta (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)*, 19.

519Mudjia Rahardja, *Tantangan Pendidikan Islam di Era Multikultural*, Orasi ilmiah dibacakan dalam Rapat Terbuka Senat Institut Dirosat Islamiyah Al-Amien Prenduan, Sumenep dalam rangka Wisuda XII Sarjana (S1), tanggal 22 Februari 2010.

520James A. Banks. “Multicultural Education: Historical Development, Dimensions, and Practice” dalam James A. Banks dan Cherry A. McGee, *Handbook of Research on Multicultural Education*, (San Francisco: Jossey-Bass, 2001), h. 3-24. Nita E. Woolfolk, *Educational Psychology: Seventh Edition*, (The Ohio State University, 1998), h. 165-166

521DEPAG RI dan IRD, *Majalah Inovasi Kurikulum: Kurikulum Berbasis Multikulturalisme*, Edisi IV, Tahun 2003, h. 14

Istilah “pendidikan multikultural” dapat digunakan baik pada tingkat deskriptif dan normatif, yang menggambarkan isu-isu dan masalah-masalah pendidikan yang berkaitan dengan masyarakat multikultural. Lebih jauh ia juga mencakup pengertian tentang pertimbangan terhadap kebijakan-kebijakan dan strategi-strategi pendidikan dalam masyarakat multikultural. Dalam konteks deskriptif ini, maka kurikulum pendidikan multikultural mestilah mencakup subjek-subjek seperti: toleransi; tema-tema tentang perbedaan ethno-kultural dan agama: bahaya diskriminasi: penyelesaian konflik dan mediasi: HAM; demokratis dan pluralitas; kemanusiaan universal dan subjek-subjek lain yang relevan.

Dalam konteks teoritis, belajar dari model-model pendidikan multikultural yang pernah ada dan sedang dikembangkan oleh negara-negara maju, dikenal lima pendekatan, yaitu: *pertama*, pendidikan mengenai perbedaan-perbedaan kebudayaan atau multikulturalisme. *Kedua*, pendidikan mengenai perbedaan-perbedaan kebudayaan atau pemahaman kebudayaan. *Ketiga*, pendidikan bagi pluralisme kebudayaan. *Keempat* pendidikan dwi-budaya. *Kelima*, pendidikan multikultural sebagai pengalaman moral manusia.⁵²²

Di Indonesia, pendidikan multikultural relatif baru dikenal sebagai suatu pendekatan yang dianggap lebih sesuai bagi masyarakat Indonesia yang heterogen, terlebih pada masa otonomi dan desentralisasi yang baru dilakukan. Pendidikan multikultural yang dikembangkan di Indonesia sejalan pengembangan demokrasi yang dijalankan sebagai *counter* terhadap kebijakan desentralisasi dan otonomi daerah. Apabila hal itu dilaksanakan dengan tidak berhati-hati justru akan menjerumuskan kita ke dalam perpecahan nasional.

Pendidikan multikultural didasarkan pada gagasan keadilan sosial dan persamaan hak dalam pendidikan. Sedangkan dalam doktrin Islam sebenarnya tidak membedakan etnik, ras dan lain sebagainya dalam pendidikan. Manusia semuanya adalah sama, yang membedakannya adalah ketakwaan mereka kepada Allah Swt. Dalam Islam, pendidikan multikultural mencerminkan bagaimana tingginya penghargaan Islam terhadap ilmu pengetahuan dan tidak ada perbedaan di antara manusia dalam bidang ilmu.

D. Membangun budaya Akademik PTKI yang berwawasan Multikultural

Kultur multikultural memerlukan proses belajar dan sosialisasi yang terus menerus. Apa yang perlu dikembangkan adalah kultur untuk menjadi proactive problem solver, mencari kebenaran dengan membuka jawaban terhadap masalah, memahami bahwa nilai tidak selalu hitam-putih, bahwa kepercayaan (trust) adalah nilai yang amat penting dalam kehidupan yang beragam, bahwa informasi untuk mengambil keputusan harus mengalir tanpa hambatan melalui berbagai macam keterhubungan dalam suatu jaringan kerja.

Dilihat dari manajemen sistem pendidikan, perlu dicatat, bahwa diperlukan *guideline* untuk para pengambil kebijaksanaan tentang pelaksanaan kebijaksanaan pendidikan yang bermuatan multikultural. Namun yang lebih penting adalah praktek manajemen itu sendiri. Respek terhadap budaya etnik, terhadap putra daerah lain, terhadap kreativitas guru dan murid, mengembangkan dialog dalam memecahkan konflik, tidak mengandalkan orientasi komando dalam manajemen, adalah beberapa contoh bagaimana manajemen pendidikan seharusnya dilaksanakan.⁵²³

Menurut Malik Fadjar, pendidikan harus dikelola menurut manajemen modern dan futuristik sebagai usaha yang mengantarkan peserta didik ke posisi-posisi tertentu di masa depan. Yaitu, suatu manajemen yang berpretensi membangun manusia profesional-intelektual dan skilled dalam hal bagaimana mereka

522DEPAG RI dan IRD, *Majalah: Inovasi Kurikulum: Kurikulum Berbasis Multikulturalism*, Edisi IV, Tahun 2003

523Sutjipto, Konsep Pendidikan Formal dengan Muatan Budaya Multikultural Jurnal Pendidikan Penabur - No.04/Th.IV/ Juli 2005, h.6

mampu bergaul di tengah-tengah komunitas global secara dinamis, kreatif dan inovatif.⁵²⁴

Dalam konteks kekinian, maka PTKI harus merespon tantangan yang ada dan menerapkan paradigma baru sesuai kebutuhan masyarakat. Dewasa ini, paradigma baru pendidikan tinggi pada dasarnya bertumpu kepada tiga pilar utama, yakni kemandirian dalam pengelolaan atau otonomi, akuntabilitas (*accountability*) dan jaminan mutu (*quality assurance*).⁵²⁵

Seiring dengan tantangan globalisasi, pendidikan Islam harus memiliki karakter sehingga mampu menunjukkan prospek dan perannya di masa depan. Karakter tersebut antara lain: **Dinamik**, dalam arti terus bergerak maju dan siap membuat perubahan-perubahan sejalan dengan perkembangan tantangan yang dihadapi, dan tujuan yang ingin dicapai, yang harus kreatif dan visioner. **Relevan**, semua program-programnya diorientasikan pada kepentingan kemas-lahatan umat, sesuai dengan tingkat kebutuhan masyarakatnya, dan mendukung kebutuhan pembangunan nasionalnya. **Profesional**, dalam menangani manajemen institusinya, dalam memilih dan mengembangkan SDM-nya, dalam melaksanakan proses belajar-mengajarnya, dalam menggunakan metodologi dan teknologi pendidikannya, dan dalam upaya meningkatkan mutu out putnya. **Kompetitif**, siap bersaing dengan lembaga-lembaga pendidikan lain di sekitarnya atau dimana saja, dalam penampilan, dalam pelayanan, dalam kualitas akademik dan dalam menarik dukungan dan partisipasi masyarakat.⁵²⁶

Sejumlah PTKI telah menjadi pelopor pendidikan Islam multikultural. Adanya sejumlah tokoh seperti A. Mukti Ali, Harun Nasution, Malik Fadjar, Amin Abdullah, dan Azyumardy Azra telah menjadi penggerak budaya akademik berwawasan multikultural. Selain sebagai cendekiawan mereka juga memegang pernah memegang posisi sebagai rektor yang memiliki otoritas untuk menerjemahkan ide-ide yang mereka gulirkan di berbagai forum ilmiah.

Sebagai contoh, hasil riset menunjukkan UIN Sunan Kalijaga, secara kelembagaan, menjadi model perwujudan semangat multikultur dengan adanya berbagai lembaga atau pusat studi, baik di tingkat universitas maupun di tingkat fakultas, yang mendialogkan Islam dengan berbagai realita sosial budaya dan berbagai isu lokal, nasional, regional maupun global yang berkembang. Secara akademik IAIN Antasari menjadi model pembelajaran bagaimana mendialogkan Islam dengan realita sosial budaya yang ada serta apresiasi positif lembaga pendidikan Islam terhadap budaya lokal. Sementara itu, dalam program pengabdian kepada masyarakat, STAIN Surakarta menjadi terdepan dalam penerapan model “KKN transformatif” yang menerapkan PAR dan PRA sebagai ikhtiar memberdayakan masyarakat.⁵²⁷

Hasil kajian Ahmad Rais juga menjelaskan bahwa di era multikultural seperti sekarang, pendidikan sudah seharusnya menjadi media dalam membentuk sikap-sikap yang positif terhadap realitas sosial yang beragam. Sikap tersebut berawal dari pemahaman untuk menerima, mengakui dan menghargai orang lain dengan berbagai latar belakang yang ada. Karena orang lain, apapun aliran dan agamanya, adalah umat Tuhan yang memiliki hak yang sama untuk hidup di bumi Tuhan. Penanaman sikap dan nilai-nilai inklusif inilah yang nantinya menjadi daya tawar utama dalam sistem pendidikan multikultural, terutama dalam pendidikan Islam.

Pemikiran Amin Abdullah dalam sistem pendidikan Islam di Indonesia, cukup menonjol mulai dari gagasan integratif-interkoneksi yang kemudian diaplikasikannya dalam pengembangan IAIN menjadi UIN Sunan Kalijaga dan Pendidikan Islam Multikulturalnya ikut memberi sumbangan wacana yang signifikan dalam menciptakan konsep-konsep pendidikan Islam yang toleran, demokratis, serta

524Ahmad Barizi (ed), *Holistika Pemikiran Pendidikan A. Malik Fadjar*, (Jakarta: Rajawali-UIN Malang Press, 2005), Cet. I, h. ix

525Fasli Jalal (ed), *Reformasi Pendidikan dalam Konteks Otonomi Daerah*, (Jakarta: Depdiknas-Adicita Karya, 2001), Cet. I, h. 366.

526 Pidato Pengukuhan KH M Tholhah Hasan Sebagai Guru Besar Unisma Malang 19/03/2007

527Agus Moh. Najib, dkk, *Multikulturalisme dalam Pendidikan Islam (Studi terhadap UIN Yogyakarta, IAIN Banjarmasin, dan STAIN Surakarta)*,

menjunjung tinggi nilai-nilai persatuan dan keadilan.⁵²⁸

Posisi dosen sangat strategis dalam mewujudkan budaya akademik di PTKI sehingga dosen haruslah memiliki pandangan yang holistik dan memahami nilai-nilai multikulturalisme. Selain itu, setiap dosen diharapkan memahami visi misi kehadiran PTKI antara lain;

1. Menyiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memiliki kemampuan akademik dan atau profesional yang dapat menerapkan, mengembangkan, dan atau memperkaya khazanah ilmu, teknologi, seni dan atau kebudayaan yang bernaftaskan Islam.
2. Mengembangkan dan menyebarkan ilmu pengetahuan, teknologi dan seni yang bernaftaskan Islam dan atau kebudayaan Islam untuk meningkatkan taraf kehidupan masyarakat serta memperkaya kebudayaan nasional.
3. Merumuskan, menyebarluaskan dan mendidihkan filosofi dan nilai-nilai agama Islam sehingga dapat digunakan oleh masyarakat sebagai parameter perilaku kehidupan, menjadi inspirasi dan katalisator pembangunan, serta motivator terciptanya toleransi kehidupan beragama, serta kehidupan yang harmonis antar umat yang berbeda agama.

Visi misi di atas sejalan dengan Undang-Undang nomor 12 tahun 2012 tentang pendidikan Tinggi yang menegaskan bahwa salahsatu tujuan Pendidikan Tinggi adalah berkembangnya potensi Mahasiswa agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, terampil, kompeten, dan berbudaya untuk kepentingan bangsa.

Setiap pendidik di PTKI juga harus memahami latarbelakang peserta didik/mahasiswa dengan baik. Dalam aktifitas pendidikan manapun, peserta didik merupakan sasaran (obyek) dan sekaligus sebagai subyek pendidikan. Oleh sebab itu dalam memahami hakikat peserta didik, para pendidik perlu dilengkapi pemahaman tentang ciri-ciri umum peserta didik. Setidaknya secara umum peserta didik memiliki lima ciri yaitu;

1. Peserta didik dalam keadaan sedang berdaya, maksudnya ia dalam keadaan berdaya untuk menggunakan kemampuan, kemauan dan sebagainya.
2. Mempunyai keinginan untuk berkembang ke arah dewasa.
3. Peserta didik mempunyai latar belakang yang berbeda.
4. Peserta didik melakukan penjelajahan terhadap alam sekitarnya dengan potensi-potensi dasar yang dimiliki secara individu.⁵²⁹

Menurut Tilaar, pendidikan multikultural berawal dari berkembangnya gagasan dan kesadaran tentang “interkulturalisme” seusai perang dunia II. Kemunculan gagasan dan kesadaran “interkulturalisme” ini selain terkait dengan perkembangan politik internasional menyangkut HAM, kemerdekaan dari kolonialisme, dan diskriminasi rasial dan lain-lain, juga karena meningkatnya pluralitas di negara-negara Barat sendiri sebagai akibat dari peningkatan migrasi dari negara-negara baru merdeka ke Amerika dan Eropa.⁵³⁰

Mengenai fokus pendidikan multikultural, Tilaar mengungkapkan bahwa dalam program pendidikan multikultural, fokus tidak lagi diarahkan semata-mata kepada kelompok rasial, agama dan kultural domain atau *mainstream*. Fokus seperti ini pernah menjadi tekanan pada pendidikan interkultural yang menekankan peningkatan pemahaman dan toleransi individu-individu yang berasal dari kelompok minoritas terhadap budaya *mainstream* yang dominan, yang pada akhirnya menyebabkan orang-orang

⁵²⁸Ibid, h. 268

⁵²⁹ Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2001), cet I, hlm 60

⁵³⁰H. A. R., Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan: Pengantar Pedagogik Transformatif untuk Indonesia*, (Jakarta: Grasindo, 2002), h. 497

dari kelompok minoritas terintegrasi ke dalam masyarakat *mainstream*. Pendidikan multikultural sebenarnya merupakan sikap “peduli” dan mau mengerti (*difference*), atau “*politics of recognition*” politik pengakuan terhadap orang-orang dari kelompok minoritas.⁵³¹

Dalam implementasi budaya akademik berwawasan multikultural, beberapa langkah yang dapat dilakukan oleh dosen di PTKI adalah sebagai berikut:

1. Memahami dan mengembangkan dimensi Qur’ani yang tidak membatasi Islam hanya pada hal-hal yang bersifat ubudiyah-ritual saja. Berkaitan dengan hal itu, maka agama tidak lagi dipandang sebagai *something to use but not to life*, tetapi agama harus dipahami dan dijelaskan sebagai *unfying factor* (faktor pemandu bagi kehidupan manusia) dan *driving integrating motive* (pengendali setiap kehendak yang dimiliki manusia).
2. Memahami dan mengembangkan dimensi sosial Islam untuk menanggulangi masalah kepentingan pribadi yang saling bertentangan dan untuk membangun solidaritas sosial yang tinggi.
3. Mengubah pola pembelajaran agama yang monoton dan membosankan sehingga formalisme keagamaan yang kering dapat diakhiri.
4. Mengakhiri mentalitas isolatif dan membuka diri untuk bekerja sama dengan pihak lain dari kalangan manapun dalam semangat persaudaraan.⁵³²

Pembenahan budaya akademik di PTKI juga perlu dilakukan dengan pemetaan tantangan-tantangan yang dihadapi oleh lembaga pendidikan Islam selama beberapa tahun terakhir. Pemetaan tersebut dapat menjadi panduan dalam menentukan fokus program untuk memaksimalkan kontribusi PTKI dalam memecahkan masalah kebangsaan, kemanusiaan termasuk menjadi perekat dalam masyarakat Indonesia yang multikultural.

Menurut Azyumardi, ada beberapa fenomena yang menyebabkan pendidikan Islam selalu berada dalam lingkaran tersingkirkan. *Pertama*, pendidikan Islam sering terlambat untuk merespon perubahan dan kecenderungan perkembangan masyarakat, sekarang dan masa datang. *Kedua*, sistem pendidikan Islam kebanyakan masih cenderung mengorientasikan diri pada bidang-bidang humaniora dan ilmu-ilmu sosial ketimbang ilmu-ilmu eksakta semacam fisika, kimia, biologi dan matematika modern. *Ketiga*, usaha pembaruan dan peningkatan sistem pendidikan islam sering bersifat sepotong-sepotong atau tidak komprehensif dan menyeluruh yang hanya dilakukan sekenanya atau seingatnya, sehingga tidak terjadi perubahan secara esensial di dalamnya. *Keempat*, sistem pendidikan Islam tetap cenderung berorientasi ke masa silam ketimbang berorientasi ke masa depan atau kurang bersifat future oriented. *Kelima*, sebahagian besar pendidikan Islam belum dikelola secara profesional baik dalam perencanaan, penyiapan tenaga pengajar, kurikulum maupun pelaksanaan pendidikannya, sehingga kalah bersaing dengan yang lainnya.⁵³³

Sedangkan Abdurahman Mas’ud mengemukakan bahwa kelemahan pendidikan Islam secara umum adalah; (1) Dunia pendidikan Islam kini terjangkit penyakit sindrom dikotomik, dan masalah spirit of inquiry,⁵³⁴ (2) kurang berkembangnya konsep humanisme religius dalam dunia pendidikan Islam dan lebih berorientasi pada konsep “Abdullah” daripada “*khalifatullah*” dan “*Hablum min Allah*”

531 Ibid

532Tanwir Y. Mukawi, “*Fenomena Sempalan di PTU: Sebuah Tantangan Bagi Pendidikan Agama Islam*”, dalam Fuaduddin dan Cik Hasan Basri (ed), *Dinamika pemikiran di Perguruan Tinggi Wacana tentang Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 245-246

533Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, (Jakarta; Logos Wacana Ilmu, 2002), h. 59-60

534Menurut Usman Abu Bakar, *spirit of inquiry*, adalah hilangnya semangat membaca dan meneliti yang dulu menjadi supremasi utama dunia Pendidikan Islam pada zaman klasik dan pertengahan. Usman Abu Bakar dan Surohim, *Fungsi Ganda Lembaga Pendidikan Islam: Respon Kreatif terhadap Undang-Undang SISDIKNAS*, (Yogyakarta, Safiria Insani Pres, 2005), Cet. I, h. 3

daripada “*Hablum min an-Nas*”. (3) adanya orientasi pendidikan yang timpang, sehingga melahirkan masalah-masalah besar dalam dunia pendidikan Islam, dari persoalan filosofis sampai persoalan metodologis, bahkan sampai ke *tradition of learning*.⁵³⁵

Dalam realitasnya, potensi pendidikan yang dimiliki oleh umat Islam, baik yang berbentuk madrasah dan sekolah maupun pendidikan tinggi nampak belum menjadi kekuatan aktual. Karena itu, menurut Malik Fadjar, perlu dilakukan pembenahan dan pengembangan melalui dua pendekatan, yaitu *Microscopic* (tinjauan mikro) dan *Macroscopic* (tujuan makro). Dalam pendekatan yang pertama, pendidikan dianalisis dalam hubungannya dengan kerangka social yang lebih luas. Sedangkan dalam pendekatan yang kedua, pendidikan dianalisis sebagai satu kekuatan unit yang hidup dimana terdapat saling interaksi di dalam dirinya.⁵³⁶

Malik Fadjar menegaskan bila ingin menatap masa depan serta peran pendidikan Islam yang lebih artikulatif di masa datang, maka perlu ada keterbukaan wawasan dan keberanian di dalam memecahkan masalah-masalahnya secara mendasar dan menyeluruh yang berkaitan dengan: *pertama*, kejelasan antara yang dicita-citakan dengan langkah-langkah operasionalnya, *kedua*, pemberdayaan (*empowering*) kelembagaan yang ada dengan menata kembali sistemnya. *Ketiga*, perbaikan, pembaruan dan pengembangan dalam sistem pengelolaan dan manajemennya. *Keempat*, peningkatan sumber daya manusia yang diperlukan.⁵³⁷

Budaya akademik adalah milik khas Perguruan Tinggi. Otonomi keilmuan, mimbar akademik, suasana akademik di PTKI haruslah menjadi perhatian selain pembangunan yang bersifat fisik. Tradisi akademik dibangun dengan penuh kebersamaan, menjauhi prasangka, memberikan peluang yang sama tanpa melihat latar belakang kelompok atau golongan.

E. Penutup

Berdasarkan paparan sebelumnya, maka dapat dirumuskan beberapa catatan akhir sebagai berikut:

1. Pendidikan Islam dengan beragam lembaga yang dimilikinya, khususnya PTKI telah memberikan kontribusi dalam pembangunan kerukunan umat beragama di Indonesia melalui pembinaan mahasiswa/alumni PTKI yang memiliki wawasan keislaman yang inklusif, damai dan ramah.
2. Terdapat beberapa persamaan antara nilai-nilai pendidikan Islam dan pendidikan multikultural. Pendidikan Islam mendorong masyarakat untuk memperoleh kesempatan belajar tanpa diskriminasi, menjauhi prasangka serta proses pendidikan yang adil. Nilai tersebut menjadi inti dalam pendidikan multikultural karena pendidikan multikultural didasarkan pada gagasan keadilan sosial dan persamaan hak dalam pendidikan
3. Budaya akademik selama ini mendapatkan perhatian yang tidak seimbang dengan pembangunan fisik oleh para pengelola PTKI. Oleh karena itu diperlukan pemetaan tantangan PTKI khususnya dalam membangun budaya akademik yang berbasis multikultural. Upaya yang paling penting adalah orientasi bagi para pendidik/dosen agar memiliki wawasan multikultural sebagai proses membimbing para pendidik untuk melihat potensi dan keragaman peserta didik secara tepat dan proporsional.

535 Abdurrahman Mas'ud, *Menggagas Format Pendidikan Non Dikotomik: Humanismen Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 14

536 A. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam*, h. 237

537 A. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam*, h. 237

Jangan Sampai Kampus Islam Lupa al-Qur'an: Kajian Hermeneutika Fenomenologis Hai'ah Tahfizh Al-Qur'an UIN Maliki Malang

Angga Teguh Prastyo

Dosen FITK UIN Maliki Malang

Abstrak

Institusionalisasi budaya hafalan al-Qur'an menjadi sebuah keniscayaan, diferensiasi dan positioning perguruan tinggi agama Islam dengan perguruan tinggi lain. Al-Qur'an harusnya menjadi basis kehidupan akademik dan spiritualitas perguruan tinggi Islam. Budaya menghafal al-Qur'an membawa tradisi intelektual baru di UIN Maliki Malang. Budaya menghafal al-Qur'an memberi trendsetter baru terhadap proses pengembangan keilmuan yang bersifat integratif. Penggunaan Hermeneutika fenomenologis memiliki fungsi deskriptif untuk menegaskan fakta maupun nilai-nilai (noumenon) dari fenomena kebudayaan hafalan al-Qur'an maupun akademik sivitas akademika UIN Maliki Malang. Penelitian diharapkan mampu menjadi perintis dalam aspek fundamental pengem budaya menghafal al-Qur'an sebagai tradisi besar (great tradition) perguruan tinggi Islam. Ini yang menjadi acuan dalam membangun identitas PTAI yang indigenous sehingga memiliki karakteristik pengembangan keilmuan integratif-unik yang membedakannya dengan perguruan tinggi umum

Kata kunci: Hai'ah Tahfizh Al-Qur'an, akademik, spiritual

A. Latar Belakang

Ditetapkannya UIN Maliki Malang sebagai world class university bersama dengan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta semakin menegaskan keberadaan perguruan tinggi agama Islam yang mampu bersaing secara global.⁵³⁸ Pemberian mandat menjadi world class university merupakan upaya secara sistematis yang dilakukan Kementerian Agama RI untuk membuka saluran integrasi Islam dan sains yang lebih luas dan dalam kepada seluruh *stakeholders* pendidikan Islam. Maka, ini menjadi sebuah kekuatan dan satu kesatuan yang saling melengkapi dalam mengembangkan pendidikan Islam lebih universal dan memberikan kontribusi lebih kepada peradaban dunia.

Berbagai pengalaman telah dilakukan dalam mengembangkan UIN Maliki Malang menuju world class university. Penunjukkan UIN Maliki Malang sebagai world class university harus disikapi sebagai kekuatan pendidikan agama Islam yang sesungguhnya, menjadi modal penting dalam meningkatkan mutu pendidikan Islam di tanah air. Setidaknya ini menjadikan semangat integrasi Islam dan sains bisa diwujudkan dalam berbagai sisi kehidupan, Aktifitas agama bukan saja terjadi ketika seseorang melakukan perilaku ritual (beribadah), tetapi juga ketika melakukan kegiatan lain dalam bentuk kehidupan intelektual. Bukan hanya berkaitan dengan aktifitas yang tampak dan dapat dilihat dengan mata, tetapi juga aktifitas yang tidak tampak dan terjadi dalam hati seseorang.⁵³⁹ Pada titik itulah, integrasi Islam dan sains tidak hanya menjadi kajian normatif, namun juga aplikatif untuk dilaksanakan di UIN Maliki Malang.

Al-Qur'an sebagai basis keilmuan dalam mengembangkan integrasi Islam dan sains, harus selalu

538 Anonim, *Menteri Memberi Mandat Dua Uin Menuju world Class University*,

<http://pendis.kemenag.go.id/index.php?a=detilberita&id=7030>, diakses 23 Maret 2014, pk1. 10.00 WIB

539 Djamaluddin ancok, *Psikologi Islam, Solusi Islam atas problem-problem psikologi*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 76.

digali nilai dan ajarannya. Salah satu bentuk eksplorasi nilai-nilai al-Qur'an dalam PTAI adalah dibentuknya komunitas penghafal al-Qur'an. Hafal al-Qur'an berpengaruh positif untuk meningkatkan kualitas dan prestasi belajar seseorang. Hal itu telah dibuktikan ratusan mahasiswa UIN Malang. Mereka yang hafal Al-Qur'an 30 juz mampu meraih Indeks Prestasi Kumulatif (IPK) tertinggi dan berprestasi.⁵⁴⁰ Ini merupakan sebuah fenomena langka yang merubah wajah pendidikan tinggi saat ini. Secara umum adanya komunitas penghafal al-Qur'an di perguruan tinggi Islam yang dipercaya dan memiliki mandat menjadi world class university merupakan sesuatu yang langka. Adanya komunitas penghafal al-Qur'an ini di lingkungan perguruan tinggi Islam menjadi salah satu strategi dalam mendekatkan nilai-nilai Islam untuk diintegrasikan dengan berbagai ilmu pengetahuan.

Penulisan pengalaman batin yang dialami penghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang menjadi sebuah basis data penting dalam melihat secara lebih jauh dan akurat terhadap pelaksanaan program hafal al-Qur'an bagi mahasiswa di sebuah kampus. Ini menjadi data pelopor yang tidak hanya berisikan sebuah kisah maupu keterangan kronologis mahasiswa UIN Maliki Malang mengikuti program hafalan al-Qur'an, tetapi lebih jauh dari itu, penelitian ini akan mencari data yang lebih kompleks berkenaan dengan peta kehidupan akademik dan menjalani kehidupan sebagai penghafal al-Qur'an. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi salah satu kajian penting dan mendasar dalam menentukan keputusan evaluasi program hafal al-Qur'an yang tengah berjalan di kampus UIN Maliki Malang.

B. Kajian Teori

Budaya menjadi kajian keilmian yang dinamis dan menarik untuk diteliti. Mengadopsi pemikiran Bounds, paling tidak terdapat lima aspek budaya hafalan al-Qur'an dan budaya akademik dalam penelitian ini menguraikan lima aspek, yakni: (1) budaya hafalan al-Qur'an sebagai konstruksi sosial dalam bentuk nilai-nilai yang memberikan pengaruh laur biasa terhadap perkembangan kelembagaan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. (2) Budaya al-hafalan Qur'an dan budaya akademik menjadi landasan pemikiran dan aktualitas bagi mahasiswa UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. (3) Budaya hafalan al-Qur'an dan budaya akademik merupakan akumulasi tradisi yang dilembagakan oleh UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. (4) Budaya al-Qur'an dan budaya akademik menjadi norma yang berlaku sepanjang waktu di UIN Maliki Malang. (5) Budaya membangun karakter kelembagaan dan menguatkan ikatan sosial dan intelektual seluruh mahasiswa UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. (6) Selalu tersimpan fenomena menarik dalam budaya akademik dan budaya menghafal al-Qur'an.⁵⁴¹ Kajian budaya ini cukup komprehensif dalam mengamati berbagai pengalaman subyektif mahasiswa UIN Maliki Malang dalam melaksanakan budaya hafalan al-Qur'an dan budaya akademik. Melalui penelitian ini diharapkan dapat memabaca relasi serta ikatan kuat yang mendasari mahasiswa UIN Maliki Malang membudayakan hafalan al-Qur'an dan budaya akademik sebagai satu kesatuan menuju visi kelembagaan yang ditetapkan yakni menuju world class university.

Mengadopsi pemikiran Koentjoroningrat sebagaimana dikutip Muhaimin, maka wujud kebudayaan hafalan al-Qur'an dan akademik di UIN Maliki Malang dapat dijelaskan dalam tiga bagian yakni, pertama, wujud kebudayaan al-Qur'an dan akademik UIN Maliki Malang sebagai suatu yang kompleks. Kedua, wujud kebudayaan hafalan al-Qur'an dan akademik sebagai aktifitas kemahasiswaan yang memiliki pola dan digerakkan secara mandiri oleh mahasiswa UIN Maliki Malang. Wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia. Dalam praktiknya kebudayaan tersebut tidak terpisah antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam penelitian ini wujud kebudayaan diidentifikasi dengan kemampuan menghafal mahasiswa yang dikombinasikan dengan kemampuan prestasi akademik.⁵⁴²

⁵⁴⁰<http://www.uinjkt.ac.id/index.php/arsip-berita-utama/2184-prof-dr-h-imam-suprayogohafal-al-quran-tingkatkan-prestasi-belajar.html>, diakses 24 Maret 2014, pkl. 13.00 WIB

⁵⁴¹ Bounds, G., *Beyond Total Quality Management Toward the Emerging Paradigm* (New York: Mc Graw Hill Inc., 1994), hlm. 101.

⁵⁴² Muhaimin, *et al Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2007), hlm 334

Kategorisasi Integrasi Budaya Akademik dan Budaya Hafalan al-Qur'an

Tipe Budaya	Budaya Lemah	Budaya Kuat	Budaya Integrasi
Kepercayaan	Memiliki pandangan pesimistis mengintegrasikan budaya akademik dan hafalan al-Qur'an	Memiliki pandangan akomodatif mengintegrasikan budaya akademik dan hafalan al-Qur'an	mahasiswa memiliki kepercayaan tinggi melaksanakan standar tinggi dalam budaya akademik dan hafalan al-Qur'an
Aktifitas Pembelajaran	Cenderung pasif dalam budaya akademik dan hafalan al-Qur'an	Aktif dalam salah satu budaya akademik, sementara budaya lain pasif	Aktif dalam budaya akademik dan budaya hafalan al-Qur'an
Metode pembelajaran	Mnghafalkan teks akademik dan hafalan al-Qur'an	Mulai memadukan teks dan konten akademik dan hafalan al-Qur'an	Mengintegrasikan teks dan konteks dari budaya akademik dan budaya hafalan al-Qur'an
Penilaian	Tes kondisional	Tes terstandar dan selektif	Penilaian berbasis standar tinggi, hasilnya diberikan umpan balik (feed back)

Diadaptasi dari *McLaughlin & Talbert* (2006)⁵⁴³

C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma hermeneutika fenomenologis. Penggunaan Hermeneutika fenomenologis dalam penelitian ini memiliki fungsi deskriptif untuk menegaskan fakta maupun nilai-nilai (*noumenon*) dari fenomena kebudayaan hafalan al-Qur'an maupun akademik sivitas akademika UIN Maliki Malang yang digali dari masing-masing informan. Oleh karena itu, penelitian ini mempergunakan sebagai latar alamiah (*naturalistic paradigm*) yang bersumber dari pandangan Max Weber dan Irwin Deutcher.⁵⁴⁴ Penggunaan paradigma naturalistik memiliki argumentasi untuk menjelaskan merupakan gambaran situasi lapangan penelitian (UIN Maliki Malang) yang bersifat "natural" atau wajar, sebagaimana adanya, tanpa manipulasi, diatur dengan eksperimen atau test. Untuk itu, paradigma ini bertujuan: untuk memahami aktualitas-aktualitas, realitas-realitas sosial dan persepsi-persepsi mahasiswa penghafal al-Qur'an UIN Maliki Malang dalam budaya akademik. Pendekatan ini memungkinkan peneliti memiliki berbagai penjelasan secara mendalam (*verstehen*) terkait budaya akademik dan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang.

Pengalaman mahasiswa penghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang tidak hanya ditelaah dalam perspektif mahasiswa itu sendiri. Namun pengalaman subyektif yang dialami mahasiswa penghafal al-Qur'an memiliki nilai sosial dan historis bagi perkembangan kehidupan akademik UIN Maliki Malang. Telaah itu menjadi dasar peneliti untuk menggunakan hermeneutika fenomenologis sebagai paradigma penelitian. Hal itu menegaskan bahwa penelitian ini menafsirkan pengalaman subyektif mahasiswa penghafal al-Qur'an memiliki secara historis dan sosial dalam kehidupan akademik di UIN Maliki Malang.⁵⁴⁵

Refleksi penelitian hasil dari telaah hermeneutika fenomenologis mendorong terjadinya sikap empati dan berpihak kepada pengalaman subyektif mahasiswa penghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang. Pemihakan ini sebagai upaya untuk mengkampanyekan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang. Ini sejalan dengan visi kampus yang ingin betransformasi diri menjadi world class university namun tetap tanpa menanggalkan tradisi keislaman yang salah satunya adalah hafalan al-

⁵⁴³ Milbrey W. McLaughlin Joan E. Talbert. *Building School-Based Teacher Learning Communities Professional Strategies to Improve Student Achievement*. New York: Teacher College Press, 2006, h. 19

⁵⁴⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002) Cet. 16, h. 31.

⁵⁴⁵ Dempsey, P., Dempsey, A. *Using Nursing Research*. Philadelphia: Lippincot, 2000, h. 23

Qur'an.

Kajian hermeneutika fenomenologis dalam penelitian ini didasarkan kepada kenyataan bahwa tidak ada sebuah fenomena kehidupan yang bersifat tunggal. Kehidupan mahasiswa penghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang merupakan sebuah fenomena yang kompleks dan memiliki makna yang terus bergerak dan tidak final. Dengan demikian, asumsi dasar dari kajian hermeneutika fenomenologis dalam penelitian ini disusun demikian:

- Pengalaman subyektif mahasiswa penghafal al-Qur'an dalam kehidupan akademik menjadi sebuah realitas kehidupan yang menarik dicermati
- Realitas kehidupan akademik mahasiswa penghafal al-Qur'an memiliki nilai-nilai agamis, sosial dan psikologis yang menarik untuk dikaji.
- Realitas kehidupan mahasiswa penghafal al-Qur'an menjadi pengalaman hidup yang secara terus menerus menciptakan makna kepada kehidupan akademik di UIN Maliki Malang.⁵⁴⁶

Lokasi penelitian bertempat di Hai'ah Tahfiz Al-Qur'an (HTQ) UIN Maliki Malang. Pada mulanya, Hai'ah Tahfiz Al-Qur'an (HTQ) bernama Jam'iyatul Qurra' Wal Huffazh (JQH). Cikal bakal berdirinya JQH sudah dimulai sejak tahun 2000 M. Ketika Syamsul Ulum, M.Ag dan Ishmatud Diniyah telah memulai kegiatan menyimak (baca: menunggu setoran) beberapa mahasiswa yang mempunyai himmah kuat untuk menghafal Al-Qur'an. Beberapa mahasiswa yang aktif setoran saat itu sudah mulai melakukan sosialisasi dan publikasi, walaupun masih dalam bentuk sederhana melalui kamar-kamar di Mahad Sunan Ampel Al-Aly UIN Maliki Malang.⁵⁴⁷ Menurut Moleong, pemilihan lokasi penelitian dan subyek penelitian didasarkan atas pertimbangan kemenarikan, keunikan, dan kesesuaian dengan topik yang dipilih.⁵⁴⁸ Pengalaman subyektif mahasiswa UIN Maliki Malang dalam menjalani budaya akademik dan menghafal al-Qur'an merupakan alasan pemilihan tempat yang dipilih. Sedangkan yang dimaksud subyek penelitian merupakan sumber atau tempat dimana peneliti memperoleh keterangan yang ada hubungannya dengan budaya akademik dan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang.⁵⁴⁹ informan kunci (*key informan*) dilakukan secara sengaja (*purposive sampling*).⁵⁵⁰

Sampel purposif (*sample purposive*) yang dipilih terfokus kepada pada informan-informan terpilih yang kaya dengan data dan informasi terkait dengan budaya akademik dan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang. Penentuan besarnya sampel didasarkan atas tujuan penelitian, fokus penelitian, cara mengumpulkan data, kelayakan informan, kebaruan informasi dan kelengkapan informasi.⁵⁵¹ Kriteria informan dalam penelitian ini mengacu pada apa yang disyaratkan oleh Moleong yaitu seseorang yang dapat memberikan pandangan dari *orang-dalam* mengenai nilai-nilai, sikap, proses dan budaya akademik dan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang.

Rahardjo menegaskan pemahaman yang mendalam (*deep understanding*) atas fenomena yang diteliti merupakan nilai yang harus diperjuangkan oleh setiap peneliti kualitatif. Oleh karena itu, penelitian ini lahir untuk menangkap arti (*meaning*) atau memahami gejala, fakta dan kejadian budaya akademik dan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang secara mendalam dan bukan untuk menjelaskan (*to explain*) hubungan sebab akibat dari gejala tersebut.⁵⁵²

546 Denzin, N.K & Lincoln, Y.S. 1994. Introduction: Entering the field in qualitative research dalam *Hanbook of Qualitative Research*, edited by Denzin, NK & Lincoln, YS. Thousand Oaks: Sage., 1994, h. 109

547 Anonim, Profil HTQ UIN Maliki Malang, http://htq.uin-malang.ac.id/?page_id=429, diakses 24 Maret 2014, Pkl. 13.00 WIB

548 Wahidmurni, *Cara Mudah Menulis Proposal dan Laporan Penelitian Lapangan*, (Malang: UM Press, 2008), hlm. 32

549 Tatang M. Amirin, *Menyusun Rencana Penelitian*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 92.

550 Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif Pemahaman Filosofid dan Metodologis Ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, (Jakarta: PT Raja GrafindoPersada, 2003), hlm. 53

551 Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), hlm. 102

552 Mudjia Rahardjo, Triangulasi Data dalam Penelitian Kualitatif, <http://mudjiarahardjo.com/materi-kuliah/270->

Data penelitian ini merupakan keterangan-keterangan tentang suatu hal, dapat sesuatu yang diketahui, yang dianggap atau anggapan yang berasal dari informan UIN Maliki Malang. Data juga dapat berupa suatu fakta yang digambarkan lewat angka, simbol, kode dan lain-lain.⁵⁵³ Menurut Lofland dan Lofland sebagaimana dikutip oleh Moleong, sumber data adalah kata-kata dan tindakan/perilaku orang-orang yang diamati atau diwawancarai dan dicatat melalui catatan tertulis atau melalui perekaman video/audio tapes, pengambilan foto, atau film yang berkaitan dengan budaya akademik dan budaya menghafal al-Qur'an pada mahasiswa UIN Maliki Malang.⁵⁵⁴

Metode pengumpulan data dilakukan dengan cara wawancara, dokumentasi dan observasi.⁵⁵⁵ Wawancara digunakan dalam penelitian ini, malah boleh dikatakan sebagai teknik pengumpulan data utama.⁵⁵⁶ Hal itu dikarenakan keunggulan wawancara dalam menggali data yang berasal informan dari mahasiswa UIN Maliki Malang yang menjalani budaya menghafal al-Qur'an dan budaya akademik secara lebih mendalam.⁵⁵⁷ wawancara dilakukan secara *open-ended*, di mana peneliti bertanya mengenai pengalaman subyektif kepada para mahasiswa penghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang. Sedangkan dokumentasi, dilakukan untuk menghimpun dan menganalisis dokumen-dokumen, yang berbentuk tertulis, gambar maupun elektronik berkaitan dengan budaya menghafal al-Qur'an dan budaya akademik mahasiswa UIN Maliki Malang.⁵⁵⁸ Sementara Observasi dilakukan.⁵⁵⁹ Kegiatan observasi dalam penelitian ini bertujuan untuk memperoleh data deskripsi tempat, kehidupan pribadi, interaksi informan dengan lingkungan dan sebagainya yang berhubungan dengan mahasiswa berbudaya akademik dan menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang.⁵⁶⁰

Analisis penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika fenomenologis. Analisis dalam penelitian ini dikembangkan dari berbagai disiplin ilmu yang dipergunakan sebagai pisau analisis penelitian. Untuk memperjelas analisis penelitian yang akan dilakukan akan disajikan dalam gambar 1.1 berikut:

triangulasi-dalam-penelitian-kualitatif.html, Diakses tanggal 20 Oktober 2010.

553 M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), hlm. 82

554 Lexy J. Moleong, *Metodologi...*, hlm. 157

555 Riduwan, *Skala Pengukuran*, hlm. 24

556 Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian*, hlm. 217

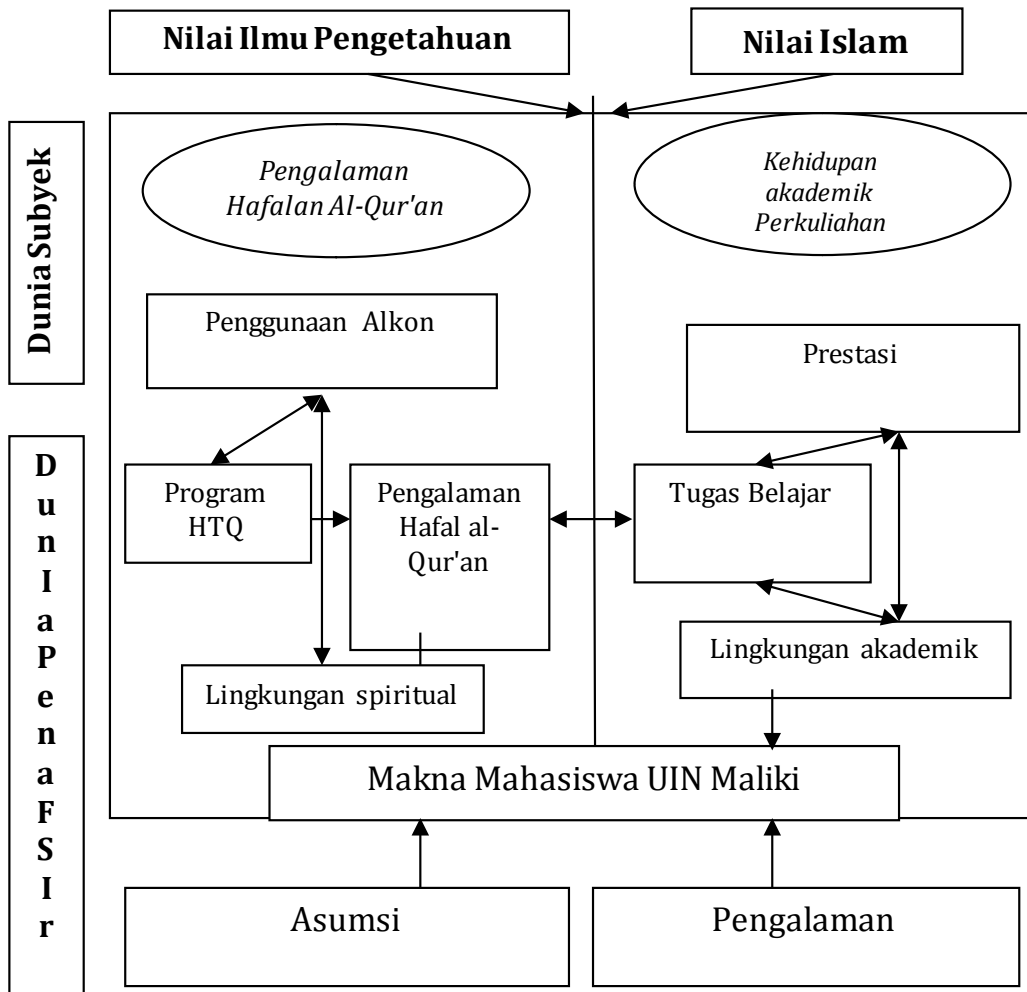
557 Riduwan, *Skala Pengukuran*, hlm. 29

558 Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian*, hlm.222

559 Sumadi Suryabarata, *Pembimbing Ke Psikodiagnostik*, (Yogyakarta: Raksa Sersain, 1990), hlm. 7.

560 Sumadi Suryabarata, *Pembimbing Ke Psikodiagnostik*, (Yogyakarta: Raksa Sersain, 1990), hlm. 7.

Gambar 1.1: Alur Analisis Hermeneutika Fenomenologis



Sumber: disarikan dari Berbagai sumber.

Berdasarkan gambar 1.1 di atas, budaya menghafal al-Qur'an dan akademik mahasiswa UIN Maliki Malang memiliki dua makna. Pertama, menghafal al-Qur'an merupakan upaya mahasiswa dalam memposisikan diri sebagai seorang muslim yang memiliki tugas untuk menjaga dan melestarikan al-Qur'an. Kedua, menghafal al-Qur'an dalam tataran UIN Maliki Malang merupakan suatu bentuk pengalaman unik yang dijalani para mahasiswa baik sebagai penghafal al-Qur'an maupun mahasiswa yang dibebani tugas akademik. Pengalaman berbudaya al-Qur'an dan budaya akademik meliputi pengalaman menjalankan dua peran ganda sebagai pelestari bacaan al-Qur'an dan calon ilmuwan di UIN Maliki Malang. Pengalaman di sini berkaitan dengan cara dan konsekuensi mahasiswa penghafal al-Qur'an dalam menjalani kehidupan dan budaya akademik di UIN Maliki Malang. Makna yang menjadi temuan dalam penelitian ini tidak hanya membicarakan sebagai proses mental yang dipahami dalam keilmuan psikologi, namun juga dibaca secara sosial yang berkaitan dengan peran mahasiswa tersebut sebagai mahasiswa UIN Maliki Malang yang dituntut memiliki kewajiban akademik dan menghafal al-Qur'an.

D. Analisis Hasil Penelitian

Nilai-nilai pengalaman menghafal al-Qur'an membawa warna baru yang diistilahkan dalam amatan Guttman sebagai *spiritual freedom*. Penjelasan ini menegaskan bahwa PTAIN tidak hanya mengemban misi membawa kebebasan akademik kepada sivitas akademika namun juga mulai mendorong secara serius berbagai pengalaman spiritual seperti budaya menghafal al-Qur'an yang penuh dengan kaya dengan kebijaksanaan, pengorbanan, kemauan, dan kebebasan dari diri sendiri. Pengalaman ini menjadi penting untuk menimbulkan kesadaran penting sivitas akademika UIN Maliki Malang untuk berubah dan beradaptasi dalam mengikuti perjalanan hidup baik sivitas akademika maupun UIN Maliki Malang secara kelembagaan.⁵⁶¹

Makna menghafal al-Qur'an di kalangan sivitas akademika UIN Maliki Malang memiliki arti tersendiri. Salah satu informan dari sivitas akademika UIN Maliki Malang yang bernama Abdurrahman Sofyan mengatakan bahwa Bagi mahasiswa penghafal Al-Quran cukup banyak godaan untuk mempertahankan hafalannya itu ketika menjalankan peran ganda. Salah satunya adalah padatnya jadwal kegiatan perkuliahan maupun kegiatan keagamaan di Ma'had Sunan Ampel Al_Aly UIN Maliki Malang. "Bertemu dengan lawan jenis juga menambah godaan untuk mahasiswa penghafal Al_Quran, karena biasanya semasa dipondok tidak pernah terjadi hal yang seperti itu, hal tersebut merupakan pantangan yang berat bagi Mahasiswa Penghafal Al-Quran. Beberapa bulan mereka fakum dalam menghafal Al_Quran karena kebingungan dengan situasi dan kondisi yang baru. tapi Setelah 3 bulan berada di UIN Maliki Malang tepatnya semasih ada di Ma'had Sunan Ampel Al_Aly mereka bisa melanjutkan hafalannya dengan bantuan Unit Kampus yaitu HTQ (haiah tahfidul Quran). HTQ membantu mahasiswa baru ntuk memulai, sedang dan mempertahankan hafalan Al-Quran. Dengan adanya HTQ mahasiswa lebih mudah dalam menghafalkan dan menyempurkan hafalan," jelas Abdurrahman Sofyan.⁵⁶²

Pengakuan Abdurrahman Sofyan menegaskan bahwa dominasi kesadaran dalam menjalankan pengalaman menghafal al-Qur'an dipenuhi dengan pemaknaan keagamaan mendalam yang memiliki kecenderungan bersifat privat. Namun, bila dirunut dalam konteks sosial yang melingkari kehidupan penghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang, terdapat sisi-sisi pemahaman yang dapat dimengerti. Hal ini memberikan pembenaran terhadap teori Ward yang menyatakan bahwa kontekstualisasi ruang sosial terhadap makna agama yang diyakini seseorang dapat terlihat rasional. Hal itu terjadi bila dirunut dari pengalaman intersubjektif keberagaman seseorang.⁵⁶³ Dari jejak rekam yang dimilikinya, budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang lebih banyak dibenturkan dengan fakta sosial yang terjadi saat ini.

Membangkitkan akademisi yang selama ini bergelut dengan akademik, bertransformasi dengan membentuk budaya hafalan al-Qur'an sebagai identitas personal maupun kelembagaan perguruan tinggi Islam. Oleh karena itu, keberadaan unit di perguruan tinggi seperti HTQ yang memiliki perhatian serius terhadap penghafal al-Qur'an memiliki peran strategis dan menentukan. Setidaknya HTQ merupakan organisasi yang membantu sivitas akademika untuk menyempurnakan hafalan al-Qur'an di sela-sela kesibukan akademis. Di UIN Maliki Malang, setelah 1 tahun sivitas akademika menjadi anggota HTQ, diberi tugas pokok dan fungsi untuk menjadi pengurus. Selama menjadi pengurus di HTQ, mereka membantu mahasiswa yang lain untuk menghafalkan Al-Quran. Langkah strategis yang berkesinambungan dari HTQ itu menjadi siklus manajemen kegiatan penghafalan Al-Quran yang dilakukan secara kontinyu dan pijakan penting dalam merekrut kader baru penghafal al-Qur'an.

Institusionalisasi budaya hafalan al-Qur'an tak akan ada artinya manakala dalam proses tersebut

⁵⁶¹ David Guttman, *Finding Meaning in Life, at Midlife and Beyond Wisdom and Spirit from Logotherapy*. Westport: Praeger, 2008, h. 13

⁵⁶² Wawancara informan Abdurrahman Sofyan, pada 21 Juli 2014 di kantor HTQ UIN Maliki Malang

⁵⁶³ Graham Ward, 2005. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, h. 12

tidak diketemukan adanya *added values* seperti pengalaman baru, pengetahuan baru, pandangan baru, sikap baru maupun nilai-nilai baru. Pengalaman baru dalam menghafal al-Qur'an dapat diderivasi dalam berbagai bentuk representasi. Mulai dari pembacaan ayat demi ayat, menagkap tabir di balik maksud ayat, mengikuti berbagai perlombaan maupun olimpiade al-Qur'an dan sebagainya. Ini yang menjadikan pewarisan budaya menghafal al-Qur'an menjadi konsisten dari generasi ke generasi. Pengembangan budaya menghafal al-Qur'an membuka akses secara lebih luas pola relasional yang terjadi antara sivitas akademika, objek ilmu pengetahuan maupun kelembagaan yang menaunginya.⁵⁶⁴

Budaya menghafal al-Qur'an membangun karakter moral akademik dan spiritualitas sivitas akademika UIN Maliki Malang. Faiz Sholeh, salah satu mahasiswa penghafal Al-Quran ini UIN Maliki Malang memiliki prestasi bagus di bidang akademik. Salah satu bentuknya adalah waktu mereka dan 14 mahasiswa berkesempatan PKLI (Praktek Kerja Lapangan Integratif) di SD dan SMP Damansarah Kualalumpur Malaysia. Program PKLI di luar negeri ini merupakan program yang pertama kali di lakukan oleh FITK UIN Maliki Malang. Tidak semua mahasiswa yang berkesempatan untuk berangkat PKLI di luar negeri karena. Selain pengalaman menjadi salah satu penghafal Al-Quran, Faiz Sholeh mempunyai IPK (Indeks prestasi Kumulatif) yang tinggi. Selama kuliah dia mendapatkan IPK 3,94. IPK tinggi ini didapatkannya dengan cara belajar keras, berfikir keras, dan berusaha keras. Informan lain, Abdurrahman Sofyan merupakan penghafal Al-Quran yang menjuarai debat bahasa Arab dan pidato bahasa Arab tingkat nasional. Dalam bidang debat bahasa Arab Abdurrahman Sofyan mendapatkan juara ke tiga dan lomba pidato bahasa Arab yang diselenggarakan di UMPAD, Abdurrahman Sofyan mendapatkan juara satu tingkat nasional. Oleh karena itu, Sebab sebagaimana dikatakan Muthahhari, hakikat moral adalah substansi ibadah termasuk dalam kaitannya menghafal al-Qur'an. Sama seperti manusia menyembah Allah tanpa disadarinya, ia pun tunduk pada hukum-hukum-Nya. Ketika proses menghafal al-Qur'an merupakan perasaan bawah sadar berubah menjadi perasaan sadar, semua tindakan hafalan al-Qur'an bernilai moral, bukan hanya tindakan tertentu. Ini mengandung pengertian bahwa, ketika pola hidup sivitas akademika UIN Maliki Malang menghafal al-Qur'an berjalan sesuai aturan, dan dilakukan demi mencapai rida Tuhan, seluruh gerak hidup, seperti makan, berjalan, dan berbicara, bahkan hidup dan mati pun bernilai moral.⁵⁶⁵

Transformasi budaya menghafal al-Qur'an menjadi bagian tak terpisahkan dari citra diri dan citra kelembagaan UIN Maliki Malang. Kesadaran melaksanakan budaya menghafal al-Qur'an pada ranah perguruan tinggi terbentuk melalui adaptasi ruang dan waktu. Skala prioritas dalam mengatur waktu dengan cara merilis kegiatan apa yang harus dilakukan terlebih dahulu sehingga waktu sehari-hari dalam kehidupan penghafal Al-Quran dapat digunakan secara efektif dan efisien. Waktu memainkan peranan penting sebab agenda sivitas akademika yang dimiliki setiap hari dinilai padat. Mulai dari aktifitas mengerjakan tugas akademi sampai mengulang kembali hafalan Al-Quran supaya tidak hilang. Untuk mempertahankan hafalannya itu sivitas akademika ini biasanya mengulang itu setiap hari dan sebelum sholat subuh. Waktu sebelum subuh ini dinilai kondusif untuk mengulang hafalannya itu. Kondisi tersebut menjadikan sivitas akademika memiliki ritme yang sesuai dalam mempelajari dan membiasakan diri menghafal al-Qur'an melalui penyesuaian diri dan interaksi sosial dalam lingkungan.

Dalam pandangan psikologis, kesadaran berkehendak menghafal al-Qur'an terbentuk dari serangkaian lipatan waktu dari masa lalu, kini dan masa depan. Inilah yang menentukan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang. Pengalaman keberagamaan menghafal al-Qur'an yang dirasakan berbeda oleh sivitas akademika juga berimplikasi terhadap pemahaman konsepsi keberagamaan yang berbeda. Akumulasi dari masa lalu yang kemudian dikombinasi dengan pengalaman keberagamaan yang dialami saat ini membentuk pengetahuan-pengetahuan keberagamaan yang unik serta satu sama lain tidak sama. Penghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang memiliki kapasitas untuk menjelaskan makna keberagamaan yang dialaminya sekaligus merepresentasikan ke dalam bentuk-bentuk perilaku

564 Agneta Schreurs, *Pschoterapy and Spirituality...*, h. 24

565 Murtadha Muthahhari, *Tharat al-Ruh*, Terj. Asy'ari Khatib. Jakarta: Serambi, 2007, h. 10

yang dianggap sesuai. Inilah yang disebut dengan sosio kognitif keagamaan penghafal al-Qur'an.⁵⁶⁶

Hafalan al-Qur'an menjadi salah satu aspek fundamental dalam pengembangan integrasi ilmu sains dalam PTAIN. Salah satu ciri yang melekat dalam membangun lingkungan penghafal al-Qur'an adalah tingginya frekuensi menghafal al-Qur'an disertai kajian di dalamnya. Melihat dari pengalaman HTQ, perkembangan hafalan al-Qur'an di PTAIN mengikuti perkembangan setiap individu dan situasi yang dihadapi. Mengadopsi pemikiran Taliaferro & Marty, pelaksanaan hafalan al-Qur'an di PTAIN selalu diikuti rasa penghormatan, pujian, keterpesonaan, perasaan berhutang kepada Tuhan. Dalam beberapa kasus, perasaan itu juga berarti keterlibatan rasa takut dan menikmati.⁵⁶⁷

Salah satu informan menyatakan Tidak ada yang membedakan ketika seseorang penghafal Al-Quran masih memainkan peran pula sebagai insan akademik di UIN Maliki Malang. "Awalnya ada perasaan takut, malu, gundah, dan selalu kebingungan ketika menyandang peran ganda. Perasaan ini sama dengan sivitas akademika yang lainnya ketika masih menjadi penghafal al-Qur'an baru di lingkungan kampus. Namun setidaknya ada kebanggaan ketika mendapatkan gelar Hafidz Al-Quran," ungkap Ahmad Faiz Sholeh.⁵⁶⁸ Menurut Faiz, sebagian sivitas akademika bangga dengan gelar Hafidz karena gelar itu merupakan hal yang membedakan dirinya dengan sivitas akademika. Tidak semua sivitas akademika bisa menghafalkan Al-Quran. Paling tidak itu membawa perubahan dalam kerangkaan pemikiran maupun tingkah laku sivitas akademika UIN Maliki Malang.

Dalam al-Qur'an QS. Fathir (35) 29-30 disebutkan demikian:

إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ ﴿٢٩﴾ لِيُؤْتِيَهُمُ اجْرَاهُمْ
وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٠﴾

Sesungguhnya orang-orang yang selalu membaca kitab Allah dan mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian dari rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka dengan diam-diam dan terang-terangan, mereka itu mengharapkan perniagaan yang tidak akan merugi. Agar Allah menyempurnakan kepada mereka pahala mereka dan menambah kepada mereka dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mensyukuri.

Petikan ayat di atas menandakan bahwa tidaklah mengherankan apabila keberadaan hafalan al-Qur'an di UIN Maliki Malang dipandang sebagai salah satu makna perubahan paling esensial dalam transformasi kelembagaan PTAIN. Sebab hal itu membawa warna baru dalam pengembangan budaya akademik-spiritualitas kampus sehingga menjadi salah satu *core values* dalam mewujudkan implementasi pengembangan integrasi Islam dan ilmu pengetahuan. Maka hal itu memungkinkan untuk melihat hubungan dari titik awal membangun budaya transformasional yang tidak hanya terpaku kepada domain akademik, melainkan pula juga berupaya mengintegrasikan kepada aspek spiritualitas. Hal ini menjadi acuan dalam membangun identitas PTAIN yang *indigenous* sehingga memiliki karakteristik unik yang membedakannya dengan perguruan tinggi umum.

Maraknya budaya menghafal al-Qur'an di PTAIN harusnya dimaknai sebagai bentuk spiritualitas kelembagaan yang inheren dan mengawal perjalanan sejarah perguruan tinggi Islam. Sebab, spiritualitas perguruan tinggi Islam hari ini menjadi pertarungan dan citra kelembagaan yang menjadi diferensiasi pokok dan kualitas kelembagaan dengan lembaga pendidikan tinggi konvensional. Oleh karena itu budaya hafalan al-Qur'an merupakan ikon-ikon spiritualitas yang seharusnya ada pada setiap perguruan tinggi Islam. Dalam amatan Flanagan dan Jupp, spiritualitas kelembagaan menandakan dimensi tak terpisahkan dari apa artinya nilai-nilai kemanusiaan. Spiritualitas kelembagaan membawa obor

566 Chervone, Daniel dan Lawrence A. Pervin. 2011. *Kepribadian Teori dan Penelitian*. Jakarta: Salemba Humanika, 2011, h. 32

567 Charles Taliaferro and Elsa J. Marty (ed). *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York & London: The Continuum International Publishing Group, 2010, h. 244

568 Wawancara Ahmad Faiz Sholeh pada 20 Juli 2014, pkl. 14.00 di Kantor HTQ UIN Maliki Malang.

semangat, penemuan ambisi, imajinasi dan kegembiraan bagi UIN Maliki Malang untuk bergerak bersama untuk mencapai keinginan. Oleh karena itu, spiritualitas tidak hanya tentang apa yang di luar batas manusia. Spiritualitas juga sebagai pengantar menuju kebijaksanaan baik pada tingkatan sivitas akademika maupun kelembagaan UIN Maliki Malang.⁵⁶⁹

Interaksi yang terjalin dalam menjalankan hafalan al-Qur'an merupakan hubungan yang tersusun atau terbentuk dari perwujudan peran yang dimainkan sivitas akademika UIN Maliki Malang sebagai hamba dengan Tuhan, yang berlangsung secara dinamis. Ketika hubungan yang terbentuk semakin personal, maka komitmen menghafal al-Qur'an yang terbangun dalam diri sivitas akademika menjadi lebih mengerti dan menerima makna kehidupan menghafal al-Qur'an yang dijalannya di UIN Maliki Malang.⁵⁷⁰ Schreurs menilai berbagai bentuk aktifitas keagamaan seperti menghafal al-Qur'an membuka ruang bagi terbangunnya jejaring transenden bagi sivitas akademika. Kehangatan, keterbukaan dan kecintaan terhadap al-Qur'an merupakan nuansa yang terbangun ketika menghafal al-Qur'an dilangsungkan dengan penuh keharuan. Schreurs menekankan tidak adanya bahasa yang objektif dalam melukiskan kegiatan itu. Kesemuanya tersajikan dalam rangkaian-rangkaian simbol dan metafora.⁵⁷¹

Hubungan timbal balik antara struktur HTQ UIN Maliki Malang dengan Mahasiswa penghafal Al-Quran memiliki signifikansi tinggi. Ini terbukti dari tahun ketahun jumlah kader HTQ meningkat. Keberadaan HTQ yang dinilai positif memudahkan sivitas akademika menghafalkan Al-Quran. Salah satu kunci keberhasilan HTQ dalam membudayakan hafalan al-Qur'an di UIN Maliki Malang adalah menghafal 1 hari satu lembar. Unit yang langsung dipimpin oleh Rektor UIN Maliki Malang mampu memainkan peran dalam menjembatani mahasiswa yang ingin menghafal al-Qur'an sekaligus berprestasi secara akademik.

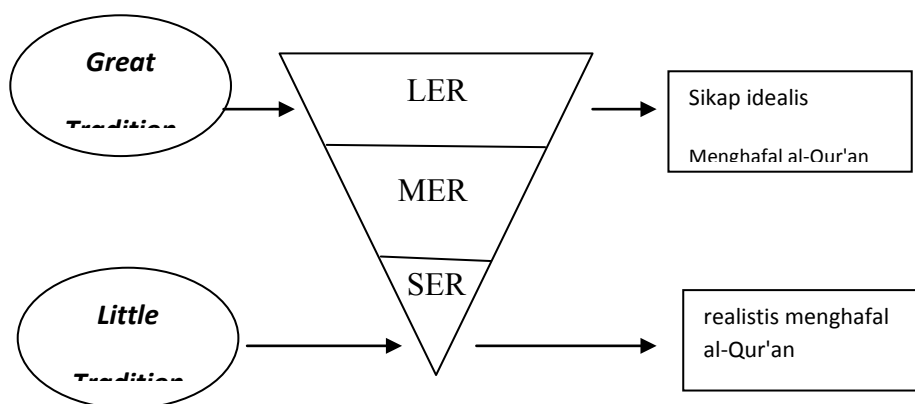
Ada tiga peran penting HTQ dalam membudayakan hafalan al-Qur'an di UIN Maliki Malang yakni: pertama, motivator, yakni HTQ memotivasi mahasiswa yang akan memulai agar menghafalkan al-Qur'an dilaksanakan dengan semangat. Kedua, pembinaan yakni tempat dalam membina mahasiswa agar selama proses menghafal memiliki struktur menghafal yang sistematis dan tidak mudah kehilangan arah. Ketiga, penjagaan yakni HTQ dijadikan sarana untuk mempertahankan hafalan al-Qur'an para sivitas akademika. Selain itu HTQ memiliki fungsi sebagai sentra berkumpulnya para sivitas akademika penghafal al-Qur'an. Melalui disiplin organisasi seperti itu, kepribadian mahasiswa penghafal al-Qur'an merasa optimis dan senang karena adanya kepedulian dan merasa diperhatikan. Ini yang menjadikan budaya hafalan al-Qur'an di UIN Maliki Malang terus tumbuh dan berkembang yang dari hari ke hari dirasakan kian membesar dan membentuk jati diri ilmuwan muslim yang seutuhnya.

Pola budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang dapat dijelaskan dalam tabel berikut ini:

⁵⁶⁹ Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, *Sociology of Spirituality Theology And Religion In Interdisciplinary Perspective*. Hampshire & Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2007, h. 1

⁵⁷⁰ Ali Achsan Musthafa, *Model Transformasi Sosial Sektor Informal Sejarah, Teori dan Praksis Pedagang Kaki Lima*, Malang: Inspire Indonesia, 2005, h. 70

⁵⁷¹ Agneta Schreurs, *Psychotherapy and Spirituality Integrating the Spiritual Dimension Into Therapeutic Practice*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2005, h. 67



Keterangan:

Keterangan:

LER : (Long experience religion) pengalaman panjang dalam menghafal al-Qur'an

MER : (Middle experience religion) pengalaman menengah dalam menghafal al-Qur'an

SER : (Short experience religion) pengalaman pendek dalam menghafal al-Qur'an

Gambar di atas menunjukkan budaya menghafal al-Qur'an di UIN Maliki Malang dari berbagai tingkatan. Pada tingkat SER, budaya menghafal al-Qur'an dijalankan melalui pengalaman yang begitu pendek. Para penghafal al-Qur'an memaknai menghafal al-Qur'an bukan sebagai tradisi pemikiran dan sikap yang memiliki pengaruh besar dalam dirinya. Ini mengandung pengertian bahwa menghafal al-Qur'an hanya dilakukan sekadarnya. Dalam level ini, budaya menghafal al-Qur'an dimaknai sebagai kumpulan dari pengalaman keagamaan yang memiliki nilai-nilai kebaikan.

Beranjak kepada level MER, budaya menghafal al-Qur'an mulai terlihat kaya. Budaya menghafal al-Qur'an tidak hanya dimaknai sebagai rutinitas di sela-sela kegiatan akademik. Budaya menghafal al-Qur'an mulai diperkaya dengan menggali nilai-nilai yang terkandung dalam setiap ayat-ayat al-Qur'an. Hafalan al-Qur'an Agama tidak lagi hanya sekadar memudahkan dalam mengingat ayat demi ayat di dalam al-Qur'an. Namun, secara eksploratif mulai menjadi tatanan hidup yang menyatu dalam aspek akademik dan spiritualitas sivitas akademika UIN Maliki Malang.

Dalam level LER, budaya menghafal al-Qur'an Beragama sebagai bagian dari representasi dan profil seluruh sivitas akademika UIN Maliki Malang. Budaya menghafal al-Qur'an sudah menyatu dan menjadi konstruksi identitas yang tidak bisa ditinggalkan. Dengan demikian, budaya menghafal al-Qur'an membangun konsepsi keilmuan integratif bagi sivitas akademika. Dalam menjalankan proses pengembangan keilmuan, sivitas akademika melaksanakan segala sesuatu berdasarkan kajian integratif baik dari sisi akademik maupun spiritualitas.

E. Penutup

Pada akhirnya, budaya menghafal al-Qur'an harus mampu menjadi tradisi besar (*great tradition*) perguruan tinggi Islam. Proses transformasi itu dapat menjadi sebuah keniscayaan manakala terjadi intensitas yang mendalam antara wilayah alam pikiran, konsep, ide, teori, keyakinan, dan gagasan penghafal al-Qur'an dengan wilayah praksis UIN Maliki Malang sehingga menimbulkan *general pattern* (pola-pola umum).⁵⁷² Pola hubungan budaya menghafal al-Qur'an dengan budaya akademik UIN Maliki Malang, yang berlangsung pada saat-saat tertentu, berkembang menjadi *little tradition*. Pada momen tertentu, rasa spiritualitas penghafal al-Qur'an muncul, tetapi tidak menjadi *mainstream*

⁵⁷² Abdullah, Amin, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multirelegius*. Jakarta: PSAP, 2005, h. 1-2

(arus utama) kehidupan penghafal al-Qur'an. Meminjam konsep Abdullah, budaya menghafal al-Qur'an dalam konteks di UIN Maliki Malang sebagai *little tradition* akan membentuk *particular pattern*. Simpul-simpul kehidupan sosial yang dialami penghafal al-Qur'an sebagai realitas keagamaan minor. Hal itu terjadi karena budaya menghafal al-Qur'an masih dilakukan sebagai gerakan awal dan pionir. Namun setidaknya budaya menghafal al-Qur'an memberikan pengalaman akademik sekaligus spiritual. Hal ini akan menguatkan bahwa budaya menghafal al-Qur'an tidak hanya sekedar melaksanakan kewajiban perintah agama menjadikan budaya akademik dan spiritual sivitas akademika UIN Maliki Malang konsisten dan terus berlangsung

F. Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin. 2005. *Pendidikan Agama Era Multikultural Multirelegius*. Jakarta: PSAP
- Anonim, *Menteri Memberi Mandat Dua Uin Menuju World Class University*, <http://pendis.kemenag.go.id/index.php?a=detilberita&id=7030>, diakses 23 Maret 2014, pkl. 10.00 WIB
- Ancok, Djameluddin. Psikologi Islam, Solusi Islam atas problem-problem psikologi. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 76.
- <http://www.uinjkt.ac.id/index.php/arsip-berita-utama/2184-prof-dr-h-imam-suprayogohafal-al-quran-tingkatkan-prestasi-belajar.html>, diakses 24 Maret 2014, pkl. 13.00 WIB
- Anonim, Profil HTQ UIN Maliki Malang, http://htq.uin-malang.ac.id/?page_id=429, diakses 24 Maret 2014, Pkl. 13.00 WIB
- Bounds, G., *Beyond Total Quality Management Toward the Emerging Paradigm* (New York: Mc Graw Hill Inc., 1994)
- Chervone, Daniel dan Lawrence A. Pervin. 2011. *Kepribadian Teori dan Penelitian*. Jakarta: Salemba Humanika
- Denzin, N.K & Lincoln, Y.S. 1994. Introduction: Entering the field in qualitative research dalam *Hanbook of Qualitative Research*, edited by Denzin, NK & Lincoln, (YS. Sage. Thousand Oaks).
- Flanagan, Kieran and Peter C. Jupp. 2007. *Sociology of Spirituality Theology And Religion In Interdisciplinary Perspective*. Hamsphire & Burlintong: Ashgate Publishing Limited
- Guttman, David. 2008. *Finding Meaning in Life, at Midlife and Beyond Wisdom and Spirit from Logotherapy*. Westport: Praeger
- Muhaimin, *et al Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2007)
- Musthafa, Ali Achsan. 2005. *Model Transformasi Sosial Sektor Informal Sejarah, Teori dan Praksis Pedagang Kaki Lima*. Malang: Inspire Indonesia
- Muthahhari, Murtadha. 2007. *Tharat al-Ruh*, Terj. Asy'ari Khatib. Jakarta: Serambi
- Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002) Cet. 16
- Schreurs, Agneta. 2005. *Psychotherapy and Spirituality Integrating the Spiritual Dimension Into Therapeutic Practice*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers
- Taliaferro, Charles and Elsa J. Marty (ed). 2010. *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York & London: The Continuum International Publishing Group
- Ward, Graham. 2005. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

Al-Ghazali Tentang Dihliz sebagai Seni Hermeneutika Imajinatif

Oleh: Chafid Wahyudi

Dosen STAI Al-Fithrah Surabaya

Abstrak

Terdapat kata *dihliz* dalam salah satu karya Ghazālī yang tidak banyak orang melirik serta mengartikulasikannya. Kata tersebut digunakan oleh al-Ghazālī dalam kitab karyanya *al-Munqiz min al-Dalāl*; yang berbunyi “*wa mā qabla dhālika ka al-dihliz li al-Ṣālik ilaihi* [“Dan apapun yang mendahului, ia seperti sebuah ambang pintu/ruang tamu/pendopo (*dihliz*) bagi yang mencarinya.”]. Para penerjemah banyak fokus pada ekspresi “yang mencarinya” (*li al-Ṣālik ilaihi*), ketimbang kata *dihliz* itu sendiri. Hal ini tentu mendatangkan pertanyaan, mengapa sedemikian rupa Ghazali menempatkan kata *dihliz* sebelum *salih*. *Dihliz* sendiri berarti posisi “ambang pintu (*threshold position*)”. Sebuah ruang perbatasan antara sisi dalam dan sisi luar; sebuah ruang yang mensublimasi lokasi dan proses berpikir seseorang. Makna yang jauh dari pengertian menjadi sejenis pemikir jalan tengah, sebaliknya upaya menegosiasikan antinomi-antinomi (kontradiksi antara dua prinsip). Arti *dihliz* tersebut juga tidak lepas dari pribadi Ghazālī sebagai seorang pemikir Islam yang “peristiwa-peristiwa dalam hidupnya itu memenjarakan dirinya. Ia sering terperangkap dalam paradox dan kontradiksi.” Ia adalah subyek dari perdebatan-perdebatan panas dalam sejarah intelektual muslim. Melalui kata *dihliz* inilah dapat mengandaikan adanya fakta suatu medan kekuatan yang mobile sebagai sebuah model epistemologi pemikiran, yaitu sebagai seni hermeneutika imajinatif. Dalam praksisnya epistem tersebut berusaha menegosiasikan hal-hal yang dipandang kontradiktif. Dalam kerangka ini *dihliz* membentuk beberapa kerangka konsep yang meliputi antara lain; imajinatif dialogis, hermeneutika sang diri dan hermeneutika rekonsiliasi terhadap teks. Melalui upaya tersebut pada gilirannya menempatkan identitas hibrida Muslim kontemporer; yang mencoba mendamaikan religiusitas tradisional dengan tantangan budaya Barat.

Kata kunci: *dihliz*, imajinatif dialogis, hermeneutika sang diri dan hermeneutika rekonsiliasi.

A. Pendahuluan

Ghazālī adalah seorang pemikir yang “bagaimana peristiwa-peristiwa dalam hidupnya itu memenjarakan dirinya. Ia sering terperangkap dalam paradox dan kontradiksi.”⁵⁷³ Ia adalah subyek dari perdebatan-perdebatan panas dalam sejarah intelektual muslim. Beberapa pihak menyanjung penjelasan-penjasannya yang brilian tentang iman dan akal, beberapa pihak yang lain menuduhnya sedang meledakkan bangunan besar terhadap akal melalui kritik tajamnya kepada para filosof muslim. Para kritikusny yakin bahwa dia yang telah menanamkan benih-benih anti rasionalitas yang pada gilirannya mendorong sikap fatalisme dalam keagamaan muslim dan dalam pemikiran budaya.

Diri Ghazālī dalam perdebatan itu, Moosa melihatnya mirip dengan perjuangan Islam kontemporer dengan pemikiran Barat dan kekuatan pasca-imperialisme dan globalisasi. Ia percaya bahwa periode masa lalu sejarah Islam bermakna dapat berkontribusi untuk “modus agonistik eksistensi seperti yang kita alami hari ini” dan melihat modus agonistik serupa dalam perjuangan Ghazālī dengan filsuf tersebut. Dengan memilih untuk menerima baik jumlah ajaran para filsuf, tetapi yang paling penting dengan menolak orang lain, Ghazālī mencapai “dekolonisasi intelektual” dan “pembebasan dari sisi

573 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics Of Imagination*, (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2005), 92

gelap Hellenisme.” Ini bisa menjadi model untuk pembebasan Muslim kontemporer dari sisi gelap dari modernitas.⁵⁷⁴

Mendapati kenyataan tersebut, Moosa memandang bahwa Ghazālī membawa sintesis, sekaligus untuk menunjukkan bahwa ia menolak untuk menyerah pada wacana hegemonik pada waktu itu dan menunjukkan tidak adanya “kontradiksi antara dua disiplin yang tampaknya bertentangan”, di samping pandangan bahwa “mereka bisa hidup berdampingan koheren dalam seperangkat keyakinan atau praktik”.⁵⁷⁵ Dengan demikian, Ghazālī diasumsikan sebagai liminal “lokasi interstitial, *dihlīz*” yang berfungsi membingkai semua disiplin-disiplin lain. Dengan kata lain, terdapat penyerbukan silang terjadi antara budaya yang berbeda untuk membuka kemungkinan kreatif. Sebuah metafora yang dipandang Moosa sebagai *locus* baru epistemik dari diri dan subjektivitas.⁵⁷⁶

Kata *dihlīz* sendiri tidak banyak yang melirikinya, bahkan tidak banyak yang mengartikulasikannya, meski kata tersebut digunakan oleh al-Ghazālī dalam kitab karyanya *al-Munqidh*; yang berbunyi “*wa mā qabla dhālika ka al-dihlīz li al-Ṣālik ilaihi* [“Dan apapun yang mendahului, ia seperti sebuah ambang pintu/ruang tamu/pendopo (*dihlīz*) bagi yang mencarinya.”].⁵⁷⁷ Para penerjemah telah fokus pada ekspresi “yang mencarinya” (*li al-Ṣālik ilaihi*), ketimbang kata *dihlīz* itu sendiri. Hal ini tentu mendatangkan pertanyaan, mengapa sedemikian rupa Ghazālī menempatkan kata *dihlīz* sebelum salah, sebaliknya penerjemah justru terfokus pada kata yang disebut terakhir.

Berdasar pada kata tersebut tulisan ini akan mengeksplorasi pengertian *dihlīz* sebagai seni hermeneutika imajinatif.

B. Ghazali dalam Wacana Islam Kontemporer

Ghazālī mempunyai banyak pengagum sebanyak para penentanginya. Dalam spektrum yang luas dari karya-karya tradisional, dia menempati status yang sangat dihormati, nyaris menjadi ikon. Trend intelektual lain di mana warisan Ghazālī dalam Islam kontemporer berhadapan dengan pandangan puritan, yang secara luas dikarakterkan sebagai salafisme. Salafisme secara garis besar adalah inspirasi dibalik revivalisme Islam abad 19-20. Seringkali, salafisme disertai dengan bayang-bayang literalisme, meskipun seseorang tidak dapat menggeneralisir hal ini sebagai fitur universal dari semua pemikiran salafi.

Gagasan modern tentang salafisme secara garis besar ditarik dari intelektual besar abad 14, Taqī al-Dīn Ibn Taimīyah dan muridnya Ibn Qayyim al-Jauzīyah (w. 751/1350). Tidak bisa dibantah, masing-masing dari kedua tokoh ini memproyeksikan bayang-bayang panjang atas tradisi intelektual muslim. Tokoh reformis Arab, Muḥammad Ibn Abd al-Wahhāb (w. 1206/1792), yang ajaran-ajarannya dikenal sebagai Wahabisme, sekarang ini diterapkan di Saudi Arabia, juga mengklaim telah mendapatkan inspirasinya dari ajaran-ajaran Ibn Taimīyah.⁵⁷⁸

Jika Ghazālī pernah mendapat kritik awal yang tajam, maka itu adalah kritik dari Ibn Taimīyah. Dia dan Ibn Qayyim al-Jauzīyah mempunyai perbedaan-perbedaan metodologi dan epistemik yang mendasar dengan Ghazālī. Bagi keduanya, pengetahuan dan identitas adalah tidak dapat dipisahkan. Di kalangan salafi radikal di masa modern ini, sedikit sekali apresiasi dan sanjungan atas karya-karya

574 Ibid., 49 dan 51.

575 Ibid., 40-41 dan 272

576 Ibid., 49

577 Abū Hamīd Al-Ghazālī, *Al-Munqidh min al-Dalāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 62.

578 Menurut Sulaiman, yang merupakan kakak dari Ibn ‘Abd al-Wahhāb sebagaimana di langsir Abou Fadl, bahwa Ibn ‘Abd al-Wahhāb sangatlah selektif terhadap karya Ibn Taimiyah, dengan hanya mengutip apa yang disukainya dan membuang bagian yang lain. Mengenai catatan terhadap Ibn ‘Abd al-Wahhāb baca karya Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, khususnya pada bab “kebangkitan Kaum Puritan Periode Awal: Asal-Usul Kaum Wahabi”, lihat Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, (Jakarta:Serambi Ilmu Semesta, 2005), 61-92.

intelektual Ghazālī. Ini terlepas dari fakta bahwa Ghazālī yang ironisnya, juga membangkitkan memori tentang para *al-Salaf al-Ṣalīh* sebagai model otoritasnya dari waktu ke waktu. Sebaliknya, kaum salaf yang moderat dan lebih mengerti, mempertahankan sikap diam yang bijaksana dan menjaga jarak dengan Ghazālī tanpa mengajukan kritisisme dengan mencari-cari kesalahan.

Tidak semua kaum intelektual reformis yang mengidentifikasi diri mereka dengan salafisme, gagal terlibat secara konstruktif dengan warisan Ghazālī. Para reformis muslim abad 19 dan abad 20, mulai dari Jamāl al-Dīn al-Afghānī (w. 1897) dan Muḥammad Abduh (w. 1905) hingga Jamāl al-Dīn al-Qāsimī al-Dimashqī (w. 1914) dan Rashīd Riḍā (w. 1935) telah menyertakan Ghazālī sebagai acuan penting yang otoritatif terlepas dari perbedaan-perbedaannya dengan Ibn Taimīyah. Banyak para pengikut dan rekan-rekan mereka di Asia, dan juga unsur-unsur dalam gerakan-gerakan sosial revivalis muslim yang merentang dari Ikhwanul Muslimin di Mesir hingga Jama'ah Islāmī di sub-kontinen India, telah mengakui warisan Ghazālī.⁵⁷⁹

Di kalangan tradisionalis yang mendukung tasawuf, Ghazālī adalah seorang pendukung dan sekutu yang sangat dibutuhkan. Ajarannya membuat kesalahan dan kesempurnaan kehidupan batin sebagai unsur sentral dari praktik keagamaan muslim sekaligus menghubungkan dengan tradisi-tradisi yang menganggap ajaran Tasawuf secara serius. Jadi, Ghazālī menerima pengakuan luas di lembaga-lembaga agama Asia Selatan kontemporer, Asia Tenggara dan Afrika. Di sub-kontinen India, Ghazālī menikmati reputasi yang sangat istimewa. Di kalangan aliran Deoband dan juga di kalangan musuh utamanya, aliran Barelwi, warisan Ghazālī banyak digunakan secara luas. Di kalangan tradisionalis, Ghazālī terkenal karena ajaran-ajarannya tentang pembentukan diri, kesalahan dan etika. Ketika pengajaran kesalahan menjadi komponen krusial dari kurikulum pendidikan di berbagai seminari di beberapa wilayah dunia muslim, tulisan-tulisannya masih tetap signifikan. Bahkan ketika teks-teksnya tidak digunakan dalam silabus resmi, seseorang dapat mendeteksi pengaruhnya secara tidak langsung, barangkali karena karya-karyanya yang populer dan banyak tersedia dalam terjemahan bahasa-bahasa lokal.

Berbagai analisa yang berkesinambungan dari para ideolog maupun para aktivis politik telah menghasilkan analisa yang khas bahwa sebuah peradaban muslim yang jaya, secara bertahap telah dirusak oleh manifestasi-manifestasi aneh tentang mistisisme. Mistisisme, menurut klaim mereka, terutama sekali telah mempengaruhi psikologi orang banyak, yang secara efektif telah mengubah masyarakat Arab menjadi irrasional dan mempercayai takhayul. Diantara para sejarawan dan pemikir intelektual nasionalis Arab yang paling modern yang mengulang garis berpikir ini adalah pemikir Maroko, Muḥammad Abīd al-Jābirī, yang pemikiran impresifnya kadang dibelokkan oleh reduksionisme analitik.

Dalam sebuah analisa yang agak kompleks tentang sejarah intelektual muslim, Jābirī mengobservasi bahwa tradisi diskursif rasional Arab-Islam, yang dia sebut *bayān*, telah sangat menderita karena intrusi (gangguan) dari gnostisisme hermetis. Kecenderungan ini, jelas Jābirī, dipelopori oleh pemikir dan mistikus berpengaruh Ḥārith al-Muḥāsibī (w. 243/857), yang telah mengembangkan sebuah epistemologi baru sebagai tawaran untuk merekonsiliasi diskursi rasional dengan kognisi mistikal. Dalam melakukan hal ini, Muḥāsibī telah mengantarkan pada matinya rasionalisme hermetis, yang diidentifikasi sebagai faktor penyebab terjadinya kemandekan tradisi intelektual muslim sepanjang masa.⁵⁸⁰

Bahkan yang lebih merusak daripada Muḥāsibī atas warisan yang dibangunnya, klaim Jābirī, adalah gangguan intervensi-intervensi intelektual yang dibuat oleh Ghazālī. Tokoh yang disebut terakhir ini bukan hanya lebih menancapkan pemikiran gnostik lebih dalam, tapi juga merayakan matinya rasionalitas hermetis. Jābirī menambahkan bahwa Ghazālī telah melukai tradisi rasional dan filosofis di Timur Islam, meski tidak selalu demikian halnya di Barat Islam.⁵⁸¹ Akibat dari karya-karya intelektual

579 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*, 16.

580 Muḥammad al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. (Beirut: Markaz Dirasat Waḥdah al-Arabiyyah, 2002), 276 dan 341

581 Muḥammad al-Jābirī, *Al-Turāth wa al-Hadāthah*, (Beirut: Markaz Dirasat Waḥdah al-Arabiyyah, 1991), 171

Ghazālī, Jābirī percaya, bahwa teologi dialektif (*kalām*) telah menjadi perlawanan besar terhadap filsafat. Itu karena Ghazālī yang telah menulis mistisisme ke dalam pemikiran etika dan hukum (*fiqh*).⁵⁸²

Jika filsafat gagal memulihkan diri, prediksi Jābirī, ini akibat kritik Ghazālī. Yaitu, dengan mengkapayekan pandangan-pandangan para filsuf menjadi sesuatu yang haram bagi doktrin-doktrin muslim, Ghazālī telah membuatnya mustahil bahkan bagi upaya-upaya berat (Herculean) dari Ibn Rushd (juga disebut Averroes, w. 595/1198) untuk menghidupkan kembali tradisi filsafat muslim. Setelah membuat penilaian yang kurang jelas ini, Jābirī mengajukan beberapa pertanyaan hipotesis: “Anda pikir seperti apa jadinya pemikiran Arab-Islam setelah Ghazālī, jika Ghazālī tidak eksis? Apakah peradaban Arab-Islam akan lenyap, jika Ghazālī tidak menulis apapun?”⁵⁸³ Jabiri tidak menjawab secara langsung pada pertanyaan-pertanyaan yang dia ajukan sendiri. Namun, dia mengisyaratkan bahwa barangkali Ibn Rushd akan memberikan pengabdian yang lebih besar bagi pemikiran Arab-Islam daripada yang telah dilakukan Ghazālī.

Jābirī benar ketika dia mengobservasi bahwa: “Masa lalu, di mana saya maksudkan sebagai perjuangan ideologi dan politik, terus berlanjut menguasai pemikiran Arab-Islam kita setidaknya-tidaknya sampai kadar tertentu menempatkan Ghazālī hadir dalam warisan intelektual ini.”⁵⁸⁴ Para historiografi Arab nasionalis mengidentifikasi Ghazālī sebagai orang yang bertanggung jawab atas dua perkembangan yang merusak sejarah intelektual muslim. *Pertama*, dia dipandang sebagai pakar teori yang menyediakan pembenaran paling fasih bagi mistisisme hingga menjangkau ke dalam wacana dasar *sharī’ah*. *Kedua*, Ghazālī mengkritik para filsuf dan mengganti ontologi naturalistik dengan sebuah teori theistik tentang wujud (*onto-theology*), sebuah langkah yang dipandang sebagai berbalikan bagi para pendukung epistemologi muslim rasionalis.

Pemikir muslim Hasan Hanafi melanjutkan jalur kritik ini. Dia mempertahankan tanggung jawab Ghazālī tentang penaklukan rasio dalam tradisi intelektual muslim. Hanafi meyakini bahwa ide-ide Ghazālī sekarang begitu hegemonik sehingga menjadikannya penghalang bagi reformasi dan transformasi. Dalam kata-kata Hanafi, Ghazālī berada di “jantung pertahanan melawan kebebasan dan penggunaan rasio yang sehat.”⁵⁸⁵ Perbaikan oleh Hanafi dimaksudkan untuk memerangi apa yang dia yakini sebagai serangan keras Ghazālī terhadap ilmu-ilmu rasional –filsafat dan rasionalisme. Dia terutama menentang preferensi Ghazālī mengenai suatu kepekaan intuitif transendental, atau kepekaan estetika transenden (*dhawq*) atas rasio dalam masalah-masalah agama.⁵⁸⁶ Richard Khuri menyetujui kritik ini. Dia menyatakan bahwa ajakan Hanafi tentang konfrontasi apa yang dia tuduhkan terhadap Ghazālī sebagai warisan retrogresif (keadaan yang buruk) ini bertujuan untuk memprovokasi suatu “kritik baru yang gemilang [yang] akan menyadarkan kelamahan ortodoksi kepada sebuah pandangan modernis yang menegaskan kedaulatan rasio dan kebebasan individual atau personal.”⁵⁸⁷

Sungguh membingungkan bahwa di dalam jejaring historiografi Arab telah menempatkan Ghazālī sebagai orang yang bertanggung jawab atas prakarsa keterpurukan terhadap kompleksitas bangunan besar yang dikenal sebagai peradaban muslim. Bagaimanapun, generalisasi berlebihan, kelemahan dalam berbagai analisa dan kesimpulan-kesimpulan semacam ini tidak dapat dialamatkan di sini, demikian kata Ebrahim Moosa.⁵⁸⁸

582 Ibid

583 Ibid

584 Ibid, 174

585 Hasan Hanafi, “Al-Juzur al-Tarikhīyah li Azmāt al-Hurriyya”. Dalam *al-Dimuqrotiyyah wa Huqūq al-Insān fī al-Watan al-Arabi*, (Cairo: Dār al-Mustaqbal al-Arabi, tt) 187-88

586 Ibid

587 Richard K. Khuri, *Freedom, Modernity and Islam* (Albany: Syracuse University Press, 1998), 14

588 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*, 24.

C. Arkeologi Dihlīz

Dalam *al-Munqidh* terdapat sebuah baris tunggal –hampir sebuah baris yang tersendiri dan terpisah–. Ia berada dalam fragmen dari sebuah kalimat di mana Ghazālī membuat pernyataan yang paling menonjol; *Wa mā qabla dhālika ka al-dihlīz li al-Ṣālik ilaihi* [“Dan apapun yang mendahului, ia seperti sebuah ambang pintu/ruang tamu/pendopo (*dihlīz*) bagi yang mencariNya.”].⁵⁸⁹ Para penerjemah telah fokus pada ekspresi “yang mencarinya” (*li al-Ṣālik ilaihi*), tidak begitu pasti apakah “ia” merujuk pada diskusi yang mendahului, yang mengandung beberapa acuan yang mungkin seperti “peleburan” spiritual (*fanā*) dan “jalan” mistik, atau apakah “ia” merujuk pada “Tuhan.” Tanpa kehendak untuk memangkaskan argumen, Ibrahim Moosa menyakinkan, sebagaimana beberapa penerjemahan yang ada, bahwa “ia” dalam fragmen ini merujuk pada Tuhan.⁵⁹⁰

Namun, tujuan dasar dari kalimat ini bukanlah sebuah acuan, melainkan sesuatu yang lain; penyebaran secara tak sadar tentang metafora narasi Ghazālī melalui kata *dihlīz*. *Dihlīz* adalah sebuah kata dari bahasa Persia yang telah di Arab-kan. Ia berarti “ruang antara pintu dan rumah.”⁵⁹¹ Yaitu posisi ambang pintu (*threshold position*). Sebuah ruang perbatasan antara sisi dalam dan sisi luar, sebuah ruang yang mensublimasi lokasi dan proses berpikir seseorang. Makna yang jauh dari pengertian menjadi sejenis pemikir jalan tengah, sebaliknya upaya melampaui dan menegosiasikan antinomi-antinomi (kontradiksi antara dua prinsip). Dia memasuki medan kekuatan ide-ide, di mana kejadian-kejadian baru yang bersifat anti-tesa sangat kuat, yang menyediakan mandat-mandat mengikat yang setara bagi topik etika. Metafor *dihlīz*-ian ini, saya yakin, adalah kunci bagi lokus interpretasi Ghazālī dalam sebuah dunia pengetahuan yang heterogen dan subyektif.⁵⁹² Sebaliknya, *dihlīz* atau *dihlīz*-ian adalah sebuah ruang liminar (perbatasan). *Dihlīz* menandai adanya ruang dan juga tindakan dari dua *entry* (jalan masuk): *entry* dari *luar* dan *entry* ke *dalam*. Ia adalah ruang perantara yang penting antara luar dan dalam, antara eksoterik (*z’āhir*) dan esoterik (*bāṭin*).

Dihlīz, layaknya imajinasi yang berperan seperti penyebaran, jembatan yang menghubungkan dua tepian sungai. Penyeberangan itu sendiri pada hakikatnya adalah suatu hermeneutika simbol (*ta’wīl ta’bir*), metode pemahaman yang mengalih bentukkan data inderawi dan konsep-konsep rasional menjadi simbol-simbol (*mazāhir*) dengan cara membuat mereka menjalani penyeberangan ini.⁵⁹³ Dengan begitu, *dihlīz* adalah imajinasi menjadi perantara dunia misteri ke dunia kasat mata, sebab alam wujud dan alam kesadaran yang ditampilkan adalah alam dimana wewujudan tak berjasad dari dunia misteri menjadi “menjasad” (yang tetap saja belum berupa tubuh fisik yang materi), dan di mana secara timbal balik hal-hal yang iderawi dan alami di-rohaniah-kan atau di-immaterialisasi-kan.⁵⁹⁴

Ia adalah ruang di mana seseorang dapat menjelajah agar dapat masuk atau keluar, sebagai fungsi riil dari sebuah area ambang pintu. Ruang *dihlīz*-ian membentuk sebuah ruang yang sekelilingnya dibatasi oleh sebuah ambang antara pintu (*bāb*) dan rumah (*dār*). Ia bukan sebuah ruang yang tidak berguna, tapi yang dapat digunakan oleh seseorang untuk banyak tujuan. Dipandang dari kelayakan dan kesempurnaan rumah, *dihlīz* terletak di luar. Tapi, dipandang dari pintu yang mengarah ke jalan, *dihlīz* berada di dalam. Sebuah halaman, lorong, beranda, atau sebuah pendopo yang dapat membentuk *dihlīz*. Ia adalah ruang di mana aroma-aroma dari dalam rumah berhembus dan bercampur dengan aroma yang dihasilkan dari luar rumah atau bisa pencampuran yang bisa lebih banyak lagi.⁵⁹⁵

Tidak seperti sebuah perbatasan yang berfungsi sebagai sebuah garis demarkasi wilayah antara wilayah-wilayah yang berdaulat dan menganggap adanya pelanggaran jika melintasi perbatasan itu

589 Abū Hamīd Al-Ghazālī, *Al-Munqidh...*, 62.

590 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*, 47

591 Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, 2:1443

592 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*29

593 Henri Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, terj. Moh Khozin dan Suhadi, (Yogyakarta: LKiS, 2002), 243.

594 Ibid., 243-244.

595 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*48.

tanpa izin dari pihak yang berwenang, *dihlīz* bukan sebuah ruang yang dapat menimbulkan pelanggaran, tapi sebuah ruang penyambutan. Sebuah perbatasan meminjam ide dan gagasan Gloria Anzaldúa, adalah sebuah kerja dan praktek di perbatasan yang sepi akan persilangan beragam budaya dapat menciptakan ambivalensi-ambivalensi tertentu yang timbul dari benturan banyak suara sehingga dapat mengakibatkan keadaan mental dan emosional yang kompleks. Pandangannya menunjukkan bahwa masyarakat postkolonial khususnya, dan mungkin juga subyek postkolonial, hidup dalam suatu keadaan nepantlisme (sebuah istilah bangsa Aztec yang berarti “terpecah menjadi beberapa cara,” atau *mestiza*) yang terus-menerus. Meski demikian, keadaan nepantlisme ini tidak seluruhnya bersifat salah; melainkan lebih berupa mentransfer nilai-nilai budaya dan spiritual dari satu kelompok ke kelompok lain.⁵⁹⁶

Persilangan maupun transfer nilai-nilai budaya ini yang kemudian *dihlīz* memastikan melalui analogi bahwa seseorang memasuki pintu dengan sikap sopan sambil memelihara tata krama yang patut terhadap integritas dari para penghuni rumah dan orang-orang di jalanan. Ia bukan ruang privat sepenuhnya dan juga bukan ruang publik yang sepenuhnya, tapi sesuatu diantara keduanya. Namun, dimensi yang penting adalah fakta bahwa tanpa *dihlīz*, seseorang tidak dapat berbicara tentang wujud “pintu” dan “rumah”, tidak juga seseorang dapat berbicara tentang sebuah “ruang luar” dan sebuah “ruang dalam.” Meskipun ia terletak diantara kedua ruang ini, *dihlīz* membingkai semua ruang-ruang lain. Jadi, kebutuhan untuk berada di ruang antara (*the space in-between*) menghasilkan pengetahuan *dihlīz*-ian, atau *gnosis dihīz*-ian.⁵⁹⁷

Dengan demikian kita dapat mengandaikan adanya fakta bahwa *dihlīz* adalah suatu medan kekuatan yang *mobile*, sekaligus ia juga meminjamkan dirinya sendiri untuk menjadi sebuah model epistemologi pemikiran.

D. Dihlīz Sebagai Seni Hermeneutika Imajinatif

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya tentang arkeologi *dihlīz*, bahwa terdapat sebuah metafor yang digunakan oleh Ghazālī; yakni ide tentang *dihlīz* yang dalam bahasa Arab dan Persia, yang bermakna posisi ambang pintu. Dalam beberapa pengertian, ini adalah sebuah ruang perbatasan antara sisi dalam dan sisi luar, sebuah ruang yang mensublimasi lokasi dan proses berpikirnya sendiri. Jauh dari menjadi sejenis pemikir jalan tengah, Ghazālī berupaya untuk melampaui –dengan upaya keras– dan menegosiasikan antinomi-antinomi (kontradiksi antara dua prinsip). Dia memasuki medan kekuatan ide-ide, di mana kejadian-kejadian baru yang bersifat anti-tesa sangat kuat, yang menyediakan mandat-mandat mengikat yang setara bagi topik etika. Metafor *dihlīz*-ian ini, adalah kunci bagi lokus hermeneutika Ghazālī dalam sebuah dunia pengetahuan yang heterogen dan subyektif.

Lokus *dihlīz* sebagai kunci seni hermeneutika imajinatif tersebut dapat dipaparkan sebagaimana berikut:

1. Dihlīz Sebentuk Imajinatif Dialogis

Arkeologi pemikiran Ghazālī adalah sebuah karya imajinatif dari tradisi. Yakni dalam ruang dia yang kompleks, semacam *dihlīz*, ruang perantara atau ruang ambang pintu yang diidentifikasi oleh Ghazālī –sebuah ruang dengan batas-batas wilayah yang saling bersimpangan dan gagasan-gagasan yang beragam tentang praktik-praktik dan waktu–, di mana dia menempa narasi-narasi hasil dari pertemuan tradisinya dia dengan bentuk-bentuk pengetahuan kontemporer saat itu. Dengan kata lain, ada semacam imajinasi dialogis antara tradisi masa lalunya dengan pengetahuan yang berkembang pada masanya.

⁵⁹⁶ Ibid., 55

⁵⁹⁷ Ibid., 62

Karenanya, *dihlīz* adalah sebentuk imajinasi dialogis, meminjam bahasa teori hermeneutika Paul Ricoeur semacam integrasi dialektik,⁵⁹⁸ sebuah pemahaman dalam bentuk dialektika bahwa semua makna adalah bagian dari sebuah keseluruhan yang lebih besar dan bahwa bagian-bagian yang berbeda dari makna, saling berinteraksi secara terus-menerus satu sama lain tanpa memandang apakah makna-makna ini dianut oleh orang mukmin atau orang kafir, agnostik atau mistik, laki-laki atau perempuan, teman atau musuh.

Hal yang sama *dihlīz* juga terjadi pada ruang dan waktu yang akan terus terjadi proses dialektika sebagaimana Hans-Georg Gadamer tentang *fusion horizons* dalam bentuk dialektika.⁵⁹⁹ *Dihlīz* dalam pengertian ini adalah upaya mendialogkan sebuah tradisi masa lalu dengan masa sekarang. Bagaimanapun bicara konsep ‘tradisi’ terutama dalam kaitannya dengan kebangkitan Islam seperti tidak pernah usai. Terdapat kontradiksi yang kita temukan bahwa setiap kelompok mengklaim sebagai tradisi atau menegaskan dirinya untuk menghadirkan tradisi. Perdebatan tentang tradisi mengilustrasikan setidaknya dua karakteristik yang berbeda dari kelompok-kelompok ini. Satu kelompok menginginkan keterhubungan atau koneksitas dengan masa lalu yang menghasilkan sikap hormat yang berlebihan terhadap masa lalu sepanjang garis *palingenetik*: yaitu, mengantisipasi reproduksi tradisi yang tidak berubah. Kelompok yang kedua adalah sebuah pandangan tentang tradisi yang mirip dengan *ontogenesis* biologis, sebuah proses yang memetakan perkembangan sebuah organisme dari tahap embrio hingga tahap dewasa.⁶⁰⁰

Terlepas dari kontradiksi terhadap pengejawantahan tradisi di atas, untuk menerapkan Islam sebagai sebuah tradisi, Eliot mengingatkan kita, ini tidak mencukupi untuk menandai sebuah “ke-masa lalu-an dari masa lalu.” Penerapan semacam ini harus juga mengindikasikan “kehadiran masa lalu.” Tradisi, oleh karena itu, bukan masa lalu yang statis dan homogen yang dijalin dengan nostalgia romantik. Ia mengalami kepenuhannya ketika ia merefleksikan suatu kepekaan ontologis dalam mana aspek yang temporal dan aspek yang abadi dilihat sebagai saling berdampingan dalam suatu kompleksitas, seringkali misterius, dan kese-jaman-an.⁶⁰¹

Jika terdapat sesuatu di mana karya Ghazālī mengajarkan pergulatan-pergulatan dengan pemikiran Muslim kontemporer, ini adalah bagaimana menemukan sebuah cara yang lebih baik untuk terlibat dengan tradisi. Ghazālī tidak menyerah kepada tradisi: dia meniru dan menemukan secara serentak. Ghazālī menunjukkan bahwa meyakini tradisi itu mencakup kemampuan untuk mempertanyakan dan menafsirkan ulang terhadapnya.⁶⁰² Tidak seperti pemikiran Muslim kontemporer menunjukkan dua kecenderungan yang menyedihkan: menyerah pada otoritas tradisi atau membuang tradisi sepenuhnya. Sarjana Perancis, Jacques Berque, dengan penuh arti menyimpulkan perjuangan Islam kontemporer menegosiasikan kemajuan yang sebenarnya telah menjadi korban dari suatu imperialis positivisme. “Sekarang ini, semuanya, baik kaum militan dan kaum intelektual,” dia mencermati, “adalah para pendukung dari sebuah ke-otentik-an tanpa masa depan atau pendukung modernisme tanpa akar.”⁶⁰³

Agar dapat meyakini tradisi, seseorang butuh untuk melakukan beberapa hal: untuk meniru, mengajukan pertanyaan, dan menafsirkan secara serentak masa lalu dengan masa sekarang. Tidak ada formula layaknya emas terhadap persentase kritik, pengajuan pertanyaan, dan peniruan tempat seseorang di dalam tradisi bukan di luarnya. Setiap konteks sejarah menentukan kebutuhan-kebutuhannya sendiri. Untuk berbicara dengan tradisi adalah memastikan ketegangan dialogis ini supaya dapat bertahan pada realitas hidup maupun subyektivitas kita agar terus menginformasikan pembacaan kita tentang tradisi.

598 Lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu-Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006).

599 Richard E. Palmer, *Hermeneutik: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger dan Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 267-274.

600 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*, 59

601 Ibid., 60

602 Ibid.,

603 Ibid., 61

Dengan demikian, *dihlīz* di sini adalah upaya membaca kembali masa lalu sehingga seorang Muslim akan dapat memproyeksikan harapan tentang *teleiopoiesis* –harapan tentang sebuah masa depan yang ditandai oleh persahabatan dan sekadar hidup berdampingan (*coexistence*)– sebagai sebuah kemungkinan yang riil di antara pluralitas dari komunitas-komunitas diskursif.

Di sisi lain, *dihlīz* juga berfungsi menegosiasikan antar budaya dan peradaban. Dalam pandangan Samuel P. Huntington, bahwa konflik di dunia ini yang paling berbahaya bukanlah pertentangan antar kelas sosial atau antar kelompok-kelompok (kekuatan) ekonomi, tetapi konflik antara orang-orang yang memiliki entitas-entitas budaya yang berbeda-beda.⁶⁰⁴ Tegasnya semacam benturan peradaban antara Timur dan Barat. Namun sebuah benturan yang tidak berimbang. Meminjam Edward Said, bahwa Barat telah mendefinisikan Timur, seperti yang diungkap Edward Said dalam *Orientalisme*, terdapat legitimasi praktik kolonialisme bangsa Barat atas peradaban Timur. Penjajahan adalah sesuatu yang alamiah, bahkan semacam tugas bagi Barat untuk memberadabkan bangsa Timur.⁶⁰⁵ Dalam teorinya kolonialisme adalah pengembangan kekuasaan sebuah negara atas wilayah dan manusia di luar batas negaranya, seringkali untuk mencari dominasi ekonomi dari sumber daya, tenaga kerja, dan pasar wilayah tersebut. Istilah ini juga menunjuk kepada suatu himpunan keyakinan yang digunakan untuk melegitimasi atau mempromosikan sistem ini, terutama kepercayaan bahwa moral dari pengkoloni lebih hebat ketimbang yang dikoloni.⁶⁰⁶

Dihliz pada posisi ini membawa setidaknya dua bahasa epistemik; perangkat-perangkat konseptual dan kerangka-kerangka interpretatif yang dihasilkan dari keragaman tradisi Muslim dan Barat. Kedua bahasa epistemik itu merefleksikan lokasi-lokasi dan pengalaman-pengalaman ganda tentang hidup dalam sebuah *dihlīz*, sebuah ruang antara, yang menegosiasikan dan berjuang dengan tradisi-tradisi pengetahuan kolonial dan hegemonik dan juga sistem-sistem pengetahuan Islam yang direndahkan (*subalternized*) untuk memperoleh tingkat emansipasi yang secukupnya dan pembebasan dasar dari cara-cara eksistensi yang total.

Sampai di sini dapat dipahami bahwa al-Ghazālī dalam pandangan Moosa, dalam konteks *dihlīz* ini, Ghazali adalah seorang *bricoleur* yang berani, seorang yang dengan kreatif berupaya untuk menangani ide-ide yang berbeda dalam sebuah kerangka yang koheren untuk dirinya sendiri, untuk masyarakatnya dan untuk komunitas tempat di mana dia mengabdikan.⁶⁰⁷ Lebih lanjut, pada garis besarnya, upaya untuk memahami Ghazālī dengan sumber-sumber kultural ganda dari masa sekarang. Pada waktu yang sama, saya juga harus mengakui bahwa kita tidak dapat memahami masa sekarang tanpa menjelaskan bagaimana Ghazālī, alam semesta dia, dan peran dirinya yang sangat penting dalam formasi ide-ide yang mempengaruhi kita. Tidak untuk menjadi sadar tentang tekanan kritis ini yang dibawa serta oleh proses berpikir dialogis untuk terjatuh pada bentuk-bentuk kasar dari penjajahan pengetahuan.

2. Hermeneutika Sang Diri

Hermeneutika sang diri al-Ghazālī bertumpu rasionalitas (*ma'qūl*) yang perwujudannya keseimbangan dari etika dan estetika sebagai bagian dari subyektifitasnya.⁶⁰⁸ Al-Ghazālī berargumen bahwa melalui akal budi manusia apa yang benar dan apapun yang salah dapat teridentifikasi. Begitupun sebaliknya, akal tidak bisa dinafikan dengan syara' sebab keterangan-keterangan syara' hanya bisa dipahami dengan akal.⁶⁰⁹ Meski demikian, al-Ghazālī memahami rasionalitas itu terletak di hati bukan

604 Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Qalam, 2000), 9.

605 Lihat Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

606 Leela Gandhi, *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, Terj. Yuwan Wahyutri, (Yogyakarta: Qalam, 1998), 4.

607 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*, 28.

608 *Ibid.*, 105.

609 Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Qanūn al-Ta'wīl* (Damaskus: tp, 1992), 20.

pada otak.⁶¹⁰ Sedangkan hati adalah bagian dari entitas jiwa. Ia berpendapat bahwa jiwa adalah tempat bersemayamnya subjektivitas.⁶¹¹ Subjektivitas dalam kajian al-Ghazālī bermula pada pembahasan tentang individu. Menurut Moosa, al-Ghazālī mengartikulasi gagasan tentang individualitas dengan menggunakan penanda-penanda yang berbeda dan konstruksi-konstruksi yang kompleks tentang ide-ide.⁶¹² Istilah-istilah seperti *shakhs*, menunjuk seseorang pada individu,⁶¹³ atau kata-kata seperti *wāhid*, yang mengindikasikan seseorang, yang maknanya tersebar diseluruh prosanya. Lebih lanjut menurut Ebrahim Moosa, al-Ghazālī menyatakan tanpa rasa berapologi bahwa seorang individu adalah melalui jiwanya. Individu ini yang kemudian selalu menjadi subjek. Tidak benar jika subjektivitas hanya terkonstruksi oleh bahasa dan ideologi karena sebuah subjektivitas bisa dihasilkan dari identifikasi imajiner dari jiwa.

Seperti yang diungkapkan Althusser, subjektivitas yang berpusat dari diri adalah produk-produk dan akibat dari fantasi.⁶¹⁴ Subjektivitas menurut Dallmayr yang dikutip oleh Ebrahim Moosa, menunjukkan sebuah pondasi yang mendasari atau substansi *pre-given* dimana pengalaman-pengalaman manusia berakar. Keberakaran ini menunjukkan bahwa subjektivitas itu tersusun oleh sebuah formasi diskursif. Sebuah formasi diskursif yang menandai jalan menuju sebuah upaya sistematis untuk mengelola pengalaman-pengalaman manusia dari dunia sosial sebagai sebuah pengetahuan. Dalam pengertian ini, subjektivitas merupakan bagian tidak terpisahkan dalam usaha memahami realita. Bagi al-Ghazālī, subjektivitas bukan didefinisikan oleh relasi-relasi sosial akan tetapi oleh sebuah pemahaman batin tentang kehadiran jiwa karena jiwa adalah tempat bersemayam subjektivitas.⁶¹⁵

Subjektifitas itu dapat ditelusuri dalam pengalaman al-Ghazālī, pergeseran fundamental dari sikap Ghazālī terhadap tulisan dan, apa implikasinya terhadap pengetahuan? Sebuah respons yang reflektif adalah ini merupakan efek dari sufisme tentang identitasnya. Ketika pengaruh dari kosmologi sufi ini secara bertahap memasuki wacana dia, beberapa fitur ontologis yang paralel menjadi lebih tampak dalam karya-karya Ghazālī, termasuk di dalamnya adalah gagasan tentang tulisan. Secara bertahap, dia tidak lagi memikirkan tulisan sebagai sesuatu yang eksklusif untuk mengukuhkan kebenaran retorik dan kebenaran dokologis. Dalam persona sufinya, tulisan menjadi sebuah tindakan yang ada kaitannya dengan mengubah kondisi hati dan jiwa. Dengan mendisiplinkan diri yang lebih rendah melalui “perjuangan diri” (*mujāhada*), adalah esensial bagi seseorang untuk mencari kebenaran Ilahi yang berharap untuk dapat mengalami pencerahan personal. Keberhasilan yang masuk akal dalam perjuangan diri selalu menghasilkan perubahan dalam estetika dari sang subyek sehingga pada gilirannya menjadi tampak dalam bidang-bidang yang praktis dan intelektual.

Pada akhirnya, adalah estetika yang menginspirasi Ghazālī untuk hampir secara intuitif menghindari “dialektika dokologis atau dialektika ideologis” (*mujādala*), sebuah wacana yang dia anggap sebagai sangat berbahaya dan mengganggu bagi berlangsungnya pencerahan sejati. Di sini, yang ingin ditekankan bahwa pergeseran-pergeseran secara bertahap dan jelas dari ucapan ke tulisan dalam preferensi-preferensi diskursif Ghazālī tidaklah bersifat insidental maupun aksidental bagi proyek reformasi dia tentang sang diri. Pergeseran ke arah tulisan dalam sebuah bentuk dialogis menandakan adanya transmudasi dalam diri Ghazālī yang merefleksikan perjumpaan kosmologis dan diskursif sebagaimana juga mencerahi ambivalensi ruang ambang pintu (*dihlīz*), dalam dirinya. Dalam *dihlīz* sang diri inilah estetika dan etika saling berjalani berkelindan dalam proses kimiawi tulisan.⁶¹⁶ Tegangan-tegangan produktif mereka ini, memberi energi dan menyinari karyanya melalui penambahan campuran

610 al-Ghazālī, *Ihya' Ulum al-Din*, III/4.

611 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*, 224

612 Ibid., 222.

613 Kajian yang dilakukan Ebrahim Moosa merujuk pada istilah al-Ghazali dalam *Ihya' Ulūm al-Dīn*, “*fa kam min shakhs fi al-ulūm*”. Lihat Ibid.

614 Ibid.

615 Ibid., 222-224.

616 Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics...*, 105

ide-ide dan artefak-artefak yang kaya. Ghazālī memperkenalkan campuran ini dengan sengaja, sementara para kritikus gencar menuduhnya dengan mencampurkan berbagai wacana adalah tak dapat dipertanggungjawabkan. Sebaliknya, tanpa ada rasa sesal atau permohonan maaf, Ghazālī menyertakan proposisi-proposisi filosofis ke dalam teologi dan wawasan mistik menjadi praktik-praktik esoterik tentang hukum. Dia melakukan yang demikian ini karena dia sadar tentang langkah dekonstruktif dia sendiri: dia bergerak dari semiotika dalam *concern*-nya tentang estetika menuju somatik (bentuk atau bodi), dengan memberikan prioritas pada tubuh sang subyek, dan kemudian beranjak untuk mendemonstrasikan antar-perubahan semiotika dan somatik yang komprehensif.

3. Hermeneutika Rekonsiliasi terhadap Teks

Formula *dihlīz* Ghazālī tentang suatu hermeneutika yang memediasikan antara pengetahuan dan keyakinan, keimanan dan kekefiran, dan kebenaran dengan kepalsuan dalam sebuah konteks doktrinal dengan menyarankan untuk mengikuti lima cara dengan mana seseorang dapat menyetujui eksistensi atau kehadiran (*wujūd*) nabi Muhammad dan, dengan cara ini, memverifikasi pengetahuan kenabian. Dalam substansi doktrinal apapun, seorang penafsir akan terjaga dari tuduhan-tuduhan kesesatan dan kekefiran jika interpretasi seseorang itu sesuai dengan satu dari lima tingkatan interpretasi yang disusun oleh Ghazālī. Kategori-kategori tentang afirmasi kehadiran atau eksistensi sang Nabi adalah (1) eksistensi esensial, (2) eksistensi sensoris, (3) eksistensi konseptual, (4) eksistensi kognitif, dan (5) eksistensi analogis.⁶¹⁷ Hermeneutika rekonsiliasi ini pada intinya adalah sebuah paradigma epistemologi dengan desain-desain emansipatoris untuk menghasilkan toleransi dan mendorong lahirnya pluralitas keyakinan-keyakinan dalam tradisi keimanan Muslim.

Mengenai katagori upaya hermeneutika rekonsiliasi adalah sebagai berikut:⁶¹⁸

a. Eksistensi Esensial

Eksistensi esensial adalah bentuk afirmasi yang sangat jelas dan paling mendasar. Langit, bumi, hewan dan tumbuh-tumbuhan telah menjadi jelas dengan sendirinya tanpa membutuhkan interpretasi. Demikian pula, reportase-reportase dari sang Nabi yang menjelaskan kepada kita tentang suatu tatanan kosmologis yang melibatkan singgasana Tuhan, suatu kursi kosmik, dan ketujuh langit yang semuanya memiliki suatu eksistensi *ontic*; yang menegaskan semua ini sebagaimana mereka dinarasikan dengan suatu cara dari seorang esensialis untuk menyetujui otoritas kenabian. Orang-orang mukmin menegaskan simbol-simbol kosmologis ini terkait dengan makna-makna yang jelas dan mendasar. Ketika simbol-simbol ini eksis secara independen dan menjadi bagian dari sebuah realitas yang absolut, mereka tidak diinterpretasikan, tak peduli tentang apakah apparatus sensoris dan imajiner memahami mereka.

b. Eksistensi Sensoris

Eksistensi sensoris berlangsung ketika indera-indera bersatu dan bekerja bersama-sama untuk mencerap realitas, seperti dalam kehidupan sehari-hari.

c. Eksistensi Konseptual

Ketika sesuatu hanya mempunyai sebuah eksistensi imajiner, maka adalah masuk akal bahwa ia hanya dapat diafirmasikan secara konseptual. Untuk mengetahui pernyataan ini, kata Ghazālī, adalah dengan memandangnya sebagai sebuah serial mimpi di mana seseorang menangkap citra-citra. Frasa dalam reportase ini menggunakan bentuk simulasi “seolah-olah” untuk menunjukkan sesuatu yang melampaui keraguan bahwa tujuan dari pernyataan ini adalah untuk “menginstruksikan” (*tafḥīm*) para pendengar; ia tidak dirancang untuk menggambarkan sebuah realitas. Pernyataan-pernyataan imajiner menggunakan metafora dan perumpamaan sebagai koneksi (*synecdoche*) bagi

⁶¹⁷ Ibid., 197-198

⁶¹⁸ Ibid., 198-200.

observasi-observasi visual. Mereka mempunyai efek yang kuat dan abadi bagi pendengarnya atau pembacanya, sehingga bahkan jika seseorang menggunakan bukti yang sudah jelas ini untuk tidak menyetujui mereka, maka akan sulit untuk menghilangkan kesan-kesan yang mereka tinggalkan, demikian menurut Ghazālī. Menafsirkan reportase-reportase kenabian sebagai pernyataan-pernyataan imajiner adalah bentuk legitimasi lain dari persetujuan terhadap dogma; ia tidak mengandung unsur penolakan otoritas sang Nabi jika kata-kata beliau ditafsirkan dengan cara ini.

d. Eksistensi Kognitif

Eksistensi kognitif adalah pengertian abstrak tentang realitas tanpa mengasosiasikan kata-kata Nabi dengan sebuah citra atau indera-indera. Kata “tangan,” misalnya, dapat menunjukkan kekuatan, atau kata “pena” dapat menunjukkan pengetahuan. Dalam sebuah reportase, Nabi bersabda: “Tuhan Yang Maha Agung mem-fermentasikan lempung (tanah liat) Adam dengan tanganNya selama empat puluh hari.” Orang yang mengingkari bahwa Tuhan dapat memiliki organ fisik dan sensoris seperti tangan yang dipahami secara kaku maka ini berarti bahwa Tuhan mempunyai “sebuah tangan abstrak dan bukan materi” (*yadan rūhānīya ‘aqlīya*), kata Ghazālī. Ekspresi ini memotret sebuah makna tentang “tangan” tanpa perlu menunjukkan citranya.

Reportase lain menyatakan, “Tuhan pertama kali menciptakan intelek [*‘aql*], dengan berfirman kepadanya: ‘Dengan-mu Aku memberi, dan dengan-mu Aku mencegah.’” Makna dari “intelek” di sini tidak dapat menjadi makna kontingen dari kata yang telah terbiasa kita gunakan, sebagaimana beberapa teolog telah memahaminya, sebuah makna kontingen (kondisional) tidak dapat menjadi sesuatu yang diciptakan untuk pertama kali. *‘Aql*, atau intelek, dalam konteks ini menandakan esensi dari suatu malaikat yang dapat memahami berbagai hal dengan substansi dan esensinya tanpa perlu diperintah. Kadang-kadang, istilah “pena” (*qalam*) diterapkan untuk menyampaikan sebuah makna yang serupa, seperti dalam sebuah reportase kenabian: “Tuhan, Yang Maha Agung, pertama kali menciptakan pena”. “Pena” di sini berarti intelek malakut dan juga sarana-sarana dengan mana pengetahuan itu disampaikan ke hati para Nabi, ke hati manusia-manusia suci, dan kepada malaikat-malaikat melalui pewahyuan dan intuisi. Sebuah acuan tunggal seperti “malaikat”, dapat juga memiliki beberapa penanda bergantung pada konstruksi relasional-nya. Jadi, satu malaikat dapat disebut *‘aql* dengan acuan pada esensinya atau ia dapat disebut dengan *malak*, satu malaikat sebagaimana kita biasa mengimajinasikannya. Satu malaikat juga dapat ditandai dengan kata *qalam* ketika yang diacu adalah pengetahuan tentang jenis ilham dan pewahyuan. Oleh karena itu, malaikat Jibril disebut dengan “Ruh dengan mengacu pada esensinya; dia dirancang sebagai “yang terpercaya” (*amīn*) sebagai sang penjaga rahasia-rahasia; dan dia diacu baik sebagai “yang kuat” (*dhū mirra*) terkait dengan kekuatannya dan “sangat besar kekuatannya” (*shadīd al-quwā*) dengan acuan pada kesempurnaan kekuatannya. Jibril juga disebut dengan “yang berpengaruh” (*makīn*) yang terkait dengan status dan kedekatannya kepada Tuhan dan “yang ditaati” (*muṭā*) dengan acuan pada kepemimpinannya untuk mengarahkan malaikat-malaikat lain. Dengan demikian, “pena” dan “tangan” dapat memiliki makna abstrak tanpa menandakan makna-makna yang sensoris dan imajiner, dan ia secara sempurna melegitimasi, dalam hal ini, doktrin untuk memahami mereka dengan cara ini.

e. Eksistensi Analogis

Sesuatu mempunyai eksistensi analogis dalam skema Ghazālī ketika ia tidak sesuai dengan keempat kategoris yang telah dibahas di atas: esensial, sensoris, konseptual, atau kognitif. Jika pengetahuan dari sang Nabi tidak sesuai dengan keempat kategori di atas, maka adalah sah untuk meng-afirmasikannya dengan menafsirkannya sebagai analog dengan atau menyerupai sesuatu yang lain. Ketika dua hal menyerupai satu sama lain, terkait dengan kualitas atau sifat umum di mana keduanya saling berbagi, kita mempunyai sebuah kasus tentang eksistensi analogis. Misalnya, dalam banyak reportase, Tuhan digambarkan sebagai memiliki hasrat, kebahagiaan, kesabaran dan

amanah, semua sifat yang ditemukan pada manusia. Amarah, kata Ghazālī, adalah sebuah deskripsi fisik; sang subyek mengalami tekanan darah yang meningkat agar dapat memberikan pintu pada perasaan-perasaan. Ketika gejala-gejala fisik seperti ini tidak dapat dianggap sebagai berasal dari Tuhan dalam pengertian yang esensial (atau ontologis), sensoris, konseptual, atau kognitif, maka seseorang perlu untuk menemukan sebuah sifat yang kira-kira menyerupai amarah secara kiasan. Jadi, kita berkata bahwa amarah itu adalah sebuah analogi (kiasan) untuk membalas dendam. Amarah Tuhan hanya dapat diasalkan secara analogis, yang berarti bahwa Tuhan itu sedang menerapkan murkaNya, atau menuntut balas. Contoh-contoh Ghazālī dibawah kategori afirmasi analogis, membuka pintu lebar-lebar bagi interpretasi figuratif dalam bentuk-bentuknya yang banyak, yang mungkin dia maksudkan untuk dilakukan dengan rubrik generik ini.

Semua golongan atau sekte, menurut Ghazālī, perlu menggunakan sebuah bentuk interpretasi (*ta'wīl*). Interpretasi dimulai dengan afirmasi tentang lima penanda eksistensial. Jika ini terbukti dapat diterapkan, maka penanda-penanda lain dapat diterapkan. Selama pernyataan apa saja dari nabi menegaskan salah satu dari kelima penanda interpretasi ini, seseorang tidak dapat dituduh sebagai pelaku kesesatan dalam interpretasinya.⁶¹⁹

Penutup

Ghazālī tentang “*dihliz*”, dalam pengertiannya adalah “ruang antara” merupakan sebuah epistem baru yang berusaha menegosiasikan hal-hal yang dipandang kontradiktif. Dalam prakteknya *dihliz* bertumpu pada imajinatif dialogis yang pada gilirannya menempatkan identitas hibrida Muslim kontemporer, yang mencoba untuk mendamaikan religiusitas tradisional mereka dengan tantangan budaya Barat.

Melalui *dihliz*, Ghazālī menyediakan landasan-landasan yang penuh wawasan dan mendamaikan untuk menjembatani tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda. Ide-idenya dapat berfungsi sebagai sebuah model dan menyediakan dasar-dasar bagi suatu pluralisme yang emansipatoris. Tujuan dia adalah untuk mengembangkan suatu epistemologi yang ber-skala luas, yang menerima dan mengizinkan pluralitas.⁶²⁰ Menurut Moosa, hal ini menjelaskan kontradiksi dalam karya Ghazali, karena ia bekerja dalam pusaran, dipaksa untuk bernegosiasi beberapa posisi berlawanan (*antitesis*). Dan jika dia tampak bersikap tentatif dan ragu-ragu dari waktu ke waktu, ini menandakan bahwa dia tidak sepenuhnya setuju dengan suatu epistemologi yang totalitarian, tapi yang untuk sebagian terbuka pada rekonstruksi yang sangat hati-hati.⁶²¹

DAFTAR PUSTAKA

- Corbin, Henri, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, terj. Moh Khozin dan Suhadi. Yogyakarta: LKIS, 2002.
- El Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, Jakarta:Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Gandhi, Leela, *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, Terj. Yuwan Wahyutri, Yogyakarta: Qalam, 1998.
- Al-Ghazālī, Abū Hamīd, *Al-Munqiz min al-Ḍalāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1993.
-, *Qanūn al-Ta'wīl*. Damaskus: tp, 1992.
-, *Ihya' Ulum al-Din*, III/4. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1993.

619 Ibid., 201.

620 Ibid., 149

621 Ibid., 140

- Hanafi, Hasan, "Al-Juzur al-Tarikhīyah li Azmāt al-Hurriyya". Dalam *al-Dimuqrotiyyah wa Huqūq al-Insān fī al-Watan al-Arabi* Cairo: Dār al-Mustaqbal al-Arabi, tt.
- Huntington, Samuel P., *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Al-Jābirī, Muḥammad, *Al-Turāth wa al-Hadāthah*, Beirut: Markaz Dirasat Wahdah al-Arabiyah, 1991.
-, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirasat Wahdah al-Arabiyah, 2002.
- Khuri, Richard K., *Freedom, Modernity and Islam*. Albany: Syracuse University Press, 1998.
- Manzur, Ibn, *Lisan al-Arab*, 2:1443
- Moosa, Ebrahim, *Ghazali & The Poetics Of Imagination*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2005.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutik: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger dan Gadamer*, Evenston: Northwestern University Press, 1969.
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutika Ilmu-Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Said, Edward W., *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Principles of Inclusive Da'wa in the Qur'an Toward Multicultural Society

Oleh: Iftitah Jafar

Abstract

The paper aims at revealing principles of inclusive da'wa in the Qur'an towards multicultural society. Multicultural society is a real situation of Indonesia as an archipelago country. Indonesia has variety of race, ethnic, language and religious faith. As history recorded Indonesia experienced horizontal conflict with ethnic and faith nuance. To mention some: ethnic conflict in Kalimantan and Macassar and religious conflict in Ambon and Poso. Such efforts of resolution have been done by government, social institutions, community leaders, and religious leaders. However, the fact shows that conflicts still occurred in such places. Those who concerned with da'wa examine that conventional da'wa seems to be inadequate to overcome the problem and create peace. As a challenge they propose a multicultural da'wa which accommodate all differences in terms of race, ethnic and beliefs. Multicultural da'wa should be based on principles of inclusive da'wa prescribed by the Qur'an. Those principles are: 1. Not imposing religious beliefs and thoughts to others. 2. Not denouncing God and religious symbols of others. 3. Acknowledgment of other's race, ethnic, and faith. 4. Appreciation of all members of community regardless their background. 5. Not discriminating people, they are treated equally.

Key Words: *Inclusive da'wa, Multicultural Society*

I. Introduction

The term multicultural society is a contentious one these days. The debate emerges in terms of its context: as a problem, or an approach or a solution. Moreover, some researchers promote multiculturalism society while others propose cosmopolitan society. The proponent group believes that the term multicultural society conjures up a diverse community. By describing a society as multicultural, we are being proud of the fact that there are multiple cultures in our communities. By embracing multiculturalism, we are embracing the experiences people of all cultures bring to the table. A multicultural society is the best way of building a successful community, with mutual respect for people of all cultures.⁶²²

It is our responsibility to treat multicultural society as a fact in Indonesia. It is not merely the responsibility of government. Religious leaders, especially preachers and priests should stand in front in this effort. They can carry the task through their inclusive preaching by implementing non-violence communication. They should not promote stereotype, prejudice and misunderstanding, because they can lead to the social conflict. Stereotype becomes a problem in relationship between Islam and the West. Ali S Asani, a professor of the Practice of Indo-Muslim Languages and Cultures at Harvard, portrays the feature of this relationship. He says that:

Non-Muslim audiences have wanted to know how Islam, a religion whose very name signifies peace to many Muslims, could be used to promote violence and hatred for America and the "West"? Why, many in these audiences, wonder are some Muslims and some governments in Muslim nations anti-American, antagonistic to America and the "West," willing to condone or even applaud the loss of innocent American lives? For their part, Muslims I have spoken to have similar concerns. Why, many of them wonder, are some Americans and Europeans and some American and "Western" policies anti-Islamic, antagonistic to Muslim interests, and

⁶²² <http://www.responsiblecitizen.co.uk/multicultural-society.html> (July 30, 2014)

*heedless to the loss of innocent Muslim lives?*⁶²³

This statement as Asani believes is one of stereotypes in interfaith relation. Such view is also found in many parts of the world includes Indonesia. History recorded that some horizontal conflicts that appeared in Indonesia: To mention some: ethnic conflict in Sanggau Ledo, Macassar, and Wamena⁶²⁴ and religious conflict in Ambon, Poso and Sampang.⁶²⁵ These conflicts, to some extent fueled by such stereotype. Ironically, the stereotype people with different cultural and religious background sometimes echoed by religious leaders; preachers in the mosque and priests in the church. To avoid such conflicts preachers and priests should be equipped with principles of inclusive communication. Furthermore, they should promote mutual understanding amongst members of society. Members of community should be taught how to live harmoniously and peacefully regardless their differences.

Some researchers of da'wa such as Anik Farida having been observed three incidents of religious violence that took place in Cikeusik, Temanggung dan Pasuruan, feels the need for renewal in da'wa approach. She argues that harmonious life of the community in this country has been torn in pieces. Emotion, provocation and unobedience of the rule of game caused violence. Tolerance in her view has lost its identity and interfaith dialogue hardly passed without meaning. It happens because what religion teaches is different with what people do in practical level. Conventional da'wa, in her view, is inappropriate to encounter such problem. As a resolution Farida thinks that it is necessary to offer a new model of da'wa that is multicultural da'wa.⁶²⁶

The principle of multicultural da'wa is enlightenment, by positing different communities whose belief and truth which does not necessarily to consider them as an infidel and even islamized. The concept of da'wa that is developed are: moderate mutual reminding, mutual help and balanced in religious life. Multicultural da'wa is an implementation of Islam as a blessing for universe which promotes universal values: justice, independence, democracy, equality and brotherhood amongst people. Multicultural da'wa strives maximally to offer solutions for community to live in harmony with others without considering their thoughts and ideological background, in order to overcome human problems together.⁶²⁷

In relation to this issue, Marzani Anwar states that da'wa with multicultural horizon denotes da'wa which is able to manage every group and appreciate cultural differences in the community. Every policy of da'wa is hoped to be able to push the emergence of appreciative attitude, tolerance, equality of:

623 Ali S. Asani, "On Pluralism, Intolerance, and the Qur'an" <http://www.twf.org/Library/Pluralism.html> (January 26, 2014)

624 Some incidents of social conflict occurred in Indonesia such as at Sanggau Ledo of west Kalimantan (January 1, 1997) where youth of Dayak ethnic fought with Maduran ethnic in the night of new year and subsequently created a revenge. In Macassar, South Sulawesi (September 15, 1997) began with the death of 9-year child killed by a Chinese. As a consequence people were angry and they attacked and burned Chinese shop, entertainment house and vihara. At Sambas, west Kalimantan (February 21, 1999), started with a passenger of public transportation who did not want to pay that eventually led to the fighting in which driver of Dayak ethnic was seriously injured hit by Maduran ethnic. This event caused a revenge of Dayak ethnic. At Batam, Province of Riau Archipelago (July 27, 1999), there was an ethnic fight as a result of fighting for passengers between Flores ethnic and Batak ethnic, which then became a mass riot between these two ethnicities. At Wamena, Province of Papua (October 6, 2000) where police hauled down Bintang Kejora flag that led to the anger of indigenous people of Papua. In addition, there was an incident of Sampit, Center of Kalimantan (February 18, 2001). M. Saroni "Dakwah Islamiah pada Masyarakat Multietnis," <http://dengdekakria.blogspot.com/2013/07/dakwah-islamiah-pada-masyarakat.html> (August 31, 2014)

625 Religious conflict occurred in the last five years, among others: 1. 31 houses of Ahmadiyah family were burned by a group of people, February 2006. 2. The attack against Ahmadiyah group in Western Java, December 2007, and another attack on Ahmadiyah in Sukabumi, May 2008. 3. The attack against Congregation of Huria Protestant Christian of Batak (HKBP) in Bekasi, September 2010. 4. The burning of Madrasa al-Mahmud of Ahmadiyah by a group of mass, December 27, 2010. 5. The attack against Ahmadiyah's Congregation in the District of Cikeusik, February 6, 2011. 6. The burning of Church in Temanggung, February 7, 2011. <http://myzone.okezone.com/content/read/2011/03/08/4629/transisi-otoriter-demokrasi-dan-konflik-bernuansa-sara> (September 09, 2014)

626 <http://bljakarta.kemenag.go.id/penelitian/pola-aktivitas-keagamaan/80-dakwah-multikultural-untuk-merajut-kerukunan-dan-perdamaian.html> (September 5, 2014)

627 <http://bljakarta.kemenag.go.id/penelitian/pola-aktivitas-keagamaan/80-dakwah-multikultural-untuk-merajut-kerukunan-dan-perdamaian.html> (September 5, 2014)

culture, gender, ethnic group, language, religion etc.⁶²⁸ As a guidance for da‘wa activities, the Qur’an lays down firm principles of inclusive da‘wa. This paper tries to present some principles of inclusive da‘wa based on the Qur’anic verses. The paper will follow the systematic order: introduction, cultural and religious disparity, principle of inclusive da‘wa and final remarks.

II. Cultural and Religious Disparity as God’s Design

II.1 Cultural Disparity

The Qur’an acknowledges variety of languages and skin colors. Allah states in Sûra al-Rûm (30): 22, “And among his wonders is the creation of heaven and earth and diversity of your tongues and colors...”⁶²⁹ As the consequence of archipelago country, Indonesia has variety of race, ethnic and language. By considering the total number of languages in larger islands and regions only, excluding the small islands, as many as 701 languages are spread throughout Indonesia. If language is used as an indicator of cultural diversity, it means that only from the larger islands and regions, there are seven hundreds cultures in Indonesia. We could thus imagine how enormous the diversity in Indonesia is.⁶³⁰

The Qur’an also acknowledges disparity in nation and ethnicity. Allah says in Sûra al-Hujurât (49): 13, “O men! Behold. We have created you all out of a male and female, and have made you into nations and tribes, so that you might come to know one another...” Apart from natural law, human being was created in nations and ethnicities. The aim of creation was clearly emphasized in the verse under discussion that is they will acknowledge each other. The word *lita‘ârafû* in this verse is understood as one Qur’anic term of communication. It is derived from ‘*arafa*’ which means, among others: to know, to recognize, and to perceive.⁶³¹ Apart from “*ta‘ârafû*” one should understand others’ superiority, extraordinary, and privilege and try to adopt them. To do such task one should firstly learn as wide as possible predisposition, pride, ideology and culture of other nations or tribes and how to posit themselves in front of them.

The difference in nations, tribes, language and skin color in these verses enhances the existence of cross-cultural da‘wa. The verses indirectly encourage introduction and understanding variety of language and cultural background of others. Mustering several languages will ease someone to practice such cross-cultural da‘wa. It includes introduction and understanding culture and tradition of other nations. Miscommunication often occurs due to the limit access to understand language and tradition of other people.

II.2 Religious Disparity

It is a natural law that world is adorned with various community and every community has certain way of life and law. (QS. al-Mâ’ida (5): 48) “... Unto every one of you have We appointed a (different) law and way of life. And if God had willed, He could surely have made you all one single community...” Indonesia officially acknowledges 6 formal religions: Islam, Protestantism, Catholicism, Hinduism, Buddhism and Confucianism. Besides that we find also some other existing belief system such as: Ahmadiyah, Jewish, Baha’i and other religious sects. The disparity of community surely has glorious aim that is to competitively produce good things between them. (QS. al-Baqara (2): 148). If this happens worldly living will be more dynamic and encouraging. If every community competitively creates goodness the life will be filled with goodness. Competition is exactly needed in the way to carry a caliphate task that is to develop earthy life (QS. Hûd (11): 61). One of the efforts to develop earthly

⁶²⁸<http://marzanianwar.wordpress.com/2011/01/07/strategi-dakwah-dalam-perspektif-multikultural-marzani-anwar/> (August 31, 2014)

⁶²⁹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), p. 619. All Qur’anic translation used in this paper quoted from this book.

⁶³⁰<http://teaching-direction.blogspot.com/2011/09/indonesia-multicultural-and-dynamic.html> (June 14, 2014)

⁶³¹ Hans Wehr, *A Dictionary on Modern Written Arabic* (London: Macdonald & Evans Ltd., 1960), p. 605.

life is by realizing welfare for people. Therefore, God usually commands people to perform good deeds. Good deeds may mean policy, regulation and products used by people and lasting in a longer periode.

In order to gain wider horizon over cultural and religious background God asks people to do some adventures. In Sûra Yûsuf (12): 109), God says: "... Have, then, they (who reject this divine writ) never journeyed about the earth and beheld what happened in the end to those (deniers the truth) who lived before them?" Adventure, here can be performed by travelling to certain historical places. It could be also in the form of scientific research or tourism in general or specifically in religious tourism. Religious tourism may be in the form of umrah with several other travel destinies such Jerussalem, Turkey and so on. This adventure encourages people to experience living with other people from different places and differenet cultural background.

III. The Principles of Inclusive Da'wa in the Qur'an

The Qur'an offers many kinds of principles of da'wa. However, this paper will only present five principles as follows:

III.1 Not Imposing Religious Beliefs and Thoughts

The scriptural foundation of this point is Sûra al-Baqara (2): 256, "There is no compulsion in (adhere to) religion (Islam), actually has a clear (difference) between the right path and the wrong path..." In order to obtain a complete picture of this verse the writer presents the correlation of verse (*munâsaba al-âyat*) especially the previous passages. In the last verse 255 describes the power of God Almighty. Meanwhile, the verse under discussion (verse 256) emphasizes freedom of believing in a religion.⁶³² Regarding the occasion of revelation of this verse; in one narration, Ibn Jarîr informed that the verse was revealed in connection with Abû al-Ḥuşayn, one of the companions of the Anşâr tribe of Banî Salîm ibn Awf. He had two sons who embraced Christianity (*Naşrânî*), but he himself was very obedient to the teachings of Islam. At one point Abû al-Ḥuşayn asked the Messenger of Allah.: " O the Prophet, may I forced my sons to accept Islam?. Because both my sons did not obey me and still wished to continue embracing Christianity." In dealing with this question, God revealed this verse as an answer. God firmly explained that conversion to Islam must be based on personal awareness, it should not be imposed. Islam does not condone the intimidation and coercion in religion. (Ḥadîth reported by Ibn Jarîr from Sa'îd or 'Ikrimah of Ibn 'Abbâs).

Ibn Kathîr explains the meaning of "*lâ ikrâha fî al-dîn*" by stating that: Do not force someone to convert into Islam, because Islam has a clear and obvious arguments and description, it does not necessarily to force someone to embrace it. Even who are instructed by God to Islam and opened his/her heart to accept Islan and is given the light of Islam he/she will embrace Islam based on the evidence and real guidance. He who closed his/her heart by God have no hearing and eyesight, then coercion and violence will not be beneficial for them to put it in Islam.⁶³³ In addition, Abû Muslim and al-Qaffâl, as quoted by Fakhr al-Dîn al-Râzî, said: This verse seems to confirm that belief must be based on a conscious choice and not on the pressure.⁶³⁴ Muslims place this verse as a principle of religion and politics, hence they do not justify the imposition of religion to anyone, just as a person does not justify forcing the Muslims out of their religion.

Why there is no compulsion to enter the religion of Islam? One of the answers is that because it is clear the right path and the wrong path, it seems rational if one chooses the right path. According to

632Seet Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Jakarta: Katakita, 2009), p. 218.

633 See Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Juz I (Beirût: Dâr al-Ma'rifa, 1987), p. 77.

634 See Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. V (Beirût: Dâr al-Fikr, 1993)), p. 16.

Shihab, there is no compulsion to adhere a religious faith, because God wants everyone to feel peaceful life, while coercion may cause a person unpeaceful. No coercion is also a reflection of human freedom to choose. Belief that is imposed on a person will produce a false obedience, while Islam is emphasizing the need for excellence in religious devotion to God.⁶³⁵ According to al-Marâghî, this verse sufficiently treated as a basis for rejecting allegations of enemies of Islam and a small percentage of Muslims themselves, who said that Islam was developed with violence. History honestly witnessed that Prophet Muhammad never use the sword to force someone to Islam.

The verse (Sûra al-Baqara (2): 256) as the argument that Islam emphasizes the principle of religious freedom in humans. Man determines whether he will be a religious person or not, if he chooses the religious life, it's up to him what faith he will embrace. Why is that? Because God has shown the right way and the wrong path through the apostles. Man himself who will determine which path would he pass because they are also given a reasonable potential to be used in considering something good for him, both in this world and in the hereafter. What is needed here is consistency and commitment, preachers should always spread God's way on earth through his speeches. He shows the straight path and encourages people to follow it and remind loss for those who follow other paths.

In response to religious compulsion, Ali S. Asani questions:

*How can a scripture that celebrates pluralism be the source of the intolerance and hatred that a few contemporary Muslim groups show towards the West? How can a scripture that declares "Let there be no compulsion in religion" be invoked by those who wish to forcibly enforce their religious views onto others, Muslim and non-Muslim alike? How can a scripture that instructs Muslims to regard the People of the Book as among the righteous be used to declare that Christians and Jews are infidels? The answers to these questions can be traced to the emergence of an unfortunate mode of Qur'anic interpretation that is exclusivist in nature.*⁶³⁶

Qur'anic interpretation goes along with situation of community in interfaith relation context. If there is a high tension in their relation it will influence the way exegetes interpret the Qur'anic verses of interfaith relation. Exclusive interpretation is one of Qur'anic interpretations produced in this condition. This kind of interpretation may lead to conflict with religious nuance.

According to Koentjoroningrat as Nurvita Indarini quotes: there are four sources of conflict in pluralistic society. 1. Competitiveness of between ethnic groups in earning source of life. 2. Ethnic group enforces their culture to other ethnic groups. 3. Religious groups enforce their religious teachings to other groups. 4. There is a conflict potency that deeply rooted in the community.⁶³⁷ However, there are still other factors that may feul conflict namely: economic injustice, political instability and social turbulence.

Apart from religious compulsion, the coercion of religious thoughts and tradition to others is another concern. Horizontal conflict due to the difference of race, ethnicity and religion partly caused by the effort of every group to enforce monoculture to other group. Therefore, multicultural da'wa becomes so significant, that is da'wa which appreciates cultural differences, promotes productive tolerance, and stress a wider solidarity, that is mankind solidarity.⁶³⁸

635 See M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Kesan, Pesan dan Keserasian Alqur'an*, Vol. I (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2000), p. 515.

636 Ali S. Asani, "On Pluralism, Intolerance, and the Qur'an" <http://www.twf.org/Library/Pluralism.html> (January 26, 2014)

637 <http://akupunmenulis.wordpress.com/2009/07/22/pendekatan-budaya-sebagai-sarana-penyelesaian-konflik-di-poso/> (June 01, 2014)

638 <http://aminnurita.blogspot.com/2012/09/muhammadiyah-dakwah-kultural-dan-dakwah.html> (August 31, 2014)

III.2 NOT DENOUNCING GOD AND RELIGIOUS SYMBOLS OF OTHER RELIGIOUS GROUPS

The second principle is founded on a very solid foundation in the Word of God, Sûra al-An'âm (6): 108. "But do not revile those (beings) whom they invoke instead of God. Lest they revile God out of spite, and in ignorance: for goodly indeed have We made their own doings appear unto every community. In time, (however) unto their Sustainer they must return and then He will make them (truly) understand all they were doing." Regarding the occasion of revelation (*asbâb al-nuzûl*) of this verse we got information from Ibn 'Abbâs. Ibn 'Abbâs said in the narration of al-Walibi, they said: O Muhammad should you stop denouncing our God or we will also denounce your God?. Then God forbids to denounce their god because if it happens they will also denounce Allah without knowledge. In another narration, Qatadah said: Muslims insulted the god of infidels, then they returned that insult.

Subsequently, Allah forbids Muslims to insult their god that may cause them also insulting Allah without knowledge. The first part of the verse "*walâ tasubbû al-ladhîna yad'ûna min dîni Allâh fayasubbû Allâh 'adwan bi ghayr 'ilmin.*" According to Muhammad Asad, the prohibition covers all forms of harassment and humiliation to the system of life, traditions and religious symbols of other faiths. The wisdom behind this prohibition, among others, is to avoid conflicts with religious background. Denouncing the various manifestations of religious adherents of other religions can be a trigger of conflict given the faith issue is very sensitive. A person whose belief is harassed will certainly reply, and if this happens then it will be difficult to avoid conflict.⁶³⁹

Harassments and slurs against someone, whether they are words, attitudes and actions including all attributes associated with it are contrary to human's instinctive nature. Psychologically, every man has honour and self-esteem which they do not want to be reproached and blamed. Thus, preachers should avoid attitudes that directly shows someone's error especially abuse and ridicule his/her deeds that will lead to feelings of resentment because he feels his/her personal honor was dropped. The teachings of Islam does not justify one's actions to denounce one's deed, all the more when they do so solely because of ignorance. What is needed is to provide direction, advice, warning in a good way, using subtle and wise manner so that they are not dropped his honour. In this context, in order to perform their tasks well, preachers need to be equipped with supporting knowledge, such as: social psychology, inter-personal communication and sociology of da'wa.

For preachers and Muslims in general, it is not feasible for them to denounce other religions' worship, and vice versa because the intrinsic evaluation will ultimately return to God, and it is the right of God. Other religions, especially divine religions (particularly for those who do not accept the theory of abrogation (*nasikh-mansûkh*), their existence is recognized in the Qur'an, as the word of God in Sûra al-Baqara (2): 62, "Surely those who believe, the Jews, the Christians and the Sabians, whoever among them who really believe in Allah and the Last Day, and work righteousness, they shall have their reward from their Lord, there is no worry about them, and not (also) they grieve." Preachers should ask their audience not to denounce god and religious attributes of other religious groups.

The existence of variety of believe system is a natural law. Human should understand and realize this fact and strive to create a conducive atmosphere to the establishment of mutual understanding and cooperation. Every reasonable adherents of a particular faith gives recognition and appreciation of other people's beliefs. In the contrary, every religious believer should avoid all forms of harassment and humiliation to the symbols of other's beliefs. If this happens then insulting and humiliation of their religious beliefs will emerge, which eventually lead to the religious conflict. Preachers should not harass the beliefs and religious symbols of others, as well as do not push people to do it. Religious belief is very sacred and sensitive to its adherents that must be maintained and respected.

639 See Muhammad Asad, *The Message*, p. 188.

III.3 Acknowledgment

This principle is based on Sûra al-Baqara (2): 62, “Surely those who believe, the Jews, the Christians and the Sabians, whoever among them who really believe in Allah and the Last Day, and work righteousness, they shall have their reward from their Lord, there is no worry about them, and not (also) they grieve.” This verse is supported by two other verses: 1. Sûra al-Ḥajj (22): 17, in which God included the Magians (*Majûsî*) and the idolaters (*mushrikîn*). 2. Sûra al-Mâ’ida (5): 69. These three verses can contribute to the debate surrounding the issue of religious pluralism that is considered by Issa J. Boullata, a Professor of Arabic Literature and Qur’anic Exegesis, McGill University Canada, as a doctrine of principles put forward by the Qur’an.⁶⁴⁰

The greatest theological challenge in religious life today, as revealed by Budhy Munawar-Rahman, is how to define itself in the midst of other religions that also exist and are valid.⁶⁴¹ The Qur’an is, indeed very rich with concepts of pluralistic life that require intensive study with the right approach. It just seems that these verses do not get serious attention of many commentators, Fazlur Rahman argues that the majority of commentators such as drift in a useless debate discourse to avoid the clear recognition that anyone who believes in God and the Last Day, and works righteousness will be saved.⁶⁴² In the vision of Sayyid Qutb, the crucial factor of the teachings of God depends on the true beliefs and not on the label or community groups.⁶⁴³

Pluralism, as Budhy Munawar-Rahman believed, can not be understood only by recognizing diversity: ethnicity and religion, which tends to simply illustrate fragmentational impression. Pluralism also should not be understood as “negative virtue,” which is glimpsed as its usefulness to get rid of bigotry. Pluralism, in his view, should be understood as “a true kinship ties with diversity in civility. Even pluralism becomes a necessity for salvation of mankind, for example, through supervision and compensatory mechanisms.⁶⁴⁴ Mahatma Gandhi believed that in order to achieve the acceptance of one another, people should learn to appreciate the impressions and other religious orders.⁶⁴⁵ He further said that there is no lasting peace on earth unless we learn not merely to tolerate but more than it respects other beliefs as our beliefs. A study of teachers for glorifying different people is a step towards the creation of mutual respect.⁶⁴⁶

The evidence suggests that horizontal conflicts with religious nuance partly due to the failure to properly understand other religious communities. Hugh Goddard, a professor of theology at University of Nottingham, after observing the relationship between Muslims and Christians, acknowledged that the level of mutual understanding between the two religious communities is sometimes so low. It can be said that precisely they did not understand each other, mutual ignorance is much more spread out than

640 See Issa J. Boullata, “*Fastabiqul-Khayrat*: A Qur’anic Principle of Interfaith Relations,” dalam Yvonne Haddad dan Wadi Zaidan Haddad (ed.), *Christian-Muslim Encounters* (Florida: The University Press of Florida, 1995), h. 43. Boullata is an emeritus Professor in Arabic Literature and Qur’anic Exegesis, at The Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada. He is originally from Palestine, he has been a guest lecturer at Faculty of Graduate Studies, IAIN Sharif Hidayatullah, Jakarta. Even though he is not a Muslim, he is very tolerant to Muslims. He taught Qur’anic Exegesis, both Classic and Modern, and Arabic Literature. In delivering his lecture he usually give an effort to glue Islam and Chirtian. The leading figure in Qur’anic Exegesis which he introduced have view that accommodate the mission of religious relationship, or moderate view in approaching people in his environment. Moreover, exegetical materials that we discussed in the class reflect the same mission, such as discussion of Sura al-Room (30): 1-7. The author, once said to him that the method of teaching he used as well as teaching materials are more Islamic than those of Muslim lecturer. He then replied “I did my best as a lecturer.”

641

642 Rahman was borned in September 21, 1919 in Hazara Village, North West Pakistan, and died 1988 in USA, the place where he become a Professor in Islamic Studies. See Amhar Rasyid, “Some Qur’anic Legal Texts in the Context of Fazlur Rahman’s Hermeneutical Method,” **MA. Thesis**, Montreal, Canada: McGill University, 1994, p. 1-5.

643 See Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur’ân*, Vol. I (Beirut: Dar al-Syuruq, 1988), p. 75.

644 See Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: srigunting, 2004), p. v.

645 See Sheila McDonough, *Gandhi’s Response to Islam* (New Delhi: D. K. Printword (P) Ltd., 1994), p. 100.

646 McDonough, *Gandhi’s*, p. 101.

the mutual understanding.⁶⁴⁷ In order to create a friendly contacts between religions, W. Montgomery Watt asserted that the task of every believer is to develop understanding of their own beliefs as well as trying to achieve a fuller positive appreciation of other beliefs. As a first step of all, in his view is the level of mutual recognition in which several world religions accept each other as friends.⁶⁴⁸ In addition, the need to let go of the truth of claims and salvage claims (*claim of salvation*) that is excessive. Further amends about double standard that is often used in judging other religions, and expand our view of inclusive theology. With these measures religions will have an important role in the future in building the basic spirituality of our civilization.⁶⁴⁹

Preachers should be more open, more appreciative to the followers of other religions and expand their horizons of those religions. Relating to this, presumably, interesting to consider the application of the theory of *passing over* and *coming back* as suggested by John S. Dunne. *Passing over* means doing spiritual odyssey into other religions, while *coming back* means returning to the original religion by bringing new insights that enrich the original religion. Historical fact shows that those who have been practicing this concept looks very opened and tolerant of other faiths. Sayyed Ḥussein Naṣr, for example, was very moderate, in the process of his spiritual adventure departed from Islam and then crossed over to Judaism, Christianity, Buddhism, Confusionism, and Taoism but eventually by bringing new insights back to Islam.

The concept of “*passing over*” and “*coming back*”, it is very significant in religious pluralism, given the value of spirituality (mysticism) of each religion always reflect the elements of the similarities and set aside differences. In addition, it can create a deep introduction between people with different religious affiliation. It can also smooth the process of dialogue between faiths. Through dialogue with other religions, a person will be able to identify issues such as social issues, politics, economics in one by one and make it a shared focus. With dialogue all the issues could be pursued with satisfactory solutions. Success in this effort will foster a mutual trust and encourage to seek more meaningful interactions.

III.4 Appreciation or Praise

One other principles of inclusive da‘wa in the Qur’an is the appreciation or praise. This principle has been applied by Prophet Hūd and Prophet Ṣāliḥ as. This principle is based on the Word of God in Sūra al-A‘rāf (7): 69 and 74. In the verse 69 Prophet Hūd whom sent to the people of ‘Ād, flattered his people as surrogate (*Caliph*) whose authority after the disappearance of Noah’s people, which has superiority of physical strength and stature. Meanwhile the verse 74 the Prophet Ṣāliḥ appreciated his people (Thamūd)⁶⁵⁰ over their superiority that is capability to build castles in the hills and chisel them into the houses. Subsequently he nvited them to be grateful for the favors of the Lord and not to cause any damage.

The aforementioned two verses have the same pattern in terms of format and message. The first part of the verse consists of appreciation due to superiorities and privileges. Meanhile, the second part of the verse, after they were praised for all their superiorities and privileges, especially in carving the mountains to become a comfortable place to live, God reminds them to keep in mind the favor of Allah to them. They are also reminded not to do any damage on the earth. Da‘wa principle contained in this

647 See Hugh Goddard, *Christian and Muslim: from Double Standard to Mutual Understanding* (Richmond, Surrey: Curson Press, 1995), p. 1.

648 See W. Montgomery Watt, *Islam dan Krsiten Dewasa ini: Suatu Sumbangan Pemikiran dan Dialog*. Terj, Eno Syafruddin (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1993), pp. 213-214.

649 See Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2004), p. 53.

650 With reference to all the historical references about Thamūd it appears that they are Arab tribes of the strongest and biggest of its time. A reference to the elaborate stone dwellings and monuments can be seen until today were carved by Thamudic to the west of al-Ḥijr, in northern Ḥijāz equipped with bird skulls and other various inscriptions that show how a high level of their civilization and power. In the rock shelter is currently called *Madā'in Ṣāliḥ* (the city of Ṣāliḥ).

passage is to invite people to the path of Allah by firstly giving appreciation and lauding them for greatness they possessed, namely the ability to sculpt the mountain for residence. This appreciation is one of the high needs in Maslow's hierarchy of human needs, namely self-actualization. In this level people will be opened to receive religious messages for their basic needs have been met. That's why in the verse above new religious messages were delivered after preceded by praise or flattery.⁶⁵¹ This principle should be considered and used as the basis of religious communication in accordance with the conditions because to some extent, psychologically every human being likes to be appreciated and praised. A superiority and privilege they possessed need to be appreciated, as a part of empathy.

By the implementation of this principle of da'wa the Prophet Ṣâliḥ has successfully managed to resuscitate the weak, meanwhile the community leaders were boasting and would not believe in the revelation brought by the Prophet Ṣâliḥ. Even as they urged the Prophet Ṣâliḥ to impose the threat to them due to their refusal, and eventually God inflicted earthquake, so that they become corpses strewn at their residence. This method can be applied by preachers considering that basically everyone has a tendency to be happy if they are flattered. However, it is important to be emphasized that the praise should be based on facts and it is not an exaggeration that can make them to forget themselves, so that it will be difficult to be directed. In one of Nonviolent Communication theories it states that expression of appreciation is distinguished in three forms: 1. Services offered to contribute to the achievement of human's well-being, 2. Referring to the physical needs, and 3. Emergence of pleasant feelings for the fulfillment of needs.⁶⁵² After they swept with the flattery then they are delivered the core messages of our mission.

With this superiority Prophet Hûd invited them to remember and be grateful for the favors of Allah. If the people of Prophet Hûd want to be aware of this they will certainly get a lucky break, such as additional form of favors, because God will add His blessings if they be grateful of it, but when they denied it a grievous punishment would be a consequence (Sûra Ibrâhîm (14): 17). People of Prophet Hûd is people who came after Prophet Noah was the strongest tribe of the whole tribes originating from Noah's and get a high respect over their upper stature (*khalq*). According to al-Râzî. stature here includes strength or power.⁶⁵³ After Prophet Hûd flattered his people with all their superiority in hoping that they will worship God (the Giver of supriority) but in fact they protested and continued to worship their gods so that God destroyed them and saved Prophet Hûd.

One way to make closer between communicators and their communicants is by doing empathy. In communication studies, *empathy* is part of an effort to create a similarity between communicators and communicants. *Empathy* is done if there is a significant difference or gap between communicators and communicants, both religious beliefs and culture. Appreciation and adulation method contained in the verse is actually a part of this *empathy*. With flattery, communicants will feel being appreciated so that in their state of happiness they will easily receive religious messages that are delivered to them. Intrinsically, just keep in mind that flattery should be in conformity with the real condition of communicants instead of made-up. Religious communication using appreciation and praise are very suitable to be applied in cross-religious and cultural communication in an attempt to glue cultures which have conflict potential. The aim of flattery or praise is to create closeness with communicants or feel a part of communicants.

In relation to the issue, Michael Walzer opines that religious disparity can be resolved if every

651 Compare the "Hierarchy of Human Needs According to Abraham Maslow: Application to the Classification Process Mad'u Propagation," <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=> (June 25, 2011)

652 See Marshall B. Rosenberg, *Nonviolent Communication: A Language of Life*, trans. Alfons Taryadi (Cet. I; Jakarta: PT. Elex Media Computindo, 2010), p. 279.

653 Compare with matching verse on Sûra al-A'raf (7): 69 on top "of the people of Noah's heirs." Of all the historical references about Thamûd seems they are one of the Arab tribes of the largest and strongest of his time. See Muhammad Asad, *The Message*, p. 214.

member of community possess tolerance. Tolerance in his view is a civilized measure of a nation, the higher level of tolerance of a nation the higher level of their civilization. Tolerance is a value that should be accustomed in individual and public sphere, because of the aims of tolerance is to develop peaceful and harmonious life in the group. Walzer also insists that tolerance should be implied in attitude, among others, accept the difference, change homogeneity into heterogeneity, acknowledges other's rights, appreciate the existence of others and seriously control cultural differences and variety of God's creation (multiculturalism).⁶⁵⁴ Multiculturalism may be understood by embracing the experiences people of all cultures bring to the table. This argument says that a multicultural society is the best way of building a successful community, with mutual respect for people of all cultures.⁶⁵⁵

In addition, in Marzani Anwar's observation, the function of mutual appreciation may mean to place *da'wa* as a cultural spokesman. In communicating religious teachings, preachers should not keep at a distance from local culture. Various culture in the community should be treated fairly and becomes a door in which religious teachings are delivered.⁶⁵⁶ Kristiawan examines that horizontal conflict occurred because of the basic values in the community have been faded, such as religiosity, consensus, considerate, appreciation of differences etc.⁶⁵⁷

III.5 NOT DISCRIMINATING PEOPLE

This principle is based on the Word of God in *Sûra al-An'âm* (6): 52, "Thou shalt not drive out the people who cry unto their Lord in the morning and in the evening, they expect His good pleasure. You are not the slightest responsibility for their actions and they do not bear the slightest responsibility for your actions, which causes you to (eligible) to drive them, (so that you include the people who do wrong)." The cluster-themed of the verses 50-73 speak on the guidance in the face of society. In the previous passages God shows attitude that preachers should possess in delivering the words of God to the people in order that their invitation succeed is low profile or humble before them. This verse is a manifestation of the proper attitude owned by those who carry the Islamic proselytizing mission that is not discriminative in providing services to the public. And the following verses describe the limitations of the people who only served to convey the truth to meet demand of someone associated with punishment of God. This verse is supported by two verses: *Sûra Hûd* (11): 29 and *Sûra 'Abasa* (80): 1-2.

This verse was revealed in connection with six companions who were in the side of the Prophet. They are among others Sa'ad ibn Abi Waqqâs and 'Abd Allâh ibn Mas'ûd. When the pagans of Quraish said to the Holy Prophet, "Chase them away! Because we feel ashamed to be your followers like those vermins." The words of the unbelievers is very penetrating to the heart of the Prophet. In this connection God revealed this verse as a prohibition against Muslims conduct an assessment of a person's dignity and distinguish rank and position in social interaction. (Reported by Ibn Hibbân and Hakîm from Sa'ad ibn Abi Waqqâs). In another narration is said when the magistrates Quraish passed in front of the Prophet who was sitting with Khabâb bin Arat, Suhayb, Bilâl bin Rabâh and Ammâr bin Yasîr a slave who had been freed. They said: "O Muhammad, are you willing to sit down in the same level with them?. Whether they had been given favor by God beyond us?, if you do not mind to evict them we will be the followers of your doctrine." In relation to this situation God Almighty revealed this verse as assertiveness and prohibition against the Muslims undertake an assessment of the dignity of others.

⁶⁵⁴<http://dhd45jateng.wordpress.com/2012/06/25/upaya-mengatasi-konflik-horisonal-dalam-kemajemukan-bangsa-indonesia/> (June 01, 2014)

⁶⁵⁵ <http://www.responsiblecitizen.co.uk/multicultural-society.html> (July 30, 2014)

⁶⁵⁶<http://marzani-anwar.wordpress.com/2011/01/07/strategi-dakwah-dalam-perspektif-multikultural-marzani-anwar/> (August 31, 2014)

⁶⁵⁷<http://dhd45jateng.wordpress.com/2012/06/25/upaya-mengatasi-konflik-horisonal-dalam-kemajemukan-bangsa-indonesia/> (June 01, 2014)

(Reported by Aḥmad, Ibn Abī Hâtīm and Ṭabrâni of Ibn Mas'ûd).

The core fragment of verse “*Walâ tatrudi al-ladhîna yad'ûna rabbahum bi al-ghadâwati wa al-ashiyyi yurîdûna wajhahû*” means you must not expel the believers who state the oneness of God, who prayed to his Lord in the morning and evening. Prayer here can mean *ṣalât*, *ṣalât* itself is a form of prayer. Prayer in the early days of Islam conducted at two times i.e. morning and afternoon. The phrase “*yurîdûna wajhah*” is interpreted with they pray to their God in both, the morning and evening for they want His good pleasure. Such interpretation, among others, can be seen in the Sûra al-Insân (76): 9, “Indeed, we feed you only for expecting the pleasure of Allah, we do not want a reward from you, nor (greeting) thank you. “

There are similarities between the public response to the preaching of the Prophet with the response of the earlier people given to Messengers which were sent to them. The first equation is that the first group of people who followed their teachings are from among the weak and poor. The second equation is in terms of the enemies they faced, they are likely to insult the people who firstly followed the teachings of the prophet and they are not willing to be treated equally with them. The argument can be seen from the attitude of the followers of the previous Messengers of God, Allah almighty, for example, recording the words of the leader of the unbelievers against Noah as. contained in Sûra Hûd (11): 27, “Then spake the pagan leaders of his people: “We do not see you, but (as) a man (exceptional) like us, and we did not see the people who follow you, but the people who abject among us who believe it quickly, and we did not see you have something any advantage over us, in fact we believe that you are the ones who lie.”

Even though the Prophet Noah captured the pagan leaders' signals of desire to ask him to drive out the weak who are faithful, he still will not do it, because his job is only to give warning. Noah's attitude, among others, can be seen in Sûra al-Shu'arâ' (26) 114 - 1 15, “And I never will repel those who believe. I (was) nothing else but a plain warner.” Similar statement is mentioned in the Sûra Hûd (11): 29, “... And I never drive out those who have faith. Surely they will meet their Lord, but I look at you as some people who do not know. “ According to al-Maraghî, what is understood from this verse is that the apostles did not have the authority to act reckoning those who cries unto their Lord in the morning and evening. The consequence is that the apostle has no reason to expel them by claiming their deeds as bad. Conversely, they also have no reason to reckon apostle's deeds. The right of judgment is only to Allah., Not the messenger.⁶⁵⁸ This last section of the verse indicates that expulsion can bring the perpetrators to tyranny. Expulsion is based on the bad things, after of judgment and retribution for an act of charity, which is fully the rights of Allah. Allah says in the Qur'an, Sûra al-Shu'arâ' (26): 113, “their calculation (charitable deeds) are not for others except only for my Lord, if you realize it.”

The implication of the verse should reflect in preacher's attitude and behaviour. Congregation or people which preacher will call to the path of God should be treated equally without looking at their background and social status. Majlis taklim is not limited to certain people, certain ethnic background, all community segment should be accommodated. Preachers, institution of Islamic call and committee of da'wa activity are not allowed to only embrace certain people and neglect others. Preachers have to treat equally all mosques as a place for preaching and do not limit himself to certain mosques. Da'wa activities should not only focus on certain places such as town and neglecting marginal community, and isolated places. In short, preachers, institution of islamic call and committee of da'wa activities should avoid of being discriminative in all da'wa activities in all of their forms and levels.

Final Remarks

Multicultural society as a consequence of disparity and heterogeneity in nations, tribes, races,

⁶⁵⁸ See al-Maraghî, Ahmad Muṣṭafâ. *Tafsîr al-Maraghî*. Vol. II. (Cairo: Sharika Maktaba wa Maṭba'a Muṣṭafâ al-Bâb al-Halabî, 1974), p. 225.

ethnicities and beliefs. God does not merely designed those disparities but also provided approach to encounter such problems that emerge as a result of such differences. Adventure is one of them to wider someone's cultural horizon and experience other traditions. Furthermore, multicultural da'wa is another approach to create harmonious life between people with different cultural background. This kind of da'wa approach reflects the position Islam as a bless for universe (*rahmatan li 'âl-alamîn*).

Apart from the implementation of multicultural da'wa, in Ambon, for instance, Muslim leaders tried to adopt a new method of reconciliation. Some Muslims lived for a several days in Christian family and vise versa. The aims of this method is among others, to deeply recognize tradition of other people with different beliefs. It is a small part of the practice of passing over and coming back approach. In addition, in Tana Toraja, South Sulawesi, which becomes an examplary of interfaith relation in Indonesia, it is a natural thing to witness three faiths in one house. There is a Muslim, a Christian and someone with his/her ancestors' faith.

BIBLIOGRAPHY

1. Printed Reference

- A Group of Muslim Scholar. *An Enlightening Commentary into The Light of the Holy Qur'an*. 3rd Edition; Isfahan: Imam Ali Library and Research Center, 1996.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Boullata, Issa J. "Fastabiqu l-Khayrat: A Qur'anic Principle of Interfaith Relations," Yvonne Haddad dan Wadi Zaidan Haddad (ed.). *Christian-Muslim Encounters*. Florida: The University Press of Florida, 1995.
- Budhy Munawar-Rahman. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Srigunting, 2004.
- Ghazali, Abd. Moqsih. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. Jakarta: Katakita, 2009.
- Goddard, Hugh. *Christian and Muslim: from Double Standard to Mutual Understanding*. Richmond, Surrey: Curson Press, 1995.
- Kathîr, Ibn. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*. Juz I. Beirut: Dâr al-Ma'rifa, 1987.
- McDonough, Sheila. *Gandhi's Response to Islam*. New Delhi: D. K. Printword (P) Ltd., 1994.
- al-Marâghî, Ahmad Muşţafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Vol. II. Cairo: Sharika Maktaba wa Mathba'a Muşţafâ al-Bâb al-Halabî, 1974.
- Quţb, Sayyid. *Fî Zilâl al-Qur'ân*. Vol. I. Beirut: Dâr al-Syurûq, 1988.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, Inc., 1989.
- Rasyid, Amhar, "Some Qur'anic Legal Texts in the Context of Fazlu Rahman's heremenutical Method," MA. Thesis, Montreal, Canada: McGill University, 1994.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Jilid V. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Misbah: Kesan, Pesan dan Keresasian Al-Qur'an*. Vol. I. Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2000.
- Watt, W. Montgomery. *Islam dan Krsiten Dewasa ini: Suatu Sumbangan Pemikiran dan Dialog*. Trans. Eno Syafruddin. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1993.
- Wehr, Hans. *A Dictionary on Modern Written Arabic*. London: Macdonald & Evans Ltd., 1960.

2. Online Reference

- Ali S. Asani, "On Pluralism, Intolerance, and the Qur'an" <http://www.twf.org/Library/Pluralism.html> (January 26, 2014)
- M. Saroni "Dakwah Islamiyah pada Masyarakat Multietnis," <http://dengdekakria.blogspot.com/2013/07/dakwah-islamiah-pada-masyarakat.html> (August 31, 2014)
- <http://blajakarta.kemenag.go.id/penelitian/pola-aktivitas-keagamaan/80-dakwah-multikultural-untuk-merajut-kerukunan-dan-perdamaian.html> (September 5, 2014)
- <http://marzani-anwar.wordpress.com/2011/01/07/strategi-dakwah-dalam-perspektif-multikultural-marzani-anwar/> (August 31, 2014)
- <http://akupunmenulis.wordpress.com/2009/07/22/pendekatan-budaya-sebagai-sarana-penyelesaian-konflik-di-poso/> (June 01, 2014)
- <http://aminnurita.blogspot.com/2012/09/muhammadiyah-dakwah-kultural-dan-dakwah.html> (August 31, 2014)
- "Hierarchy of Human Needs According to Abraham Maslow: Application to the Classification Process Mad'u Propagation," [http://webcache.googleusercontent.com/search?q =](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=) (June 25, 2011)
- <http://dhd45jateng.wordpress.com/2012/06/25/upaya-mengatasi-konflik-horisontal-dalam-kemajemukan-bangsa-indonesia/> (June 01, 2014)
- <http://www.responsiblecitizen.co.uk/multicultural-society.html> (July 30, 2014)
- <http://myzone.okezone.com/content/read/2011/03/08/4629/transisi-otoriter-demokrasi-dan-konflik-bernuansa-sara> (September 09, 2014)

الدعوة الإسلامية في مجتمع متعدد الثقافات

المجتمع الإندونيسي نموذجاً

إعداد الباحث/محمد أنيق إمام

ساماريندا - إندونيسيا

نوفمبر ٢٠١٤

Abstract

Multiculturalism is the cultural diversity of communities within a given society and the policies that promote this diversity. As a descriptive term, multiculturalism is the simple fact of cultural diversity and the demographic make-up of a specific place, sometimes at the organizational level. As a prescriptive term, multiculturalism encourages ideologies and policies that promote this diversity or its institutionalization. In this sense, multiculturalism is a society "at ease with the rich tapestry of human life and the desire amongst people to express their own identity in the manner they see fit. This paper discusses multicultural ideologies or policies vary widely, ranging from the advocacy of equal respect to the various cultures in a society, to a policy of promoting the maintenance of cultural diversity, to policies in which people of various ethnic and religious groups are addressed by the authorities as defined by the group they belong to.

Pluralism, diversity and multiculturalism is a daily fact of life in Indonesia. There are over 300 ethnic groups in Indonesia. The Javanese is the largest ethnic group in Indonesia who make up nearly 42% of the total population. The Sundanese, Malay, and Madurese are the next largest groups in the country. There are also more than 700 living languages spoken in Indonesia and although predominantly Muslim the country also has large Christian and Hindu populations. This paper also uncloses the model of Islamic Dakwah in Indonesia societies in the light of Various Cultures and Relegion.

الدعوة الإسلامية في مجتمع متعدد الثقافات

المجتمع الإندونيسي نموذجاً

بقلم: محمد أنيق إمام

مقدمة:

تهدف هذه الورقة العملية إلى تقديم معالم الدعوة الإسلامية بخصوص موضوع تعدد الثقافات في مجتمع واحد كمبدأ عام وأساسي لعالية الدعوة الإسلامية، من خلال رسم بعض صور تجلياتها التي تدلل وتؤكد على أنها ضرورية للاجتماع البشري وللتعايش السلمي. ونعتمد في ذلك أساساً على بعض النصوص القرآنية والسنة النبوية في عرض وتحليل هذه الفكرة. فالتركيز هنا ينصرف في المقام الأول إلى التعدد الديني والثقافي باعتبار أن غيابهما أو غياب أحدهما يعد سبباً من أهم الأسباب التي تؤدي إلى نمو التطرف الديني والصراع الحضاري في العالم الحالي. وبتعبير آخر تتطلع هذه المقالة إلى إلقاء الضوء على طبيعة التفاعل الحضاري والثقافي الذي ينبغي أن يسود بين الشعوب والمجتمعات والأمم من وجهة نظر الدعوة الإسلامية.

لقد أرسى الإسلام دعائم وقواعد ومبادئ للتعايش السلمي بين الناس جميعاً. ودعا المسلمين إلى مخاطبة الناس بالحسن يقول الله

تعالى: (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) [سورة البقرة: ٣٨١]، ولكن لا يكون الدعوة مجرد لقاءات عامة يراد بها خداع المسلمين ومناقشات جوفاء لا طائل من ورائها وبيانات رنانة تعيش في أوهاهما الجماهير. فلا بد من وضع قواعد يلتزم بها الداعية ويعلن إيمانه بها على جماهيره، ومن هذه القواعد: أولاً، الاعتراف بالأصل الواحد للخليفة كلها كما قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً) [سورة النساء: ١]، فلا يتعالى جنس على آخر ولا يفضل شعب على شعب بسبب اللون والجنس والعقيدة أو بسبب قدراته العسكرية والأقتصادية والعلمية والثقافية. ثانياً، الإيمان بأن الله كرم الإنسان يقول تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) [سورة الإسراء: ٧٠]، فلا ينبغي أن يهان إنسان أو يذل مهما كان موطنه ولا بد أن تكف وسائل الإعلام عن الاستهزاء بثقافة أي شعب، وأن يمتنع الساسة والمفكرون عن التلميح أو التصريح بدونية ثقافة غيرهم أو باستعلاء ثقافتهم على غيرها من ثقافات الأمم. ثالثاً، احترام خصوصية كل شعب يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) [سورة الحجرات: ٣١]، فالارتباط الثقافي يجب أن يقوم على أساس تبادل المعلومات والخبرات لا بقصد هيمنة ثقافة على أخرى أو فرض تقاليد شعب على آخر. رابعاً، الاعتراف بالآخر، يقول الله تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) [سورة الكافرون: ٢-٥]، فكما يعترف الإسلام بالعقائد الأخرى كدين وإن لم تكن سماوية وتختلف مع الإسلام اختلافاً جذرياً في العقائد والأحكام فينبغي على الآخرين أن يعترفوا بالإسلام كدين وإن لم يؤمنوا به، لأن الاعتراف بالآخر يشعره بأنه متكافئ في الحوار مع من يحاوره. خامساً، حرب العقيدة يقول الله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) [سورة البقرة: ٢٥٢] فلا يجوز لأحد أن يفرض عقيدته على الآخرين بالقوة، بل يترك الأمر للناس يعتقدون ما يرونه صحيحاً دون ضغط من أي نوع. سادساً، العدل، فيقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا) [سورة النساء: ٥٣]، ومن مقتضيات العدل حق كل شعب في أن يعيش في وطنه دون اعتداء عليه من أي نوع أو محاولة للسيطرة على مقاليد أموره. سابعاً، حرية التعبير لأن التقييد في هذا المجال يزيد الأمور غموضاً فلا يعرف ما يمكنه البعض للآخر، وبذلك تنمو الدساتير والفتن. ثمانياً، المساواة، فلا فضل لأحد على آخر، وذلك يقتضى الاعتراف بحق كل شعب في الموارد الطبيعية في أرضه، فلا استغلال فلا احتكار وإمّا تعاون بين الناس على تنمية الموارد بحيث ينال كل ما يضمن له حياة كريمة تليق بالإنسان الذي كرمه الله.

إن الاختلاف يعد أمراً طبيعياً في نظر الإسلام فهو من سنن الله تعالى في الكون والمخلوقات فالكون كله قائم على التعدد والاختلاف في الأنواع والصور والألوان قال تعالى (الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبٌ سُوْدٌ. وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) [سورة فاطر: ٧٢]

وهكذا فإن هذا الاختلاف هو اختلاف تنوع وتعدد وهو أيضاً من آيات الله التي تدل على عظمته وحكمته قال تعالى (وَمِنْ آيَاتِهِ [خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ] [سورة الروم: ٢٢]

ولقد أقر الإسلام بالإختلاف في الحدود المنطقية والمعقولة ولعل موقف الرسول صلى الله عليه وسلم في قضية صلاة العصر في بني قريظة لخير دليل على الإقرار بمشروعية الاختلاف في السنة النبوية. كما أن هناك وقائع وقضايا متعددة و مختلفة حدثت على مر العصور بل وحتى في عهد الرسول.

الإنسان في التصور الإسلامي قمة الكائنات الحية التي تعيش على وجه الأرض وأفضلها وأكرمها لما أودعه الله فيه من مزايا وميزه من صفات وخصائص. ولا بد أن ندرك أن الثقافات العالمية بدأت تتلاقى نتيجة ثورة وسائل الاتصال والانتقال، فالجهل المتبادل بالآخر على مستوى العالم لم يعد قائماً. كما أن الحواجز بين الشعوب والثقافات سقطت وصار الناس في أجزاء مختلفة من العالم يتعرفون على بعضهم فيكتشفون أوجه الاختلاف والاتفاق. كذلك هناك الإحساس المتبادل بين المجتمعات الإنسانية بوجود أخطار مشتركة على العالم كله تتجاوز حدود الثقافات والعقائد الدينية والقوميات مثل العنف في العالم ونفاذ الموارد خصوصاً المياه وتدمير

كما هو معلوم عند كثير من الناس أن الاختلاف يعد من أبرز خصائص الوجود الإنساني ومن أوكذ ضرورات الاجتماع البشري ، فالاختلاف سنة من السنن الكونية، هذا الكون الرحب الفسيح بهذا الاختلاف يفضي إلى التنوع والتناغم والتناسق، ويُدْهَبُ الرتبة والفتور. وهذا من شأنه أن يجعل للحياة طعما ومذاقا خاصا، فالاختلاف والتنوع يثريان الحياة، ويكسبان المرء خبرة حيث حل وحيثما ارتحل، فلو أن الناس جميعا خلقوا وجبلوا على صورة واحدة، والأماكن كلها كانت على صورة واحدة من حيث طبيعة المكان والمناخ وغير ذلك، لما احتاج الإنسان أن ينتقل من مكانه الذي ولد فيه، ولستم العيش من أول سنوات إدراكه لمعنى الحياة لأنه لا يجد جديدا. ويرى البعض أن أهمية الاختلاف لا تتأتى فقط من كون التنوع هو أصل الاجتماع البشري، بل لأنه أيضا مما تدعو إليه الفطرة وتقتضي به الطبيعة. وما الاختلاف في واقع الأمر إلا ظاهرة من ظواهر الوجود أودعت في الكائنات عموما وفي الإنسان خصوصا.

فمن وجهة نظر الإسلام، لولا سنة الاختلاف التي هي سبب من أسباب الخلق، لاستحالت الحياة. وفي غياب الاختلاف لا يمكن أن يكون الإنسان، من المنظور الإسلامي، ذلك المخلوق الذي سواه الرب ونفخ فيه من روحه، ثم منحه العقل، وعلمه البيان، وفضله على كثير من المخلوقات، واستخلفه في الأرض، وسخر له ما في الكون جميعا، ثم هيا له مبادئ الروابط السامية التي تمكنه من الترفع عن كل دنية، وتدعوه إلى التعاون مع نظيره في الخلق، في عمارة الكون وتدبير المصالح وتبادل المنافع. لقد امتن الله على عباده من خلال كتابه العزيز أن جعل من آياته تعاقب الليل والنهار حتى لا يشعر الإنسان بالملل، ويتسنى له أن يجعل لكل وقت ما يناسبه من الأعمال: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ. قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِاللَّيْلِ تَسْكُونُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ. وَمَنْ رَحِمْتِهِ إِنْ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [سورة القصص: ٧١-٧٣]

انطلاقا من النصوص القرآنية التي حفلت بالآيات الواردة فيها لفظ (الاختلاف) يمكن أن نستنبط بأن التصور الإسلامي للوجود يرتكز على فكرتين أساسيتين: فكرة وحدانية الخالق وفكرة تعددية الخلق واختلاف المخلوق. وعلى هذين المحورين دار الإسلام في تصوره وعقيدته وفكرته عن هذا الوجود. فبالنسبة للمسلمين فإن الله وحده هو الواحد، وكل ما بعده متعدد؛ هو واحد في ذاته وواحد في صفاته وواحد في أفعاله، هو الخالق وحده والمحيي والمميت وحده وهو المعبود وحده، لا يستحق العبادة غيره ولا الاستعانة بمن سواه، (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) [سورة: الفاتحة: ٥]، (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَكَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) [سورة: الإخلاص: ١-٥] وعلى هذا كان التوحيد في الإسلام بمثابة جوهر هذا الدين وأساسه المتين.

فالتوحيد إذن هو روح الوجود الإسلامي (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) [سورة: آل عمران: ٤٦]، وهذه كانت دعوة الأنبياء والمرسلين جميعاً، كل الرسل دعوا قومهم كما جاء في معرض آيات القرآن إلى التوحيد: (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ) [سورة: النحل: ٦٣] ، والطاغوت كل ما يعبد ويعظم ويطاق وطاعة مطلقة من دون الله سواء كان من البشر أم من غير البشر. فالهدف من بعثة الأنبياء هو تحرير البشرية من عبادة غير الله، من عبادة الأشياء أو عبادة الذوات أو عبادة الأشخاص أو عبادة الأفلاك أو عبادة الحيوان أو عبادة الإنسان أو عبادة الهوى والذات

تحرير البشر من العبودية لغير الله كان رسالة الأنبياء جميعاً التي تركزت وتجسدت في الدين الخاتم الذي بعث به محمد صلى الله عليه وسلم ليحرر الناس من عبادة الطواغيت حتى يعيشوا أحراراً متساوين فلا يمكن للناس أن ينعموا بظلال الحرية وينسيهما إذا كان بعضهم يعبد بعضاً أو يذل بعضهم لبعض. هذا ما يمكن استخلاصه من النصوص الإسلامية فيما يتعلق بالاختلاف. وأما ما يتعلق بالتعددية في الخلق، والتعددية في العرق واللغة والدين والثقافية، كل هذه التعدديات قد أقرها الإسلام. المسلم ليس وحده في هذا الوجود، هناك آخرون يشاركونه في الحياة. إذن فثمة تعدد في الخلق.

659 الاتجاه إلى حوار إسلامي غربي أحمد كمال أبو المجد جريدة الحياة ١٢ مارس ١٩٩١ ص ٨١.

التعدد الثقافي في المجتمع

يعتبر التنوع ظاهرة كونية، فهو يشمل مختلف جوانب الحياة: الإنساني والحيواني والطبيعي الجغرافي. (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ. وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ [وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ] سورة فاطر: ٧٢

يتضح من خلال هذه الآية القرآنية أن الإنسان كلما كان واعيا بحقيقة الاختلاف، باحثا في الكون مكتشفا لأسراره، كلما اتسعت دائرة علمه ومعارفه. والعلماء هم الأكثر تأهيلا، لا لخشية الله فحسب، بل وأيضا لمعرفة واكتشاف حقائق الكون وتنوعه، فهم يعرفون بأبحاثهم ومعاييرهم وتجاربهم واكتشافاتهم وخشيتهم لخالقهم أيضا اختلاف الألوان. والتنوع يعبر عنه القرآن باختلاف الألوان، أي اختلاف الأنواع والأصناف

ثم من شأن هذا الاختلاف الطبيعي الجغرافي والحيواني والإنساني أن يثري الحياة الإنسانية على كل أصعدة مستوياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. بهذا، ومع إقراره بالتنوع العرقية واللغوية، يعترف المنظور الإسلامي كذلك بالتنوع الثقافي. ما دام الناس يتعددون في أعراقهم ولغاتهم وألسنتهم ويتعاملون ويتفاعلون بأساليب مختلفة مع كائنات متعددة الألوان فلا بد أن يتعددوا في ثقافتهم، والموارد بالناحية الثقافية ما يتصل بالحياة ومفاهيمها ونظمها وتقاليدها ومعارفها وتقنياتها وعادات... الناس فيها. فالناس يختلفون في أمور شتى: في ملابسهم ومآكلهم ومشاربهم ومسكنهم

لكل جماعة إنسانية طريقة- وربما طرائق- اتخذتها ومنهج اتبعته في تفاعلها مع محيطها وبيئتها، (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) [سورة المائدة: ٨٤]، ولذلك قدر الإسلام هذه الاختلافات في ثقافات الناس، ووسع هؤلاء جميعاً. فالناس أحرار في ثقافتهم وتقاليدهم وأعرافهم وعاداتهم

ويرى البعض أن الحضارة الإسلامية مثلا، شاركت فيها أنواع عديدة من العناصر والأجناس والأديان المختلفة، وساهمت في إثرائها وثقافتها متعددة، فكل بثقافته شارك في تشييدها وازدهارها وكل ترك له بصمة في ناحية من النواحي الحياتية فيها

هذا التعدد في الإسهامات الثقافية من شأنه أن يغني حضارة ما من الحضارات ويعززها وينميها، وعلى النقيض من ذلك، الحضارة التي تقوم على لون واحد أو شكل واحد أو صورة واحدة فهذه تعد حضارة فقيرة.. الحضارة الغنية هي التي تأخذ وتستفيد من الجميع وتقتبس من الكل. هذا ما يعبر عنه بالتنوع أو التعدد الثقافي الثري. * التعددية الدينية

مع هذه التعددية نجد أن هناك في الإسلام تعددية دينية، هذه التعددية الدينية مرتبطة بالتنوع الثقافي -التعدد الثقافي ينجم عنه تعدد ديني- ما دام الناس يتعددون ثقافيا فلا بد أن يتعددوا دينياً. خلق الله الناس مختلفين، خلق لكل منهم عقلاً يفكر به، ومنحه إرادة يرجح بها، ومنحه ملكات وقوى ومواهب مختلفة على أساسها يختار الناس لأنفسهم ما يريدونه. لو شاء الله أن يجعل الناس كلهم مؤمنين به لفطرهم على التوحيد والإيمان كما فطر الملائكة، ولكن الله خلق من خلقه خلقاً مفطورين على عبادته (لا يَعْبُودُونَ اللَّهَ مَا أَمَرُهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) [سورة التحريم: ٦]، (يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ) [سورة الأنبياء: ٢٠]، هؤلاء هم الملائكة، وخلق من خلقه نوعاً مميّز بالإرادة والاختيار، هو الذي يقرر مصيره بنفسه ولنفسه (مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ لِنَفْسِهِ) [سورة يونس: ٨٠١]، (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) [سورة الجاثية: ٥١]، (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) [سورة الكهف: ٩٢]، أعطاه المشيئة والإرادة والاختيار والقدرة ليقرر مصيره ويسلك طريقه، هذا النوع هو الإنسان

لم يشأ الله أن يجبره على دين واحد ولا على الإيمان به، بل ترك له الحرية في هذه القضية، وأعطاه الأدوات التي يفكر بها وبعث له الرسل وأنزل له الكتب لتعاونه وتساعد على اختيار الطريق الذي يريده أن يسلكه، ولكن ترك له الخبرة. هكذا خلق الله (وَأَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) [سورة هود: ٨١١-٩١١]، (لذلك) أي للاختلاف خلقهم، لأنه خلقهم متغايرين في الفكر والإرادة فلا بد أن يتغايروا في الدين الذي يختارونه، (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) [سورة يونس: ٩٩]، لا يكره الناس على دين ما أو على عقيدة معينة.

نوح عليه السلام، على سبيل الذكر لا الحصر، قال لقومه (أَلْتَرْمِكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ) [سورة هود: ٨٢]، أنلزمكم بالهداية؟ لا بل أنتم أحرار في هذا المجال.

التعدد في الديانة

قد يظن بعض الناس أنه ليس هناك دين غير الإسلام، لا، بل هناك أديان أخرى، والواقع يؤكد هذا المعنى، فأهل الكتاب مثلا لهم دينهم، (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) [سورة النساء: ١٧١]، هذه الأديان الأخرى وسعها الإسلام، وعاشت في ظلاله قرونًا والمسلمون آنذاك بفتوحاتهم وتوسعاتهم كانوا في مرحلة قوة وكانوا هم قادة العالم ولهم القوة الأولى في الدنيا، كانوا يستطيعون أن يفرضوا على الناس دينهم فرضا ويكرهونهم على الإسلام كرها، لم يحدث ذلك أبداً، وإن حدث فالفعل مردود على فاعله، لأن الإسلام لا يقبل إيماناً فيه شبهة إكراه، لا بد للإيمان أن يكون اختياراً محضاً، ولذلك لم يجبر غير المسلمين في وقت من الأوقات على دخول هذا الدين، وهذا ما قرره بعض المستشرقين الغربيين أنفسهم مثل توماس أرنولد^{٦٦٠} بقوله: «لم يحدث في تاريخ المسلمين أن جماعة أجبرت على أن تدخل في الإسلام إكراه»، تركوا هؤلاء وعاشوا في بلاد المسلمين أهل ذمة لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، لهم كنائسهم ولهم بيعهم ولهم نواقيسهم ولهم أزياءهم...، ما أجبر أحد على أن يغير زيه ليكون مثل المسلمين، بل بالعكس، ما دام الإسلام قد تركه لدينه وضمن له حرية الاعتقاد فمن حقه أن يعيش بدينه وأن يقيم شعائره وأن يؤدي واجباته وأن يرضى حقوقه، وهذا من ثمرات إقرار التعدد واحترام مبدأ التسامح

إن التعددية الدينية تحتاج إلى التسامح، وقد يتساءل البعض: كيف يتسامح الإنسان وهو يعتقد أن دينه هو الحق وأن دين غيره هو الباطل؟ وإذا كان يعتقد هذا كيف يتسامح مع غيره؟ لعل الإجابة تكمن في أن هذا الأمر يعد من روائع ما جاء به الدين الحنيف، أنه برغم اعتزاز معتنقه بإسلامه (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ) [سورة فصلت: ٣٣]، رغم اعتزازه بالإسلام ومباهاته بالإسلام ومغالاته بالاعتزاز بهذا الدين فإنه قد غرس فيه من العقائد والمفاهيم والأفكار ما يجعله يتعايش بتسامح منقطع النظير مع المخالفين له

من هذه المفاهيم والأفكار الأساسية أنه بين أن اختلاف الناس واقع بمشيئة وإرادة الله الخالق، الله هو الذي أراد الناس كذلك (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ) [سورة التغابن: ٢]، هكذا خلق الله الناس وأن هذا واقع بمشيئته، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة، وما دام هذا بمشيئة الله التي لا تنفصل عن حكمته - من أسماء الله وصفاته المذكورة في القرآن: اسم الحكيم - فمن العيب أن يقاوم الإنسان مشيئة الله، لأن مشيئة خالقه وبارئه هي النافذة وهي الغالبة وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. إن الإسلام يكرم الإنسان من حيث هو إنسان، الإنسان من حيث آدميته مكرم في الدين الإسلامي، (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) [سورة الإسراء: ٧٠]، الله أوجد الإنسان وسخر له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة وجعله في الأرض خليفة، فبذلك يصير الإنسان هو محور هذا الوجود، كرمه الله بغض النظر عن لون بشرته أو شعره أو عنيه، بل بغض النظر عن دينه أي دين هو معتنقه. جاء في الحديث الصحيح أن أناساً مروا بجنائز إنسان ميت فقام لها النبي صلى الله عليه وسلم واقفاً، فقالوا: يا رسول الله إنها جنازة يهودي، هل تقوم احتراماً لها؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أليست نفساً؟^{٦٦١} فما أروع الموقف وما أروع التعليم، النفس البشرية تكرم لأنها نفس بقطع النظر عن دينها. وهكذا النفس الإنسانية مكرمة معصومة مصونة، (أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) [سورة المائدة: ٢٣] هذا هو الأمر الثاني الذي يعالج به الإسلام التعصب ويسعى لمحوه من نفسية الفرد ليغرس فيها التسامح والأفق الواسع. إن الإسلام يأمر بالعدل - من أسماء الله وصفاته المذكورة في القرآن: اسم العدل - مع الناس جميعاً، لا وبل مع كل الكائنات وفي كل حالة وهيئة: مع المحب أو غير المحب، مع القريب أو البعيد، مع الصديق أو العدو، مع المسالم أو المحارب، مع المسلم أو غير المسلم، فالعدل للناس جميعاً بدون استثناء، ولذلك تجد القرآن يقول: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ) [سورة النساء: ٥٣١]، هذا عدل مع المحب أو القريب، ويقول في آية أخرى في شأن البغيض

660 توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، نقله إلى العربية د. حسن إبراهيم حسن وزميله، ٤١.

661 أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الجنائز باب القيام للجنازة، حديث رقم: ٩٦٢٢.

أو البعيد (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا)، [سورة المائدة: ٨] - لا يحملنكم شتانهم أي شدة بغضهم لكم أو شدة بغضكم لهم، لا يحملنكم هذا على ألا تعدلوا- (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ) [سورة المائدة: ٨]، لأن العدل مع الجميع وللجميع، وبهذا يغرس الإسلام روح التسامح مع المخالفين، بلا حيف ولا تضيق، يعاملهم بالعدل ويعاملهم بالرحمة ويعاملهم بالقسطاس المستقيم، بما أن الأرض تسع الجميع.

الدعوة الإسلامية تعلى قيمة التسامح

خلق الله الناس على أديان مختلفة ويجب أن يسع أهل الأديان بعضهم بعضاً. لا يجبر أناس على أن يتركوا دينهم ليعتنقوا ديناً آخر، لم يأت الإسلام بهذا، لأنه (لا إكراه في الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) [سورة البقرة: ٢٥٢]، ولذلك يحث الإسلام المسلم أن يسع المخالفين، لا أن يقهرهم على أن يتبعوا ديناً واحداً، سواء كان ذلك الدين دينه هو أو دين غيره. كما لا يسمح الإسلام لأحد أن يقهر معتنقيه على ترك دينهم أو أن يمنعهم من طاعة ربهم. هذه التعددية الدينية هي التي قررها الإسلام منذ العهد الملكي وفي العهد المدني أيضاً.

نجد أن هناك سورة في القرآن جمعت بين أمرين قد يظنهما بعض الناس متناقضين، الاعتزاز بالدين إلى أقصى حد والتسامح مع المخالف إلى أقصى حد، هذه السورة هي سورة الكافرون. السورة الوحيدة التي خاطب الله فيها غير المسلمين في حياتهم الدنيا بعنوان الكافرين، فمن عادة القرآن أن يخاطب غير المسلم دائماً بـ (يا أيها الناس، يا بني آدم، يا عبادي، يا أهل الكتاب...) لكن ورد في هذه السورة (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ) [سورة الكافرون: ١-٢]. ويعود سبب نزولها لقصة مساومة المشركين للنبي محمد صلى الله عليه وسلم. كانوا يساومون النبي ويفاوضونه على أن يعبد آلهتهم سنة ويعبدوا إلهه سنة، وهذه المساومات أراد القرآن أن يقطعها بقرار حاسم واضح جلي، ولذلك قال (لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلي دِينِ) [سورة الكافرون: ٢-٥] [هذا التكرار والتأكيد يتبعه في نهاية السورة هذا التسامح العجيب (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلي دِينِ).

ولا يخفى على باحث أن ابتعاث رسول الله كان منعطفاً تاريخياً في حياة الناس جميعاً وتحولاً حضارياً متميزاً في نهج حياتهم وتعاملهم. تحول الخطاب فيه من قومية الأديان ومحدودية مقاصدها إلى عالمية الإسلام وشمولية دعوته وتكامل مقاصده ومن عزلة المجتمعات البشرية وتضادها وتصارعها إلى وحدة الأسرة البشرية وتعاون مجتمعاتها. حيث سمع الناس لأول مرة في تاريخهم الإنساني فكرة المجتمع الإنساني الواحد كما سمعوا أيضاً لأول مرة فكرة التعايش السلمي بينهم من غير تمايز بينهم على اختلاف أقوامهم وأجناسهم وأعراقهم وأديانهم وأوطانهم.^{٦٦٢} وكان النبي يعمل على نشر الإخاء الإنساني الذي يتجاوز المسلمين إلى غير المسلمين، لذا نجد الرسول يعقد مع اليهود حلفاً أساسه التعاون على الخير وحماية الفضيلة ودفع الأذى وحماية المدينة من كل اعتداء ومنع الظلم وردع المجرمين العابثين بالأمن وأكد النبي ذلك بالمواثيق

ففي دستور دولة النبوة -الدولة الإسلامية الأولى التي قامت بالمدينة المنورة عقب هجرة الرسل سنة ١ هـ - ٢٢٦ م نجد مواد هذا الدستور الذي اشتهر في مصادر التاريخ الإسلامي بالصحيفة والكتاب. نجد مواد هذا الدستور تبلغ سبعا وأربعين مادة، وفي هذه المواد تقنين لدمج الفئات المجتمعية في رعية الدولة واعتبارهم أمة مع المؤمنين- المهاجرين والأنصار- وتقنين المساواة بينهم وبين المؤمنين في الحقوق والواجبات مع تقنين حقهم الكامل في الاعتقاد الديني الذي يختلفون فيه مع الإسلام والمسلمين. ونقرأ في هذه المواد الدستورية أرقى صور التقنين للاعتراف بالآخر ومساواة الأقلية للأغلبية وتقرير التعددية الدينية في رعية الدولة الواحدة^{٦٦٣}.

نص هذا الدستور على أن اليهود أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومن تبعنا من يهود فإن لهم النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم وأن بطانة اليهود ومواليهم كأنفسهم. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر المحصن من أهل هذه الصحيفة دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وهكذا تجسد التحام الآخر اليهودي في الأمة الواحدة والرعية المتحدة

662 الإسلام والمسيحية، إيليكس جورافسكي، ص ٨١ عالم المعرفة الكويت ١٩٩١.

663 مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله الحيدر آبادي، ٧١-١٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٩١.

للدولة في ظل المرجعية الإسلامية ومن خلال سعتها التي نص عليها هذا الدستور عندما قال: وإنه ماكان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو استجار يخاف فساده فإن مردده إلى الله وإلى محمد رسول الله

وتجسد هذا الالتحام أيضا بالآخر وتحققت هذه المساواة في العلاقات التي أدخلت النصارى -نصارى نجران- وكل المتدينين بالنصرانية في صلب الأمة الواحدة. فنص ميثاق العهد الذي كتبه الرسول لنصارى نجران على مجموعة من المبادئ الدستورية التي وضعت مبادئ وفلسفات علاقة الإسلام بالآخر في الممارسة والتطبيق فجاء في هذا الميثاق: ولنجران وحاشيتها ولأهل ملتها ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية جوار الله وذمة محمد رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم وتبعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير... أن أحمي جانبهم وأذب عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم

واهتماما من الإسلام في توفير عوامل التلاحم للأمة الواحدة التي جعل الإسلام وحدتها فريضة نص عليها القرآن الكريم (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) [سورة الأنبياء: ٢٩]. فلقد حققت التطبيقات الإسلامية في الواقع الاجتماعي عددا من الإنجازات التي سلكت الجميع في الأمة الواحدة. فالموالي الذين كانوا أرقاء ثم حررهم الإسلام دمجهم النظام الإسلامي في قبائلهم التي كانوا أرقاء فيها ولحمهم فيها بلحة الولاء. وسلكت التطبيقات الإسلامية باب المصاهرة والزواج بين المسلمين وبين الكتابيات المحصنات لتحقيق أعلى درجات التلاحم بين غير المسلمين وبين المسلمين في بناء الأمة الواحدة.

والإسلام لا يكتفي بمحو أسباب التفرق والنزاع بين الناس بل يدعو إلى التسامح العام لأن التسامح يداوى القلوب المكلومة ويجتذب النفوس النافرة. فالإسلام منهج الناس جميعا ومقاصده لخيرهم وفلاحهم وخطابه لهم على اختلاف أقوامهم وأجناسهم وأديانهم. فهو تحول حضاري شامل ينتقل بالناس من ضيق القوميات والأعراق والأجناس إلى سعة الأسرة البشرية وتعاوم مجتعاتها في إطار منهجية المجتمع الإنساني الواحد وفي إطار منهج التعاون بين الناس جميعا على أساس من قيم ربهم

ومما لا يخفى أن الإسلام قدم نظرة شاملة ورؤية متكاملة للكون والحياة والإنسان وأن هذه النظرة تبقى أساسية وصالحة للبشر في كل زمان ومكان. وهذه الرؤية تشمل الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع. ومن هذه المنطلقات قامت الحضارة الإسلامية على مبادئ مهمين والتغيير والاستشراف. ومما يدل على ذلك ما جاء في فواتح كتب الرسول إلى إمبراطور الروم وكسرى. فقد جاء في رسائل الرسول بعد المقدمة (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) [سورة: آل عمران: ٤٦]. وهذه الآية الكريمة جاءت لتقرر مبادئ إسلامية في علاقات المسلمين مع كل الناس. وهي مبدأ الاعتراف بالآخرين، مبدأ الحوار وأهميته، مبدأ احترام المشيئة الذاتية لدى الآخر، مبدأ استشراف المستقبل في ظل علاقات إنسانية سامية.

إن الآية القرآنية (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) [سورة الحجرات: ٣١] تشير في وضوح إلى أن البشرية تتألف من مجتمعات قبلية وشعوب أو أقوام. وكلمة الناس هي تعبير عن الجنس العام يشملها جميعا. وتشير الآية أيضا إلى اتجاه تطور البشرية، أسر أو قبائل وشعوب في اتجاه التعارف وهو المعرفة المتبادلة من جميع الأطراف.

إن الإسلام جاء كما يفهم من الآيات القرآنية ليقوم بين البشر جميعا رابطة الإنسانية القائمة على ارتباط البشر جميعا بالله الخالق. فهم جميعا عباد الله

لقد جعل الله اختلاف الناس شعوبا وقبائل للتعارف والتعاون لا للتباغض والتنازع. فاختلف الشعوب له غاية أرادها الله عز وجل، وهو التعارف وهذا التعارف له ظواهر منها اللقاء على مودة وتراحم في أمن وسلام، التعاون على أن ينتفع الإنسان بكل خيرات الأرض، تكريم الإنسان في هذه الأرض^{٦٦٤} إن التعارف يقود إلى التعاون البناء المستمر الذي يفيد الإنسانية جمعا. إن منهج القرآن يعلم المسلمين أن البشرية مدعوة بأمر ربها للتعارف والتعايش وفق القيم والمعايير الإسلامية على اختلاف أجناسهم وأعراقهم وأديانهم وألوانهم. وأن إتيان الحق ومجانبة الباطل هو أساس التنافس بينهم هو أساس معيار القرب والبعد من تقوى الله

664 التوجه الاجتماعي في الإسلام، الشيخ أبو زهرة ١٢/٢ مجمع البحوث ١٩٣١هـ.

ومن سماحة الإسلام ومرونته في التعامل مع التعددية في المجتمع أن يضمن أمن الفرد غير المسلم ولو كان مشركا. نقرأ مثلا قوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَاجِرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغَهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) [سورة التوبة: 16] يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: « يقول تعالى لنبيه، صلوات الله وسلامه عليه: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) الذين أمرتك بقتالهم، وأحللت لك استباحة نفوسهم وأموالهم، (اسْتَجَارَكَ) أي: استأمنك، فأجبه إلى طلبته (حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) أي: القرآن تقرؤه عليه وتذكر له شيئا من أمر الدين تقيم عليه به حجة الله، (ثُمَّ أَبْلِغَهُ مَأْمَنَهُ) أي: وهو آمن مستمر الأمان حتى يرجع إلى بلاده وداره ومأمنه، (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) أي: إنما شرعنا أمان مثل هؤلاء ليعلموا دين الله، وتنتشر دعوة الله في عبادته^{٦٦٥}. وأما الشيخ المراغي فيقول في تفسيره: «وإن استأمنك أيها الرسول أحد من الشركين لكي يسمع كلام الله تعالى ويعلم حقيقة ما تدعو إليه أو ليلقائك- وإن لم يذكر سببا- فأجره وأمنه على نفسه وأمواله لكي يسمع أو يراك. فإن هذه فرصة للتبليغ والاستماع، فإن اهتدى وآمن عن علم واقتناع فذاك وإلا فالواجب أن تبلغه المكان الذي يأمن فيه على نفسه ويكون حرا في عقيدته حيث لا يكون للمسلمين سلطان عليه وتعود حالة الحرب إلى ما كانت عليه من غير عذر^{٦٦٦}.

وهكذا نفهم أن من منح الأمان لا تمتد إليه يد بالإيذاء وأنه يعان على العودة إلى مأمنه مع الوفاء له دون غدر به أو خيانه له. وفي الحديث النبوي نجد ما يكشف أن سماحة الإسلام مع مخالفه وأعدائه وسموه في التعامل معهم بلغ حدا يتحدى به البشرية بأسرها أن تجد له نظيرا في غير الإسلام. لقد أظهر هذا الحديث بشاعة الغدر بمن منح له الأمان بأبلغ قول و أوضح بيان. روى البخاري في التاريخ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أمن رجلا على دمه فأنا بريء من القاتل وإن كان المقتول كافرا^{٦٦٧}، ففي هذا الحديث يتبرأ الرسول من المسلم إذا غدر بكافر آمنه ثم قتله. وبراءة الرسول من مسلم تعني خسارته الدنيا والآخرة

ومن أكبر نماذج التسامح والاعتراف بالتعددية في الحضارة الإسلامية ما نقرأ في الوثيقة العمرية في فتح بيت المقدس سنة ١٥هـ أي بعد وفاة النبي بخمسة أعوام. وهذه الوثيقة لها مكانة كبرى في الحضارة الإسلامية وأنها دالة على مدى تسامح الفتوحات الإسلامية: والفاتحين المسلمين. وهذا نص الوثيقة التي تكاد تجمع عليه المصادر التاريخية

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبدالله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الامان أعطاهم أمانا لانفسهم وأموالهم» ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن وعليهم أن يخرجوا منها الروم والصوت فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ومن كان بها من أهل الارض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شئ حتى يحصد حصادهم وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية شهد على ذلك خالد بن الوليد وعمرو بن العاصي وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية بن أبي سفيان^{٦٦٨}» وكتب وحضر سنة خمسة عشر

التعدد الثقافي في المجتمع الإندونيسي:

أغلبية الشعب الإندونيسي من المسلمين، يمثلون العدد الأكبر للمسلمين في أي بلد في العالم إذ يصل عددهم ٢٠٥ ملايين نسمة من

665 تفسير ابن كثير ٣١١/٤.

666 تفسير المراغي، ١/٩٥-١٠٦.

667 التاريخ الكبير، البخاري، ٢٢٣/٣.

668 تاريخ الطبري، ٣/٥٠١.

أصل ٢٣٠ مليون نسمة هم تعداد إندونيسيا، لكنهم ي ضربون مثلا يحترم، ويحتدى، في احترام الآخر، رافعين شعارا نبيلًا وفريدا هو: الوحدة في التنوع، وهنا مكن قوة هذا المجتمع. هذا البلد الذي يضم أكبر تجمع سكاني من المسلمين في أرجاء العالم يعيشون في ١٧ ألف جزيرة تجسد جغرافية المكان. ستة آلاف منها فقط مأهولة بالسكان، ويتكلمون ٢٦٢ لغة محلية، ويتنوعون في ٢٤٠ جماعة عرقية، ويشكلون ٢٣٠ مليونًا يتوزعون شرقًا وغربًا في بلد تقطع الطائرة المسافة بين أقصى شرقه إلى أقصى غربه في ثماني ساعات.

التحضر.

يقدم كل قطر من إندونيسيا ثقافات متنوعة إندونيسيا، حيث يكثر بناء البيوت الخشبية في أرجاء إندونيسيا، إضافة إلى المساجد والمعابد البوذية، والكونفوشوية، والتي كانت ممنوعة من البناء في عهد سوهارتو، وسمح الرئيس الإندونيسي الحالي سو سيلو بامنانج يودويونو بإعادة بناء هذه المعابد، تأكيدًا على حرية العبادة المتاحة لكل أهل إندونيسيا أيا كانت دياناتهم. والكل يعبر عن الثقافة والتقاليد التي تخص السكان ولبيان البون الشاسع في ثقافات هذا البلد يمكن عقد مقارنة واحدة للتمثيل فقط على مدى التنوع، والاختلاف بين أهل جاكرتا نفسها كسكان عاصمة مدنيين، تبدو عليهم مظاهر العولمة في أزيائهم العصرية، ويركبون السيارات أو الدراجات البخارية، بينما أهل جزيرة بابوا في شمال شرق إندونيسيا يتسمون ببشرة سمراء ويلبسون وجوههم وأجسادهم العارية، بألوان ورسوم عديدة، ويعتزمون قلنسوات من ريش الطيور، ويستخدمون الحراب في شكل يذكروننا بسكان الجزر القدامى، أو سكان أمريكا الأصليين، وبالبدائية التي كانت نمطًا للحياة لدى العديد من الشعوب قبل آلاف السنوات. ولا يزالون يعيشون هذه الحياة البدائية القائمة على الصيد حتى اليوم. هنا تقدم إندونيسيا نموذجًا فريدًا ترفعه شعارا قوميًا، وممارسة عملية، بين أهل البلد على السواء: «الوحدة في التنوع»، وهو شعار قريب الشبه من العديد من سكان آسيا، الذين يميلون لصيغ التعايش والتعاطي مع الآخر واحترامه أيا كانت ديانتهم أو ثقافتهم الأصلية أو معتقداتهم.

الوحدة في التنوع لا يبدو مجرد شعار بقدر ما يبدو ثقافة حياة، فصحيح أن هناك مئات المساجد في أرجاء العاصمة الإندونيسية، وكثير من السيدات المحجبات، لكنه لا يبدو إسلامًا شكليًا مظهرًا، بقدر ما يبدو كثقافة تستخلص روح العقيدة الإسلامية بلا نزوع للكثير من الشكليات، وفي جوهر هذا التمثيل للعقيدة احترام الآخر، بكل ما تعنيه وتقضيه الكلمة. وبسبب هذا التنوع الكبير بين الأعراق يبدو أهل إندونيسيا غاية في التسامح، وتكتسب ملامحهم لونا من الهدوء. بمعنى آخر تقدم إندونيسيا نموذجًا للتعايش، لا تسود به ثقافة الزحام مما نرى في بعض العواصم التي يتسبب فيها الزحام ممثلة في الصخب والضجيج والعشوائى.

بالرغم من دخول الإسلام لإندونيسيا قبل عدة قرون، فإنهم لا يزالون يحافظون على طقوسهم الاحتفالية الخاصة، فشهدنا مثلا مسيرة كرنفالية، حيث يقوم عدد من الشباب الذين يرتدون أفتحة مستمدة من ثقافتهم القديمة، يعزفون موسيقى صاخبة بينما يحملون ما يشبه عرشًا صغيرًا من الخشب يتوسطه صبي صغير يرتدي زيا ملونا ويتزين وجهه بألوان ناصعة، ويوضع أعلى رأسه ما يشبه تاجًا ملكيًا، وفهمنا أن هذا الاحتفال الشعبي يقام، خصوصا في الماضي، للفتيان احتفالًا بختانهم. أما أغرب الجماعات العرقية، إضافة لأهل بابوا الذين لا يزالون يعيشون حياة بدائية تشبه حياتهم قبل وصول المستعمر الهولندي إلى جزر إندونيسيا ولا يزالون يتقاتلون، ويعيشون عراة يقاقلون ويصطادون بالحراب، جزء كبير منهم على الأقل. أقول بالإضافة لهؤلاء، لا يفوقهم غرابة في بعض الطقوس وشكل الحياة سوى قبائل من جزيرة سوايسي وينقسمون إلى ثلاث جماعات هي: بوجينيز، ماكاساريس، وتوراجا، وهؤلاء لهم طقوس مختلفة في دفن موتاهم، تتمثل في دفنهم في غرف يحفرونها في أعلى الجبال، لكنهم في الوقت نفسه لا يخرجون بجثة الميت إلا بعد أن يضحوا لروحه أضحية مكلفة قد لا تقل عن مائة رأس من الثيران القوية، وقد يستغرق زمن الحصول على ثروة التي تكفل لأهل الميت شراء هذا العدد من الثيران إلى ما يقارب عاما كاملا، بل قد يمتد الزمن لأكثر كثيرا من ذلك لو كانت الأسرة فقيرة، يحتفظ خلالها بالميت في بيته، حتى لو تحولت جثته إلى رفات

امتزاج الثقافة والدين

إن دخول الإسلام إلى إندونيسيا واعتناق أغلبية سكان البلاد للدين الإسلامي وانتشار الثقافة الإسلامية، والمساجد، والمراكز الإسلامية،

والجامعات الإسلامية، وانتشار الدروس الدينية في المساجد للرجال والسيدات، لم يمنع حفاظ أهل إندونيسيا على ثقافتهم القديمة وعاداتهم، بل والكثير من طقوس الاحتفالات الخاصة بمناسبات اجتماعية وتربوية عدة، بل ويمزجون بعض طقوسهم القديمة في احتفالاتهم الدينية. وحتى في كل المساجد التي دخلناها، سواء مسجد الاستقلال، أو مسجد المركز الإسلامي، أو مسجد القبة الذهبية أو مسجد مجمع هيئة العلماء وغيرها، كان هناك دائما طبل ضخم يستقر في أحد أركان المسجد. وقد كانت هذه الطبول تستخدم للنداء للصلاة قبل اختراع مكبرات الصوت، بسبب اتساع المدينة والزيادة الكبيرة لعدد السكان، حيث لم يكن صوت المؤذن كافيا آنذاك، فما زالت المساجد تحتفظ بتلك الطبول تأكيداً على هذه السمة لأهل إندونيسيا التي تجمع فيها بين ماضيها وحاضرها من جهة، وتعتبر بها عن اعتزازها بهما معا قيما وتقاليدها وتعاليمها أخلاقية ودينية، دون أن يؤثر ذلك على العبادات بطبيعتها (عن البيئية، من جهة أخرى، كون جسمها الخشبي يصنع من إحدى الأشجار Bedug الحال. وتعتبر هذه الطبول (تعرف باسم العملاقة التي تنتشر في إندونيسيا وهي شجرة قد يصل قطر جذعها إلى متر ونصف أو أكثر. وتعرف باسم شجرة مورانتي نوبل عمر الواحدة منها يتجاوز ٠٠٣ عام. وهناك العديد من الشواهد التي تمثل فكرة وحدة إندونيسيا وتنوعها، وأغلبها آثار بدأت على يد الرئيس الراحل أحمد سوكارنو، مثل نصب الاستقلال، وغيرها من الشواهد، إضافة إلى تلك الساحة وثقافة التجار التي تسود بين شعب إندونيسيا.

، بمعنى جزرNesos، والإغريقية «نيسوس»Indus تشير المصادر إلى أن اسم إندونيسيا قد اشتق من الكلمتين اللاتينية إندوس الإندوس. وتشير الدراسات إلى أن الجماعات التي عاشت في هذه المنطقة تعود لما قبل الميلاد بنحو ألفي عام، بعد اكتشاف بقايا، وأن وجود الإنسان المعاصر فيها الذي بدأ مع هجرات من مناطق جنوب شرقJava Man هيكل عظمية لإنسان بدائي عرف باسم آسيا، خصوصا تايوان، وانتشروا في هذه المنطقة وماليزيا وعملوا في زراعة الأرز بسبب خصوبة التربة. أما دخول الإسلام إلى إندونيسيا فيعود للقرن الثالث عشر، عن طريق التجار العرب، الذين عرفوا الطريق لإندونيسيا منذ القرن الثامن الميلادي، واستقر الكثيرون منهم في إندونيسيا، خصوصا أهل اليمن، والذين عرفوا بالحضارمة، واليوم تجد الكثير من أهل إندونيسيا لهم ملامح عربية، وعادة ما تجد أنهم من الحضارمة، لكنهم انتشروا بين السكان ولم يعودوا يعيشون في تجمعات مستقلة كما كان الأمر في السابق. لكن انتشار الإسلام لم يبدأ قبل القرن الثالث عشر، وانتشر في جزيري سومطرة وجاوا أولا ثم انتقل إلى بقية أرجاء إندونيسيا لاحقا، باستثناء بالي التي ظلت محافظة على ديانتها الهندوسية حتى القرن السادس عشر. وانتشر الإسلام في ربوع إندونيسيا في هدوء وسلام، ربما بسبب طبيعة أهل المكان، إضافة إلى أنه لم يفرض بالقوة، وبسبب وصول بعض الفرق المتصوفة من الشام واليمن وسواها ممن كانوا يدعون للإسلام في لين ورفق، ولم يضعوا التراث الثقافي للبلاد حجر عثرة أمام دعوتهم للإسلام، مما سهل من مهمتهم، وحتى اليوم لا يعتبر الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، بالرغم من أن الأغلبية العظمى من سكان إندونيسيا من المسلمين، وهو ما أسسه الرئيس أحمد سوكارنو عندما وضع أول دستور للبلاد عقب استقلالها في العام ٥٤٩١، ومازال معمولا به حتى اليوم، ما يجعل من التجربة الإسلامية الإندونيسية تجربة تستحق التأمل.

وبسبب الثروة الهائلة التي تمتلكها إندونيسيا من التوابل والمنتجات الزراعية سرعان ما أصبحت محط أنظار الدول الاستعمارية، بدءا من البرتغاليين الذين وصلوها لأول مرة عام ١٥١٢ حين وصلت سفينة تحمل عددا من التجار بغية احتكار محاصيل جوزة الطيب والقرفة وغيرها من التوابل والبهارات التي اشتهرت بها إندونيسيا وأطلق عليها اسم «جزيرة التوابل». وقد أدى ذلك إلى احتلال إندونيسيا على يد البرتغاليين لمدة ٣١ عاما، ثم تمكنت إحدى الشركات الهولندية الضخمة من اختراق الاحتكار البرتغالي للتوابل في إندونيسيا ومهدت الطريق للاحتلال الهولندي الذي بدأ في القرن الخامس عشر واستمر لمدة ٣٥٠ عاما

واستطاع مسلمو إندونيسيا أن يحافظوا على دينهم، ووصولاً لبداية القرن، استجابت إندونيسيا لحركة الإصلاح الديني التي قادها الشيخ محمد عبده في مصر، واعتبر الإسلام السبيل لمناهضة الاحتلال الهولندي، وظهرت تأثيرات الحركة الإصلاحية عبر رموزها في إندونيسيا، حيث منان كابو علما، الذي لعب دورا رياديا بارزا في هذا السبيل، ثم نشر طاهر جلال الدين كتابه «الإيمان في سنغافورة»، عام ١٩٠٦، وأعقبه ظهور عدد من المدارس الإسلامية الحديثة مثل «المدرسة الأدبية» في غرب سومطرة، والمدرسة الدينية وسواهما. وبالرغم من الطابع المتسامح العام الذي يبدو به المجتمع الإندونيسي، فهناك بعض الخلافات بين بعض الجماعات الدينية، أبرزها الخلاف بين جماعتي سانتري وأبانجان، فالأولى ترى أنه يجب تنقية الطقوس الدينية من كل ما امتزج بها من

ثقافات أخرى في إندونيسيا، بينما ترى الثانية أن أهل الجزر قد دخلوا للإسلام بسبب المرونة في تقبل بعض الشكليات في طقوس الاحتفالات الدينية، لكنهم لا يتعرضون لجوهر الدين. أما الخلاف الثاني فهو بين المسلمين المتشددين وبعض أصحاب الديانات الأخرى في المجتمع، بينما الخلاف الثالث بين المسلمين المعتدلين والمسلمين المتشددتين المتطرفين، إضافة إلى بعض من حاولوا الترويج لمذاهب جديدة غريبة عن صحيح الدين، مثل جماعة الأحمديّة التي منعت في إندونيسيا بفتوى من هيئة العلماء المسلمين، أو بعض المتطرفين الذين قاموا بأعمال تفجيرات وعنف مطلع التسعينيات من القرن الماضي

الدعوة الإسلامية من خلال جامعة إسلامية

هناك جامعات حكومية متخصصة في الدراسات الإسلامية. إن إنشاء الجامعات الإسلامية الحكومية بشكل عام جاء تجسيدا لفكرة أغلبية المسلمين من سكان إندونيسيا، وتحقيقا لبذل جهودهم الطويلة والمتواصلة منذ أن كانت هذه الجامعة تعرف أكاديمية (عام ٧٥٩١-٠٦٩١ م، وهي كانت بمنزلة كلية تابعة للجامعة الإسلامية الحكومية التي كان مقرها في جاكرتا ADIA العلوم الدينية) (بدءا من عام ٣٦٩١ م حتى أصبحت IAIN (٠٦٩١-٣٦٩١ م)، ثم بدأ اعتبارها جامعة إسلامية حكومية شريف هداية الله بجاكرتا) (وذلك بناء على قرار رئيسة الجمهورية UIN الآن جامعة واسمها الرسمي هو «شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا») (الإندونيسية الصادر تحت رقم ١٣ عام ٢٠٠٢ بتاريخ ٠٢ مايو ٢٠٠٢ م. وتقوم الجامعة بإدارة كليات دينية وعلمية للمرحلة الجامعية الأولى، مثل كلية التربية والتعليم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، كلية أصول الدين والفلسفة، كلية الشريعة والقانون، كلية الدعوة والاتصال، كلية الدراسات الإسلامية والعربي، بالإضافة إلى برنامج الدراسات العليا لمرحلي الماجستير والدكتوراه. ويعمل المتخرجون من الكليات الإسلامية في وزارة شئون الدين والأوقاف، وبعضهم يعملون كمدرسين للتربية الإسلامية في المدارس، والبعض يعملون كدعاة، وقد يعمل البعض في مجالات مختلفة أخرى.

تقوم فلسفة الجامعة على أساس التشديد في ربط النهضة العلمية بالدين، بحيث يتخرج الطلاب وهم على دراية علمية ودينية، إن الجامعة مهتمة في نشر مفهوم التسامح وفلسفة احترام الآخر كمفهوم أساسي في الدين الإسلامي، وكذلك كمفهوم عام لمجتمع متعدد الأعراق والديانات مثل إندونيسيا. لذلك يدرس جميع الطلبة جميع المذاهب الإسلامية ويتعرفون على الاختلافات بينها، بالإضافة إلى ضرورة تعلم اللغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم، ويؤكد من جهة أخرى أن الجامعة وفلسفتها لا تخرج عن الفلسفة العامة للمجتمع الذي يؤكد على أن قوته في التنوع، لذلك لا ترى الجامعة أن تضع حدا بين عقيدة الناس وتقاليدهم الاجتماعية، لأن الإسلام دخل إلى البلاد وامتزج مع عاداتهم بوصفه دين سلام، ولهذا قبل أهل إندونيسيا الإسلام

ونلاحظ هذا التلاقح الثقافي بين الإسلام وثقافة السكان الأصلية حتى في طرز عمارة المساجد في أرجاء جاكرتا إندونيسيا. وهذا التلاقح قد أدى إلى المزيد من التنوع والخصوبة الثقافية في أرجاء البلاد. فيما يتعلق بالجزء التربوي والاجتماعي يوضح لنا الدكتور أن الجامعة تلعب دورا أساسيا في هذا الصدد، سواء بنشر كتب تتعلق باستعادة القيم الأخلاقية التي ضيعها العديد من الشباب في سبيل حصولهم على فرص، أو بسبب الفقر. قد انتبهت العديد من المؤسسات الخدمية والإسلامية لهذا الموضوع فبدأت في التخطيط لبرامج توعية واجتماعية، بحيث يكون لهم دور في تنمية المجتمع وتخليصه من الفقر، وتشجيعهم على العمل التطوعي لخدمة الفقراء لتحسين مستوى أفراد المجتمع بشكل عام

الدعوة الإسلامية من خلال المركز الإسلامي

اختير المركز الإسلامي في جاكرتا في منطقة كانت عبارة عن منطقة خربة تنتشر فيها أنشطة غير مشروعة، ودعارة، فقرر القائمون على المشروع تحويل المنطقة إلى مركز إسلامي لدرء السلوكيات السلبية، وخدمة أهل المنطقة في زيادة وعيهم، وتحفيظهم القرآن الكريم، وتقديم الخدمات لهم، بحيث يتحولون إلى حياة أفضل لهم وللمجتمع. وقد أنشئ المركز في العام ٢٠٠٤، عقب انتهاء تشييد المسجد المتاخم، في عام ٢٠٠١. بدأت الأنشطة بتحفيظ القرآن للأطفال والشباب، ثم تطورت الخدمات بعمل فصول لتعليم الفتيات مهن يعملن بها ويكسبن قوتهن منها مثل التطريز، والحياكة، وأعمال التجميل، وقص الشعر للسيدات، وغير ذلك من مهن شبيهة. يوضح د. عبد الرشيد أن المحاضرين في الدروس الدينية التي يوفرها المركز لأهل المنطقة أغلبهم منتدبون من مجلس العلماء

ومن الجامعات الحكومية الإسلامية. ويرى أن وجود المركز قد أحدث فرقا كبيرا، حيث انتهت مظاهر الفساد في المنطقة، والآن يتردد على المركز يوميا ألف شخص يصلون يوم الجمعة إلى ٦٠٠٠ شخص، ويتضاعف العدد في الأعياد وفي الاحتفالات الدينية التي يحرص المركز على تفعيلها للترفيه عن أهل المنطقة، حيث تقام أمسيات غنائية وفولكلورية. ويقدم المركز برامج دراسية في إدارة المساجد، وتدريب المدربين، إدارة التخطيط، الإقتصاد الإسلامي، اللغة الإنجليزية، المالية والبنك الإسلامي، برمجة الكمبيوتر، وغير ذلك من البرامج التي يستفيد منها عدد كبير من المتريدين عليه. والمركز في الحقيقة مشروع خدمي ضخم يضم العديد من الأنشطة الأخرى الخاصة بالثقافة الفنية والتنمية الاجتماعية والدينية في إندونيسيا. ويتسع المسجد الكبير ذو التصميم المعماري الحديث لنحو ٢٠ ألف مصلي، وبه مساحة ضخمة بها نموذج مسجد للكعبة المشرفة، حيث يقوم القاهمون في المركز بتدريب الراغبين في أداء مناسك الحج أو العمرة تدريبا عمليا على المناسك حتى لا يفاجأون بأي شيء عند وصولهم إلى مكة. كما يضم المركز مكتبة ضخمة تضم آلاف الكتب في فروع المعرفة العامة، إضافة إلى الجزء الأكبر منها الذي يتعلق بالتعاليم الإسلامية الدينية والتي يتردد عليها الشباب والأطفال. وما يلفت الانتباه في المساجد هنا هو ذلك الاهتمام الكبير بالتصميم الداخلي لها واستخدام الزخارف الدقيقة في الجدران والأسقف، وخصوصا في القباب. أما العمارة الخارجية فهي مصممة بحيث تبدو مزيجا من العمارة الإسلامية والعربية وبين الثقافة المحلية، وهو ما لاحظناه في مسجد الاستقلال الذي يعد أكبر مساجد إندونيسيا ويقع في قلب العاصمة ويضم العديد أكثر من طابق، بحيث يتسع في حالة امتلائه كاملا إلى ٢٠٠ ألف شخص، وهو ما يحدث في الأعياد، بينما يتسع صحنه الداخلي فقط لخمسين ألف مصلي، يملأونه في أيام الجمع.

الدعوة الإسلامية خلال مجلس العلماء

هناك مجلس للعلماء الإندونيسي يلعب دورا مهما في تسيير شؤون المسلمين. حيث يجتمعون في اجتماع لجنة الفتوى التي كانت عقدت جلسة طارئة لبحث موضوع مستجد أثير في الصحف الإندونيسية فحواه هو أن القبلة في إندونيسيا قد تغير اتجاهها وفقا لبعض من قالوا إن لأرض قد تعرضت لبعض التغيرات بسبب الزلازل. ولفت انتباهي أن عددا غير قليل من الحضور كان من السيدات، تبينت لاحقا أنهن كلهن عضوات في لجنة الفتوى، وفي مجلس العلماء، وهو ما سوف يثير تساؤلا عن دور المرأة في إندونيسيا، والذي بدا لنا دورا رئيسيا، فهي لها وضعها، وكثيرا ما تتكفل الفتاة بنفقات بعض إخوتها لو كان العدد كبيرا، وهناك جماعات من العريقات الإندونيسية لاتزال الأم هي التي تلعب فيها الدور المركزي وليس الرجل.

إن المجلس يجسد مظلة كبيرة للمراكز والهيئات الإسلامية الرئيسية في إندونيسيا والتي يبلغ عددها ٣٦ هيئة. وتتلخص رسالته الأساسية بتدقيق المعاملات والتأكد من توجيه المسلمين وفقا لرسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم والنهي عن المنكر. إضافة إلى الدور المرجعي في الضبط والإشراف على المؤسسات الإسلامية المختلفة، والقيام بدور الفتوى فيما يختلف عليه خصوصا في بيان حرمة بعض المواد الغذائية أو مستحضرات التجميل أو الأدوية وفقا لمكوناتها وبناء على فحوص خاصة تصدر بناء عليها الفتوى، إضافة أيضا لمعاملات البنوك والشئون المالية في الدولة.

ويلعب المجلس دورا في تقييم بعض الجماعات الدينية التي تتبع البدع وتعيد عن صحيح الإسلام وأشهر تلك الفرق فرقة الأحمديّة التي كانت تدعي أن لها نبيا، ولها كتاب خاص ويقوم أتباعها ببعض الطقوس الخاصة مما جعل المجلس يصدر بيانا برفض هذه الجماعة وتحريم تبعيتها. يقول الحاج صبرا إن السبب في انتشار مثل هذه الجماعات يعود إلى أن مؤسسها يستهدفون غير المتعلمين من الشعب أو أولئك الذين لا يعرفون جيدا عن الدين الإسلامي لعدم معرفتهم للقراءة وللغة العربية. ويقدم مجلس العلماء برامج توعية دينية تقدم تفسير القرآن الكريم والحديث وتعلم قراءة القرآن واللغة العربية واللغة الإنجليزية، من خلال برامج ودروس دينية في المساجد، أو في التلفزيون، وتشجيع إنشاء المدارس الإسلامية التي تتضمن الدراسات الإسلامية في مناهجها والتي بلغ عددها حتى الآن ١٤٠٠٠ مدرسة. ويتحمل المجلس أيضا تنظيم شؤون بناء المساجد التي يبلغ عددها ٧٠٠ ألف مسجد في أرجاء إندونيسيا وتنظيم شؤون الحج، حيث تعتبر بعثة الحج الإندونيسية الأكبر في العالم حيث يؤدي مناسك الحج من خلالها سنويا ٢١٠ آلاف حاج. ويتخذ المجلس صيغة مؤسسة دولية لها علاقات مع المجالس الشبيهة في ماليزيا وسنغافورة وباقي دول آسيا، وتعتمد في الفتاوى على اجتهادات أعضاء المجلس. بعد بحث أي مسألة مع ممثلين من الهيئات الإسلامية الست وثلاثين الموجودة،

مما يعني أن القرار في الفتاوي قرار جماعي وليس فردياً. إن المجتمع الإندونيسي هو نموذج يقدم صورة إيجابية للمسلمين، في التسامح وقبول الآخر، والإنتاج والعمل، والتنمية، ونحن نحتاج إلى أن نتعلم منهم، ومن كل تجربة إيجابية وخبرة وإنسانية، ولا تستثنى التجربة الإندونيسية من ذلك، فمثل هذه المجتمعات النبيلة لا يبقى في الذاكرة منها سوى صورة للخضرة الجميلة والنظام والهدوء والالتزامات الخجول التي تفيض بها الوجوه

الخاتمة:

وقفنا في هذه الورقة على بعض تجليات التعددية في ظل الدعوة الإسلامية كما تبرز من خلال النصوص القرآنية والحديثية، ولا نحسب أننا قد أتينا عليها جميعاً، لكننا ركزنا على أهمها من وجهة نظرنا، فالموضوع جد طويل ويحتاج إلى كتابات عديدة وعميقة ومتأنيئة تقرب من تحديد معالم قضية التعدد وذلك بتوفر عنصر أساسي، ألا وهو ضرورة قراءة كل النصوص القرآنية والحديثية التي لها علاقة مباشرة وغير مباشرة بمسألة الاختلاف ومظاهره

يمكن القول بأن الإسلام يقر التعددية بكل صورها وألوانها ويبين للمسلمين وغير المسلمين أن الحياة تتسع للموافق والمخالف. ونستطيع أن نخلص بأن الاختلاف حقيقة كونية وفريضة شرعية أقرها الإسلام. فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة أيقنا أن الذين يتحدثون عن زوال هذا الاختلاف أو نفي وجوده أصلاً وعن اجتماع الناس على رأي واحد غير منصوص عليه بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهو الذي يمثل ثوابت الإسلام وأركانه، كلامهم يحتاج إلى نظر حيث يصعب إثباته أو تطبيقه، وهو ما لم يحدث حتى في عهد أصحاب النبي الذين اختلفوا والرسول بينهم ينتزل عليه الوحي. فالإنسان لا يمل من هذا الاختلاف سواء كان في أمور شرعية أو أمور حياتية صرفة، ما دام ذلك بعيداً عن التنازع المؤدي إلى التفرقة والشقاق والبغضاء والشحناء. بل من المهم أن يكون هذا الاختلاف منهج حياة يطبقه الزوج والزوجة في بيتهما مع أولادهما وتطبقه المؤسسات على اختلافها وتنوعها بداية من الأسرة، النواة الأولى لبناء المجتمع، وصولاً إلى مؤسسة الدولة أو مجموعة الدول أو العالم بأسره، وذلك لترسيخ قيم الحوار والتسامح اللذان يعتبران من أرقى الروابط السامية للاجتماع البشري والعلاقات الإنسانية.

المراجع:

القرآن الكريم

-
- صحيح مسلم، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت
- مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة القاهرة
- تفسير ابن كثير طبعة دار الفكر، بيروت ١٤٠١ هـ
- تفسير المراغي، طبعة دار الفكر، دمشق
- التاريخ الكبير، البخاري، دار الفكر، تحقيق السيد هاشم الندوي
- تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله الحيدر آبادي، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦
- توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، نقله إلى العربية د. حسن إبراهيم حسن وزميله، طبعة القاهرة
- ، الإسلام والمسيحية، إيليكس جورافسكي، ص ١٨ عالم المعرفة الكويت ١٩٩٦
- التوجه الاجتماعي في الإسلام، الشيخ أبو زهرة ٢١/٢ مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٣٩١ هـ

- الاتجاه إلى حوار إسلامي غربي، د.أحمد كمال أبو المجد جريدة الحياة اللندنية ٢١ مارس ١٩٩٧ ص ١٨

:السيرة الذاتية للباحث

الاسم	: محمد أنيق إمام
تاريخ الميلاد	: باطي ٧١ مايو ٨٧٩١
العنوان	:Slungkep ٠١/٠٢ Kayen Pati Jawa Tengah
رقم المحمول	: ٠٥٦٢١٧٤١٣١٨٠
البريد الإلكتروني	: aniq_imam@yahoo.com
المؤهل العلمي	: الماجستير أصول الدين جامعة الأزهر بالقاهرة :
جهة العمل	: المعهد العالي لعلوم القرآن - دماك - جاوى الوسطى : Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an (STIQ) Islamic Centre Demak Jawa Tengah

من الأعمال العلمية :

- نظرات في التصوف السنن والفلسفي (باللغة الإندونيسية)
- العلامة الشيخ جمال الدين القاسمي وجهوده في خدمة السنة (العربية)
- التعددية في منظور القرآن والسنة (العربية)
- السنة التشريعية وغير التشريعية عند العلامة موسى شاهين (العربية)
- التخطيط الإقتصادي في القرآن الكريم من خلال سورة يوسف (الإندونيسية)
- تمكين المدارس الإسلامية في مواجهة التحديات العالمية (العربية)
- الدعوة الإسلامية في مواجهة حملة الإرهاب (الإنجليزية)
- الإسلام السياسي بعد الربيع العربي: دروس من التجربة المصرية والإندونيسية (بالعربية)
- التفسير النفسي للقرآن الكريم (بالعربية)

Pendidikan Hak Asasi Manusia dalam Mengantisipasi Radikalisme dan Terorisme

Oleh: Isep Ali Sandi

Dosen dan Peneliti Sekolah Tinggi Agama Islam Sukabumi, Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Mas'udiyah, dan Mahasiswa Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Abstract

Human Rights Education is an educational model developed by human rights activists as an educational pathways critical in designing an education system that teaches moral values and associated planting individual consciousness to establish a sense of brotherhood, guarding individual rights, acceptance of the right private, acceptance of racial differences, acceptance of religious differences, and acceptance terhadap globalization as a form of embodiment of the basic concepts of humanity. So that programs developed for projection -based education on human rights was initiated a number of basic human freedoms must be protected, respected, and enforced in order to improve human dignity, well-being, happiness, and intelligence and justice.

In human rights education a lot of exposure that will be discussed is related to the provisions of Law No. 39 of 1999 on human rights in article 4 which states that every individual has the right to life, the right not to be tortured, the right of personal freedom, the mind and conscience, freedom of religion, the right not to be enslaved, the right to recognition as a person before the law and equality, and the right not to be prosecuted based on retroactive laws are human rights that can not be reduced under any circumstances and the circumstances by anyone.

To that end, this paper will discuss the concept of human rights education in the judicial review to be implemented in an effort to prevent or anticipate radicalism and terrorism that often occurs in Indonesia as a country which has a multi-cultural, multi- racial, multi- religious, and multi-ethnic groups. So in other words this paper offers a new concept for the development of education in teaching the value system of a society that is based on normative law applicable in maintaining the stability of national security by reducing the level of radicalism and terrorism there.

Thus, the results of research conducted by the researchers are concerned with how the program implementation of human rights education, practical steps implementation human rights education, methods of implementation of human rights education and the role of human rights education in tackling radicalism and terrorism that often occur.

Keywords: Human Rights, Learning, Anticipation, Radicalism, Terrorism

A. PENDAHULUAN

Sejak diumumkannya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (Universal Declaration of Human Rights) pada tahun 1948 telah terjadi perubahan arus global di dunia internasional untuk mengubah cara pandang dan kesadarannya terhadap pentingnya suatu perlindungan hak-hak asasi manusia (HAM). Meningkatnya kesadaran masyarakat internasional mengenai isu HAM ini dalam tempo yang relatif singkat merupakan pula suatu langkah maju dalam kehidupan bernegara secara demokratis menuju sistem kenegaraan yang menjunjung tinggi nilai-nilai HAM.

Semenjak Indonesia merdeka, negara ini memiliki konsep kehidupan masyarakat dengan berpedoman pada Pancasila. Oleh karena itu setiap program yang dirancang selalu diupayakan untuk sesuai dengan nilai-nilai Pancasila yang ada. Maka dengan demikian, untuk dapat menjalankan dan

menerapkan nilai-nilai pancasila tersebut diperlukan sebuah sarana khusus, yang dapat menunjang konsep ideologis kehidupan berbangsa dan bernegara. Hampir telah disetujui oleh seluruh para ahli bahwa pendidikan merupakan kebutuhan mendasar dalam membangun sebuah masyarakat, sehingga oleh karena itu, peran lembaga pendidikan dalam membangun sebuah masyarakat sangatlah besar, terutama dalam menentukan tumbuh kembang suatu masyarakat untuk maju dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi, social kemasyarakatan, kehidupan beragama, dan penegakan hukum⁶⁶⁹.

Fokus utama pendidikan agama dititikberatkan pada kepercayaan, perilaku, moral dan berbagai bentuk ritual seremonial keagamaan yang ada. Logikanya, telah 12 tahun mereka merasakan kegiatan belajar mengajar (KBM) di bangku sekolah. Selama itu pula mata pelajaran pendidikan tidak pernah absen menemani mereka. Pada dewasa ini, sistem pendidikan yang dirancang di Indonesia sesuai dengan Undang-Undang nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Undang-Undang nomor 14 tahun 2005 tentang Guru dan Dosen, dan Undang-Undang nomor 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi. Mengarahkan Indonesia untuk membangun sebuah sistem pendidikan yang menjunjung tinggi nilai-nilai pancasila yang dijabarkan melalui sejumlah program seperti pendidikan berbasis karakter, pendidikan berbasis gender⁶⁷⁰, pendidikan berbasis hak asasi manusia⁶⁷¹, pendidikan berbasis kearifan local⁶⁷², pendidikan berbasis perdamaian dan pendidikan berbasis multi-kultural. Yang dilakukan dalam kurikulum tersembunyi dalam proses penyelenggaraan pendidikan yang dibantu oleh stuktur kurikulum dalam sejumlah mata pelajaran seperti pendidikan kewarganegaraan, ilmu pendidikan social, dan pendidikan agama.

Kebijakan Pendidikan Budi Pekerti/pendidikan karakter dalam Kurikulum Sekolah mengalami pasang surut. Berdasarkan hasil analisis Supriadi terhadap kurikulum Pendidikan Budi Pekerti/pendidikan karakter, maka dapat disimpulkan bahwa pendidikan budi pekerti/pendidikan karakter pertama kali diperkenalkan dalam Kurikulum 1947 sebagai mata pelajaran tersendiri; pada Kurikulum 1964 disatukan menjadi pelajaran agama/budi pekerti; pada Kurikulum 1968 pendidikan budi pekerti hilang, baik sebagai nama mata pelajaran tersendiri maupun sebagai mata pelajaran yang diintegrasikan dengan mata pelajaran lain.⁶⁷³

Kemudian pada Kurikulum 1975 pendidikan budi pekerti sudah tidak muncul lagi, yang muncul adalah mata pelajaran Pendidikan Moral Pancasila (PMP) dan mata pelajaran Pendidikan Agama menjadi mata pelajaran yang berdiri sendiri. Pada Kurikulum 1984 menurut Chan dan Sam Pendidikan budi pekerti dihapuskan dalam daftar mata pelajaran di sekolah.⁶⁷⁴ Pada kurikulum 1994 pendidikan budi pekerti/pendidikan karakter kurang mendapat perhatian. Demikian juga pada Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) tahun 2006 tidak disebutkan pendidikan budi pekerti sebagai mata pelajaran tersendiri. Kebijakan pemerintah seperti ini berdampak kurang berjalannya pendidikan budi pekerti di sekolah. Dengan pendidikan karakter dalam kurikulum 2013 yang diterapkan secara sistematis dan berkelanjutan, seorang anak akan menjadi cerdas emosinya. Kecerdasan emosi ini adalah bekal penting

669 Isep Ali Sandi, *Feminist Contributions Indonesia In The Islamic Education Curriculum-Based Character Gender (Case Study At The Centre For Women's Studies Of Gadjah Mada University And The Center For Women's Studies Islamic University Of Sunan Kalidjaga)*, (Paper Presentation and proceeding Seminar on Islam, Science and Technology: State Islamic University of Sunan Kalijaga, 2013), hlm 73-75

670 Isep Ali Sandi, *Investment Values of Character-Based Religious Education Gender and Local Wisdom*, (Paper Presentation at International Conference- ISRA, UIN Sunan Kalijaga; Yogyakarta), 2012, hlm 1-15.

671 Isep Ali Sandi, Rohmalina Wahab, 2013, *HUMAN RIGHTS-BASED EDUCATION: A Review of Policies and Implementation Measures in Indonesia* (Paper Presentation Annual Conference Asia Pacific Network on Moral Education: Yogyakarta State University) hlm 1-13.

672 Isep Ali Sandi, Mulyawan Safwandy Nugraha, 2013, *INVESTMENT POLICIES IN THE IMPLEMENTATION OF THE NATIONAL CHARACTER VALUE OF INDONESIA; Review Before Application of Curriculum 2013*. (Paper Presentation and in Print Book in Programme International Seminar on Primary Education; Yogyakarta State University Print), hlm 66-72.

673 Dedi Supriadi, *Membangun Bangsa Melalui Pendidikan, Remaja Rosdakarya*, Bandung, 2004. Hlm. 162-166.

674 Chan, Sam M. Sam, Tuti T, Analisis SWOT Kebijakan Pendidikan Era Otonomi Daerah, PT. RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2006. Hlm. 18.

dalam mempersiapkan anak menyongsong masa depan, karena seseorang akan lebih mudah dan berhasil menghadapi segala macam tantangan kehidupan, termasuk tantangan untuk berhasil secara akademis.

Hal ini dilaksanakan bertujuan untuk membangun sebuah masyarakat yang berbineka tunggal ika yang menjadi pedoman bangsa. Sehingga kedepannya diharapkan mampu mewujudkan sebuah masyarakat yang harmonis dan dinamis dalam membangun masyarakat Indonesia. Karena perkembangan pemikiran manusia terkait gender dan Hak Asasi Manusia (HAM)⁶⁷⁵ di Indonesia sangat besar dipengaruhi oleh budaya masyarakat yang multi-budaya, multi-agama dan multi-ras. Oleh karenanya, dalam ranah kehidupan sering berlanjut hingga titik nadir memunculkan sejumlah asumsi dan kegiatan yang mengarah pada perbaikan system social masyarakat disuatu tempat. Pendidikan Islam di Indonesia dihadapkan pada tantangan semakin berkembangnya model-model pendidikan yang diselenggarakan oleh berbagai lapisan masyarakat. Dari tingkat yang paling dasar (Madrasah Ibtidaiyah/MI) hingga perguruan tinggi (UIN, IAIN, STAIN, PTAI), pencarian yang ideal tentang studi Islam terus dilakukan, terutama untuk mewujudkan cita-cita pendidikan Islam. Model pendidikan Islam di Indonesia masih jauh dari memuaskan, terutama jika dilihat dari sistem pengelolaan, kualitas kurikulum, hingga pada kualitas lulusannya.

Yang tak kalah seriusnya adalah tantangan globalisasi yang memungkinkan sebuah lembaga pendidikan mesti memiliki kualifikasi tertentu sehingga orientasi pendidikan Islam di Indonesia masih belum begitu jelas, terutama dalam menentukan pola, arah, dan capaian tertentu yang diinginkan, sehingga pendidikan Islam kita dapat diakui secara internasional. Tantangan pendidikan Islam yang sudah diharuskan memiliki kualifikasi internasional, tidak lepas dari pandangan tentang studi Islam, yang selama ini diperdebatkan antara studi Islam di Timur dan Barat.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah diatas, maka yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana konsepsi pendidikan hak asasi manusia dalam mengantisipasi radikalisme dan terorisme yang kerap terjadi di Indonesia?

C. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian Library Research, yakni penelitian melalui literatur-literatur atau buku-buku, jurnal, majalah, koran, situs website, dan sejumlah data lainnya yang menyetengahkan permasalahan yang di bahas. Sesuai dengan latar belakang masalah yang telah di sebutkan sebelumnya maka tulisan ini termasuk jenis penelitian *library researh* dengan ruang lingkup dan kajiannya dengan berbagai literatur yang berhubungan dengan pendidikan hak asasi manusia yang terdapat dalam beberapa karangan. Sehubungan dengan masalah ini maka tehnik pengumpulan data sekunder dan primer dilakukan dengan cara study literatur terhadap buku-buku yang ada hubungannya dengan masalah yang di bahas.

D. Pembahasan

1. Pembelajaran

Pembelajaran berasal dari kata belajar, yang berarti proses pembentukan tingkah laku secara terorganisir⁶⁷⁶. Belajar merupakan suatu upaya penguasaan kognitif, afektif, dan psikomotor melalui proses interaksi antara individu dan lingkungan yang terjadi sebagai hasil atau akibat dari pengalaman

675 Martinus Nijhoff, *Economic, Social and Cultural Right*, (Martinus Nijhoff Publisher an imprint of Brill Academic Publishers; English) 2001. Hlm. 351-373. Penjelasan lebih detail terkait masalah yang berkaitan dengan hak asasi manusia yang berkaitan dengan bahasan feminis dan perempuan dapat dipelajari dalam buku terjemahan bahasa Indonesia.

676 Sholahudin, Mahfudz. *Pengantar Psikologi Pendidikan*. (Surabaya: Bina Ilmu, 1996), hlm. 36.

dan mendahului perilaku⁶⁷⁷. Dalam proses belajar mengajar terjadi interaksi antara siswa dengan guru maupun siswa dengan siswa, sehingga dibutuhkan kerjasama yang baik untuk mencapai tujuan pembelajaran. Disamping adanya interaksi antara guru dan siswa, kegiatan pembelajaran juga dipengaruhi oleh faktor-faktor lain.

Menurut Muhibin Syah beberapa faktor yang mempengaruhi kegiatan belajar siswa antara lain faktor internal siswa yang meliputi aspek fisiologis dan psikologis⁶⁷⁸. Disamping itu, faktor eksternal juga turut berpengaruh. Faktor eksternal meliputi lingkungan sosial dan non sosial. Dari faktor eksternal yang paling berpengaruh adalah terkait struktur kurikulum dari mulai silabus dan modul atau bahan ajar yang dipergunakan.

Modul merupakan bahan ajar yang ditulis dengan tujuan agar siswa dapat belajar secara mandiri tanpa atau dengan bimbingan guru⁶⁷⁹. Modul telah disusun secara terstruktur sehingga siswa dapat belajar sesuai dengan instruksi yang ada dalam modul. Pembelajaran menggunakan modul di kelas dapat digunakan untuk membantu guru dalam mengatur kegiatan belajar mengajar.

Menurut Wena modul merupakan salah satu bahan ajar yang berisi satu unit pembelajaran, dilengkapi dengan berbagai komponen sehingga memungkinkan siswa-siswa yang mempergunakannya dapat mencapai tujuan secara mandiri, dengan sekecil mungkin bantuan guru, siswa dapat mengevaluasi kemampuan sendiri, yang selanjutnya dapat menentukan mulai dari mana kegiatan belajar selanjutnya harus dilakukan⁶⁸⁰. Dengan demikian, modul merupakan bahan ajar yang menuntut kemandirian siswa. Kebebasan siswa dalam mengatur kegiatan belajarnya sendiri, menuntut siswa untuk memiliki motivasi yang cukup tinggi dalam melakukan kegiatan belajar.

Modul dapat digunakan oleh guru sebagai salah satu alternatif bahan ajar yang dapat disusun sendiri maupun menggunakan modul yang sudah ada. Penggunaan modul yang sudah disusun secara terstruktur akan membantu guru dalam mengorganisasi kegiatan pembelajaran. Sebelum memulai kegiatan belajar mengajar, guru harus melakukan berbagai persiapan agar tercapai tujuan pembelajaran yang diharapkan. Sebagai salah satu bahan ajar, modul tidak hanya berisi uraian materi pelajaran, namun juga berisi petunjuk pelaksanaan kegiatan pembelajaran. Berbagai kegiatan pembelajaran dalam modul diharapkan dapat membantu guru menyelenggarakan kegiatan pembelajaran yang bermakna bagi siswa.

Menurut Vembriarto menyatakan modul sebagai bahan ajar yang terstruktur hendaknya terdiri atas beberapa unsur, antara lain rumusan tujuan pengajaran yang eksplisit dan spesifik, petunjuk untuk guru, lembar kegiatan siswa, lembar kerja bagi siswa, kunci lembar kerja, lembar evaluasi, dan kunci lembar evaluasi⁶⁸¹. Modul dapat disusun sedemikian rupa sehingga sesuai dengan kegiatan pembelajaran yang diinginkan. Penggunaan modul dapat mendukung kegiatan pembelajaran agar lebih terstruktur. Berbagai lembar kegiatan, lembar kerja siswa, maupun kegiatan pembelajaran lainnya dalam modul dapat disusun sesuai dengan model pembelajaran yang diharapkan. Kegiatan pembelajaran aktif seperti pembelajaran kontekstual, pembelajaran konstruktivisme, dan kegiatan pembelajaran aktif lainnya dapat dilaksanakan dengan menggunakan bahan ajar berupa modul.

2. Pendidikan Hak Asasi Manusia

Pendidikan selayaknya mendapatkan perhatian yang sangat serius dalam membangun sebuah konsep kehidupan, terutama terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan (*Human Assesment Values*), sebab dalam proses kehidupan dunia modern, pendidikan akan berhubungan erat dengan penciptaan sebuah

677 Sagala, Syaiful. *Supervisi Pembelajaran Dalam Profesi penddikan*. (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2010). hlm. 30.

678 Syah, Muhibin. *Psikologi Pendidikan: Suatu Pendekatan Baru*. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 32.

679 Wenno, Izzak H. *Pengembangan Model Modul IPA Berbasis Problem Solving Method Berdasarkan Karakteristik Siswa Dalam Pembelajaran Di SMA/MTs*. (Jurnal Cakrawala Pendidikan, **2**, 2010). hlm 176-188.

680 Wena, Made. *Strategi Pembelajaran Inovatif Kontemporer: Suatu Tinjauan Konseptual Operasional*. (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2009), hlm. 232.

681 Vembriarto. 1985. *Pengantar Pengajaran Modul*. Yogyakarta: Yayasan Pendidikan Paramita, hlm 37-38.

struktur sistem masyarakat yang berlaku. Dalam memahami sebuah konsepsi untuk membangun kesejahteraan bersama, menjadi hal yang pasti adalah terlindunginya sejumlah hak-hak yang mendasar bagi manusia itu sendiri, sebab tidak dapat dipungkiri bahwa keberlangsungan sebuah kehidupan yang beradab diawali oleh individu-individu, sehingga mampu saling menghargai, menghormati dan menjaga hak-hak yang mendasar bagi dirinya maupun orang lain sebagai sebuah keharusan.

Indonesia saat ini mulai menerapkan nilai-nilai demokrasi. Tujuan kami adalah mempersiapkan generasi yang akan datang untuk menangani berbagai masalah berdasarkan nilai-nilai HAM, termasuk bagaimana menangani masyarakat usia tidak produktif, masyarakat terbelakang, serta masalah etnik agar dapat menghentikan berbagai macam kekerasan seperti yang terjadi di masa lampau. Karena itu, strategi mengatasi berbagai masalah berdasarkan nilai-nilai HAM perlu diciptakan. Taktik yang cukup efektif untuk membuat masyarakat sadar mengenai pentingnya mempelajari HAM adalah melibatkan agen perubahan yang terdiri atas tokoh agama serta tokoh masyarakat termasuk guru dalam pengembangan serta pelatihan pengimplemetasian kurikulum HAM di sekolah negeri dan swasta dalam semua tingkatan.⁶⁸²

Sistem Pendidikan Nasional Indonesia yang termaktub dalam Undang-Undang Dasar 1945; Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional; Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen; Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, pada dasarnya dirancang untuk dapat menjawab setiap problematika yang dihadapi di dunia pendidikan, kendati demikian hal ini sebenarnya belumlah cukup, karena bukan hanya sebatas konsepsi yang dirancang, melainkan juga akan berhubungan erat dengan kesadaran praktisi pendidikan, akademisi, pemerintah, dan masyarakat dalam memahami system yang dirancang.

Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai bagian dari keilmuan humaniora, hingga saat ini menjadi perhatian sejumlah peneliti, baik dalam skala nasional regional maupun internasional, untuk terus dikaji, diteliti dan dikembangkan sebagai bagian keilmuan yang mampu memanusiakan manusia secara holistic, tanpa cela. Bahkan jika diperhatikan secara seksama dalam konsepsi penelitian terkait Hak Asasi Manusia (HAM) cukup beragam pendekatan keilmuan yang digunakan, seperti; hukum, pendidikan, social, agama, ekonomi dan budaya. Dari proses dan pendekatan yang digunakan, seharusnya hasil penelitian yang dilakukan juga mampu menawarkan konsepsi ideal dalam rancangan proses penyelenggaraan pendidikan yang berlangsung, agar benar-benar mampu mencetak out-come pendidikan yang lebih humanis.

Perancangan sistem pendidikan yang direalisasikan dalam pendidikan Indonesia, cukup banyak menghasilkan sejumlah tindakan kekerasan dalam pendidikan (violence in education) serta berujung pada kriminalitas, intimidasi dan bullying; dalam proses pendidikan. Jika diperhatikan masalah ini muncul bukanlah disebabkan oleh system rancangan yuridis yang berlaku, akan tetapi lebih banyak dipengaruhi oleh pengaruh kurikulum, kesadaran dan kemampuan tenaga pendidikan, kurangnya pembinaan pemerintah, dan ketidaktahuan masyarakat dalam memahami hak-hak mendasar yang melekat pada setiap manusia.

Sebagaimana diungkapkan oleh M Nafiah Ibnor dalam laporan di jurnal kopertis pada tahun 2009 yang menyebutkan bahwa:

Namun demikian, proses dan tata kehidupan politik yang telah berjalan dalam usia relatif dini nampaknya belum memberikan dampak yang mengembirakan dan menunjukkan tanda-tanda yang meyakinkan (convincing signs). Karena masih ditemukan beberapa tindakan kontra-produktif dan destruktif seperti tindakan pelanggaran HAM, kecenderungan tindakan yang mengarah pada "destabilisasi", kecenderungan tindakan mobokrasi, tindak kekerasan, rendahnya penegakan hukum bagi para pelaku pelanggaran HAM, penyalahgunaan kekerasan, masih maraknya tindak korupsi, tingginya pertentangan antara legislatif dengan

682 Mashadi Said, *Penegakan Hak Asasi Manusia Melalui Pemanfaatan Perspektif Agama Dan Tokoh Masyarakat: Pemajuan Pendidikan Hak Asasi Manusia (HAM) secara Nasional di Indonesia*, Pusat Korban Penganiayaan Taktik Baru dalam Proyek HAM, Minneapolis-USA, 2006, hlm 6.

*yudikatif dalam kerangka otonomi daerah dan sebagainya.*⁶⁸³

Hal ini tentunya memerlukan sejumlah grand desain, terkait tawaran konsepsi dalam membangun rancangan sistem pendidikan yang dilakukan agar mengedepankan Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai sebuah jawaban dan bentuk kebutuhan yang mendasar (*Need Assesment*). Mengapa bisa demikian? Hal ini tentunya dikarenakan selama ini terdapat masalah penting, serta perlu di garis bawahi dan menjadi perhatian bersama terkait pola kehidupan berbangsa dan bernegara dengan nilai-nilai kemanusiaan. Memang benar, masalah tersebut adalah dikarenakan kurangnya kesadaran akan memahami hakikat manusia secara utuh, bukan disebabkan oleh system yang salah.

Perancangan system pendidikan yang berlandaskan pada nilai-nilai kemanusiaan, menjadi bagian sangat penting untuk dilakukan, guna meningkatkan kualitas kehidupan manusia sebagai makhluk social dan makhluk berpendidikan. Sebab, berbicara terkait sejumlah isu mengenai Hak Asasi Manusia (HAM), akan sangat erat kaitannya dengan perkembangan kehidupan manusia secara global. Agar dapat dijalankan sebuah konsepsi, perlu dirancang sistem pendidikan Indonesia yang menjunjung tinggi hak dasar bagi manusia dengan berlandaskan pada demokrasi pancasila, agar mengarah pada perbaikan dalam bidang Hak Asasi Manusia (HAM) pendidikan Indonesia, pemikiran dari James A. Beane dan Michael W. Apple dapat menjadi rujukan yang cukup tepat, untuk Indonesia sebab sebagaimana pernyataannya bahwa:

*Pendidikan demokratis tiada lain adalah mengimplementasikan pola-pola demokratis dalam pengelolaan pendidikan, yang secara umum mencakup dua aspek, yakni struktur organisasi dan prosedur kerja dalam struktur tersebut, serta merancang kurikulum yang bisa mengantarkan pribadi Indonesia memiliki berbagai pengalaman tentang prakti-praktik demokrasi. Dengan kata lain pendidikan demokratis adalah pendidikan yang dikelola dengan memungkinkannya praktik-praktik demokratis itu terlaksana.*⁶⁸⁴

Agar dapat melaksanakan sebuah sistem pendidikan yang berbasis pada hak asasi manusia maka diperlukan tenaga pendidik yang professional. Sebab dalam proses penyelenggaraan pendidikan akan berhubungan erat kaitannya dengan pendidik, peserta didik, lembaga pendidikan, kebijakan pemerintah dan dukungan masyarakat. Bahkan lebih tegasnya lagi kebutuhan terhadap kualitas pendidik menjadi hal yang krusial untuk bisa menjalankan pendidikan berbasis hak asasi manusia, sebagaimana diungkapkan oleh Zein sebagai berikut:

*Pada jenjang pendidikan dasar, pendidikan menengah, dan pendidikan anak usia dini pada jalur pendidikan formal yang diangkat sesuai dengan peraturan perundangundangan. Pengakuan kedudukan Guru sebagai tenaga profesional adalah terkait mengenai pekerjaan atau kegiatan yang dilakukan oleh seseorang dan menjadi sumber penghasilan kehidupan yang memerlukan keahlian, kemahiran, atau kecakapan yang memenuhi standar mutu atau norma tertentu serta memerlukan pendidikan profesi. Hal ini dilakukan pemerintah agar para guru di berbagai daerah di tanah air dapat bekerja secara profesional dilakukan dengan cara mengumpulkan berbagai berkas portofolio yang terdiri bukti-bukti prestasi, hasil kinerja dan berbagai hal yang terkait dengan kiprah guru tersebut.*⁶⁸⁵

Hal ini sebagaimana digambarkan oleh Budi seorang peneliti dari Pusat Penelitian dan pengembangan hak-hak ekonomi social dan budaya. Mengemukakan sebagai berikut:

*Guru profesional yang dibentuk adalah untuk: (1) menentukan kelayakan guru dalam melaksanakan tugas sebagai agen pembelajaran dan mewujudkan tujuan pendidikan nasional, (2) meningkatkan proses dan mutu hasil pendidikan, (3) meningkatkan martabat guru, (4) meningkatkan profesionalitas guru.*⁶⁸⁶

Jika dirumuskan lagi terhadap pendidikan hak asasi manusia yang lebih mengarah pada persepsi

683 M Nafiah Ibnor, *Nilai-Nilai Demokrasi Dan Ham Dalam Sistem Pendidikan Indonesia*, Ittihad Jurnal Kopertis Wilayah XI Kalimantan, Volume 7 No.11 April 2009, hlm 2.

684 Apple, Michael W., and James A. Beane, *The Case of Democratic school*, ASCD, Alexandria, Virginia, 1995, hlm. 9.

685 Zein, HM, 2010, *Kiat Sukses Mengikuti Sertifikasi Guru*, (Malang: Cakrawala Media Publisher), hlm 27.

686 Budi, *Evaluasi Pelaksanaan Sertifikasi Guru Sekolah Umum Dan Guru Sekolah Madrasah*, Jurnal Hak Asasi Manusia, Juli 2012, hlm 17-24.

penyelenggaraan pendidikan yang sesuai dengan amat dari undang-undang sistem pendidikan nasional nomor 20 tahun 2003, maka akan didapatkan bahwa sebenarnya proses pendidikan dilakukan memerlukan kualitas tertentu atau dengan kata lain perlu pendidikan yang bermutu. Adapun untuk konsepsi pendidikan bermutu, penulis mengadopsi pada konsepsi sebagai berikut:

Pendidikan bermutu adalah investasi bukan hanya bagi individu tetapi juga bagi masyarakat. Pendidikan bermutu merupakan investasi masa depan bangsa dalam membentuk warga negara seutuhnya yang terdidik, cerdas, dan merupakan aset yang menentukan eksistensi serta kemajuan bangsa dalam berbagai dimensi kehidupan. Sehingga disimpulkan bahwa kualitas pendidikan baik di sekolah umum maupun di madrasah dapat dicapai melalui adanya program sertifikasi termasuk perbedaan yang berarti antar hasil belajar yang dicapai sekolah umum maupun sekolah unggulan.⁶⁸⁷

Jika kualitas pendidikan telah bermutu maka peran pemerintah untuk menjalankan pendidikan berbasis karakter dapat dilaksanakan. Terutama yang berkaitan dengan program pendidikan hak asasi manusia sebagai bagian yang integral dalam merancang system pendidikan humanis, demokratis, dan religious. Dengan demikian, maka perancangan system pendidikan berbasis hak asasi manusia sanga diperlukan, guna lebih meningkatkan dan menjaga harkat martabat manusia itu sendiri yang dilaksanakan melalui lingkungan buatan atau lembaga pendidikan sebagai pelaku program untuk mengedepankan nilai-nilai hak asasi manusia sebagai ruh dalam sistem pendidikan yang dilaksanakannya.

Mengkaji Hak Asasi Manusia (HAM) dalam dunia pendidikan merupakan wacana baru dan masih banyak membingungkan bagi para pelaku dunia pendidikan, baik praktisi, akademisi maupun peneliti, dalam mengembangkan projek pendidikan berbasis hak asasi manusia. Hal ini terjadi karena, dalam konstruksi pemikiran sejumlah kalangan yang berbasis agama di Indonesia, lebih banyak yang menyatakan bahwa hak asasi manusia merupakan produk barat bukan produk agama. Konsepsi yang demikian, tentunya mempersulit bagi para penggiat keilmuan yang akan mengembangkan konsep pendidikan berbasis hak asasi manusia.

Pendidikan berbasis hak asasi manusia pada dasarnya memiliki perbedaan dengan konsep pendidikan perdamaian (*peace education*) yang mengedepankan persamaan derajat manusia dan pendidikan multi-kultural (*multiculturalism education*) yang mengusung tema-tema yang berkaitan dengan perbedaan buaya yang harus dihargai dan dihormati. Adapun untuk pembelajaran berbasis hak asasi lebih mengedepankan nilai-nilai karakter individu yang dibangun melalui proses pembelajaran tentang pemahaman jati diri manusia sehingga lebih menghargai hak-hak individu, bertanggungjawab, memiliki kesadaran untuk saling menjaga, menolong, menghargai, dan menjunjung tinggi hukum legal formal sehingga tidak terjadi pelanggaran terhadap hak-hak yang melakat dari setiap individu itu dikarenakan terjadinya bullying, intimidasi, pemaksaan yang menceraabut hak asasi individu baik secara sistemik maupun cultural, dalam ruang lingkup pendidikan.

Program penyadaran pendidikan tentang hak asasi manusia inilah yang ditawarkan dengan nama pendidikan berbasis hak asasi manusia, yang dilakukan melalui struktur kurikulum maupun kurikulum tersembunyi terkait hak-hak antar individu yang ada baik di sekolah maupun di lingkungan masyarakat yang bersumber pada hokum atau norma yang berlaku di wilayah tertentu baik dari segi legal formal maupun dari segi sosio-kultural.

3. Radikalisme

Radikalisme merupakan faham (isme), tindakan yang melekat pada seseorang atau kelompok yang menginginkan perubahan baik, sosial, politik dengan menggunakan kekerasan, berfikir asasi dan bertindak ekstrim⁶⁸⁸. Penyebutan istilah radikalisme dalam tinjauan sosio-historis pada awalnya

687 Ibid, hlm 28.

688 Tim Penyusun Pusat Pengembangan Bahasa, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: DEPDIKBUD & Balai Pustaka, 1998), hlm. 425.

dipergunakan dalam kajian sosial budaya dan dalam perkembangan selanjutnya istilah tersebut dikaitkan dengan persoalan politik dan agama. Istilah radikalisme merupakan konsep yang akrab dalam kajian keilmuan sosial, politik dan sejarah. Istilah radikalisme digunakan untuk menjelaskan fenomena sosial dalam suatu masyarakat atau negara⁶⁸⁹. Adapun yang dimaksud kelompok Islam radikal adalah kelompok yang mempunyai keyakinan ideologis tinggi dan fanatik yang mereka perjuangkan untuk menggantikan tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung⁶⁹⁰.

Secara umum, meminjam terminologi Esposito, dapat diidentifikasi beberapa landasan ideologis yang dijumpai dalam gerakan Islam radikal. Pertama, kelompok ini berpendapat bahwa Islam adalah agama yang komprehensif. Kedua, ideologi masyarakat Barat yang sekuler dan materialistik harus ditolak kalau masyarakat mencontoh ideologi Barat berarti masyarakat muslim tidak berhasil karena ideologi masyarakat Barat bukan ideologi yang ideal menurut ajaran Islam. Ketiga, Perubahan sosial yang diinginkan oleh masyarakat Islam adalah perubahan sosial yang berlandaskan pada sumber hukum Islam yang utama yaitu Al-Quran dan Al-Hadist. Keempat, ideologi Barat harus ditolak, oleh karena itu masyarakat muslim harus menegakkan hukum Islam. Kelima, kelompok ini memberlakukan sistem sosial dan hukum yang sesuai dengan ajaran yang dibawa nabi Muhammad SAW, dan menolak ideologi Barat tetapi sebenarnya kelompok ini tidak menolak modernisasi. Modernisasi dalam bidang sains dan teknologi diterima asal tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Keenam, mereka berkeyakinan bahwa upaya-upaya Islamisasi pada masyarakat muslim tidak akan berhasil tanpa menekankan aspek pengorganisasian pada masyarakat ataupun pembentukan sebuah kelompok yang kuat⁶⁹¹. Selain itu dengan menyakinkan pengikutnya untuk menjalankan tugas suci keagamaan dalam rangka menegakkan hukum Islam.

Gerakan Islam radikal telah memberikan warna berbeda bagi perjalanan corak keberagaman di Indonesia. Misalnya, dalam pengalaman umat Islam, terjadi polarisasi yang sangat tajam antar Islam moderat dan Islam radikal di masa sekarang. Setelah Islam moderat berhasil mendapatkan tempat di hati penguasa sejak 1980-an, kini di era reformasi, mereka mendapat tantangan serius dari gerakan Islam radikal yang menyeruak ke dalam lapisan sosial masyarakat. Mereka berhasil merebut simpati publik secara terbatas dengan membangun opini publik dan organisasi gerakan. Tak heran jika suara mereka di pentas nasional begitu nyaring terdengar.

Karena itu, perkembangan radikalisme Islam di Indonesia merupakan suatu kenyataan sosio-historis dalam negara majemuk, tetapi juga bisa menjadi ancaman bagi masa depan pluralisme di Indonesia. Sebagaiantisipasi, perlu memeperluas gerakan islam yang moderat, pluralis, dan inklusif di tengah-tengah masyarakat.

Gagasan globalisasi dan modernitas didasarkan pada dua hal. Pertama, secara diskursif, gerakan moderasi umat diyakini sebagai penopang terciptanya harmonisasi sosial masyarakat di era multikultural. Karena multikulturalisme merupakan realitas historis dalam masyarakat yang mesti disikapi secara positif. Dengan demikian, eksklusivitas beragama diyakini secara total sebagai kebenaran agama (religious truth) bisa menjadi batu sandungan ideologis untuk memecahkan problem pluralisme di Indonesia. Itu sebabnya pendidikan pluralis menjadi prioritas dalam menjembatani doktrin eksklusif. Kedua, secara praksis, praktek kehidupan beragama masih mendikotomi klaim kebenaran dan keselamatan dalam masing-masing umat beragama mesti dikikis.

Dari sisi perjuangan dapat dianalisis adanya kesamaan visi dan misi gerakan radikal Islam Indonesia dan Timur Tengah. Gerakan yang dilakukan FPI, FPIS dan Laskar Jihad mirip dengan apa yang dilakukan oleh Gerakan Wahabi di Arab Saudi. Gerakan radikal Islam Indonesia diilhami atau dipengaruhi oleh

689 Bachtiar Effendy, *Radikalisme: Sebuah Pengantar* (Jakarta: PPIM. IAIN, 1998), hlm. xvixviii

690 Jamhari dan Jajang Jahroni (penyuting), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Penerbit: PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cetakan Pertama 2004, hlm. 2-3.

691 Yusuf Qardhawi, *al-Thtarruf al-Dini*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004) hlm. 4-5.

gerakan pemaharuan Islam yang dicetuskan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703- 1792) di Timur Tengah ini. Sementara Hizbut Tahrir, yang sebagian besar pengikutnya berasal dari kalangan kampus, tidak mengedepankan aspek kekerasan dalam memperjuangkan visi dan misinya. Gerakan Hizbut Tahrir memiliki kesamaan dengan gerakan Pan-Islamisme yang ditokohi oleh Jamaluddin Al-Afghani (1871) dan diteruskan oleh Rasyid Ridha. Baik Al-Afghani maupun Hizbut Tahrir sama-sama ingin mengembalikan kejayaan umat Islam masa lampau untuk membangkitkan kembali umat Islam dari kemerosotan yang amat parah, membebaskan umat Islam dari ide-ide, sistem perundang-undangan, dan hukum kufur, serta dari dominasi negara kafir dengan membangun Daulah Islamiyah dan mempercayai sistem kekhalfahan dengan seorang khalifah yang dibaai oleh kaum muslimin untuk mereka taati. Keduanya juga anti peradaban dan imperialisme barat dan berusaha mengembangkan kebudayaan Islam sendiri⁶⁹².

Majelis Mujahidin Indonesia juga memiliki visi membangun kekhalfahan Islam, hanya saja mereka menghendaki kekhalfahan Islam ini mencakup seluruh negara di Asia Tenggara. Gerakan radikal Islam juga menghendaki berdirinya negara Islam dan dijalankannya syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Hampir seluruh gerakan radikal Islam memandang bahwa obat mujarab untuk mengobati krisis multidimensi yang dihadapi oleh Indonesia adalah dengan menjalankan syariat Islam dengan sesungguhnya. Keterpurukan bangsa ini diakibatkan karena penduduknya yang mengingkari Allah dan meninggalkan agamanya dengan lebih mementingkan kepentingan duniawi.

4. Terorisme

Pembahasan terkait terorisme pada dasarnya sangat erat kaitannya dengan tidak kejahatan criminal, hal ini disetujui oleh sejumlah negara yang ikut menandatangani deklarasi universal tentang hak asasi manusia, sebagaimana diungkapkan oleh Farouk Muhamad yang menyatakan bahwa “Teror merupakan reaksi jahat terhadap aksi yang dipandang “lebih jahat” oleh pelaku, sehingga bukan merupakan kejahatan yang berdiri sendiri (interactionism) dan dapat dikelompokkan ke dalam kejahatan balas dendam (hate crimes). Pandangan “lebih jahat” itu sendiri lebih merupakan persepsi dari pada fakta. Karena itu, prasyarat utama bagi terjadinya teror adalah sikap/perbuatan seseorang/sekelompok orang bahkan kebijakan penguasa (negara) yang dipandang secara subyektif oleh pelaku atau kelompok pelaku sebagai mendzolimi, semena-mena, diskrimintaif dan/atau tidak adil bagi pihak lain. Kedua, bahwa pelaku tidak mempunyai kemampuan untuk memberi reaksi (jahat) secara langsung dan terbuka sementara di lain pihak tidak tersedia legitimate means untuk mengoreksi sikap/perbuatan dan/atau kebijakan dimaksud. Kedua kondisi itulah yang merupakan akar permasalahan yang menumbuhkan perbuatan teror⁶⁹³.

Terorisme adalah serangan-serangan terkoordinasi yang bertujuan membangkitkan perasaan teror terhadap sekelompok masyarakat. Berbeda dengan perang, aksi terorisme tidak tunduk pada tatacara peperangan seperti waktu pelaksanaan yang selalu tiba-tiba dan target korban jiwa yang acak serta seringkali merupakan warga sipil⁶⁹⁴. Sebagaimana dipaparkan dalam penjelasan pengertian terorisme dalam wikipedia dinyatakan bahwa Istilah teroris oleh para ahli kontraterorisme dikatakan merujuk kepada para pelaku yang tidak tergabung dalam angkatan bersenjata yang dikenal atau tidak menuruti peraturan angkatan bersenjata tersebut. Aksi terorisme juga mengandung makna bahwa serang-serangan teroris yang dilakukan tidak berperikemanusiaan dan tidak memiliki justifikasi, dan oleh karena itu para pelakunya (“teroris”) layak mendapatkan pembalasan yang kejam. Akibat makna-makna negatif yang dikandung oleh perkataan “teroris” dan “terorisme”, para teroris umumnya menyebut diri mereka sebagai separatis, pejuang pembebasan, pasukan perang salib, militan, mujahidin, dan lain-lain. Tetapi

692 Zuhari Miswari dan Khamami Zada, *Islam Melawan Terorisme*, (Ciputat: LSIP, 2004), hlm. 56-166.

693 Prof. Dr. Farouk Muhammad, *TERORISME: UPAYA PENGATURAN POLITIK DAN INSTITUSI*, Makalah disampaikan pada Simposium Nasional “Memutus Mata Rantai Radikalisme dan Terorisme”, Rabu, 28 Juli 2010, hlm 1.

694 <http://id.wikipedia.org/wiki/Terrorisme>, diakses pada 15 Oktober 2012.

dalam membenaran dimata terrorism: “Makna sebenarnya dari jihad, mujahidin adalah jauh dari tindakan terorisme yang menyerang penduduk sipil padahal tidak terlibat dalam perang”. Padahal Terorisme sendiri sering tampak dengan mengatasnamakan agama⁶⁹⁵.

Selain oleh pelaku individual, terorisme bisa dilakukan oleh negara atau dikenal dengan terorisme negara (state terrorism). Misalnya seperti dikemukakan oleh Noam Chomsky yang menyebut Amerika Serikat ke dalam kategori itu. Persoalan standar ganda selalu mewarnai berbagai penyebutan yang awalnya bermula dari Barat. Seperti ketika Amerika Serikat banyak menyebut teroris terhadap berbagai kelompok di dunia, di sisi lain liputan media menunjukkan fakta bahwa Amerika Serikat melakukan tindakan terorisme yang mengerikan hingga melanggar konvensi yang telah disepakati⁶⁹⁶.

E. ANALISIS

Dalam upaya menutup masa lalu dan menyongsong masa depan yang lebih beradab, tenteram, sejahtera dan damai, ada baiknya kita dapat mencontoh apa yang telah dilakukan oleh Afrika Selatan dalam melaksanakan program rekonsiliasinya. Suatu negara yang pernah teraniaya oleh bangsa kulit putih melalui sistem *Apartheid*-nya, yang kini dapat hidup berdampingan dengan mengubur permasalahan masa lalu sedalam-dalamnya untuk menuju menjadi bangsa yang besar. Rekonsiliasi merupakan alternatif proses penyelesaian permasalahan HAM melalui pemberian pengampunan. Di Afrika Selatan proses ini dilakukan oleh suatu komisi yaitu Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi. Komisi ini memiliki tugas dan wewenang antara lain memberikan pengampunan bagi tindakan-tindakan politik tertentu yang telah dilakukan oleh organisasi politik atau anggota dinas keamanan dalam tugas dan kewajiban mereka. Komisi ini juga dapat memanggil orang dan memeriksa dokumen dan artikel sebagai usaha mendapatkan kebenaran. Selain itu juga menyusun identitas para korban dan membuat proposal pemulihannya, serta memberikan amnesti, ganti rugi, kompensasi dengan bantuan dana dari pemerintah⁶⁹⁷.

Melihat fenomena yang demikian ikhlasnya menunjukkan kebesaran dan kewibawaan suatu bangsa dalam menghadapi era globalisasi di masa sekarang ini. Kiranya bangsa Indonesia dapat berbuat hal yang sama sehingga dapat membangun bangsa dan Negara secara bersama-sama menjadi salah satu bangsa yang besar di masyarakat internasional. Pada era pemerintahan Abdurrahman Wahid, sebuah solusi ditawarkan berbagai pihak dengan menyampaikan alternatif penyelesaian permasalahan HAM di Indonesia. Solusi yang ditawarkan berupa pembentukan Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) yang dimuat dalam RUU KKR. Solusi ini perlu ditindaklanjuti guna memberikan jawaban-jawaban atas ketidakadilan melalui tugas dan kewenangannya sebab adanya keprihatinan masyarakat akan ketidakmampuan melakukan penanganan terhadap penegakan HAM di Indonesia secara efektif⁶⁹⁸. 32

Namun demikian, wacana, Ide ataupun usulan terbentuknya KKR secara formil dimulai dengan dikeluarkannya TAP MPR No.V/MPR/2000 tentang Pemantapan Persatuan dan Kesatuan Nasional yang kemudian dipertegas dengan UU tentang Pengadilan HAM. Eksistensi KKR dalam UU Pengadilan HAM tersebut tercantum dalam Pasal 47 ayat (1) dan (2). Komisi yang akan dibentuk dengan UU tersendiri dimaksudkan sebagai lembaga ekstra yudisial yang ditetapkan dengan UU bertugas untuk menegakkan kebenaran dengan mengungkapkan penyalahgunaan kekuasaan dan pelanggaran HAM pada masa lampau⁶⁹⁹, sesuai dengan ketentuan hukum dan perundang-undangan yang berlaku dan

695 Ibid.

696 Ibid.

697 J.E. Sahetapy, “Penyelesaian Kasus HAM Berat Didominasi Faktor Politis,” dapat diakses di http://www.komisihukum.go.id/news_event.php?mode=detil&jenis=news&id=79, diakses tanggal 10 September 2005.

698 Yusril Ihza Mahendra, Mewujudkan Supremasi Hukum di Indonesia: Catatan dan Gagasan Prof. DR. Yusril Ihza Mahendra, (Jakarta: Tim Pakar Hukum Departemen Kehakiman dan HAM, 2002), hlm. 86-128.

699 Penyelesaian oleh KKR dalam UU Pengadilan HAM ini dibatasi hanya pada pelanggaran HAM berat yang terjadi sebelum berlakunya UU ini (lihat Pasal 47 ayat (1)).

melaksanakan rekonsiliasi nasional dalam perspektif kepentingan bersama sebagai bangsa.

Akan tetapi, hingga detik ini RUU KKR masih dalam proses pembahasan antara eksekutif dengan legislatif. Mengingat pembentukan komisi ini sangat penting untuk segera dilakukan dan mengingat berhasil tidaknya penuntasan kasus-kasus pelanggaran HAM berat pada masa lalu juga tergantung pada sukses tidaknya penyelenggaraan komisi ini. Berkenaan dengan hal ini masih belum adanya konfigurasi politik yang melatabelakangi melahirkannya RUU KKR menjadi UU. Hal ini dapat dijelaskan karena di Indonesia hukum merupakan sebagai produk politik, dimana berdasarkan kenyataan bahwa setiap produk hukum merupakan keputusan politik sehingga hukum dapat dilihat sebagai kristalisasi dari pemikiran politik yang saling berinteraksi di kalangan para politisi⁷⁰⁰. Dengan demikian kita dapat memahami bahwa politik hukum yang terjadi masih menyimpan suatu tanda tanya perihal hukum apa yang akan diberlakukan atau tidak yang akan diberlakukan di suatu tempat atau kasus mengenai Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi.

Begitu sulitnya negara ini membetuk pengadilan Hak Asasi Manusia, begitupun juga terkait pembangunan proyek pendidikan berbasis hak asasi manusia yang ada. Untuk itu, kebijakan untuk menjalankan program pendidikan agama berbasis hak asasi manusia, hanya akan dapat dilaksanakan jika telah memenuhi lima strategi utama, yaitu: penyediaan akses pendidikan yang bermutu, terutama pendidikan dasar secara merata bagi anak laki-laki dan perempuan baik melalui pendidikan persekolahan maupun pendidikan luar sekolah; penyediaan akses pendidikan kesetaraan bagi penduduk usia dewasa yang tidak dapat mengikuti pendidikan sekolah; peningkatan penyediaan pelayanan pendidikan baca tulis untuk meningkatkan derajat melek huruf, terutama penduduk perempuan; peningkatan koordinasi, informasi, dan edukasi dalam rangka mengarusutamakan pendidikan berwawasan hak asasi manusia; dan pengembangan kelembagaan institusi pendidikan baik di tingkat pusat maupun daerah mengenai pendidikan berwawasan hak asasi manusia.

Karena, dengan diberlakukannya pendidikan hak asasi manusia maka proses pembelajaran yang dilakukan pada masa kanak-kanak akan menjadi lebih bernilai sebab fase anak merupakan masa yang sangat urgen dalam kehidupan manusia dimana segala pengalaman yang terjadi pada masa ini mempunyai pengaruh yang kuat terhadap perkembangan berikutnya dalam membangun jati diri dan kebiasaan yang akan terbentuk.⁷⁰¹ Yusuf, menguatkan pendapat ini Bremer sebagaimana di kutip oleh Solehuddin, menyatakan bahwa: *'Of all ages and stages that children go through, no time seems to have more potential for learning than these early years.'*⁷⁰² Pendapat ini dikuatkan pula oleh pernyataan Glueck dalam Hurlock bahwa 'Pada usia dua atau tiga tahun sudah dapat dilihat potensi menjadi anak nakal tidak hanya melalui perilaku tetapi yang lebih penting lagi, melalui sikap terhadap perilaku yang salah.'⁷⁰³

Mengembangkan skala nilai-nilai, moralitas, dengan nilai hak asasi manusia dan nilai-nilai religious islami yang disertai kata hati merupakan salah satu tugas perkembangan pada masa kanak-kanak seperti yang dikemukakan Havighurst. Hakikat tugas ini menurut Yusuf, adalah mengembangkan sikap dan perasaan yang berhubungan dengan norma-norma agama. Hal ini menyangkut penerimaan dan penghargaan terhadap peraturan agama (moral) disertai dengan perasaan senang untuk melakukan atau tidak melakukannya. Berhubungan dengan masalah benar-salah, boleh-tidak boleh, seperti jujur itu baik, bohong itu buruk, dan sebagainya.⁷⁰⁴

Bahkan selain itupun, tawaran yang dikemukakan oleh Kolberg dan Kifudyartanta tentunya sejalan bahkan besar pengaruhnya terhadap konsep pembentukan karakter yang diusung oleh Thomas Linckona

700 Moh Mahfud MD, "Konfigurasi Politik dan Karakter Produk Hukum," Prisma (Juli 1997):12.

701 Yusuf, S. Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000. Hlm 34.

702 Solehuddin, Pendidikan Anak Usia Dini, Bandung, Angkasa. 2000. Hlm: 76.

703 Hurlock, *Perkembangan Anak*, Jakarta: Erlangga, 1999. Hlm. 32.

704 Yusuf S. Yusuf, S. Psikologi Perkembangan Anak ..., hlm. 32.

yang menyatakan bahwa karakter mengalami pertumbuhan yang membuat suatu nilai menjadi budi pekerti, sebuah watak batin yang dapat diandalkan dan digunakan untuk merespon berbagai situasi dengan cara yang bermoral, sehingga linkona mewarkan konsep pendidikan karakter melalui proyeksi program pengetahuan moral, perasaan moral dan perilaku moral dalam membentuk karakter manusia yang baik.⁷⁰⁵

Karena potensi anak untuk baik dan tidak itu menjadi sebuah fitrah, sebagaimana menurut Al-Qairawani dalam Megawangi menyatakan bahwa sebenarnya sifat-sifat buruk yang timbul dari diri anak bukanlah lahir dari fitrah mereka. Sifat-sifat tersebut terutama timbul karena kurangnya peringatan sejak dini dari orang tua dan para pendidik. Semakin dewasa usia anak, semakin sulit pula baginya untuk meninggalkan sifat-sifat buruk. Banyak sekali orang dewasa yang menyadari sifat-sifat buruknya, tetapi tidak mampu mengubahnya. Karena sifat-sifat buruk itu sudah kuat mengakar di dalam dirinya, dan menjadi kebiasaan yang sulit untuk ditinggalkan. Maka berbahagialah para orang tua yang selalu memperingati dan mencegah anaknya dari sifat-sifat buruk sejak dini, karena dengan demikian, mereka telah menyiapkan dasar kuat bagi kehidupan anak di masa datang.⁷⁰⁶

Menurut Razak menyebutkan bahwa, fitrah manusia cenderung kepada kebaikan, dan agama diturunkan ke dunia melalui para Nabi dan Rasul-Nya adalah untuk membuat manusia menjadi insan kamil, atau manusia yang berakhlak mulia.⁷⁰⁷ Karena menurut ajaran Islam berdasarkan praktek Rasulullah dalam Razak berpendapat bahwa pendidikan akhlakul karimah (akhlak mulia) adalah faktor penting dalam membina suatu ummat atau membangun suatu bangsa. Akhlak dari suatu bangsa itulah yang menentukan sikap hidup dan laku-perbutannya. Intelektual suatu bangsa tidak besar pengaruhnya dalam hal kebangunan dan keruntuhan.⁷⁰⁸

Sebagaimana dijelaskan dalam Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 22 Tahun 2006 bahwa proses pembentukan pribadi seorang peserta didik yang dilakukan oleh guru sebenarnya sudah dan dapat dilakukan sesuai dengan arah dan tujuan program pendidikan yang telah dijabarkan dalam kurikulum. Oleh karena itu keberhasilan dan kegagalan guru dalam menterjemahkan, merancang dan mengembangkan program pembelajaran akan sangat menentukan proses pembentukan kepribadian peserta didik. Lebih-lebih dalam kurikulum 2006 yang disebut dengan KTSP bahkan dalam kurikulum 2013 secara tersurat mengungkapkan prinsip pelaksanaan kurikulum bahwa pelaksanaan kurikulum memungkinkan peserta didik mendapat pelayanan yang bersifat perbaikan, pengayaan, dan/atau percepatan sesuai dengan potensi, tahap perkembangan, dan kondisi peserta didik dengan tetap memperhatikan keterpaduan pengembangan pribadi peserta didik yang berdimensi ke-Tuhanan, keindividuan, kesosialan, dan moral.⁷⁰⁹

Pandangan terkait asimilasi budaya yang menghilangkan corak budaya asal, kerap kali terjadi ketika seseorang tidak mampu mengenal akan identitas dirinya sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Alifuddin menyatakan bahwa, “proses hubungan yang dialektis dan timbal balik dari agama dan budaya lokal merupakan fenomena umum yang terjadi dimana-mana⁷¹⁰”. Yang ditegaskan pula oleh Azra yang menyatakan bahwa, “sejak awal perkembangannya islam sebagai konsepsi realitas, telah mengakomodasi sosio-kultural”.⁷¹¹ Namun tetap tentunya dilandasi juga oleh nilai moral serta kesadaran

705 Linckona, Thomas. *Pendidikan Karakter: Panduan Lengkap Mendidik Siswa Menjadi Pintar dan Baik*. Bandung: Penerbit Nusa Media. 2013. Hlm: 72.

706 Djalil, Sofyan A. Dan Megawangi, Ratna. *Peningkatan Mutu Pendidikan di Aceh melalui Implementasi Model Pendidikan Holistik Berbasis Karakter*. Makalah Orasi Ilmiah pada Rapat Senat Terbuka dalam Rangka Dies Natalis ke 45 Universitas Syiah Kuala Banda Aceh, 2 September 2006. Hlm. 4.

707 Razak, Nasrudin, 1986. *Dienul Islam*, Bandung: Al- Ma'arif. 1986. Hlm. 24.

708 Ibid, hlm 33.

709 Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 22 Tahun 2006 pasal 2

710 Muhammad Alifuddin, “Reinkarnasi”: *Interpretasi Islam Dalam Bingkai Tradisi Lokal Pada Masyarakat Buton*, dalam Siti Syamsiyatun,dkk (ed), *Etika Islam dan Problematika Sosial (Focus 6)*, (Geneva: Globethics.net, 2013), hlm 215.

711 Azuramardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Mizan, 1999), hlm. 12.

hak asasi yang tinggi.

Karena Dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 55 tahun 2007 dinyatakan bahwa pendidikan agama adalah pendidikan yang memberikan pengetahuan dan membentuk sikap, kepribadian, dan keterampilan peserta didik dalam mengamalkan ajaran agamanya, yang dilaksanakan sekurang-kurangnya melalui mata pelajaran/kuliah pada semua jalur, jenjang, dan jenis pendidikan.⁷¹²

F. KESIMPULAN

Berdasarkan dari hasil pembahasan dan analisis yang dilakukan, maka terkait Pendidikan hak asasi manusia hingga saat ini belum dapat dilaksanakan secara holistic dan terintegrasi dalam sistem pendidikan nasional, karena belum terjalin kerjasama dalam nota kesepahaman antara kementerian pendidikan nasional, kementerian agama deputi bidang pendidikan islam, dengan kementerian hukum dan hak asasi manusia terkait sistem pendidikan nasional. Perjalanan panjang peradilan hak asasi manusia di Indonesia dapat menjadi sebuah contoh bagi kalangan akademisi untuk mulai menyusun program pendidikan berbasis pendidikan hak asasi manusia yang dapat diterapkan dalam sistem pendidikan. Kekerasan yang terjadi, baik itu terorisme atau radikalisme di Negara Indonesia sangat besar dipengaruhi oleh pandangan atau ideologi yang diajarkan kepada individu-individu tertentu sehingga mereka kerap kali mengganggu keamanan dan ketertiban yang berdampak pada terror. Pelaksanaan pendidikan berbasis hak asasi manusia, sebenarnya sudah diproyeksikan oleh peneliti bersama dengan rekan peneliti di Universitas Sultan Idris Malaysia, untuk menyusun konsep pendidikan hak asasi manusia dalam skala asia terutama asia tenggara.

DAFTAR PUSTAKA

- Apple, Michael W., and James A. Beane, *The Case of Democratic school*, ASCD, Alexandria, Virginia, 1995.
- Azuramardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Mizan, 1999.
- Bachtiar Effendy, *Radikalisme: Sebuah Pengantar*, Jakarta: PPIM. IAIN, 1998.
- Budi, *Evaluasi Pelaksanaan Sertifikasi Guru Sekolah Umum Dan Guru Sekolah Madrasah*, *Jurnal Hak Asasi Manusia*, Juli 2012.
- Chan, Sam M. Sam, Tuti T, *Analisis SWOT Kebijakan Pendidikan Era Otonomi Daerah*, PT. RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2006.
- Dedi Supriadi, *Membangun Bangsa Melalui Pendidikan*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 2004.
- Djalil, Sofyan A. Dan Megawangi, Ratna. *Peningkatan Mutu Pendidikan di Aceh melalui Implementasi Model Pendidikan Holistik Berbasis Karakter*. Makalah Orasi Ilmiah pada Rapat Senat Terbuka dalam Rangka Dies Natalis ke 45 Universitas Syiah Kuala Banda Aceh, 2 September 2006.
- Farouk Muhammad, *TERORISME: UPAYA PENGATURAN POLITIK DAN INSTITUSI*, Makalah disampaikan pada Simposium Nasional “Memutus Mata Rantai Radikalisme dan Terorisme”, Rabu, 28 Juli 2010.
- Hurlock, *Perkembangan Anak*, Jakarta: Erlangga, 1990.
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Terrorisme>, diakses pada 15 Oktober 2012.
- Isep Ali Sandi, *Feminist Contributions Indonesia In The Islamic Education Curriculum-Based Character Gender (Case Study At The Centre For Women's Studies Of Gadjah Mada University*

⁷¹² Peraturan pemerintah republic Indonesia Nomor 55 tahun 2007 pasal 1

And The Center For Women's Studies Islamic University Of Sunan Kalidjaga), (Paper Presentation and proceeding Seminar on Islam, Science and Technology: State Islamic University of Sunan Kalijaga, 2013).

- Isep Ali Sandi, *Investment Values of Character-Based Religious Education Gender and Local Wisdom*, (Paper Presentation at International Conference- ISRA, UIN Sunan Kalijaga; Yogyakarta), 2012.
- Isep Ali Sandi, dan Rohmalina Wahab, 2013, *HUMAN RIGHTS-BASED EDUCATION: A Review of Policies and Implementation Measures in Indonesia* (Paper Presentation Annual Conference Asia Pacific Network on Moral Education: Yogyakarta State University).
- Isep Ali Sandi, dan Mulyawan Safwandy Nugraha, 2013, *INVESTMENT POLICIES IN THE IMPLEMENTATION OF THE NATIONAL CHARACTER VALUE OF INDONESIA; Review Before Application of Curriculum 2013*. (Paper Presentation and in Print Book in Programme International Seminar on Primary Education; Yogyakarta State University Print).
- Jamhari dan Jajang Jahroni (penyuting), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Penerbit: PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cetakan Pertama 2004.
- J.E. Sahetapy, "Penyelesaian Kasus HAM Berat Didominasi Faktor Politis," dapat diakses di http://www.komisihukum.go.id/news_event.php?mode-detil&jenis-news&id-79, diakses tanggal 10 September 2005.
- Linckona, Thomas. *Pendidikan Karakter: Panduan Lengkap Mendidik Siswa Menjadi Pintar dan Baik*. Bandung: Penerbit Nusa Media. 2013.
- M Nafiah Ibnor, *Nilai-Nilai Demokrasi Dan Ham Dalam Sistem Pendidikan Indonesia*, Ittihad Jurnal Kopertis Wilayah XI Kalimantan, Volume 7 No.11 April 2009.
- Martinus Nijhoff, *Economic, Social and Cultural Right*, (Martinus Nijhoff Publisher an imprint of Brill Academic Publishers; English) 2001.
- Mashadi Said, *Penegakan Hak Asasi Manusia Melalui Pemanfaatan Perspektif Agama Dan Tokoh Masyarakat: Pemajuan Pendidikan Hak Asasi Manusia (HAM) secara Nasional di Indonesia, Pusat Korban Penganiayaan Taktik Baru dalam Proyek HAM*, Minneapolis-USA, 2006.
- Moh Mahfud MD, "Konfigurasi Politik dan Karakter Produk Hukum," Prisma, Juli 1997.
- Muhammad Alifuddin, "Reinkarnasi": *Interpretasi Islam Dalam Bingkai Tradisi Lokal Pada Masyarakat Buton*, dalam Siti Syamsiyatun,dkk (ed), *Etika Islam dan Problematika Sosial* (Focus 6), (Geneva: Globethics.net, 2013).
- Peraturan Pemerintah Nomor 55 tahun 2007
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 22 Tahun 2006
- Razak, Nasrudin, 1986. *Dienul Islam*, Bandung: Al- Ma'arif. 1986.
- Sagala, Syaiful. *Supervisi Pembelajaran Dalam Profesi penddikan*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2010.
- Sholahudin, Mahfudz. *Pengantar Psikologi Pendidikan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1996.
- Solehuddin, *Pendidikian Anak Usia Dini*, Bandung, Angkasa. 2000.
- Syah, Muhibin. *Psikologi Pendidikan: Suatu Pendekatan Baru*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.
- Tim Penyusun Pusat Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: DEPDIKBUD & Balai Pustaka, 1998.
- Vembriarto. *Pengantar Pengajaran Modul*. Yogyakarta: Yayasan Pendidikan Paramita. 1985.

- Wenno, Izzak H. *Pengembangan Model Modul IPA Berbasis Problem Solving Method Berdasarkan Karakteristik Siswa Dalam Pembelajaran Di SMA/MTs*. Jurnal Cakrawala Pendidikan. 2010.
- Wena, Made. *Strategi Pembelajaran Inovatif Kontemporer: Suatu Tinjauan Konseptual Operasional*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2009.
- Yusril Ihza Mahendra, *Mewujudkan Supremasi Hukum di Indonesia: Catatan dan Gagasan Prof. DR. Yusril Ihza Mahendra*, Jakarta: Tim Pakar Hukum Departemen Kehakiman dan HAM, 2002.
- Yusuf, S. *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.
- Yusuf Qardhawi, *al-Tharruf al-Dini*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.
- Zein, HM, 2010, *Kiat Sukses Mengikuti Sertifikasi Guru*, Malang: Cakrawala Media Publisher. 2010.
- Zuhari Miswari dan Khamami Zada, *Islam Melawan Terorisme*, Ciputat: LSIP, 2004.

Dakwah in Multicultural Societies: Pursuing Dakwah through Innovating Madrasa Education in Singapore

Oleh: Mohd Amin Bin Kadir

Doctorate Program in Islamic (Religious) Education Universitas Muhammadiyah Malang

Abstract

Muslim as minorities has a special place in a secular state like Singapore where freedom of religion is encrypt in the Constitution. Dakwah through education will result in character-in-action that able to transforms a person with sounds values like kindness, gratitude, tolerance, respect, empathize, and reflexivity. In multicultural society there is a need for every Singaporean to safeguard the social fabric to allow the community to live in peace and harmony. Working together towards similarities and iron out differences through frequent dialogues will reduce communal tensions. The Madrasa in Singapore has move forward from its humble beginning, adapting to changes and take bold steps for it's to stay relevance. The practice by Muslims is not exclusive but rather inclusive and sensitive about other religions practice as not to create religious conflict. The product of madrasa was given the option to pursue higher learning of different disciplines so that they will be the asset to the state, bringing Singapore to greater heights.

1. Introduction

Cultural diversity is mainly being adopted by most countries in removing boundaries of disintegration and intolerance belonging to several cultural or ethnic groups towards harmonious societies. This diversity requires the involvement of effective policies, community leaders, and state government as key feature of governance. The lack of ability and capability in managing diversity will cause disaster to the societies.

As Kymlicka (1995) points out the danger it will cause, "This diversity gives rise to a series of important and potentially divisive questions. Minorities and majorities increasingly clash over such issues as language rights, regional autonomy, political representation, education curriculum, land claims, immigration and naturalization policy, even national symbols, such as the choice of national anthem or public holidays". Unknowingly to many, religious difference, co-existence of other religion, perception of believers towards other faith, ignoring differences, unwilling to work on similarities, intolerance, and diversity will have impact on the practice of multiculturalism.

According to PEW Research Center, 2014, the most religiously diverse countries and territories that rank top are (1) Singapore, (2) Taiwan, (3) Vietnam, (4) Suriname, (5) Guinea-Bissau, (6) Togo, (7) Ivory Coast, (8) South Korea, (9) China, (10) Hong Kong, (11) Benin, and (12) Mozambique. In the case of Singapore, using the Religious Diversity Index of the religions Christians (18%), Muslims (14%), Unaffiliated (16%), Hindus (5%), Buddhists (34%), Folk Religion (2%), Other Religion (10%), and Jews (<1%).

Singapore as a secular state pays much attention to its tripartite community involvement involving the people, community leadership and the role of the state. Singapore being safe, multicultural society should never be taken for granted, recalled National Development Minister Khaw Boon Wan citing the ongoing turmoil in Cairo, Egypt. He also sees the need to inculcate the youth with the right character that will bring the country to the next leaps achieving greater heights.

2. The background of the problem

Singapore has a population of 5,399.2000 as of 2013 comprising Singapore Citizens 3,313.5000, Permanent Residents 531.2000, and Non-Residents 1,554.4000. In terms of ethnic distribution as of 2013, Chinese 74.2%, Malays (mostly Muslims) 13.3%, Indians 9.9% and others 3.3%.

Singapore despite it was a secular state with a population of 5,399.2000 while the Malays comprises of 13.3%., there are six full-time *madrassa*, namely, *Madrassa Al-Irsyad*, *Madrassa Wak Tanjong*, *Madrassa Aljuined*, *Madrassa Al-Maarif*, and *Madrassa Arabiah al-Islamiah* that have been instrumental in producing Islamic scholars. There are also seventy-one mosques actively in operations in Singapore. These are Islamic institutions serve as a platform conducting *dakwah* to the Muslims and Non-Muslims. Beside the *madrassa* and the mosques, other Islamic voluntary organizations also serve the same role.

It is of utmost important to exercise reflexivity in engaging different ethnics as it may cause religious conflict. Ethnic relations have always remains top agenda in the government list as it will turn into sensitive issues if not managed cautiously. "Typically, incidents involving such issues seemingly affect relations between the Chinese ethnic majority and the Malay ethnic minority. The primordial sentiments associated with ethno-religious identity remain a powerful force in ethnic as well as state-society relations", according to Narayanan (2004). Singapore has witness bad experience involving the incidents in the Maria Hertogh Riots in 1950, Prophet Muhammad Birthday Riots in 1964, detention of Nanyang Siang Pau Editors in 1971, Istana Kampung Glam and Malay Heritage Centre issue in 1999, Tudung issue in 2002, and Jemaah Islamiah arrests in 2001 and 2002 (Narayanan, 2004).

The social fabric will be torn apart due to the ripple effect of communal tensions or ideological contestations when there is lack of respects, misrepresentation, being monolithic, distort, and lacking of dialogue.

3. Statement of the Problem

In view of *dakwah* in multicultural societies in Singapore, institutional renewal of *Madrassa* and Mosque religious education plays a crucial part in the formation of social cohesiveness as the state recognize the freedom of religion. Under the Singapore Constitution, Article 15, it was spelt out as:

Freedom of religion

- (1) Every person has the right to profess and practise his religion and to propagate it.
- (2) No person shall be compelled to pay any tax the proceeds of which are specially allocated in whole or in part for the purposes of a «religion other than his own.
- (3) Every religious group has the right —
 - (a) to manage its own religious affairs;
 - (b) to establish and maintain institutions for religious or charitable purposes; and
 - (c) to acquire and own property and hold and administer it in accordance with law.
- (4) This Article does not authorise any act contrary to any general law relating to public order, public health or morality.

The Malay political leaders "have been instrumental in spearheading and shaping the direction and objectives of *madrassa* education, identifying its problems and making attempts to resolve them with the overall aim of making them relevant within the context of Singapore's development" (Noor Aisha, 2006).

4. The Significance of Institutional in Strategizing Dakwah

Institutional often regarded as the soul of an institute, school, and tertiary of higher learning. It is the underlying factors that shape the organization and was done consciously, systematic and strategically.

These include the values, organizational behaviors, attitudes and beliefs, leadership style and behavior, institutional culture and norms of behavior, power, politics and conflict, and informal groupings. To some extent, institutions consisting of governance structures, social arrangements, norms and rules. It can also be regarded as ways of thinking organization. In short, an institutional is not an organization.

According to Hassan Langgulong (1992), institution is a regulatory system while association is behavior of a group of people abides by the regulatory. In other words, institutional is an abstract comprising of concept and not physically seen as an object or a building. Code, norms, ideology and etc. are all part of institutional, be it in the forms of written, material supplies, and organization symbol. In the context of Islamic school it has to abide to the fundamental of the teaching of Islam. Over the years there has been a massive renewal of religious components due to globalization, social evolution, progressive economic development, and the presence of multi-religious ideologies. The need to renewal is to embrace uncertainty and be certain of the complexity of the region couple by the domestic factors, changes in nature climate and unpredictable aggressive global forces that influence human beings needs.

5. Evolution Institution of Learning

Islam's religious history runs concurrently with the history of Islamic institutions. The formation of this institution and its development are often associated with religious movements, legal and theological. Seen from education point of view, it was very obvious Prophet Muhammad has educate the companions from the shackles of *jahiliyyah*, spiritual and intellectual darkness which includes the culture of silence and structural poverty. In terms of politics, the Prophet Muhammad had taught independence to those who feel being oppressed by the authority or people with power. Prophet Muhammad reminded the people of their rights and responsibilities so that they become literate in politics, which continue to participate in the decision-making process involving the society and state, enabling them to become courageous people knowing of their rights.

During the early period, mosque was seen an ideal venue for education to take place. Mosques initially start of as a place for congregational prayers in the form of worship in Islam. During the Prophet Muhammad's period, in the year of 632 (CE) he and his companion migrated (*hijrah*) from Mecca to Medina and during this journey he stop over at *Quba* to build a mosque (known as *Quba Mosque*) and upon reaching Medina, he too build a mosque there and was named *Nabawi Mosque* (meaning, mosque of the Prophet). This shows the importance of mosque in Islam. The mosque in Medina served as a focal point for private and public worship and plays the role of informal instruction of the believers in the religious law and related matters. At *Nabawi Mosque* the structure of learning is non-formal. An expansion to this mosque was an annex building known as *Kutab as-Suffah* which provide systematic and structure formal education and also served as teacher training college for the Muslims and this include the *sahaba* such as Abdullah bin Rawahah, Ubadan bin Somit, and Abu Ubaidah al-Jarrah.

6. Madrasa Education during the Early Days in Singapore

In Singapore, *madrasa* are known as Islamic Religious School. The term *madrasa* was used extensively during the twentieth century and mostly are located around the areas of Kampung Glam and Rochore Road. During this period in 1905, *Madrasa As-Sibyan* was known as the first madrasa and its proximity within the Sultan Mosque. The existence of this madrasa is link to an Indonesian religious teacher where he first taught Islamic materials in 1901 in his home at Bussorah Street. The focus on the

learning mainly centered on learning the Qur'an. Learners from children to adults will recite Qur'an in the presence of the teacher by rote learning without understanding it. At any point of time the teacher will correct the mistake recited by the learners and only the learners able to recite it correctly and to the satisfaction of the teacher; the learners are allowed to move on to the next verse. It is worth to highlight that producing good Muslim is to inculcate good values as the core objectives of the Islamic education. Quran classes are mainly conducted in mosques and *surau* (a small attap house used by the villagers for religious purpose but not for Friday prayer congregation), teachers home or students home.

On 4th February 1908, *Madrasa Al-Iqbal* was officially opened and located at No. 107, Selegie Road and was owned by an Egyptian by the named Othman Affandi Ra'fat and the patron for the *madrasa* is known as Raja Ali al-Ahmadi. The madrasa integrate the education system adopt from the Egypt and the West. Running into financial difficulties, the madrasa lasted only 18 months after its operation and shifted the madrasa to Riau. It was later named as Ahmadiyah School and located at Pulau Penyengat and became the sole property of the government thereafter.

Four years later in 1912, a trader named Syed Mohamed bin Ahmed bin Abdul Rahman Alsagoff built a madrasa known as Madrasa Alsagoff located in Jalan Sultan. The school was then expand to cater to the demand of the Muslim students from all races and not confined to the Arabs only and was officially opened in 1913 by the Governor of the Straits Settlements. There was paradigm shift to include English and Malay in the Instructional programme.

In 1927, a trader named Syed Abdul Rahman bin Junied bin Aljunied built a *madrasa* and named *Madrasa Aljunied* on the *waqaf* land. The intent of the *waqaf* land was initially to serve as a burial ground but the permission was turned down by the British. The instructional medium focusing only on Arabic and Malay language was not taught. The fluency of the students to communicate and read in Arabic has made this madrasa became famous not only in Singapore but in Southeast Asia. In 1936, the madrasa set up special classes to prepare lectures and missionaries. In 1938, the madrasa started to accept students studying in government school and open up classes for them in the afternoon.

In 1932, Madrasa Al-Khariah was co-founded by Syed Abu Bakar Taha Alsagoff, the first principal of Madrasa Aljunied. He felt the need to have a madrasa in the eastern part of Singapore as most madrasa center in town. The establishments of this madrasa came from the donations of the Muslim community. This madrasa only provide elementary level education and was located in front of Kampung Wak Tanjung mosque in Paya Lebar and later shifted to Still Road in 1937.

In 1936, the establishment of Madrasa Al-Maarif by As-Syeikh Muhammad Fadlullah Suhaimi and was located at 14 Tanjong Katong Road. The madrasa was rebuilt through kind donation of Arab philanthropist by the named Syeikh Omar Bamadhaj who bought a piece of land at Ipoh Lane. This *madrasa* only accept girls unlike other madrasas. The subjects taught in this *madrasa* differ than other *madrasa* that include, English, Malay, Domestic Science and Mathematics, and the medium of instruction is English. The *madrasa* curriculum has similarities with government schools.

Madrasa Wak Tanjong Al-Islamiah was built in 1955. In 1987 and in 1993, a major fund-raising was launched to redevelop the *madrasa* into a new modern building which is located at 589 Sims Avenue.

Madrasa Al-Irsyad Al-Islamiah was founded in 1947, formerly located at 67-6 Hindhede Road and registered in 1960 by Mr Basri bin Ahmad. Muis took over the ownership in 1991. It shifted and resided temporarily at a former Bukit Panjang Primary School at 17 Km Woodlands Road where the lease expired in 1996. It is now at another leased building at No 9, Winstedt Road.

During the early days, there was huge demand for *madrasa* as parents felt the obligation of sending their children to acquire Islamic education for them to practice religious belief. There are around 50 madrasa during the peak period and many are in the form of informal village seminaries with 1 or 2 teachers teaching basic religious knowledge (Mukhlis Abu Bakar, 1999) and slowly it started to decline

with only 6 madrasa till today.

The resettlement of villagers into staying in high rise building when the government wanted to develop on the occupying land of the villagers and the social pressure influencing the parents to send their children to state school adopting the secular education system has led to the decline in madrasa. Madrasa was seen as a last resort if the children cannot make it in the state school which make madrasa was not a preferred school by parents wanting their children to be equipped religious education. The stigma by the Malay community is that students who studied abroad after finishing their studies will end up being a religious teachers or working with government institutions dealing with Muslim affairs such as Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS) or Register for Muslim Marriages or Syariah Court.

7. *Madrasa Education Policy*

The mushrooming of educational information has steep-up the competitiveness among global countries on how school works in every nations. It was a norm the existence of borrowing of ideas or copying of ideas from one country to other country to raise the stake of education. This has a profound effect on the nation educational policy. In terms of concept, the term policy has a wide meaning given that the issues it has to embrace and the complexity of analyzing the policy. "One common approach is to conceptualize policy as a programme of action, or a set of guidelines that determine how one should proceed given a particular set of circumstances" (Les Bell and Howard Stevenson, 2006). According to Winch and Gingell (2004: iv), quoted by Edi Subkan in one of his article,

"Education policy is based on ideas about human nature, about justice and about the purposes of education. These ideas are often not clearly articulated and can sometimes be hard to find behind the political rhetoric of pragmatism and the search for „what works“, as if policy making were neutral exercise like fixing a broken engine. But education is at least partly about the overall aims that society has for itself and how these aims are realised in practice. It cannot, therefore, be a neutral technical exercise, but is invariably a deeply political, ethical and cultural one, bound up with the philosophical thinking that underlies the formation of educational policy".

In accordance to education practice by all nations, the adoption of education policy is a must. Education policy is understood as the provision or grammar rule that was decided and made by individual or group as basic requirement and serves as reference in education practice which is complex. The outcome of the policy need not only to be understood and implement, but also need to be analyzed, research, assessed, evaluated and to developed further.

Analyzing and evaluating educational policies must be viewed from multidimensional approach and make a paradigm shift towards social implications, cultural, political, economic, psychological and other. This is because education policy consisting of basic philosophical-ideological-theoretical and on the other aspect it occupies a clear sociocultural context.

The Muslim minorities in Singapore in advancing its Islamic education actively review its process guided by its policy through Islamic Religious Council of Singapore or officially known as Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS). This was made possible when the parliament passed the Administration of Muslim Law Act (AMLA) in 1966. All the madrasas come under the Education Act. Under section 87 and 88 of the Administration of Muslim Law Act, the control of Muslim Religious Schools shall be vested in MUIS. MUIS initiated the Singapore Madrasa Education System comprises of the followings:

4.1 *Philosophy of Education*

1. An integrated effort to impart and acquire knowledge, skills and an internalisation of Islam based on the *Qur'an* and *Sunnah* in order to create a spiritually, intellectually and physically vibrant Muslim with a clear understanding of Islamic worldview.
2. An integrated effort to impart an understanding of the modern world, and life skills needed to

be ahead in this new competitive environment.

3. An integrated curriculum designed to impart awareness of the student's responsibility as future religious leaders striving for excellence for one's own self and society for the attainment of the best of this world and the life hereafter.
4. It is an education based on the following principles and beliefs:
 - That *al-Qur'an* and *al-Sunnah (al-Wahy)* and human reasoning (*al-'Aql*) are strong foundation for knowledge and learning.
 - The development of the holistic man (*al-Insan al-Kulli*), spiritually, morally, intellectually and physically.
 - That Islam is a mercy to mankind and strives for the attainment of success and happiness in this world and the hereafter.
 - On the integration of knowledge.
 - That each child is unique and endowed with potentials, having different inclinations and abilities.

In keeping abreast of the latest development in education, Islamic Religious Council of Singapore (MUIS) formed a Madrasa Strategic Unit under its umbrella to oversee these core areas such as:

1. *Madrasa* Curriculum

This is an active effort to bring madrasa education to move with the changing times. The curriculum involves development of these materials:-

- Syllabus
- Student Textbooks and Activity Books
- Teachers' Manual
- Resource Kit

2. Teachers' Upgrading and Development

Madrasa Strategic Unit provides opportunities for academic and professional development of *asatizah* (religious teachers), as well as enrichment programmes. This is achieved via the comprehensive Teachers' Training Road Map.

3. Overseas Students' Welfare & Development

A secretariat under Madrasa Strategic Unit looks into the development and welfare of those who study Islamic Studies at institutes of higher learning overseas. This secretariat is called the Student Resource Development Secretariat (SRDS).

4. Top Scholars Program

To provide an early start to scholarly development, Muis started the Muis-Madrasa Student Scholars Program to the top 10% of Secondary 3 madrasa students.

5. Administration & Research

To provides national assessment and coordination and policy research. Madrasa Strategic Unit coordinates the Primary 1 madrasa intake, administers and facilitates the following national examinations:-

- Primary School Leaving Examination (PSLE)

6. Administration of Madrasa Fund

Madrasa Strategic Unit administers Madrasa Fund via the Capitation Grant, Top-up Allowance for Asatizah (religious teachers) and Resource Grant for use of Audio Visual Aid, Library, National Education and Co-curricular Activities.

This existence of MUIS with statutory power to oversee the welfare of the Muslim community as a minority through the Administration of Muslim Law Act (AMLA) under Singapore Constitution which explained the establishments and function of MUIS as follows:

4.2 Establishment and functions of Majlis Ugama Islam Singapura

- (1) As from 1st August 1999, the Majlis Ugama Islam, Singapura, shall continue in existence.
- (2) It shall be the function and duty of the Majlis —
 - (a) to advise the President of Singapore in matters relating to the Muslim religion in Singapore;
 - (b) to administer matters relating to the Muslim religion and Muslims in Singapore including any matter relating to the Haj or halal certification;
 - (c) to administer all Muslim endowments and funds vested in it under any written law or trust;
 - (d) to administer the collection of *zakat* and *fitrah* and other charitable contributions for the support and promotion of the Muslim religion or for the benefit of Muslims in accordance with this Act;
 - (e) to administer all mosques and Muslim religious schools in Singapore; and
 - (f) to carry out such other functions and duties as are conferred upon the Majlis by or under this Act or any other written law.

It has been a concern for many Muslim countries or Muslim authority overseeing the Islamic School as to whether the school management framework met the guidelines as stipulated in the Islamic Education World Congress 1980, quoted by Samsul Nizar (2013) as follows:

“Islamic education aims to achieve overall growth of the human personality in a balanced way, through the training of the soul, intellect, rational human beings, feelings and senses. As such, education should meet the development of human beings in all aspects; spiritual, intellectual, imaginative, physical, scientific and language, both individually and collectively. As such, education should encourage all aspects of human life towards a better person and shape individuals to be submissive to the teachings of Allah”.

8. Madrasa Education System

The *madrasa* existed as early as in 1912 and was built by rich Arab businessman by the name Syed Mohamed Alsagoff in which the *madrasa* was named *Madrasa Alsagoff*. These scholars are actively involved and to some extent holding key appointments in the religious sectors such as Islamic Religious Council of Singapore (MUIS), Registry of Muslim Marriages, Syariah Court, mosques and *madrasas* in Singapore as well as the region. MUIS is the highest authority taking charge of Islamic matters and development of Muslim in Singapore led by a Muslim Minister in-charge of Muslim Affairs.

The *madrasa* are comparable with public school in which the curriculum includes subjects such as English, Mathematics, Science, and Mother Tongue besides the religious subjects. These subjects are made compulsory, in which the *madrasa* students at Primary 6 (year six) will be sitting for national exam, called Primary School Leaving Examination (PSLE) together with other students from national school. PSLE was first introduced in 1960 with four official languages, namely English, Chinese, Malay, and Tamil. It was used as a platform to select and placing Primary Six students (12 years of age) in secondary schools. (Tan Yap Kwang, et. al, 2008) Moving forward, the *madrasa* students are allowed

to join public school based on their results or continued their study in *madrasa*.

At Secondary 4 (year 10) mostly at age 16 or 17, they are allowed to take the national exam called, Singapore-Cambridge General Certificate of Education Ordinary Level (GCE 'O' level) examination and is held annually in Singapore administer by Singapore Examinations and Assessment Board (SEAB). The examinations (including the setting-up of questions papers, science practical exam, and English oral) are mainly set by the University of Cambridge Local Examinations Syndicate (UCLES), while Mother Tongue subjects such as Chinese, Malay and Tamil and Combined Humanities (Social Studies) are set by the Singapore Ministry of Education (MOE). The GCE 'O' level examination (introduced in 1950s as part of British educational reforms) is of equivalent to the General Certificate of Secondary Education (GCSE) examination taken by students in the United Kingdom.

Based on the GCE 'O' level results, *madrasa* students can opt to study at Singapore Polytechnics which offer various courses ranging from nursing to engineering or business management; upon completion of the course, they will be awarded with a diploma. For those who are keen in academics, they may continue their study either joining the Junior College or stay put at the *madrasa* of their choice to take the more in-depth and academically rigorous Singapore-Cambridge General Certificate of Education Advanced Level (GCE 'A' level) examination at year 12 or 13 (mainly at age 18 or 19).

More interestingly, the *madrasa* adopt dual examination system, beside the national examination, the students will take the *madrasa* examination, called *Tsanawi Rabi'and move on to 'Aliyyah*; continue their higher learning education normally at Middle-East Universities, such as Al-Azhar University (popular among the *madrasa* students), Madina University and etc. The GCE 'A' level certificate is a qualification recognized internationally, valued and sought after by universities and employers. It allows Singaporean students to gain entry into local and overseas universities to further their education.

9. *Madrasa* in Singapore

There are two types of *madrasa* that exist in Singapore. The *madrasa* is to cater full-time and part-time students who wish to study Islamic education. The *madrasa* that cater to full-time students are privately funded and manage by board members. Mosque *Madrasa* is meant for part-time student who study in the public school and it is under the purview of Islamic Religious Council of Singapore (MUIS). MUIS will appoint a Mosque Management Board to oversee the running of the mosque including the mosque *madrasa*.

As of 2014, there are six *madrasas* that accept full-time students in Singapore, namely, *Madrasa Aljunied*, *Madrasa Al-Irsyad*, *Madrasa Alsagoff*, *Madrasa Al-Maarif*, *Madrasa Wak Tanjong*, and *Madrasa Arabiah*. Those students graduated from these *madrasas* mainly will continue their further studies at higher tertiary institutions in the Middle-East. Beside Middle-East, there are also who pursue their studies in the local universities, Malaysia, and Indonesia.

The *Madrasa* of today has made a significant changes departing from the tradition. The orientation of curriculum in meeting the realities and demands from parents with greater exposure of different fields of knowledge and integrating academic subjects into curriculum has shape the attractiveness of *madrasa* education. Moving forward, the *madrasa* needs a strong school leaders and support from the community to advance them in facing challenges of globalization.

The domain of knowledge works, thinking tools, digital lifestyles, and learning research are the four forces simultaneously creating the need for new forms of learning in the 21st century and supplying the tools, environments, and guiding principles required to support 21st century learning practices. (21st Century Skills, 2009). Through modernization and globalization, *madrasas* in Singapore boldly embrace the rapid changes in education landscape in reviewing its education system. The enthusiasm and courageous effort by the *madrasas* have the full support of the government as mentioned by the

Minister for Communications and Information & Minister-in-charge of Muslim Affairs, Dr Yaacob Ibrahim in his speeches at the ceremony to present letters of participation to **asatizah attending the overseas attachment programme at Darul Ifta, Cairo, on Tuesday 15 January 2013 at Madrasa Aljunied al-Islamiah as quoted by him,**

“We made a bold step to strengthen our full-time madrasa education when we introduced the Joint Madrasa System (JMS) in 2008. Madrasa Irsyad, Madrasa Aljunied and Madrasa Al-Arabiah came together for this forward-looking joint initiative with specialisation as a key strategy. With this move, Madrasa Irsyad offers primary-level schooling and acts as a feeder school to Madrasa Aljunied and Madrasa Al-Arabiah. Madrasa Aljunied offers the ukhrawi (religious) stream based on the Al Azhar University model, for those who are stronger in Arabic and Islamic studies. Madrasa Arabiah offers the academic stream, which provides an Islamic environment for students to pursue national curriculum subjects and eventually join the national post-secondary system. JMS allows students to be streamed according to their ability, aptitude and interest.”

10. Joint Madrasa System (JMS) in Singapore

In 2008, *madrasas* in Singapore enter a new phase in creating history of meeting the 21st century skills by setting a new direction. The introduction of Joint *Madrasa* System (JMS) was formed to provide a holistic education system. The uniqueness of each *madrasa* involved as part of the Muslim Singaporean heritage still preserve on their past history, vision and mission. The intended curriculum is to provide a well-rounded and balance curriculum in both Islamic and modern sciences. Students will also be exposed on current contemporary issues in alignment with the curriculum. The intended curriculum is students-centred in equipping the needs of the students. All the six full-time madrasa came together to discuss on the JMS. Involvement of the *madrasa* as part of the JMS is on voluntarily basis. Out of the six madrasas, only three madrasa agreed to be part of the JMS.

In 2009, the three madrasas, namely, Madrasa Al-Irsyad Al-Islamiah, Madrasa Aljunied Al-Islamiah and Madrasa Al-Arabiah Al-Islamiah in their joint effort collaborate together within the JMS framework. Professional and education expert was employed to ensure the success and smooth transition of the three madrasas towards JMS. During the start-up, MUIS officials and key madrasa leaders often meet-up to provide support to JMS. Part of the progress made to JMS madrasas includes the following:

10.1 Curriculum Improvements

The JMS curriculum has been improved and pedagogies enhanced to facilitate students’ learning in both religious and academic subjects.

- Enhanced P3 Science Curriculum: (Al-Irsyad)
- Development of English Language Skill Mastery Package (PSLE & O Level)
- PSLE Intensive Revision Programme – Math & Science Buddies (Al-Irsyad)
- Introduction of Social & Emotional Learning Programme (Al-Arabiah)

10.2 Infrastructure Upgraded

In addition, the upgrading of infrastructure at all three JMS madrasa has been put into place to support an enhanced curriculum that will benefit students through better facilities.

- Additional classrooms at Madrasa Al-Irsyad
- Fully-fitted Science Laboratory at Madrasa Al-Arabiah
- Facilities upgrading works at Madrasa Aljunied in 2008-2009

10.3 Student Development

Students in the JMS madrasa are exposed to more character building and self-development

opportunities. Students are challenged academically and groomed to develop into community-oriented individuals.

- Arabic Debates: locally & overseas (Aljunied)
- LEGO Mindstorms Robotics (P3-P4) (Al-Irsyad)
- Creativity & Critical Thinking in Science & Invention (Al-Arabiah)

10.4 Pedagogies Enhanced

The learning of math and sciences is strengthened with intensive programmes specially developed and supported by a resource panel comprising senior educationists in Singapore.

- Differentiated Instruction Learning Package (Al-Arabiah)
- Cooperative Learning (Aljunied)
- Problem Based Learning (Aljunied)

The JMS philosophy embodies an integrated and holistic learning of both Islamic and academics sciences, and still stay rooted to *Qur'an* and *Sunnah* and the rich Islamic tradition. It is evident from the philosophy of JMS that while the re-construct Islamic education is still rooted to *Qur'an* and *Sunnah*, it still embraces modernization and wanting to be the fore runner in *madrasa* education on par with Singapore education system. It is a balancing system taking into account the reality of a borderless globalization, parent's feedback, community aspirations and most importantly student's needs.

11. Management of Islamic Institutions

Management of Islamic Institutions is a process of managing Islamic institution involving the human resources in achieving the objective of effective and efficient Islamic Education. The essence of management are *al tadbir* (management) which derived from the word *dabbara* (manage).

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ

Meaning: "He manages and regulates (every) affair from the heavens to the earth; then it (affair) will go up to Him, in one Day, the space whereof is a thousand years of your reckoning (i.e. reckoning of our present world's time)." (Sura As-Sajdah, verse 5)

The word *yudabbiru al amra* brings the meaning of manage. To ensure of its effectiveness and efficiency are subject to the following principles as spelt out as follows:

► Planning:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَانظُرُوا لَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Meaning: "O you who believe! Fear Allah, and keep your duty to Him. And let every person look to what he has sent forth for tomorrow, and fear Allah. Verily, Allah is Well-Acquainted with what you do." (Sura Al-Hasyr, verse 18)

► Organize:

"Truth which is not organized will be defeated by the evil which is organized."
(Ali bin Abu Thalib)

► Professionalism:

If an *amanah* is neglected, so wait till its destruction. Abu Hurairah asked,"

How about putting that *amanah*, O Messenger of Allah? “He replied,” When a case handed over to people who are not experts, so wait till its destruction.” (Al Bukhairi)

► **Reward:**

“Give salary/wages to your employee before his sweat dries.” (Ibn Majah)

► **Conflict Management:**

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا

Meaning: “If you fear a breach between them twain (the man and his wife), appoint (two) arbitrators, one from his family and the other from hers; if they both wish for peace, Allah will cause their reconciliation. Indeed Allah is Ever All-Knower, Well-Acquainted with all things.” (Sura Al Nisa, verse 35)

► **Consistency:**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

Meaning: “O you who believe! Why do you say that which you do not do? Most hateful it is with Allah that you say that which you do not do.” (Sura Al Shaff, verse 2-3)

► **Strategize:**

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Meaning: “And had your Lord willed, those on earth would have believed, all of them together. So will you (O Muhammad SAW) then compel mankind, until they became believers.” (Sura Yunus, verse 99)

Management is human activity plagued with human problems. It is crucial not just to understand the management techniques but how to manage people. People are the object of ensuring the success of management in facing challenges and uncertainty world market. Therefore human being should become the focus. Human being comprise of the body and the soul. Much has been done on managing the body of human being but managing the soul was neglected or ignorant. (Syed Othman Alhabshi, et. al, 1998)

11.1 Function of Management

Management experts describe the functions of management as follows: (Imron Fauzi, 2012)

1. Henry Fayol: Planning, Organizing, Commanding, Coordinating and Controlling
2. Luther Gullich: Planning, Organizing, Staffing, Directing, Coordinating, Reporting and Budgeting
3. Koontz and O’Donnel: Planning, Organizing, Staffing, Leading and Controlling
4. George R. Terry: Planning, Organizing, Actuating and Controlling
5. The Ling Gie: Planning, Decision Making, Directing, Coordinating, Controlling and Improving

11.2 Institutional Behaviour

It is crucial to seeks knowledge of all aspects of behavior in organizational settings through the systematic study of individual, group and organizational processes. The primary purpose of such knowledge is to enhance organizational effectiveness and individual well-being. The world has changed rapidly and for an organization to remain competitive and usefulness is to adapt to the more rigorous and turbulent environments. Making changes and dramatic adjustments will enable an organization to sustain hence, increase its effectiveness in managing the organization. (James L.

Gibson, et.al, 1990)

The institutional behaviour are accord to three disciplines namely, psychology (personality system), sociology (social system), and anthropology (cultural system). An Institution is a structured social entity comprising an arrangement of people to accomplish specific goals. Major influences on behavior in school are interrelated influences that involve individual which led to personality, skills knowledge and abilities; values; needs and expectations. Whereas for group can be seen from the structure and functions, role relationship, group influences and peer pressure. As for school, it consists of vision, mission, goals and objectives, technology, structure, and leadership style. For the environment consists of social, cultural, physical, economic, political and government, unions and stakeholders.

11.3 Main Environmental Factors that Impinge on the School

It is important to have a better understanding the basic foundations of individual behavior in which will determine the effectiveness of the organization operations because organizational behavior follows principles of human behavior (James L. Gibson, et.al, 1990) and if emotions of individual behavior are not managing properly it will lead to decrease in the effectiveness of an organization as stated by Russel. (Emotions in Organizational Behavior, 2005)

Biographical characteristics can be track from the individual personal records such as age, ability, gender, marital status, and tenure. Age has always been the main considerations because employers believe performance declines with age. Countries such as Europe, Japan, America and Singapore have ageing workforce but they have lower turnover. The primary concerns of employing ageing workers are due to the perceptions that older staff/teachers have to be replaced in succession planning, most likely resistant to change because of force habit, less neither receptive to new ideas, nor productive and skills may be outdated. Perception is the process through which we select, organize, and interpret.

11.4 Personality

The unique and stable patterns of behavior, thoughts and emotions exhibited by individuals. The sum of total ways, in which an individual acts, reacts and interacts with others. A set of distinctive personal characteristics, motives, emotions, values, interests, attitudes, and competencies.

11.5 School Culture

School Culture is a system of shared values, assumptions and beliefs that guide teachers/staff behavior that differentiates one school from others. School Culture is the personality of an institution. It is the social glue that binds the institution together. Functions of School Culture is to defines institutional boundaries of which the perimeter can be extend to maximize its potential; creates a sense of identity to which the school community feel they belong to the organization hence create ownership; generates teachers/staff commitment and accountable in their action; enhances social stability that promotes harmony and work-love balance; provides standards of teachers/staff behavior and uphold integrity; and a control mechanism that shapes teachers/staff attitudes and values which become role-model and ambassador of the school.

Factors that influence on school culture normally will include the philosophy of the school founder, its history and traditions, school activities, advancement of technology, size of school, school population, external environment, goals and objectives, and location of school.

11.6 Institution Structure

A formalised structure is an important component of an institution. It is through this structure where we see people in the institution interact and engage in performing the tasks to achieve the institution

goal. On how the tasks are being carried out depended on how the tasks was crafted and formally allocated, divided, grouped and coordinated. It has to spell out clearly to give directions as to who reports to whom as can be seen in the interactions patterns. Vertical structures normally would have many hierarchies where else horizontal structures have fewer hierarchies.

An institution's structure mainly consists of three components namely, complexity, formalisation and centralisation. Complexity defines on the level of complex of specialisation within the institution and the levels of reporting structures. Formalisation shapes the behaviour of the people through its rules and procedures. Centralisation is the focal point of decision making from its hierarchies within the institution structure.

In choosing the best structure for an institution, the main consideration is to choose one that promotes effective work and minimises complexity. The structure must be flexible and adaptable that focusing on expertise and knowledge rather than authority and position. It is not just a top-down or bottom-up approach but a grapevine approach that allows employee to interact at all levels of hierarchies to achieve a common goals.

11.7 Strengthening Thought in School Curriculum

Thinking community depends on the ideals and vision of a progressive curriculum to develop a culture of thinking. The curriculum has a visionary idealism superior to polish and develop the intellectual potential of the students. Thinking community are the people who are knowledgeable and have the capacity of higher order thinking to overcome problem, develop and achieve success and be an asset to the community and national development. Understanding a country's education policy can help to set direction and purpose of education to be implemented. This is to ensure that students are also useful and meet the needs of the country.

In our current context that was adopted by most Islamic institution carry two types of knowledge that were taught in school and acquired by our students. First type of knowledge mainly focuses on humanities, social sciences, technical, and natural sciences which are closely link to the western form of civilization. These include the adoption of their intellectual framework, philosophy and background through western mentality. Second type of knowledge is known as *Shar'i* adopted by the Muslim. It can be subdivided into knowledge of objective and knowledge of means and both of this can come under the heading of *al-ulum al-naqliyyah* (transmitted knowledge). (Syakh Taha Jabir Al-Alwani, 2005) The successful implementation of a curriculum includes several aspects and this includes "an Islamically-sound Mission and Vision, a Code of Ethics, and clear Goals and Objectives. The curriculum, in turn, has a direct influence on the education of a student. It is important to note that an Islamic Educational Institution is compatible with any form education, not strictly an "Islamic" education." (Ali Abu-Rahma and Khadijah Abu-Rahma, 2013)

Obviously education curriculum has undergone many changes from the time of the Prophet until now. To plan or form a curriculum should take into account the planning, production, research and implementation. Dynamic nature of the curriculum requires adaptation at all times. The effectiveness of the curriculum depends on teachers who are major advocates of curriculum implementation. Educational institutions that wish to develop a curriculum must take into account many factors and conditions that must be applied with an understanding of the role of curriculum.

12. Characteristic of High Performing Schools

A research was done in Washington, USA (Shannon, G.S. and Bylsma, P, 2007) in identifying the most prominent characteristic of a success school. It was noted that there are no single characteristic that determine the success of a school. In achieving success for a school is a long process that arouse within school commitment, affecting values, attitudes, beliefs, and instructional practices. Nevertheless, the

researchers have identified nine characteristics that often found in the high performing school:

1. A clear and shared focus:

The focus is on achieving a shared vision and all understand their role in achieving the vision. The focus and vision are developed from common beliefs and values, creating a consistent direction for all involved.

2. High standards and expectations for all students:

Teachers and staff believe that all students can learn and meet high standards. While recognizing that some students must overcome significant barriers, these obstacles are not seen as insurmountable. Students are offered an ambitious and rigorous course of study.

3. Effective school leadership:

Effective instructional and administrative leadership is required to implement change processes. Effective leaders proactively seek needed help. They nurture an instructional program and school culture conducive to learning and professional growth. Effective leaders have different styles and roles, teachers and other staff, often have a leadership role.

4. High levels of collaboration and communication:

There is strong teamwork among teachers across all levels and with other staff. Everybody is involved and connected to each other, including parents and members of the community, to identify problems and work on solutions.

5. Curriculum, instruction and assessments aligned with state standards:

The planned and actual curriculums are aligned with the essential academic learning requirements. Research-based teaching strategies and materials are used. Staff understands the role of classroom and mode of assessments, what the assessments measure, and how student work is evaluated.

6. Frequent monitoring of learning and teaching:

A steady cycle of different assessments identify students who need help. More support and instructional time is provided. Teaching is adjusted based on frequent monitoring of student programs and needs. Assessment results are used to focus and improve instructional programs.

7. Focused professional development:

A strong emphasis is placed on training staff in areas of most need. Feedback from learning and teaching focuses extensive and ongoing professional development. The support is also aligned with the school vision and objectives.

8. A supportive learning environment:

The school has a safe, civil, healthy and intellectually stimulating learning environment.

9. High levels of family and community involvement:

There is a sense that all have responsibility to educate students, not just teachers and school staff. Families, businesses, social service agencies and community organisation, education institutions all play a vital role in this effort.

These nine characteristics can also been found in *madrasa*, but not much attention was given to capitalise its strength or review it as area of improvements on this characteristic.

13. Conclusion

1. To conduct audit regularly on Education Institutional to ensure its relevance and the direction took by the institute are in the right direction. The audit done must be a whole school approach. Allah said in Sura Al-Hasyr, verse 18,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتَتَنظَرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Meaning: "O you who believe! Fear Allah and keep your duty to Him. And let every person look to what he has sent forth for tomorrow, and fear Allah. Verily, Allah is Well-Acquainted with what you do."

2. In meeting the demands of today's world is full of advanced technology and the development of infrastructure that is so great. Demographic society has changed. The author argues in accordance with the principles of the formation and organization of Islamic education curriculum is integrated in nature, there is a need to reviewed and reorganized the curriculum of Islamic education institutions periodically.
3. Managing inner soul should be given considerable attention for the development of mankind in integrating the intrinsic and extrinsic values.

Reference

- Abd. Rashid, Abd. Rahim, *Kemahiran Berfikir Merentasi Kurikulum*. Selangor: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1999, 1st Edition
- Abu Bakar, Mukhlis, *Islamic Religious Schools in Singapore: Recent Trends and Issues*, Presented at 4th Asean Inter-University Seminar on Social Development, CS Thani Hotel, Pattani Thailand, 16-18 June 1999
- Abdul Rahman, Noor Aisha, "The Aims of Madrasa Education in Singapore: Problems and Perceptions". In *Secularism and Spirituality: Seeking Integrated Knowledge and Success in Madrasa Education in Singapore*, edited by Noor Aisha Abdul Rahman and Lai Ah Eng. Singapore: Marshall Cavendish Academic, 2006, 1st Edition
- Alhabshi, Syed Othman, et. al, *Islamic Management for Excellence*, Kuala Lumpur: Institut Perkembangan Minda, 1998, 1st Edition
- Al-Alwani, Shaykh Taha Jabir, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, United Kingdom: The International Institute of Islamic Thought, 2005, 1st Edition
- Ali Abu-Rahma and Khadijah Abu-Rahma, *An Ideal Islamic Educational Institution: A Conceptual Model*, International Journal of Education and Research Vol. 1 No. 9 September 2013
- Drucker, Peter F., *Management Challenges for the 21st Century*, USA: HarperCollins Publishers Inc, 1999, 1st Edition
- Fauzi, Imron, *Manajemen Pendidikan ala Rasulullah*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012, 1st Edition
- Gibson, James L. et. al, *Organizations: Behaviour, Structure, Processes*, New York: McGraw-Hill, 2012, 14th Edition
- Hartel, Charmaine, E. J. et. al, *Emotions in Organizational Behaviour*, London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2005, 1st Edition
- Langgulong, Hassan, *Pengenalan Tamadun Islam dalam Pendidikan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992, 2nd Edition
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh:

Edinburgh University Press, 1981, 1st Edition

Narayanan, Ganesan, "The Political History of Ethnic Relations in Singapore". In *Beyond Rituals and Riots: Ethnic Pluralism and Social Cohesion in Singapore*, edited by Lai Ah Eng. Singapore: Eastern Universities Press, 2004, 1st Edition

Nizar, Samsul, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011, 4th Edition

Redha, Mohammad, *Mohammad the Messenger of Allah*, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1999, 1st Edition

Salleh, Muhammad Syukri, *Strategizing Islamic Education*, International Journal of Education and Research Vol. 1 No. 6 June 2013

Shalaby, Ahmad, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1988, 5th Edition

Shannon, G.S. & Bylsma, P., *The Nine Characteristics of High-Performing Schools: A research-based resource for schools and districts to assist with improving student learning*, Washington: Office of Superintendent of Public Instruction, 2007, 2nd Edition

Steenbrink, Karen A., *Pesantren, Madrasa, Sekolah*, Jakarta: Dharma Aksara Perkasa, 1986, 1st Edition

Tan Yap Kwang, et. al., *Examinations in Singapore: Change and Continuity (1891-2007)*, Singapore: Worlds Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2008, 1st Edition

Rekonstruksi Spirit Harmoni Melalui Spiritualisasi Pendidikan dalam Kurikulum 2013

Oleh: Mukhibat

Dosen Jurusan Tarbiyah dan Pascasarjana STAIN Ponorogo

Abstrak

Orientasi pendidikan yang tidak menyeimbangkan kecerdasan intelektual dan emosional serta diperkaya kecerdasan spiritual, telah mengakibatkan lahirnya generasi bangsa yang dilanda krisis kemanusiaan karena terbelenggu ke dalam pandangan dunia yang revolutif, hedonistik, brutal, dan mengabaikan nilai-nilai spiritual transcendental. Keadaan demikian menjadikan agenda spiritualisasi pendidikan dalam Kurikulum 2013 begitu penting dalam menghadapi krisis kemanusiaan tersebut.

Spiritualisasi pendidikan dalam Kurikulum 2013 dapat dilihat dalam, Kompetensi Inti 1 (spiritual) dan 2 (sosial). Kurikulum 2013 telah mengadopsi pendekatan integrated-tauhid, yang berupaya membangun harmoni wilayah transcendental dan rasionalitas, moral spiritual sama pentingnya dengan prestasi akademik. K1 dan 2 tidak memiliki materi pokok tetapi dikembangkan secara indirect learning. Kompetensi ini merupakan bentuk penajaman dan pengakuan urgensi spiritualitas sebagai pengendali serangkaian tindakan instingsif manusia. K 1 dan 2 memberikan guide line kepada pendidik untuk mengembangkan pendidikan moral dan spiritual sebagai jalan pembuka untuk bersedia hidup dalam keragaman, pluralitas, dan jauh dari sikap-sikap fanatik. Harapannya peserta didik menjadi pionir terciptanya dan terbukanya jalan pendidikan nasional yang meniscayakan toleransi, keterbukaan, pluralisme dan integrasi pengetahuan.

Kata Kunci: Rekonstruksi, Spiritualisasi Pendidikan, Kurikulum 2013.

A. Pendahuluan

Modernisme yang lahir dari filsafat progresivisme dianggap telah gagal menjadikan manusia mempunyai pegangan hidup, karena mengabaikan nilai-nilai spiritual transcendental sebagai pondasi kehidupan.⁷¹³ Akibatnya dunia modern tidak memiliki pijakan yang kokoh dalam membangun peradabannya. Modernisme telah mengakibatkan nilai-nilai luhur yang pernah dimiliki dan dipraktekkan oleh manusia kini terendam lumpur nilai-nilai kemodernan yang lebih menonjolkan keserakahan dan nafsu untuk menguasai. Sekarang ini muncul kecenderungan kuat, melalui budaya yang menanggalkan dan menelanjangi nilai-nilai moral yang dikemas dengan model pembusukan nilai (*value decay*) yang menjebak dan menjerumuskan generasi bangsa menjadi korban budaya yang bercorak revolutif, hedonistik, serba instan, namun gagal menempatkan moral, etika, dan agama dalam perubahan itu sebagai pondasinya.⁷¹⁴

Ilustrasi krisis kemanusiaan modern tersebut dapat dicermati dari pelbagai ironi dalam kehidupan sehari-hari. Munculnya pelbagai *alienasi* (keterasingan) dalam kehidupan manusia. Ada *alienasi*

713 Menurut Franz Magnis, modernitas bagaikan air bah yang terus menerjang benteng-benteng kokoh mitologi masyarakat primitif dan menggantinya dengan bangunan baru yang lebih rasional, kritis dan liberal. Modernisasi merupakan suatu proses raksasa menyeluruh dan global. Tak ada bangsa atau masyarakat yang dapat mengelak dari padanya. Baca, Yasraf Amir Pilliang, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), 62.

714 Masalah moral spiritual telah diakui banyak pihak diletakkan pada posisi pertama dari sekian masalah bangsa yang dipandang sangat krusial untuk dipecahkan. Baca, M. Samsul Hadi, *Islam Spiritual, Cetak Biru Keserasian Eksistensi*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), 1. Lihat juga, Abdurrahman, *Meaningful Learning Re-Invensi Kebermaknaan Pembelajaran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 79.

etologis, yaitu terjadinya sebgai masyarakat yang mulai mengingkari hakikat dirinya, hanya karena memperebutkan materi. Ada pula *alienasi* masyarakat, yaitu keretakan dan kerusakan dalam hubungan antar manusia dan antar kelompok, sehingga mengakibatkan disintergrasi. Ada pula *alienasi* kesadaran, yang ditandai dengan hilangnya keseimbangan kemanusiaan karena meletakkan rasio atau akal pikiran sebagai satu-satunya penentu kehidupan, yang menafikan rasa dan akal budi. Sebab semua itu diantaranya adalah dampak negatif dari orientasi pendidikan yang tidak menyeimbangkan kecerdasan intelektual dan emosional serta diperkaya kecerdasan spiritual. Pendidikan selama ini belum cukup berhasil menempatkan moral, etika, dan agama dalam perubahan sebagai pondasinya.

Keadaan demikian manusia semakin membutuhkan spiritualitas sebagai dasar untuk memberikan jawaban secara lebih komprehensif terhadap krisis kehidupan yang dihadapi.⁷¹⁵ Asumsi dasarnya adalah, manakala berlangsung gerakan dinamis pendayagunaan secara maksimal kapasitas-kapasitas ruhani, maka dengan sendirinya nilai-nilai karakter benar-benar mewarnai hubungan antar-manusia. Spiritualitas akan mengantarkan manusia untuk mengenal dan memahami diri seseorang sepenuhnya sebagai makhluk spiritual maupun sebagai bagian dari alam semesta, adan manusia akan memiliki kemampuan sebagai pencipta realitas kehidupan yang berkualitas dan berkelimpahan (menjadi *co-creator*). Dengan demikian berarti, peneguhan spiritualitas dalam proses edukasi masuk dalam kategori pendidikan karakter. Dan untuk selanjutnya, pandangan hidup spiritualistik berfungsi sebagai pilar tegaknya pribadi-pribadi berkarakter.⁷¹⁶

Namun demikian, ketika spiritualitas dijadikan fundamen dasar pengatasan krisis kemanusiaan dalam rangka merekonstruksi spirit harmoni kehidupan manusia, pertanyaannya adalah jalan mana musti ditempuh agar spiritualitas sungguh-sungguh bersenyawa dengan kehidupan manusia? nilai-nilai moral spiritual manakah yang ingin dikembangkan dalam pendidikan? sehingga dapat diterima oleh semua pemeluk agama di Indonesia. Mengingat spiritualitas manusia bisa berasal dari agama-agama besar di dunia yang mengabarkan bahwa manusia adalah makhluk spiritual yang kini tengah melewati eksistensi fisik sebagai bagian dari perjalanan spiritual kekal manusia. Secara aksiologik pula dalam historis diakui adanya keragaman tata nilai antar agama dan mungkin juga antar etnik. Di mana hal itu justru seharusnya dijadikan medan saling menghormati, dengan satu keyakinan universal. Jawaban pasti terhadap pertanyaan ini berkaitan erat dengan kemampuan dunia pendidikan.⁷¹⁷ Artinya, dunia pendidikan berada dalam satu titik pertarungan yang tidak sederhana. Jika dunia pendidikan gagal meneguhkan pandangan dunia spiritualistik, maka hampir dapat dipastikan tidak tersedia kawah candradimuka edukasi spiritualitas.

Artikel ini menyuguhkan kajian tentang bagaimana kedudukan sikap moral spiritualitas sebagai upaya rekonstruksi spiritualitas manusia yang mendasari semua Kompetensi Inti (KI-1) Kurikulum 2013 untuk semua Mata Pelajaran di semua jenjang pendidikan, yang meliputi: KI-1: Spiritual, KI-2: Sikap Sosial, KI-3: Pengetahuan, dan KI-4: Keterampilan, yang kian ramai dibicarakan. Secara ideal kurikulum pendidikan harus mengarah pada upaya pembentukan pribadi yang utuh dan integral, antara ranah kognitif dan afektif di satu sisi, dan psikomotorik di sisi lain serta mampu membebaskan manusia dari belenggu-belenggu yang menghalangi emansipasi kemanusiaan menuju martabatnya yang paling luhur. Kajian ini dengan menggunakan *library research* mencoba memberikan jawaban dari persoalan-persoalan tersebut dengan melakukan analitis kritis dan logika reflektif terhadap upaya membangun

715Spiritualitas salah sikap yang menunjukkan akan adanya kesadaran ruhani untuk mampu mengambil hikmah terhadap suatu peristiwa, dan mampu membangun keharmonisan dan keselarasan hidup baik berhubungan dengan manusia, Tuha, dan alam. Lihat. Saifuddin Amir. *Tren Spiritualitas Millenium Ketiga*, (Banten: Ruhama, 2013), 24.

716Wujud perhatian terhadap pendidikan karakter, Puskur Kemdikbud RI dalam publikasinya yang berjudul pedoman Pelaksanaan Pendidikan Karakter menyatakan; pendidikan karakter pada intinya bertujuan membentuk bangsa yang tangguh, kompetitif, berakhlak mulia, bermoral berorientasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang semuanya dijiwai oleh iman dan takwa kepada Tuhan Yang Maha Esa berdasarkan Pancasila, baca Muhammad Ilyas Ismail, *Pendidikan Karakter Suatu Pendekatan Nilai*, (Makasar: Alaudin University Press, 2012), 47.

717 Mida Latifatul Muzamiroh, *Kupas Tuntas Kurikulum 2013*, (Jakarta: Kata Pena, 2013), 113.

harmoni kehidupan manusia melalui spiritualisasi dalam Kurikulum 2013.

B. Kerangka Ilmu Spiritualisasi Pendidikan

Spiritual berasal dari kata spirit. Meskipun tidak kelihatan oleh mata biasa dan tidak mempunyai badan fisik seperti manusia, spirit itu ada dan hidup. Spirit bisa diajak berkomunikasi sama seperti kita bicara dengan manusia yang lain. Interaksi dengan spirit yang hidup itulah sesungguhnya yang disebut spiritual.⁷¹⁸ Oleh karena itu spiritual berhubungan dengan ruh atau spirit yang mencakup nilai-nilai yang melandasi kehidupan manusia seutuhnya, karena dalam spiritual ada kreativitas, kemajuan, dan pertumbuhan.

Masalah yang terpenting dari spiritualisasi pendidikan bukan pada tataran ontologis dan epistemologisnya, melainkan pada aksiologisnya. Spiritualitas tidak memperlakukan secara filosofis hakikat spiritualisasi pendidikan dan paradigma ilmu pengetahuan yang ada, melainkan terfokus kepada bagaimana peserta didik memiliki keberagaman yang kuat (*religions consequence*). Spiritualisasi pendidikan dilakukan dengan cara memasukkan ruh, spirit, semangat, etika religious ke dalam semua aspek pembelajaran. Tujuannya adalah tercipta keselarasan dan kesatuan (*integrated*). Hal ini dapat dilakukan dengan menangkap etika religius, spirit (*ruh*) Islam sebagaimana tersurat dan tersirat dalam al-Qur'an dan Sunnah (ayat-ayat *qauliyah*) dan nilai-nilai dalam hukum alam (ayat *kawniyat*) menjadi kesatuan nilai dan kesatuan paradigma.⁷¹⁹

Mengapa agenda spiritualisasi pendidikan dalam Kurikulum 2013 begitu penting bagi pembentukan karakter bangsa sekarang ini? Agenda spiritualisasi pendidikan menjadi kerangka paradigma alternatif terhadap dua hal,⁷²⁰ pertama, gejala sekularisasi, nampaknya semua sepakat bahwa sistem pendidikan di Indonesia menjurus ke arah skularisasi pendidikan. Sekularisasi adalah proses pengosongan pemikiran manusia dari nilai-nilai spiritual dan nilai-nilai agama. Dengan makna seperti itu, sekularisasi jelas bertentangan dengan tujuan Pendidikan Nasional Indonesia. Hal ini tampak dari sistem dan orientasi belajar peserta didik di sekolah yang sepenuhnya diarahkan untuk mengejar kesuksesan secara fisik dan material, seperti karier, kekuasaan, dan uang. *State of mind* generasi di *set-up* dalam kerangka itu, sehingga *output* generasinya pun menjadi serba materialistik, konsumeristik, dan hedonistik.

Persoalan tersebut, jika dilacak secara epistemologis, tidak lepas dari konstruksi filsafat pendidikan yang lebih menitikberatkan pada filsafat antroposentrisme ketimbang teosentrisme. Hal ini makin menguatnya anggapan di kalangan masyarakat muslim bahwa mencari ilmu agama adalah *fardlu 'ain* dan ilmu umum adalah *fardlu kifayah*, yang justru menambah sederatan problem rumit pendidikan agama sekarang ini.⁷²¹ Pandangan dikotomis ini pada gilirannya dikembangkan dalam memandang aspek kehidupan dunia dan akhirat, kehidupan jasmani dan rohani, pendidikan agama dan umum. Pastinya hal-hal negatif tersebut dipengaruhi oleh kelalaian manusia dan tidak seimbang antara Intelektualitas dan religiusitas. Di mana seharusnya intelektualitas dan religiusitas keduanya harus bekerja bersinergi (seimbang).⁷²²

Dari contoh di atas, sudah dapat diketahui bagaimana dampak apabila keduanya tidak diseimbangkan maka bisa berakibat fatal. Religiusitas bagi seseorang sendiri bukanlah untuk menjadi ahli pertapa, duduk termenung dan diam menikmati indahnya spiritualitas, akan tetapi suatu proses untuk menemukan sesuatu yang bermakna terhadap semua yang dilakukannya dan berusaha berpegang padanya dan menjaganya. Sedangkan intelektualitas bagi seseorang sendiri bukanlah sebagai untuk

718 M. Ustman Najati, *Islamic Spirituality Foundations*, terj. Ramani Astuti, (Bandung: Rajawali Press, 2002), 10.

719 Tobroni, *Pendidikan Islam, Paradigma Teologis, Filosofis dan Spiritualitas*, (Malang: UMM Press, 2008), 150.

720 Sukidi, *Pendidikan Masyarakat Indonesia Baru*, (Jakarta: Grasindo: 2002), 446.

721 Syamsul Ma'arif, *Revitalisasi Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007), 13.

722 Lihat, *Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 Tahun 2003*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional RI, 2007), 2.

menjadi ilmuwan atau politikus yang senantiasa mengejar harta dan dunia. Untuk menyeimbangkan intelektualitas dan religiusitas seseorang harus berpikiran mengejar harta atau dunia seakan-akan kita hidup untuk selamanya dan menyempurnakan ibadahnya seakan-akan dia mati besok. Dengan cara ini maka sudah dipastikan akan terbentuk suatu keseimbangan yang melahirkan pribadi bertanggung jawab, jujur dan bijaksan. Untuk itulah perlu di tanamkan sedini mungkin agar seseorang terbiasa melakukan keseimbangan antara intelektualitas dan religiusitas. Keseimbangan intelektualitas dan spiritualitas inilah justru akan menjadikan manusia secara dinamis berpikir dan berkarya yang bermanfaat bagi kehidupan manusia.⁷²³

Maka, tidak aneh dan sudah sepatutnya, jika Kurikulum 2013 sangat menekankan kompetensi inti pada penghayatan dan pengamalan ajaran agama para murid sekolah/universitas. Maka semua harus memberikan apresiasi positif terhadap niat pemerintah dalam menyusun Kurikulum 2013, karena menempatkan agama sebagai hal yang penting dalam dunia pendidikan nasional.

Kedua, peningkatan jumlah penggunaan narkoba, yaitu sebesar 22,7%, dari 1,1 juta ditahun 2006 menjadi 1,35 juta tahun 2008. Dari 3,6 juta penyalahgunaan narkoba 41% mencoba di usia 16 sd 18 tahun.⁷²⁴ Konflik horisontal, lalu lintas di jalanan tidak tertib, luntuhnya etika dan budi pekerti, korupsi, dan semua itu sangat cukup sebagai argumen atas keprihatinan bersama tentang merosotnya budi pekerti, lemahnya kemandirian dan sekaligus hilangnya karakter jati diri bangsa. Hal ini menjadi bukti kurangnya penerapan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari, sehingga hampir secara keseluruhan manusia saat ini mengalami kehampaan spiritual. *Ketiga*, belum bisa dipastikan kapan radikalisme dan terorisme akan lenyap dari Tanah Air ini. Bukti baru menunjukkan bahwa radikalisme dan terorisme tidak mudah diurai apalagi dituntaskan sampai keakarnya. Jaringan baru menjadi bukti bahwa radikalisme dan terorisme belum gagal bahkan telah meraih kemenangan. Munculnya ISIS dan di tangkapnya AS asal Tasikmalaya pada tanggal 8 April 2014, penangkapan 2 tersangka teroris Abdul Madjid dan Isnaini di Jalan Tanah Merah Sayur di Surabaya, penangkapan Galih Satria ditangkap 13 Maret 2014 di Bandara Internasional Soekarno-Hatta, dan ditemukannya paket bom di Trenggalek, semua itu menjadi bukti bahwa radikalisme dan terorisme belum bisa dipastikan Indonesia akan terbebas dari radikalisme dan terorisme.⁷²⁵

Spiritualisasi pendidikan mendasarkan bangunan epistemologinya dalam tiga kerangka ilmu:⁷²⁶ *Pertama*, dasar filsafat, jika pendidikan sekuler mendasarkan diri pada filsafat antroposentris, maka spiritualisasi pendidikan tentu saja mengedepankan filsafat teosentrisme. Perbedaan titik pijak ini, jelas menimbulkan visi, watak, dan sistem pendidikan yang berbeda. Jika konstruksi pendidikan berangkat dari filsafat antroposentrisme, maka ia lebih mendasarkan diri pada pemikiran manusia dalam rangka “sekularisasi pendidikan”-umum versus agama-untuk orientasi duniawi semata. Berbeda halnya dengan spiritualisasi pendidikan yang lebih mengedepankan filsafat teosentrisme, maka ia bersandar pada pijakan dan orientasi ketuhanan.

Kedua, tujuan pendidikan. Jika pendidikan sekuler bertujuan untuk membangun kehidupan duniawi semata, maka spiritualisasi pendidikan diarahkan untuk membangun kehidupan duniawi melalui pendidikan sebagai wujud pengabdian kepada-Nya. Dalam konteks inilah spiritualisasi pendidikan menumbuhkan segi-segi kesadaran kepada peserta didik akan pentingnya “asal dan orientasi akhir” dari perjalanan pendidikan dan kehidupan, sehingga melahirkan *mindset* di kalangan peserta didik yang lebih spiritual.

723 Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Wadatul Wujud, Membedah Dunia Kamal*, (Yogyakarta: Pale Indonesia Media, 2013), 3.

724 Badan Nasional Penanggulangan Narkotika tahun 2008

725 Mukhibat, “Re-Edukasi dan Re-Motivasi Pelaku Radikalisme dan Terorisme: Membangun Kesadaran Keagamaan yang Inklusif dan Humanis di Indonesia” dalam *Sosio Humanika Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*, Association of Indonesian Scholars of History Education (ASPENSI), Volume 7 (1) Mei 2014.

726 Sukidi, *Pendidikan Masyarakat Indonesia Baru*, 448.

Ketiga, nilai dan orientasi pendidikan. Jika pendidikan sekuler didasarkan pada nilai dan orientasi pengembangan Iptek sebagai nilai dan orientasi ilmu, maka spiritualisasi pendidikan juga mengembangkan Iptek dengan segi penambahan pada iman dan taqwa sebagai ruh-spiritual dari pendidikan itu sendiri. Islam memandang bahwa ilmu tidak bebas nilai -sebagaimana yang dikembangkan ilmuan Barat- akan tetapi sarat nilai, dalam Islam ilmu dipandang universal dan tidak ada pemisahan antara ilmu-ilmu dalam Islam.⁷²⁷ Moral dan nilai-nilai spiritual sangat fundamental dalam ikut menentukan arah dan perjalanan bangsa melalui tujuan pendidikannya.

Tiga kerangka ilmu dalam spiritualisasi pendidikan di atas pada akhirnya mempunyai implikasi serius terhadap budaya, karakter, dan spiritualitas di sekolah. Spiritualisasi pendidikan adalah pendidikan harus berangkat dari hakikat manusia, yaitu sebagai makhluk bertuhan, makhluk jasmani rohani, makhluk etik religius, makhluk individu dan sosial,⁷²⁸ dan makhluk yang terikat dengan alam.⁷²⁹ Spiritualisasi dan nilai agama tidak bisa dipisahkan dari pendidikan karakter.⁷³⁰ Karenanya orientasi pendidikan Islam harus mampu mewujudkan manusia sempurna, berwawasan semesta, berwawasan kehidupan yang utuh dan multidimensional, yang meliputi wawasan tentang Tuhan, manusia, dan alam secara integratif sehingga mampu menebarkan keselamatan untuk semua (*rahmatan lil-alamin*).

Lantas, di mana letak spiritualisasi pendidikan dalam menumbuhkan karakter peserta didik? Spiritualitas merupakan suatu pencarian terhadap sesuatu yang bermakna (*a search for the sacred*).⁷³¹ Spiritualitas senantiasa mengambil titik tolak dari moralitas dan etika agama-agama. Maslahat dan kebajikan dalam perspektif agama atau yang diajarkan oleh agama merupakan rujukan terbentuknya pandangan dunia spiritualistik. Semakin spiritualistik hayat seorang manusia, maka ia semakin mengukuhkan dirinya sebagai pribadi-pribadi berkarakter. Pada mulanya, ajaran-ajaran agama dalam spektrum moralitas dan etika berkedudukan sebagai referensi bagi terbentuknya pandangan hidup spiritualistik yang berfungsi sebagai pilar tegaknya pribadi-pribadi berkarakter. Dengan demikian spiritualitas dipahami sebagai pendayagunaan secara maksimal kapasitas-kapasitas ruhani manusia agar lahir atmosfer kehidupan sosial dan personal yang bermutu, maka dengan sendirinya kejujuran, integritas, kepercayaan diri, solidaritas dan toleransi, serta harmoni benar-benar mewarnai hubungan antar-manusia.

Dalam konteks pendidikan spiritual, pemahaman terhadap ajaran Islam, tidak didekati dengan ritual dan formal belaka, namun lebih ditangkap dimensi semangatnya yang dapat berimplikasi pada perubahan sikap melalui proses internalisasi secara intens.⁷³² Pemahaman ajaran agama yang menekankan pendekatan ritual dan formal akan melahirkan manusia yang tekstualis pada gilirannya menjadi radikal. Atas nama kebenaran, para pengikut paham radikal kerap melakukan tindakan yang sering tidak selaras dengan akal sehat. Dalam banyak kasus di Indonesia, mereka yang menganut pola ekstremisme ini acap kali melakukan tindakan-tindakan yang justru “mengganggu” terhadap pencitraan agama secara umum. Kasus kekerasan terhadap kelompok yang dinilai sesat, misalnya, adalah sebuah contoh tentang bagaimana ekstremisme dengan caranya sendiri telah melakukan tindakan yang merendahkan akal. Sehingga perilaku keagamaan lebih cenderung bersifat budaya ritualistik, kaya kultur yang bernuansa agama, tetapi miskin dalam nilai-nilai spiritual yang berpihak pada kemanusiaan.

Spiritualisasi pendidikan melalui kecerdasan spiritual (*spiritual intelligence*), akan memberikan *guide line* kepada guru untuk mengajarkan arti pentingnya pendidikan spiritualitas, di mana kecerdasan spiritual seperti kejujuran, keadilan, kebajikan, kebersamaan, kesetiakawanan yang diobyektifikasikan

727 S.M. Naquib Al Attas, *The Concept OF Education In Islam*, (ISTAC: Kualalumpur, ISTAC, 1991), 43.

728 Ahmadi, *Manajemen Kurikulum: Pendidikan Kecakapan Hidup*, (Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2013), 97.

729 Tobroni, *Pendidikan Islam, Paradigma Teologis, Filosofis dan Spiritualitas*, 151.

730 Abdul Majid, Dian Andayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012), 58.

731 C.R., Synder, Shane J. Lopez, *Handbook of Positive Psychology*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 37.

732 Zurqoni & Mukhibat, *Menggali Islam Membumikan Pendidikan, Upaya Membuka Wawasan Keislaman & Pemberdayaan Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Ar Ruzzmedia, 2011), 40.

ke dalam sistem pendidikan.⁷³³ Nilai-nilai spiritual tersebut akan diobyektifikasikan dalam bentuk pendidikan moral dan karakter agar peserta didik mampu melakukan kesadaran diri dengan mengindahkan nilai-nilai religiusitas yang selalu digunakan sebagai basis pertimbangan moral dalam melakukan suatu tindakan dan intelektualitas untuk mendapat kalkulasi analitis dalam mempertimbangkan akibat-akibat positif negatif tindakan mereka lakukan.

Undang-Undang No 20 Tahun 2003 menjadi pijakan dan landasan kuat untuk melaksanakan secara operasional pendidikan spiritual, bisa dicermati dalam Pasal 3, bahwa pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk karakter serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Pendidikan Nasional bertujuan untuk mengembangkan potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.⁷³⁴ Berdasarkan pasal 3 UU Sisdiknas tersebut, jelas bahwa ada upaya serius menciptakan sistem pendidikan yang terpadu yang mampu menguatkan pendidikan agama sekaligus mengakomodir seluruh potensi didik dengan utuh, sehingga menghasilkan manusia paripurna (*insan kamil*), disertai dengan keterpaduan yang harmonis dalam semua komponen pendidikan yang dilakukan secara integral dan terpadu.

D. Rekonstruksi Spiritualitas Dalam Kurikulum 2013

Sebagaimana dikemukakan di depan bahwa, kata kunci dari spiritualitas pendidikan adalah pendidikan harus berangkat dari hakikat manusia sebagaimana yang dicitrakan tuhan dalam fitrahnya yaitu sebagai makhluk bertuhan, sosial dan makhluk yang terikat dengan alam. Spiritualisasi pendidikan adalah mengimplementasikan paradigma tauhid yang berusaha memahami dan memperlakukan manusia secara utuh, adil dan dalam konteks ketuhanan dan kemanusiaan, di mana etika, religius, spirit Islam sebagaimana tersurat dan tersirat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah dan nilai-nilai dalam hukum alam menjadi sebuah kesatuan nilai dan paradigma.

Substansi Kurikulum 2013 adalah menyeimbangkan antara *hardskill* dan *softskill*, dimulai dari Standar Kompetensi Lulusan, Standar Isi, Standar Proses, Standar Penilaian. Kurikulum 2013 memiliki cita-cita atau harapan yang mulia⁷³⁵ sehingga disebut sebagai Kurikulum Karakter (*character curriculum*), karena dalam proses pembelajaran dan metode yang digunakan sampai pada semua perangkat pembelajaran seperti RPP, silabus, media pembelajaran, penilaian, dan bahan ajar) mengandung nilai-nilai sikap moral spiritual dan karakter.⁷³⁶ Beberapa prinsip dasar dalam Kurikulum 2013 adalah: *Pertama*, standar kompetensi lulusan diturunkan dari kebutuhan. *Kedua*, standar isi diturunkan dari standar kompetensi lulusan melalui kompetensi inti yang bebas mata pelajaran. *Ketiga*, semua mata pelajaran harus berkontribusi terhadap pembentukan sikap moral spiritual, keterampilan, dan pengetahuan peserta didik. *Keempat*, mata pelajaran diturunkan dari kompetensi yang ingin dicapai. *Kelima*, semua mata pelajaran diikat oleh kompetensi inti. *Keenam*, keselarasan tuntutan kompetensi lulusan, isi, proses pembelajaran, dan penilaian.

Berbagai pendapat di berbagai media massa, seminar, dan sarasehan yang diadakan oleh Kementerian Pendidikan Nasional pada awal tahun 2010 menggambarkan adanya kebutuhan masyarakat yang kuat

733 Pasiak Taufiq, *Revolusi IQ, EQ, SQ Antara Neurosains- dan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2004), 27.

734 *Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 tahun 2003*, 2.

735 Forum Mangunwijaya VII, *Menyambut Kurikulum 2013*, (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2013), x.

736 Menurut Tim Pengembang Ilmu Pendidikan UPI pendidikan karakter menawarkan kepada peserta didik kedalaman, bukan rupa melainkan isi, bukan ijazah melainkan kompetensi; bukan hanya pintar menguasai konsep, tetapi juga memiliki karakter yang kuat dan *life skills*; bukan mengumpulkan ilmu tetapi pembentukan karakter. Pendidikan tidak cukup sekadar membentuk individu jadi seorang yang cerdas tetapi berakhlak mulia, peduli, mau, dan mampu mengubah tatanan masyarakat yang ada sekarang ini menjadi lebih baik, lebih adil, lebih manusiawi. Baca, Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP UPI, *Ilmu dan Aplikasi Pendidikan*, (Bandung: Imperial Bhakti Utama, 2007), 27.

akan pendidikan budaya dan karakter bangsa. Apalagi jika dikaji, bahwa kebutuhan itu, secara imperatif, adalah sebagai kualitas manusia Indonesia yang dirumuskan dalam Tujuan Pendidikan Nasional. Di mana hakikat, fungsi dan tujuan pendidikan nasional menyiratkan bahwa melalui pendidikan hendak mewujudkan peserta didik yang secara utuh memiliki berbagai kecerdasan: kecerdasan spiritual, emosional, sosial intelektual dan kecerdasan kinestetika.

Hal inilah salah satu yang mendasari adanya pengembangan Kurikulum 2013 yang mencakup kompetensi sikap spiritual, pengetahuan, dan keterampilan secara harmonis dan terpadu. Titik tekan pengembangan Kurikulum 2013 adalah pendidikan dikembangkan secara terpadu melalui pilar-pilar fitrah manusia yang dibungkus dengan ruh ajaran ilahiyah. Kompetensi yang dituju bukan berdimensi tunggal-parsial, tetapi multi dimensi secara integral, baik ranah kognitif, afektif, maupun psikomotorik peserta didik. Artinya, pendidikan terpadu yang dikembangkan bukan sekedar proses pendidikan searah, tetapi proses pendidikan multidimensi untuk kehidupan dunia dan akhirat.

Spiritualisasi pendidikan dalam Kurikulum 2013 dapat dilihat dalam kompetensi inti. Melalui kompetensi ini, integrasi vertikal berbagai kompetensi dasar pada kelas yang berbeda dapat dijaga. Kompetensi Inti⁷³⁷ dirancang dalam empat kelompok yang saling terkait yaitu berkenaan dengan sikap keagamaan/spiritual (Kompetensi Inti 1), sikap sosial (Kompetensi Inti 2), pengetahuan (Kompetensi Inti 3), dan penerapan pengetahuan (Kompetensi Inti 4). Keempat kelompok itu menjadi acuan dari Kompetensi Dasar dan harus dikembangkan dalam setiap peristiwa pembelajaran secara integratif. Kompetensi yang berkenaan dengan sikap keagamaan dan sosial dikembangkan secara tidak langsung (*indirect teaching*) yaitu pada waktu peserta didik belajar tentang pengetahuan (Kompetensi Inti 3) dan penerapan pengetahuan (Kompetensi Inti 4).⁷³⁸ KI-1 dan KI-2 dalam Kurikulum 2013 menegaskan bahwa kecerdasan yang dimiliki oleh peserta didik haruslah diwarnai dan ditopang oleh spiritualitas yang bersumber dari nilai-nilai agama. Artinya peserta didik belajar bukan hanya untuk kepentingan mata pelajaran yang ditekuninya tetapi menjadi sarana membentuk karakter kepribadian yang religius

Terdapat alasan ontologis-teologis mengapa sisi spiritualitas tetap menjadi kebutuhan perenial manusia; seprimitif dan semoderen apapun manusia. Sikap spiritual dalam Kurikulum 2013 pada KI-1 dan KI-2 bertujuan untuk membentuk peserta didik yang beriman dan bertaqwa yang didasarkan pada keyakinan bahwa potensi spiritual manusia merupakan pengendali serangkaian tindakan instingsif manusia memenuhi kebutuhan fisik dan spiritualnya.⁷³⁹ Kekuatan spiritual dijadikan sebagai Kompetensi Inti pertama dalam Kurikulum 2013 sebagai bentuk penajaman dan pengakuan urgensi spiritualitas yang merupakan bagian integral dari manusia, secara naluriah manusia mampu bertindak cerdas dalam mencapai tujuan ideal manusia yaitu bahagia dan bermakna.

Sikap moral spiritual dalam Kurikulum 2013 dimaksudkan sebagai kemampuan untuk memberi makna terhadap pengetahuan (KI-3) dan keterampilan (KI-4) melalui langkah-langkah dan pemikiran yang bersifat fitrah, menuju manusia yang seutuhnya dan memiliki pola pemikiran yang integralistik serta didasari karena Tuhan. Tujuan yang hendak dicapai adalah mendesain manusia dengan kepribadian yang utuh sebagai manusia individual dan sosial yang memiliki semangat tauhid, yaitu pengabdian dan ketulusan yang bergerak dinamis dan hanya berorientasi kepada-Nya.⁷⁴⁰

⁷³⁷Kompetensi Inti dalam Kurikulum 2013 berfungsi sebagai unsur pengorganisasi (*organising element*) Kompetensi Dasar. Sebagai unsur pengorganisasi, Kompetensi Inti merupakan pengikat untuk organisasi vertikal dan organisasi horizontal Kompetensi Dasar. Organisasi vertikal Kompetensi Dasar adalah keterkaitan antara konten Kompetensi Dasar satu kelas atau jenjang pendidikan ke kelas/jenjang di atasnya sehingga memenuhi prinsip belajar yaitu terjadi suatu akumulasi yang berkesinambungan antara konten yang dipelajari siswa. Organisasi horizontal adalah keterkaitan antara konten Kompetensi Dasar satu mata pelajaran dengan konten Kompetensi Dasar dari mata pelajaran yang berbeda dalam satu pertemuan mingguan dan kelas yang sama sehingga terjadi proses saling memperkuat.

⁷³⁸Kemendikbud, *Permendikbud No. 69 Tahun 2003 Tentang Kerangka Dasar Dan Struktur Kurikulum Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah*, (Jakarta: Kemendikbud: 2013), 6.

⁷³⁹ E. Mulyasa, *Pengembangan dan Implementasi Kurikulum 2013*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013), 174.

⁷⁴⁰Chiril Mahfudz, *Pendidikan Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 32.

KI-1 menghendaki perilaku religius yang merupakan perilaku yang dekat dengan hal-hal spiritual. Perilaku religius merupakan usaha manusia dalam mendekatkan dirinya dengan Tuhan sebagai penciptanya. Religiusitas merupakan sikap batin seseorang berhadapan dengan realitas kehidupan luar dirinya misalnya hidup, mati, kelahiran, bencana banjir, tanah longsor, gempa bumi, dan sebagainya. KI peserta didik harus merasa memiliki makna dari berbagai hal yang diperolehnya dalam proses pendidikan yang mengarahkan manusia untuk mencari makna dengan pandangan yang lebih jauh. Peserta didik mampu merenungi keterkaitan antara segala sesuatu atau makna dibalik peristiwa yang dialami, lebih bertanggung jawab terhadap segala tindakan, lebih menyadari akan diri sendiri, lebih jujur pada diri sendiri, dan lebih berani. Bermakna di hadapan Tuhan. Inilah makna sejati yang diarahkan oleh spiritualitas agama, karena sumber makna selain Tuhan tidaklah kekal.

Berkaitan dengan optimisme keberhasilan dari suatu kurikulum baru tersebut dalam merekonstruksi spirit harmoni peserta didik, setidaknya ada tiga hal yang dapat dijadikan pertimbangan untuk menilai suatu kurikulum baru apakah efektif atau tidak dalam melahirkan generasi yang religius dan berkarakter. *Pertama* mempelajari berbagai implikasi dari segenap keinginan masyarakat itu bagi revisi kurikulum khususnya dan bagi pembaharuan pendidikan pada umumnya. *Kedua*, mempelajari aneka kelemahan dalam kurikulum sekarang, yang dipandang telah turut melahirkan berbagai kekurangan pada bangsa ini. *Ketiga*, mempelajari sumber nilai yang ingin dikembangkan dalam penyusunan kurikulum baru tersebut.⁷⁴¹ Berbekal ketiga pertimbangan tersebut di atas, akan mungkin bagi pemerhati maupun praktisi pendidikan untuk menilai secara adil dan benar, sampai dimana kurikulum yang baru berhasil menampung aspirasi-aspirasi masyarakat yang muncul tentang dan mampu membentuk manusia Indonesia yang diinginkan.

Pemaknaan dan posisi Kompetensi Inti KI-1 dan KI-2 dalam Kurikulum 2013 seperti di atas, telah memposisikan sikap spiritual dan sosial menjadi salah satu langkah untuk memperbaiki berbagai kekurangan bangsa ini. Namun demikian berkaitan dengan tiga hal pertimbangan untuk mencermati kurikulum baru, hal penting yang dipertanyakan adalah nilai-nilai spiritual dan moral manakah yang ingin dikembangkan dalam Kurikulum 2013? Sehingga akan diketahui secara pasti sikap moral spiritual seperti apa yang ingin dibentuk di Indonesia ini. Sebagaimana dipahami bahwa bangsa Indonesia mempunyai beberapa sumber nilai, yakni nilai agama, budaya, dan nilai Pancasila. Pertanyaan demikian membawa perdebatan pada wilayah etika normatif yakni prinsip dan norma moral spiritual manakah yang dapat dijadikan acuan bagi pengembangan dalam Kurikulum 2013.

Terhadap masalah ini, sebagaimana penulis bahas sedikit dalam “Reinventing Nilai-Nilai Islam, Budaya, dan Pancasila dalam Pengembangan Pendidikan Karakter”⁷⁴² terdapat dua madzhab yaitu, madzhab relativisme dan absolutisme. 1) madzhab relativisme, kebenaran nilai moral spiritual itu relatif (*relativism*). Nilai dianggap benar tergantung dari siapa yang mendefinisikan “*whose defines the values*”.⁷⁴³ Nilai moral spiritual baik dan buruk tergantung pada bagaimana individu mendefinisikan. Penganut paham ini berkeyakinan bahwa nilai moral spiritual bersifat relative. Relativisme berpandangan bahwa tidak ada prinsip moral spiritual yang benar secara universal. Bangsa Indonesia yang terdiri dari latar belakang sosial, maka nilai-nilai yang dianut juga beragam sehingga tidak berlaku adanya kebenaran nilai yang berlaku absolut. 2) Mazdhab absolutisme, kebenaran nilai moral spiritual bersifat absolut (*absolute*). Mazdhab ini sangat percaya bahwa ada standar moral spiritual yang berlaku umum dan diakui oleh agama dan budaya yang bersifat *absolute* dan universal, seperti *care* (kasih sayang), *respect* (saling menghormati), *responsible* (bertanggung jawab), *integrity* (integritas), *harmony* (keseimbangan) adalah nilai moral spiritual universal yang *absolute* kebenarannya. Mazdhab ini juga menganggap moral spiritual universal juga bersumber dari agama-agama yang ada yaitu dikenal dengan

741 Tonny D. Widiasto, *Pendidikan Manusia Indonesia*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2004), 293.

742 Baca Mukhibat, “Reinventing Nilai-Nilai Islam, Budaya, dan Pancasila dalam Pengembangan Pendidikan Karakter” dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Yogyakarta, Vol 1, No. 2, 2012.

743 Ratna Megawangi, *Pendidikan Karakter, Solusi Tepat untuk Membangun Bangsa* (Jakarta: IHF dan BP Migas, 2004), 98.

prinsip *golden rule*.⁷⁴⁴

Absolutisme menghendaki adanya sebuah sumber moral spiritual yang menjadi unsur evaluatif atau normatif sebuah perilaku moral. Sumber moral spiritual ini pada akhirnya akan menjadi kebaikan ideal yang dijunjung tinggi. Kebaikan ideal inilah yang diusulkan sebagai *core values* pembentukan karakter. Namun yang perlu diperhatikan adalah, bahwa dalam sejarah pendidikan karakter, paham *relativism* telah menjadi penyebab utama terjadinya dekadensi moral dan akhlak.⁷⁴⁵

Menurut penafsiran Quraish Shihab⁷⁴⁶ ketika absolutisitas diantar ke luar (ke dunia nyata), Nabi tidak diperintahkan untuk menyatakan apa yang ada di dalam (keyakinan tentang absolutisitas agama tersebut), tetapi justru sebaliknya. Itulah sebabnya menurut Quraish Shihab, bahwa salah satu kelemahan manusia adalah semangatnya yang menggebu-gebu, sehingga ada di antara mereka yang bersikap melebihi Tuhan, misalnya menginginkan agar seluruh manusia satu pendapat. Semangat yang menggebu-gebu ini pulalah yang mengantarkan mereka memaksakan pandangan absolutnya untuk dianut orang lain.

Pertanyaannya kemudian adalah, mazdhab apakah yang dianut, *relativism* ataukah *absolute* dalam mengembangkan nilai-nilai moral spiritual di atas?. Sumber nilai-nilai di atas, secara tidak langsung telah diadopsi sebagai nilai bersama yang dikembangkan dalam Kurikulum 2013. Namun demikian masuknya nilai-nilai di atas (agama untuk KI-1, budaya dan Pancasila untuk KI-2) sebagai sumber pendidikan karakter, masih perlu dinyatakan secara jelas berdasarkan mazdhab apa yang dianut.

Mengutip pendapatnya William Kymlika dalam Felix Baghi⁷⁴⁷ sumber suatu nilai suatu bangsa di manapun umumnya ada tiga yakni asal usul etnis, iman religius dan gagasan mengenai kebaikan bersama. Asal usul etnis dalam hal ini budaya, iman religius dalam hal ini agama dan kebaikan bersama dalam hal ini adalah Pancasila sebagai gagasan sosial politik. Nilai-nilai tersebut diangkat menjadi sumber nilai yang harus dikembangkan dalam pendidikan karakter di Indonesia. Sehingga dapat dikatakan nilai-nilai dalam tujuan pendidikan nasional pada hakekatnya adalah nilai-nilai yang diangkat dari ketiga sumber tersebut.

K2 (sikap sosial) dalam Kurikulum 2013 yang bersumber Pancasila sebagai sumber pendidikan karakter, menunjukkan diakuhinya gagasan mengenai *moral absolute* dalam arti nilai yang disepakati dan penting. Nilai tersebut baik secara politis maupun yuridis memang telah menjadi kesepakatan bangsa. Namun demikian nilai-nilai Pancasila itu sendiri secara sosiologis belum tentu dijadikan sebagai sumber nilai bagi sebagian kelompok masyarakat, mengapa? Nilai-nilai Pancasila menurut penulis menjadi yang paling lemah keberlangsungannya kecuali melalui proses intervensi dengan perangkat hukum dan kebijakan politis lainnya.⁷⁴⁸ Bangsa Indonesia sudah ber-Pancasila sebelum Indonesia merdeka yakni Pancasila dalam kebudayaan dan Pancasila dalam religius, setelah itu Pancasila dalam negara atau dikenal dengan istilah Pancasila dalam tri-prakara.⁷⁴⁹ Oleh karena itu pelaku pendidikan karakter dapat saja mengandalkan sumber nilai lain seperti agama dan budaya.

Adapun sumber nilai untuk KI-1 (spiritual) adalah dari agama. Agama diakui secara luas bahwa

744 Ratna Megawangi, *Pendidikan Karakter, Solusi Tepat untuk Membangun Bangsa*, 99.

745 Thomas Lickona, *The Return of Character Education, dalam Jurnal Education Leadership*, Vol 51 No. 3 November 19973, 6.

746 Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), 222.

747 Felix Baghi, *Kewarganegaraan Demokratis dalam Sorotan Filsafat Politik*, (Maumere: Ledarero, 2009), 261.

748 UU No 02 Tahun 2011 tentang Parpol pasal 34 ayat 3 huruf b menjadi contoh bahwa nilai moral yang bersumber dari Pancasila adalah lemah, dalam UU tersebut Pancasila ditempatkan sebagai salah satu pilar kehidupan berbangsa dan bernegara, posisi Pancasila yang demikian akan menimbulkan kekacauan pemahaman tentang Pancasila dan ini jelas bertentangan dengan UUD 1945 yang menegaskan bahwa Pancasila sebagai dasar dan pedoman berbangsa dan bernegara, bukan sebagai bagian dari dasar negara seperti dalam UU tersebut.

749 Notonegoro, *Pancasila secara Ilmiah Populer*, (Jakarta: CV Pantjuran Tudjuh, 1980), 17.

masyarakat Indonesia adalah masyarakat beragama dan ajaran agama menjadi dasar bagi kehidupan.⁷⁵⁰ Pertanyaannya agama apa yang dijadikan sumber nilai. Bahwa nilai moral spiritual yang berdasarkan agama telah diakui banyak pihak bahkan ada yang secara apriori menyatakan harus dan tidak bisa tidak berlandaskan pada ajaran agama. Namun demikian hal ini bisa muncul perdebatan, jika nilai itu berdasarkan ajaran agama, ajaran agama manakah dan pada level apa yang dijadikan sebagai pilihan, sementara agama itu sendiri bermacam-macam berikut dengan ajarannya. Walaupun sebenarnya nilai-nilai agama jauh melewati batas metodologi sains apalagi Kurikulum 2013.

Selain itu, pendidikan agama selama ini lebih banyak menyoroti aspek-aspek perbedaannya ketimbang persamaannya, sehingga memunculkan *truth claim*, bahwa yang paling benar ajaran yang dianutnya, sementara yang lain salah. Meyakini kebenaran keyakinannya sendiri memang suatu keniscayaan, akan tetapi menafikan kebenaran orang lain dapat memunculkan konflik. Namun, inilah yang terjadi selama ini, padahal perbedaan tersebut sebenarnya berada pada ranah eksoteris belaka, dan mereka sebenarnya sebagaimana pendapat Schuon, bisa bertemu pada level yang esoteris dan bukan pada level eksoteris.⁷⁵¹ Di mana sesungguhnya pada level esoteris ada kesamaan-kesamaan visi dan misinya baik transendental dan horisantal. Jika masing-masing pemeluk agama mengharapkan harmonisasi kehidupan, tentu harus berangkat dari unsur kesamaan yang ada pada masing-masing agama, dan menyingkirkan perbedaan. utamanya adalah misi transendental dan horisantal.

Frithjof Schuon,⁷⁵² lebih lanjut menjelaskan bahwa hati atau esensi semua agama adalah satu dan sama. Perbedaan terletak pada bentuk dan gaya akibat dari dunia pikiran dan adat istiadat dan kebudayaan lokal. Pada suatu titik, perbedaan itu bisa ditransendensi dan pada puncaknya ada kesatuan yang tidak terdiferensiasi. Dengan saling belajar pengalaman agama, manusia tidak akan terjebak dalam formalisme agama, dan mampu keluar dari bentuk-bentuk eksternalitas agama untuk memasuki esensi agama. John Hick, seorang teolog Kristen asal Inggris meyakini bahwa hal ini sangat dimungkinkan, “Berbagai tradisi keagamaan pada dasarnya berasal dari kontak dengan realitas puncak yang sama.”

Hal yang sama dikemukakan oleh Seyyed Hossein Nasr, melalui karyanya *Knowledge and the Sacred*, konsep metafisik dapat mempertemukan agama-agama dan tradisi spiritual yang otentik pada satu titik kesatuan transenden. Yakni, Tuhan yang dicari (umat beragama) melalui beragam agama (sebagai jalan-jalan menuju Tuhan). Inilah inti dasar perspektif filsafat perennial. Bila disebut *perennial religion* (agama dan atau tradisi perennial), maksudnya adalah ada hakikat yang sama dalam setiap agama. Rumusan filosofisnya: *the heart of religion or the religion of heart*.⁷⁵³ Inilah wilayah terdalam dari setiap agama. Artinya, terdapat substansi yang sama dalam agama-agama, meskipun terbungkus dalam bentuk (wadah) yang berbeda. Maka, bisa dirumuskan secara filosofis bahwa substansi agama itu satu, tetapi bentuknya beraneka ragam. Ada (agama) Yahudi, Kristen, Islam, dan seterusnya. Perumusan ini menjadikan filsafat perennial memasuki wilayah jantungnya agama-agama yang secara substantif hanya satu, tetapi terbungkus dalam bentuk (wadah, jalan) yang berbeda.

Agenda besar yang muncul kemudian adalah, bagaimana tugas teologi dalam agama mestinya mengarahkan untuk mengusir rasa takut dan menggantinya dengan cinta, perhatian, dan kasih sayang terhadap agama lain, sehingga agenda yang sangat mendesak adalah mengalahkan ketakutan bersama antar agama itu dan memunculkan kebersamaan agama-agama dalam menjaga dan mempertahankan martabat manusia dari ancaman, terutama yang datang dari diri sendiri. Pereduksian nilai-nilai agama telah melahirkan situasi tatkala agama tertentu terjebak dalam konfrontasi dengan kelompok agama lain. Keberagamaan yang terjebak kepada bentuk formalisme justru membuatnya terasing dari persoalan

750 Sudarminta, *Etika Umum: Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif* (Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyakarya, 1997), 10.

751 Frithjof Schuon, *To Have a Center*, (Bloomington: World Wisdom Books, 1990), 55.

752 Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, (London: World of Islam Festival Publishing Company, Ltd, 1976). Vii.

753 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: State University of New York Press, 1989), 91.

kehidupan manusia. Mengapa demikian? Hal ini tidak lain karena fungsi agama menjadi kabur. Agama yang seharusnya menjadi pembebas, malah terjebak pada aspek romantisme formal.

Kembali pada permasalahan awal perihal nilai yang dijadikan isi sumber pendidikan spiritual, apakah dipahami sesuatu yang absolut atau relatif. Kalau dicermati dalam Kurikulum 2013 tampaknya nilai sikap spiritual cenderung menempatkan nilai sebagai hal yang absolut, penting, dan perlu diberikan kepada peserta didik. Bagi bangsa Indonesia yang lebih memandang dirinya sebagai masyarakat komunal, nilai memang dipahami sebagai kekuatan spiritual dan emosional yang urgen yang mampu menggerakkan kehidupan ini. Nilai bukan semata-mata gejala alamiah, relatif maupun subyektif. Menurut William Kymlicka sebuah masyarakat komunitarian dapat dan seharusnya mendorong orang untuk menerima konsepsi-konsepsi tentang kehidupan yang baik yang sesuai dengan pandangan hidup masyarakatnya.⁷⁵⁴ Masyarakat Indonesia bisa menerima adanya pandangan hidup bersama sebagai sebuah konsep mendasar tentang kehidupan yang baik dalam hal ini Pancasila. Sementara itu pula masyarakat Indonesia bisa menerima pandangan hidup setiap komunitas yang berbeda, dalam hal ini agama dan budaya. Menurut penulis, gejala ini bukanlah *value relativism* tetapi lebih merupakan pengakuan terhadap adanya pluralitas termasuk pluralitas nilai.

Persoalannya sekarang adalah bagaimana merekonstruksi spirit harmoni melalui spiritualitas pendidikan yang bersumber dari nilai agama. Sementara dalam banyak kasus manusia dengan latar agama dan budaya yang berbeda dapat menerima nilai-nilai universal yang berasal dari nilai agama tersebut. Pertanyaannya dari manakah kesamaan itu muncul dan bersumber? Sebagaimana diketahui bahwa, esensi suatu agama adalah moral, yaitu moral antara seorang hamba dengan Tuhannya, antara seorang dengan dirinya sendiri, antara dia dengan orang lain, termasuk masyarakat dengan lingkungannya. Konsep kesatuan penciptaan (dalam Islam disebut Tauhid), dapat menjadi referensi yang memunculkan kesamaan, hal ini disebabkan karena semua adalah ciptaan Allah yang Maha Satu. Karena Allah Maha Adil, maka keadilan, kejujuran, toleransi menjadi nilai yang dikembangkan oleh semua agama secara universal.

Nama-Nama Terbaik Allah dalam konteks agama Islam dapat menjadi pondasi *global ethic* dalam pendidikan karakter yang melahirkan figuritas manusia paripurna yang merefleksikan sifat-sifat Tuhan dalam dirinya. Ketika peserta didik menghadapi suatu masalah radar hati langsung menangkap getaran sinyal. Ketika sinyal itu menyentuh dinding tauhid, kesadaran tauhid akan mengendalikan emosi. Hasilnya adalah emosi yang terkendali seperti rasa tenang. Dengan emosi yang terkendali, *God Spot* akan terbuka dan bisa bekerja. Maka terdengarlah bisikan-bisikan ilahiyah yang mengajak kepada sifat-sifat keadilan, kasih-sayang, kejujuran, kepedulian, toleransi.

Dalam perspektif Islam, dikenal istilah *aql*, *qalb* dan *fuad* sebagai pusat IQ, EQ dan SQ menunjukkan bahwa Islam memberikan apresiasi yang sama terhadap ketiga sistem potensi tersebut. Hubungan ketiganya dapat dikatakan saling membutuhkan dan melengkapi. Namun kalau akan dibedakan, maka SQ merupakan “Prima Causa” dari IQ dan EQ. SQ mengajarkan interaksi manusia dengan *al-Khaliq*, sementara IQ dan EQ mengajarkan interaksi manusia dengan dirinya dan alam di sekitarnya. Tanpa ketiganya bekerja proporsional, maka manusia tidak akan dapat menggapai statusnya sebagai “Khalifah” di muka bumi. Oleh karena Islam memberikan penekanan yang sama terhadap “*hablun min Allāh*” dan “*hablun min al-nās*”, maka dapat diyakini bahwa keseimbangan IQ, EQ dan SQ merupakan substansi dari ajaran Islam. Keterpaduan, keserasian terhadap *aql*, *qalb* dan *fuad* serta jasad akan memaksimalkan kecerdasan dan fungsi masing-masing. Dalam konteks tujuan pendidikan, hal ini akan mampu membentuk peserta didik yang memiliki kekokohan akidah (*quwwatul aqidah*), kedalaman ilmu (*quwwatul ilmi*), ketulusan dalam pengabdian (*quwwatul aqidah*), dan keluhuran pribadi (*akhlakul*

⁷⁵⁴ Will Kymlicka, *Pengantar Filsafat Politik Kontemporer*, terj. Agus Wahyudi (Yoogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 276.

karimah), yang semuanya akan menyuntikkan roh semangat dan membawa arti bagi kehidupan.⁷⁵⁵

Kembali pada peta kompetensi Kurikulum 2013 seperti yang dipaparkan seperti di bagian depan, seakan menegaskan kembali bahwa pembentukan peserta didik sebagai pribadi yang utuh dan integral tidak bisa ditawar-tawar lagi. Ranah afektif pada KI-1 dan KI-2 dimaksudkan bahwa pendidikan harus menjadi proses penciptaan kecerdasan transendental (rohaniah) yang melahirkan sikap positif yang bersandar pada kebenaran universal, rasa empati, kasih sayang, dan keterbukaan. Dengan kata lain, KI-1 dan KI-2 adalah jalan pembuka pintu kelapangan hati untuk bersedia hidup dalam keragaman dan pluralitas budaya dengan menghindari diri dari sikap-sikap fanatik dan arogansi. Melalui ranah KI-1 dan KI-2, keragaman dan berbagai perbedaan yang ada bagi peserta didik harus dikelola sedemikian rupa sehingga melahirkan jiwa dan karakter *intellectual humanity*.⁷⁵⁶

Kompetensi Inti (KI-3) berorientasi pada penajaman intelektualitas peserta didik. Pendidikan tidak saja berfungsi sebagai *transfer of knowledge*, tetapi juga menekankan upaya untuk membentuk *character building* peserta didik. Sebagai realisasi hal tersebut, memerlukan kesatuan unsur pengetahuan yang terbingkai dalam nilai-nilai tauhid, sehingga terbentuk pengetahuan yang utuh. Sementara KI-4 merupakan daya penggerak bagi peserta didik untuk menumbuhkan aspek keterampilan (*skill*) sebagai *follow up* dari ranah kognitif dan afektif. Dalam hal ini KI-4 didasarkan pada suatu *conviction* pada Tuhan (Allah) menciptakan manusia dengan bekal kemampuan untuk bertindak secara positif dan bebas. Aspek keterampilan sebagai buah dari ranah psikomotorik secara aksiologis merupakan hasil dan keberlangsungan proses pembelajaran yang dibangun atas dasar kekuatan sikap spiritual (KI-1 dan KI-2).

Berkaitan dengan di atas, Kurikulum 2013 secara nyata telah mengadopsi pendekatan *integrated-tauhid*.⁷⁵⁷ Kurikulum 2013 berupaya membangun harmoni wilayah transendental dan rasionalitas dalam wilayah pendidikan nasional yang berdasarkan pada keragaman dan realitas kemajemukan. Peserta didik diharapkan menjadi pionir bagi terciptanya dan terbukanya jalan pendidikan yang meniscayakan toleransi, keterbukaan, dan integrasi pengetahuan. Kompetensi peserta didik yang mau menerima, menghargai, dan menjalankan agama yang dianutnya (KI-1) merupakan kesimpulan toleransi di tengah-tengah keberagaman dan toleransi adalah tujuan inti dari sebuah pluralism.

Bagaimana implementasi dan memperkokoh basis spiritualitas bagi seluruh komunitas sekolah, menurut Tobroni dapat dilakukan langkah-langkah:⁷⁵⁸ 1) pemahaman, keberagaman peserta didik tidak lagi hanya ditekankan pada pengetahuan dan kesadaran syariah atau kesadaran eksoteris semata, tetapi harus menekankan pada pemahaman dan penghayatan. 2) pelatihan, nilai ajaran agama pendidik dan peserta didik harus dilatih agar menjadi suatu kebiasaan dan kebutuhan. 3) pembiasaan, setelah memiliki pemahaman dan keterampilan adalah pembiasaan. Tugas sekolah dalam konteks Kurikulum 2013 adalah mempersiapkan warga sekolah untuk menjadi anggota masyarakat yang baik. Karena itu sekolah harus membangun kebiasaan-kebiasaan, iklim, kultur yang mampu membentuk karakter dan kepribadian peserta didik. 4) sikap dan perbuatan, sikap dan perbuatan muncul dari pemahaman terhadap nilai, ajaran, dan norma yang dibiasakan. 5) pembelajaran yang kondusif, Kurikulum 2013 mensyaratkan adanya *education climate* yang bagus, sehingga memperbaiki kualitas kerja tenaga pendidik dan kependidikan dan mendorong peserta didik untuk memperjuangkan perolehan prestasi dan membentuk perubahan perilaku.

Pengalaman spiritual para sufi dalam Islam merupakan suatu bukti, bahwa spiritualitas telah membawa implikasi kesucian perilaku akhlak dan moral. Tasawuf merupakan praktik spiritual dalam

755 Ibnu Burdah, *Pendidikan Karakter Islami*, (Jakarta: Erlangga, 2013), 5.

756 Muhammad Zaini, *Membumikan Tauhid, Konsep dan Implementasi Pendidikan Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2011), 119.

757 Muhammad Zaini, *Membumikan Tauhid, Konsep dan Implementasi Pendidikan Multikultural*, 121.

758 Tobroni, *Pendidikan Islam, Paradigma Teologis, Filosofis, dan Spiritualitas*, 162-163.

tradisi Islam. Pelaku sufi memandang ruh sebagai puncak dari segala realitas. Sementara jasad tidak lebih sebagai “kendaraan” saja. Maka, jalan spiritualitas lebih banyak menekankan pada aspek ruhani, bersifat personal dan berangkat dari pengalaman yang juga bersifat personal.

Karakter sufi adalah turunan dari salah satu ajaran pokok dalam Islam yakni Iman, Islam, dan Ihsan. Ajaran yang ketiga inilah yang dikembangkan untuk melatih pendidikan karakter manusia. Tidak keliru jika dikatakan bahwa filsafat akhlak dalam Islam tumbuh dalam naungan tasawuf dan terbentuk melalui usaha para sufi yang menempuh praktek kesufian dan kemudian menjadi contoh utama akhlak mulia yang merupakan misi kedatangan Islam. Dalam tataran praksis, para sufi dikenal memiliki sifat-sifat baik yang melampaui sekat-sekat agama dan budaya. Bukan hanya kepada manusia, atau sesama muslim saja, kebbaikannya menyentuh orang berbeda agama, pelaku dosa, hewan dan tumbuhan. Performa sufi seperti ini sejalan dengan konsep *global ethic* Marvin Berkowitz. Dengan kalimat berbeda dapat ditegaskan, *Asmâ Allâh Al-Husnâ* dapat menjadi dasar pembentukan karakter transenden yang lintas agama dan budaya seperti telah ditunjukkan baik ajaran maupun praktik tasawuf.

Dengan demikian, jika semua pemeluk agama memberikan perhatian faktor esoterisme masing-masing, sudah dipastikan akan terjadi harmonisasi kehidupan baik pada tataran sosial, politik, ekonomi maupun budaya, dan pendidikan. Harmonisasi kehidupan antarumat manusia yang merupakan dambaan setiap orang tanpa memandang suku, ras, dan agama akan muncul, begitu juga dengan kekerasan atas nama agama yang dipicu oleh misinterpretasi, misinformasi atau kesempitan wawasan belaka terhadap agama atau kelompok lain juga akan hilang.

Keberhasilan agenda spiritualisasi di atas sangat tergantung pada kemampuan pendidik dalam mengimplementasikan kurikulum tersebut. Pendidik harus mampu menyajikan materi pada KD pada KI-3 dalam proses pembelajaran pada KD di KI-4 yang mengarah pada pencapaian KD di KI-1 dan KI-2 tanpa mengajarkan secara langsung. Pendidik menjadi ujung tombak pencapaian kompetensi sikap spiritual dan sikap sosial pada diri setiap peserta didik. Kemampuan pendidik dalam menghubungkan setiap materi pada KI-3 dan proses pembelajaran pada KI-4 perlu dibina. Mengapa demikian, sebagaimana diketahui bahwa bidang sains dan teknologi masih dipimpin oleh dunia Barat dimana setiap aspek keilmuan yang bersifat ilmiah dan bersifat obyektif terlepas dari nilai-nilai moral. Pembelajaran *scientific* dikhawatirkan justru akan membawa semangat Barat yang sekuler apabila pendidik tidak bisa mengaitkan nilai-nilai moral ketimuran yang agamis.

E. Penutup

Agenda spiritualisasi pendidikan dalam Kurikulum 2013 begitu penting dalam rangka menghadapi munculnya generasi bangsa sekarang yang dilanda krisis kemanusiaan secara terus-menerus karena terbelenggu ke dalam pandangan dunia yang revolutif, hedonistik, instan, dan serba materialistik dimana pendidikan selama ini dianggap telah gagal menempatkan moral, etika, dan agama dalam perubahan itu sebagai pondasinya. Salah satu sebabnya adalah dampak orientasi pendidikan yang tidak menyeimbangkan kecerdasan intelektual dan emosional serta diperkaya kecerdasan spiritual.

Spiritualisasi pendidikan dalam Kurikulum 2013 dapat dilihat dalam kompetensi inti. Kompetensi Inti dirancang dalam empat kelompok yang saling terkait yaitu berkenaan dengan sikap keagamaan/spiritual (Kompetensi Inti 1), sikap sosial (Kompetensi Inti 2), pengetahuan (Kompetensi Inti 3), dan penerapan pengetahuan (Kompetensi Inti 4). Keempat Kompetensi Inti itu menjadi acuan dari Kompetensi Dasar dan harus dikembangkan dalam setiap peristiwa pembelajaran secara integratif. KI-1 dan KI-2 didasarkan pada keyakinan bahwa potensi spiritual manusia merupakan pengendali serangkaian tindakan instingsif manusia memenuhi kebutuhan fisik dan spiritualnya. KI-1 sebagai bentuk penajaman dan pengakuan urgensi spiritualitas yang merupakan bagian integral dari manusia, sehingga secara naluriah manusia mampu bertindak cerdas dalam mencapai tujuan ideal manusia yaitu bahagia dan bermakna.

Kompetensi Spiritual dan Kompetensi Sosial (KI-1 dan KI-12) telah memberikan *guide line* kepada guru untuk mengajarkan arti pentingnya pendidikan moral dan spiritual yang dapat diobyektifikasikan ke dalam proses pendidikan. Selain itu, KI-1 dan KI-2 adalah jalan pembuka pintu kelapangan hati untuk bersedia hidup dalam hiruk pikuk keragaman dan pluralitas budaya dengan menghindarkan diri dari sikap-sikap fanatik dan arogansi. Adapun sumber nilai spiritual yang dapat menjadi pondasi *global ethic* dalam pendidikan adalah dari semua agama yang ada di Indonesia, yakni nilai-nilai universal yang secara eksplisit merujuk pada konsep kesatuan penciptaan, bahwa kesatuan penciptaan dapat memunculkan kesamaan yang disebabkan karena semua adalah ciptaan Allah yang Maha Satu.

Kurikulum 2013 secara nyata telah mengadopsi pendekatan *integrated-tauhid*, yakni berupaya membangun harmoni wilayah transendental dan rasionalitas dalam wilayah pendidikan nasional yang berdasarkan pada keragaman dan realitas kemajemukan. Peserta didik diharapkan menjadi pionir bagi terciptanya dan terbukanya jalan pendidikan yang meniscayakan toleransi, keterbukaan, dan integrasi pengetahuan.

F. Daftar Pustaka

- Abdurrahman, *Meaningful Learning Re-Invensi Kebermaknaan Pembelajaran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman, *Wadatul Wujud, Membedah Dunia Kamal*, Yogyakarta: Pale Indonesia Media, 2013.
- Ahmadi, *Manajemen Kurikulum: Pendidikan Kecakapan Hidup*, Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2013.
- Al-Attas, S.M. Naquib, *The Concept OF Education In Islam*, ISTAC: Kualalumpur, ISTAC, 1991.
- Amir, Saifuddin, *Tren Spiritualitas Millenium Ketiga*, Banten: Ruhama, 2013.
- Badan Nasional Penanggulangan Narkotika tahun 2008
- Baghi, Felix, *Kewarganegaraan Demokratis dalam Sorotan Filsafat Politik*, Maumere: Ledarero, 2009.
- Burdah, Ibnu, *Pendidikan Karakter Islami*, Jakarta: Erlangga, 2013.
- Hadi, Samsul, *Islam Spiritual, Cetak Biru Keserasian Eksistensi*, Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Ismail, Muhammad Ilyas, *Pendidikan Karakter Suatu Pendekatan Nilai*, Makasar: Alaudin University Press, 2012.
- Kemendikbud, *Permendikbud No. 69 Tahun 2003 Tentang Kerangka Dasar Dan Struktur Kurikulum Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah*, Jakarta: Kemendikbud: 2013.
- Kymlicka, Will, *Pengantar Filsafat Politik Kontemporer*, terj. Agus Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Lickona, Thomas, *The Return of Character Education, dalam Jurnal Education Leadership*, Vol 51 No. 3 November 19973.
- Lopez, C.R., Synder, Shane J., *Handbook of Positive Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ma'arif, Syamsul, *Revitalisasi Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007.
- Majid, Abdul, Dian Andayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012.
- Mahfudz, Chirul, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mulyasa, E., *Pengembangan dan Implementasi Kurikulum 2013*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013.
- Muzamiroh, Mida Latifatul, *Kupas Tuntas Kurikulum 2013*, Jakarta: Kata Pena, 2013), 113.
- Mangunwijaya, *Menyambut Kurikulum 201*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2013.

- Megawangi, Ratna, *Pendidikan Karakter, Solusi Tepat untuk Membangun Bangsa*, Jakarta: IHF dan BP Migas, 2004.
- Mukhibat, "Reinventing Nilai-Nilai Islam, Budaya, dan Pancasila dalam Pengembangan Pendidikan Karakter" dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Yogyakarta, Vol 1, No. 2, 2012.
- , "Re-Edukasi dan Re-Motivasi Pelaku Radikalisme dan Terorisme: Membangun Kesadaran Keagamaan yang Inklusif dan Humanis di Indonesia" dalam *Sosio Humanika Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*, Association of Indonesian Scholars of History Education (ASPENSI), Volume 7 (1) Mei 2014.
- Najati, M. Ustman, *Islamic Spirituality Foundations*, terj. Ramani Astuti, Bandung: Rajawali Press, 2002), 10.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989.
- Notonegoro, *Pancasila secara Ilmiah Populer*, Jakarta: CV Pantjuran Tudjuh, 1980.
- Pilliang, Yasraf Amir, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- Schuon, Frithjof, *Islam and the Perennial Philosophy*, London: World of Islam Festival Publishing Company, Ltd, 1976.
- , *To Have a Center*, Bloomington: World Wisdom Books, 1990.
- Reynolds, Caroline, *Kesehatan Spiritual*, terj. Nik Ester, Yogyakarta: Baca Buku: 2005.
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.
- Sudarminta, *Etika Umum: Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif*, Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyakarya, 1997.
- Sukidi, *Pendidikan Masyarakat Indonesia Baru*, Jakarta: Grasindo: 2002.
- Taufiq, Pasiak, *Revolusi IQ, EQ, SQ Antara Neurosains- dan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2004.
- Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP UPI, *Ilmu dan Aplikasi Pendidikan*, Bandung: Imperial Bhakti Utama, 2007.
- Tobroni, *Pendidikan Islam, Paradigma Teologis, Filosofis dan Spiritualitas*, Malang: UMM Press, 2008), 150.
- Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 Tahun 2003*, Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional RI, 2007.
- Widiasto, Tonny D., *Pendidikan Manusia Indonesia*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2004.
- Zaini, Muhammad, *Membumikan Tauhid, Konsep dan Implementasi Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2011.
- Zurqoni & Mukhibat, *Menggali Islam Membumikan Pendidikan, Upaya Membuka Wawasan Keislaman & Pemberdayaan Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Ar Ruzzmedia, 2011.

Pemikiran Pendidikan Multikultural Ki Hadjar Dewantara: Tantangan, Peluang, dan Relevansinya terhadap Pendidikan Islam di Indonesia⁷⁵⁹

Oleh: Dr. Muthoifin, M.Ag.

IAIN Surakarta

ABSTRAK

MUTHOIFIN. Pemikiran Pendidikan Multikultural Ki Hadjar Dewantara (Tantangan, Peluang, dan Relevansi terhadap Pendidikan di Indonesia)

Pentingnya pendidikan multikultural di Indonesia telah diwacanakan oleh pakar pendidikan sejak sejak tahun 2000 melalui simposium, workshop, serta berbagai tulisan di media massa. Bahkan lebih dari itu, Bapak Pendidikan Nasional Ki Hadjar Dewantara, jauh sebelum kemerdekaan Indonesia sudah membuat konsep-konsep dan pemikiran tentang pendidikan multikultural. Ia yang merupakan pakar yang berkecimpung dan mengonsentrasikan keahliannya dalam bidang pendidikan, ternyata berbagai konsep strategis tentang pendidikan di Indonesia hampir senantiasa merujuk pada pemikirannya.

Nah, untuk itu, fokus permasalahan dalam hal ini adalah bagaimana pemikiran pendidikan multikultural Ki Hadjar Dewantara, jika ditinjau dari perspektif pendidikan baik pendidikan nasional maupun Islam, apakah masih relevan? Serta bagaimana mengungkap relevansi, tantangan dan peluang pendidikan multikultural Ki Hadjar untuk diimplementasikan pada pendidikan sekarang.

Hasil pembahasan ditemukan, bahwa dasar pendidikan Ki Hadjar adalah Pancasila (lima asas), sedangkan corak pemikirannya adalah nasionalistik dan universal. Nasionalistik, karena pendidikannya berdasar dan bersumberkan pada prinsip budaya bangsa, sedangkan universal, Ki Hadjar menghendaki pendidikan yang bisa diterima dan dinikmati oleh berbagai golongan, kelompok, ras, suku, bangsa, dan agama sekalipun. Inti dari ajarannya adalah menitik beratkan pada ajaran budi pekerti (karakter), kemanusiaan (humanisme), kemerdekaan (kebebasan), dan budaya bangsa (multikultural).

Kata kunci: *Pemikiran, Pendidikan, Multikultural, Ki Hadjar Dewantara*

A. Pendahuluan

Pergaulan global niscaya telah mempertemukan berbagai bangsa, kultur dan peradaban yang beragam dari berbagai belahan bumi. Mereka saling bersinggungan, berdialog, mempengaruhi, memberi dan menerima. Arus mondial ini tentu membawa berbagai tuntutan; ada nilai-nilai dan etika yang harus dijunjung dalam pergaulan global tersebut agar pertemuan itu tidak menjadi pembenturan yang menghancurkan. Dalam hal ini, dunia pendidikan diyakini mampu membawa pesan-pesan universal yang dapat menjawab berbagai persoalan tersebut. Apalagi pendidikan pada skala umum, diharapkan mampu menyadarkan dan menghargai keberagaman tersebut untuk kemudian diintegrasikan dalam sistem pendidikan yang dijelankannya.⁷⁶⁰

Nah, untuk membicarakan masalah pendidikan pada umumnya serta pendidikan multikultural pada khususnya di Indonesia, kiranya tidak dapat ditinggalkan pembicaraan terhadap tokoh yang bernama

⁷⁵⁹ Diajukan untuk dipresentasikan dalam acara AICIS 2014 di STAIN Samarinda Balikpapan.

⁷⁶⁰ Abdullah Ali, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren: Telaah terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 367.

Ki Hadjar Dewantara, seorang pakar yang berkecimpung dan mengonsentrasikan keahliannya dalam bidang pendidikan. Hal yang demikian, disebabkan berbagai konsep strategis tentang pendidikan di Indonesia hampir seluruh aspeknya senantiasa merujuk pada pemikirannya.⁷⁶¹

Sebagaimana diungkapkan Moch. Tauchid, seorang aktifis Tamansiswa dalam bukunya berjudul *Ki Hadjar Dewantara Pahlawan dan Pelopor Pendidikan Nasional*, bahwa konsep Tripusat Pendidikan, Sistem Among, Tut Wuri Handayani, Pancadharmas dan lain-lainnya serta *tex books* ilmu pendidikan, telah mensejajarkan Ki Hadjar dengan tokoh-tokoh pendidikan dunia, seperti Froebel, Montessorie, Peztaozzi, John Dewey, Rabindranat Tagore, dan lain-lain. Hal yang demikian dikarenakan, Ki Hadjar telah mewariskan berbagai jasa dan jiwa kependidikannya yang tidak memihak pada kelompok, suku, dan golongan tertentu, akan tetapi bersifat nasionalistik, universal, dan multikultural.⁷⁶²

Bahkan, berbagai aspek yang terkait dengan pendidikan seperti visi, misi, tujuan, kurikulum, metode, dan tahapan pendidikan lainnya harus dirumuskan berdasarkan kemauan bangsa Indonesia yang berasal dari berbagai suku, etnis, dan budaya yang beraneka ragam. Sehingga agasas dan pemikiran dari Ki Hadjar inilah yang kemudian menjadi acuan penyelenggaraan pendidikan nasional hingga sekarang ini.⁷⁶³

Apalagi gagasan dan pemikiran pendidikan Ki Hadjar yang sudah ditulis dalam berbagai karangannya, mendapat sambutan hangat dari Presiden Republik Indonesia pertama Ir. Soekarno.⁷⁶⁴ Sebagaimana gagasan tentang prinsip pendidikan yang berbunyi *Ing ngarso sung tulodo, Ing madya mangun karso, Tut wuri handayani*⁷⁶⁵ adalah berasal dari buah pemikirannya.⁷⁶⁶

Begitu juga konsep *Sistem Among* (sistem pengajaran) dan *Kodrat Alam* (kehendak alam) juga merupakan buah gagasan dari pemikirannya.⁷⁶⁷ *Sistem Among* adalah suatu sistem pendidikan yang berjiwa kekeluargaan yang bersendikan kodrat alam dan kemerdekaan. *Sistem Among* ini berdasarkan cara berlakunya disebut sistem *Tut wuri Handayani*. Dalam sistem ini orientasi pendidikan adalah pada anak didik, yang dalam terminologi baru disebut *student centered*.⁷⁶⁸

Sedangkan *Kodrat alam*, menurut Ahmad Sholeh dalam bukunya berjudul *Relevansi Gagasan Sistem Among dan Tri Pusat Pendidikan Ki Hadjar Dewantara terhadap Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia*, adalah perwujudan dari kekuasaan Tuhan yang mengandung arti, bahwa pada hakekatnya manusia sebagai makhluk Tuhan adalah satu dengan alam lain. Karena itu manusia tidak dapat lepas dari kehendak kodrat alam. Manusia akan memperoleh kebahagiaan jika ia mampu menyatukan diri dengan kodrat alam yang mengandung segala hukum kemajuan. Manusia mempunyai multi potensi

761 Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005, hlm. 127.

762 Moch. Tauchid, *Ki Hadjar Dewantara Pahlawan*, hlm. 88.

763 Kenji Tsuchiya, *Democracy and Leadership: The Rise of The Taman Siswa Movement in Indonesia*, Kyoto-Jepang: University of Honolulu Press, 1987, terjemahan H.B. Jassin, *Demokrasi dan Kepemimpinan Kebangkitan Gerakan Taman Siswa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1992, hlm. V.

764 Ibid., hlm. 127.

765 Menurut Ki Hadjar Dewantara: *Ing Ngarso Sung Tulodo, Ing Madya Mangun Karso, Tut Wuri Andayani*. Memakai kata "*Andayani*". Lihat Ki Hadjar Dewantara dalam *Asas-asas dan Dasar-dasar Tamansiswa*, hlm. 23. Sedangkan menurut Abuddin Nata: *Ing Ngarso Sing Tulodo, Ing Madya Mangun Karso, Tut Wuri Handayani*. Memakai kata "sing" dalam *sing tulodo* dan "*Handayani*". Lihat Abuddin Nata dalam *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 127. dan menurut Amir Tengku Ramly memakai kata "*mbangun*" dalam *Ing madya mbangun karso*. Lihat di Refleksi Motivasi Pendidikan Ki Hadjar Dewantara, dalam Makalah yang disampaikan pada seminar nasional menyambut hari pendidikan nasional 2 mei 2010 di Palembang-Sumatera Selatan 6 mei 2010. dalam <http://Tamansiswa.org/Visi-Misi.html>. 23. Pebruari.2012/13:20. Sedangkan menurut Ki Agus Purwanto dalam wawancara di museum Tamansiswa, 2 Juni 2012 prinsipnya sebagaimana dalam bahasa Jawa tempo dulu bahwa huruf "A" dibaca "Ha", maka kata Andayani dibaca Handayani. Jadi dalam hal ini memakai istilah *Ing Ngarso Sung Tulodo, Ing Madya Mangun Karso, Tut Wuri Handayani*, atau dalam bahasa Jawa bertuliskan:

766 Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaruan*, hlm. 127.

767 Mahrus Ahsani, *Konstelasi Konsep Kodrat Alam dan Tut Wuri Handayani Ki Hadjar Dewantara Perspektif Pendidikan Islam*. Tesis, Program Pascasarjana UIN Yogyakarta, 2004. hlm 13.

768 Ibid., hlm. 13.

yang harus digali sehingga ia sadar dan berbahagia dengan kodratnya.⁷⁶⁹

Corak pendidikan yang digagasnya adalah suatu dasar pendidikan yang berbentuk nasionalistik dan universal, sebagaimana diungkapkan Bambang Sukowati dalam bukunya berjudul *Ki Hadjar Dewantara Ayahku*:

...Landasan filosofisnya nasionalistik dan universalistik. Nasionalistik maksudnya adalah budaya nasional, bangsa yang merdeka dan independen baik secara politis, ekonomis, maupun spiritual. Universal artinya berdasarkan pada hukum alam (natural law), segala sesuatu merupakan perwujudan dari kehendak Tuhan.⁷⁷⁰

Melihat sosok Ki Hadjar, yang tanggal lahirnya (02 Mei) dijadikan sebagai Hari Pendidikan Nasional di Indonesia, dan beberapa konsep serta pemikiran pendidikannya banyak dijadikan sumber rujukan pendidikan nasional di Indonesia, maka, pada kesempatan ini, kita akan menelaah pemikiran pendidikan multikultural Ki Hadjar Dewantara (tantangan, peluang, dan relevansinya terhadap pendidikan di Indonesia).

B. Mengenal dan Menghargai Ki Hadjar

1. Biografi

Ki Hadjar Dewantara⁷⁷¹ bernama asli Suwardi Suryaningrat, dilahirkan pada Kamis Legi 2 Puasa 1818, atau 2 Mei 1889, bertepatan dengan 1303 H di Yogyakarta, dan meninggal pada 26 April 1959 bertepatan dengan 1376 H (berusia 70 tahun).⁷⁷²

Dilihat dari segi leluhurnya, Ki Hadjar adalah putra dari Kanjeng Pangeran Haryo Suryaningrat, putra Kanjeng Gusti Pangeran Hadipati Haryo Suryo Sasraningrat yang bergelar Sri Paku Alam III. Sebagai seorang keluarga ningrat, ia termasuk yang memperoleh keuntungan dalam mendapatkan pendidikan yang baik. Ia kawin dengan Raden Ajeng Sutartinah, puteri G. P. H. Sasraningrat, adik G. P. H. Suryaningrat. Dengan demikian Ki Hadjar dan Nyi Hadjar Dewantara adalah saudara sepupu. Baik Ki Hadjar maupun Nyi Hadjar, keduanya mempunyai saudara yang banyak jumlahnya.⁷⁷³

Ki Hadjar adalah keturunan Sri Paku Alam III. Demikian pula Nyi Hadjar Dewantara. Keduanya termasuk kerabat Paku Alaman. Setelah umur 5 windu (40 tahun) bilangan Indonesia (karena 1 windu sama dengan 8 tahun lamanya) tepat pada tanggal 3 Februari 1928, ia meninggalkan nama turunan bangsawannya berganti nama Ki Hadjar Dewantara.⁷⁷⁴ Dari *Satrio Pinandito* (kesatria yang berjiwa pendeta) ke *Pendito Sinatrio* (pendeta “guru” yang juga sedia mengangkat senjata untuk membela bangsa dan rakyatnya).⁷⁷⁵ Sedangkan menurut Theo Riyanto, “*satria pinandita* ke *pinandita sinatrio* berarti dari pahlawan yang berwatak guru spiritual ke guru spiritual yang berjiwa ksatria, yang mempersiapkan diri dan peserta didik untuk melindungi Bangsa dan Negara ini.”⁷⁷⁶

769 Ahmad Sholeh, *Relevansi Gagasan Sistem Among dan Tri Pusat Pendidikan Ki Hadjar Dewantara terhadap Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia*, Tesis, Program Pascasarjana UIN Yogyakarta, 2002, hlm. 21.

770 Bambang Sokawati, *Ki Hadjar Dewantara Ayahku*, hlm. 39.

771 Penulisan nama Ki Hadjar Dewantara memakai huruf “dj” dalam kalimat Hadjar. Sebagaimana terdapat dalam buku-buku yang ditulis oleh Ki Hadjar sendiri dan berdasarkan Keputusan Kongres Persatuan Tamansiswa XI tahun 1971, Kongres XII tahun 1975 dan XIV tahun 1985 serta wawancara dengan Ki Agus Purwanto dan Nyi Muryani di Griya Kirti Museum Tamansiswa Yogyakarta pada hari Sabtu 2 Juni 2012.

772 Abdurrahman suryomiharjo: *Ki Hadjar Dewantara dan Taman Siswa dalam Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Sinar Harapan, 1986. hlm. 9.

773 *Ibid.*, hlm. 9-10.

774 R.M. Soewardi Soeryaningrat, saat genap berusia 40 tahun menurut hitungan Tahun Caka, berganti nama menjadi Ki Hadjar Dewantara. Semenjak saat itu, ia tidak lagi menggunakan gelar kebangsawanan di depan namanya. Hal ini dimaksudkan supaya ia dapat bebas dekat dengan rakyat, baik secara fisik maupun hatinya.

775 Mochammad Tauchid, *Ki Hadjar Dewantara: Pahlawan dan Pelopor Pendidikan Nasional*, Jogjakarta: Madjelis Luhur Persatuan Tamansiswa, 1968, hlm. 19

776 Theo Riyanto, *Ajaran Ki Hadjar Dewantara Mulai Ditinggalkan*, (Online), Metrotvnews.com.2-Mei-2010.22:27.wib. Yogyakarta.nusantara. Html 20 Maret 2011.

Pendidikan dasarnya ia peroleh dari sekolah rendah Belanda (*Euro peesche Lagere School*, ELS) tahun 1904. Setelah itu ia melanjutkan ke Sekolah Guru (*Kweek School*) di Yogyakarta pada tahun 1905, tetapi sebelum sempat menyelesaikannya, ia pindah ke Stovia (*School tot Opleiding van Indische Arten*) di Jakarta pada tahun 1910 dengan beasiswa. Di Stovia sampai kelas 2 tingkat atas, ia keluar karena dicabut beasiswanya dan tidak naik kelas,⁷⁷⁷ disebabkan sakit selama 4 bulan.⁷⁷⁸

Dari direktur Stovia, ia mendapat surat keterangan istimewa atas kepandaianya berbahasa Belanda. Sekeluarinya dari Stovia, ia belajar sebagai polenter pada laboratorium pabrik gula Kalibagor Banyumas. Pada tahun 1911 ia menjadi pembantu apoteker di apotek Rath-Camp Yogyakarta, sambil disampingnya membantu surat-surat kabar antara lain: *Sedyo Tomo* (berbahasa Jawa) di Yogyakarta, *Midden Java* (berbahasa Belanda) di Yogyakarta, *De Expres* (berbahasa Belanda) di Bandung.⁷⁷⁹

Pada tahun 1912, ia dipanggil dr. Douwes Dekker (dr. Danudirjo Setyabudi)⁷⁸⁰ ke Bandung, untuk bersama-sama mengasuh surat kabar harian *De Expres*. Tulisan pertamanya berjudul “Kemerdekaan Indonesia” yang mengemukakan cita-cita kemerdekaan bangsa Indonesia. Disamping ia mengasuh *De Expres*, ia juga bertugas sebagai anggota redaksi harian “Kaum Muda” di Bandung, pimpinan pembantu harian “Utusan Hindia” di Surabaya pimpinan Cokroaminoto, dan pembantu harian “Cahaya Timur” di Malang yang di pimpin Joyosudiro, dan menjabat sebagai ketua “Sarikat Islam” cabang Bandung.⁷⁸¹

Nama Ki Hadjar dapat dikategorikan sebagai tokoh muda yang mendapat perhatian Cokroaminoto, untuk memperkuat barisan Syarikat Islam cabang Bandung. Oleh karena itu, ia bersama dengan Wignyadiastara dan Abdul Muis, yang masing-masing diangkat sebagai ketua dan wakil ketua, Ki Hadjar Dewantara diangkat sebagai sekretaris. Namun keterlibatannya dalam Syarikat Islam ini terhitung singkat, tidak genap satu tahun. Hal ini terjadi, karena bersama dengan E.F.E Douwes Dekker dan Cipto Mangunkusumo, ia diasingkan ke Belanda (1913) atas dasar orientasi politik mereka yang cukup radikal. Selain alasan tersebut, ia pun jauh lebih mengaktifkan dirinya pada *Indische Party* yang didirikan pada tanggal 6 September 1912. Dengan alasan ini, maka Ki Hadjar Dewantara tidak memiliki kesempatan untuk menjadi tokoh penting di lingkungan Syarikat Islam.⁷⁸²

2. Karya Ki Hadjar

Di antara karya tulis yang ditulis langsung oleh Ki Hadjar Dewantara antara lain:

- a) Buku berjudul, *KaryaKi Hadjar Dewantara: Bagian Pertama Pendidkan*, Yogyakarta: Percetakan

777 Menurut Abuddin Nata, dalam bukunya *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2005, hlm. 129. Suwardi tidak sempat menamatkan pendidikannya, dikarenakan ayahnya mengalami kesulitan ekonomi. Sejak itu ia memilih terjun ke dalam bidang jurnalistik, suatu bidang yang kelak mengantarkannya ke dunia pergerakan politik nasional.

778 Mochammad Tauchid, *Ki Hadjar Dewantara: Pahlawan*, hlm. 14.

779 *Ibid.*, hlm. 14.

780 Filsafat yang dianut Douwes Dekker atau (dr. Danudirjo Setyabuddi), boleh dikatakan filsafat budi yang berontak, jiwanya adalah jiwa yang *revolusioner*. Berdekatnya Setyabuddi dengan *Nietzsche* dan *Bolland*, mungkin dianggap tanda-tanda bahwa Setyabuddi adalah seorang yang tak ber Tuhan, namun ini tidak benar. Ini dapat dibuktikan dengan penghargaannya yang besar terhadap *Jesus Kristus* dan *Bibelnya*, Danudirjo Setyabuddi selalu membawa *Bibel* kecil di dalam sakunya. Sungguh ia biasanya ambil dari Bibel itu segala pelajaran yang menyemangatkan *revolusioner*, namun pada umumnya ia sangat menghargai Kitab suci tadi. Lebih-lebih dalil dari Reshi Buddha dipakai Danudirjo Setyabuddi untuk menjelaskan segala apa yang hidup dalam jiwa budi manusia. Dalam hal kepercayaan terhadap keagamaan, nampaklah dalam waktu yang akhir-akhir ini tertariknya Danudirjo Setyabuddi kepada agama Islam. Ia berpendapat, bahwa pelajaran-pelajaran Islam sangat sesuai dengan hidup manusia yang riil pada umumnya, khususnya sesuai dengan jiwa rakyat Indonesia. Lebih-lebih semangat orang-orang yang beragama Islam terhadap perjuangan untuk keadilan sosial, demokrasi, dan lain-lain merupakan bagian dari “pancasila” sangat dipuji olehnya. Seperti diketahui Danudirjo Setyabuddi telah masuk ke dalam agama Islam, sejak ia datang kembali dalam zaman Indonesia sudah merdeka. (dalam Ki Hadjar Dewantara, *Kenang-kenangan Ki Hadjar Dewantara, dari Kebangunan Nasional sampai Proklamasi Kemerdekaan*, Pustaka Endang 1952, hlm. 236).

781 Mochammad Tauchid, *Ki Hadjar Dewantara*, hlm. 14. Pada masanya atau saat itu, ia tergolong penulis handal. Tulisannya sangat komunikatif, tajam dan patriotik sehingga mampu membangkitkan semangat anti kolonial bagi pembacanya.

782 Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2005, hlm. 129.

Tamansiswa, 1962.

- b) Buku berjudul, *Karya Ki Hadjar Dewantara: Bagian Kedua Kebudayaan*, Yogyakarta: Percetakan Taman Siswa, 1964.
- c) Buku berjudul, *Asas-asas dan Dasar-dasar Tamansiswa*, Yogyakarta: Majelis Luhur Tamansiswa, 1961.
- d) Buku berjudul, *Pengaruh Keluarga terhadap Moral*, Jakarta: Endang, 1951.
- e) Buku berjudul, *Taman Indrya (Kindergarten)*, Yogyakarta: Majelis Luhur Tamansiswa, 1959.
- f) Buku berjudul, *Demokrasi dan Leiderschap*, Yogyakarta: Majelis Luhur Tamansiswa, 1959.
- g) Buku berjudul, *Kenang-kenangan Ki Hadjar Dewantara: dari Kebangunan Nasional sampai Proklamasi Kemerdekaan*, Jakarta: Penerbit Endang, 1952.

3. Penghargaan dan Gelar Ki Hadjar

Sedangkan penghargaan dan gelar yang pernah diembannya antara lain:

- a) Menerima penghargaan gelar Doctor Honoris Causa, Dr.(HC), dari Universitas Gajah Mada pada tahun 1957, atas jasanya dalam memelopori pendidikan di Indonesia. Dua tahun setelah mendapat gelar Doctor Honoris Causa itu, ia meninggal dunia pada tanggal 28 April 1959 di Yogyakarta.
- b) Diangkat secara *posthum* sebagai ketua kehormatan P.W.I, atas jasanya dikalangan jurnalistik pada tanggal 28 April 1959.
- c) Diangkat pemerintah Indonesia sebagai “Pahlawan Nasional” pada tanggal 28 November 1959.
- d) Dianugerahi bintang “Mahaputra” kelas I, atas jasanya yang luar biasa untuk Nusa dan Bangsa, pada tanggal 17 Agustus 1960.
- e) Menerima tanda kehormatan Satya Lencana Kemerdekaan pada tanggal 20 Mei 1961.
- f) Mendapat anugerah “Rumah Pahlawan” pada tanggal 27 November 1961.
- g) Pada tanggal 16 Desember 1959, dengan keputusan Presiden No. 316, tanggal 16 Desember 1959, hari lahirnya 2 Mei ditetapkan sebagai “Hari Pendidikan Nasional”.

Demikianlah catatan perjalanan hidup (biografi) Suwardi Suryaningrat atau lebih akrab dipanggil Ki Hadjar Dewantara dari awal sampai akhir hidupnya.⁷⁸³

4. Issu Seputar Ki Hadjar

Ki Hadjar yang selama ini dijadikan sebagai tokoh pendidikan di Indonesia, ternyata oleh sebageian pengamat pendidikan dan aktifis Islam disebut belum memadukan atau mengintegrasikan antara konsep pendidikan yang ia gagas dengan konsep pendidikan Islam. Hamka, dalam bukunya berjudul: *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, yang dikutip Artawijaya menyatakan:

*Bahwa Tamansiswa adalah gerakan abangan, klenik, dan primbon Jawa, yang menjalankan ritual shalat daim. Dalam kepercayaan kebatinan, shalat di sini bukan bermakna ritual seperti yang dijalankan umat Islam, tetapi shalat dalam pengertian kebatinan, yaitu menjalankan kebaikan terus menerus. Inilah yang dimaksud dengan shalat daim.*⁷⁸⁴

Sedangkan Bung Karno menyebut apa yang dilakukan oleh Ki Hadjar adalah berangkat dari panggilan mistik, sebagaimana ungkapan Bung karno yang dikutip Artawijaya:

⁷⁸³ Muhammad Tauchid, *Ki Hadjar*, hlm. 21-22.

⁷⁸⁴ Artawijaya, *Acuan Hardiknas Ki Hadjar Dewantara atau KH Ahmad Dahlan*, dalam <http://fkip.uad.ac.id/2011/08/>, diakses 29 Februari 2012.

Apa yang dilakukan oleh Ki Hadjar Dewantara adalah berangkat dari panggilan mistik. Sebuah *small group discussion* yang membicarakan tentang kebatinan, yang diselenggarakan setiap Selasa Kliwon dan dipimpin oleh Pangeran Soeryamataram adalah cikal bakal berdirinya Taman Siswa. Peserta diskusi kebatinan ini mendapat sebutan ketika itu dengan “Gerombolan Seloso Kliwon”. Mereka adalah, Ki Hadjar Dewantara, R.M Soetatmo Soerjokoesoemo, R.M.H Soerjo Poetro, Ki Pronowidigdo, Ki Sutopo Wonoboyo, Ki Surjodirjo, BRM Subono, dan Pangeran Soeryamataram. Setiap pertemuan, mereka mendiskusikan hal-hal yang berkaitan dengan kebatinan, yaitu usaha untuk “membahagiakan diri, membahagiakan bangsa, dan umat manusia.” Inilah yang menjadi asas Taman Siswa yaitu perpaduan antara pendidikan Barat dan kebatinan dalam mewujudkan suatu kemerdekaan batin, kemerdekaan pikiran dan kemerdekaan tenaga.⁷⁸⁵

Selanjutnya berkaitan dengan kebatinan Ki Hadjar sendiri dalam bukunya berjudul *Asas-asas dan Dasar-dasar Taman Siswa*, mengungkapkan:

... Maka tiap-tiap pendidikan berkewajiban memelihara dan meneruskan dasar-dasar dan garis-garis hidup yang terdapat dalam tiap-tiap aliran kebatinan dan kemasyarakatan, untuk mencapai keluhuran dan kehalusan hidup dan kehidupan menurut masing-masing aliran yang menuju ke arah adab kemanusiaan. Pendidikan dan pengajaran rakyat sebagai usaha untuk mempertinggi dan menyempurnakan hidup dan penghidupan rakyat, adalah kewajiban negara yang oleh pemerintah harus dilakukan sebaik-baiknya dengan mengingati atau memperhatikan segala kekhususan dan keistimewaan yang bertali dengan hidup kebatinan dan kemasyarakatan yang sehat dan kuat, serta memberi kesempatan pada tiap-tiap warga negara untuk menuntut kecerdasan budi, pengetahuan dan kepandaian yang setinggi-tingginya menurut kesanggupannya masing-masing.⁷⁸⁶

Meskipun demikian, sebagian tokoh pendidikan juga menganggap bahwa Ki Hadjar adalah seorang muslim yang taat dan tinggal dalam lingkungan budaya Jawa yang kental, sebagaimana diungkapkan Abuddin Nata:

... Sebagai seorang Muslim yang taat dan tinggal dalam lingkungan budaya Jawa yang kental, maka dapat diduga kuat, bahwa pemikiran Ki Hadjar itu selain dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, situasi sosial dan perjalanan hidupnya, juga dipengaruhi oleh pandangannya tentang ajaran Islam”.⁷⁸⁷

C. Pemikiran Pendidikan Multikultural Ki Hadjar

Pemikiran pendidikan Ki Hadjar sangat menjunjung tinggi budaya-budaya yang ada di berbagai wilayah di nusantara (*multiculture*). Sebagaimana diungkapkan Bambang Sukowati Dewantara (putra dari Ki Hadjar Dewantara), dalam bukunya berjudul *Ki Hadjar Dewantara Ayahku*, menyatakan: “Bahwa corak pendidikan yang digagas oleh Ki Hadjar adalah suatu dasar pendidikan yang berbentuk nasionalistik dan universal.”⁷⁸⁸ Nasionalistik maksudnya adalah budaya nasional bangsa yang merdeka dan independen baik secara politis, ekonomis, maupun spiritual, sedangkan universal artinya berdasarkan pada hukum alam (*natural law*).⁷⁸⁹

Corak pemikiran Ki Hadjar yang nasionalisti ini juga dipertegas Moch. Tauchid, yang menyatakan: “Bahwa yang diwarisi jasa-jasa dari jiwa pendidik Ki Hadjar adalah pendidikan yang tidak memihak golongan, akan tetapi pendidikan bersifat nasional.”⁷⁹⁰

Berbeda dengan Bambang Sokawati dan Moch. Tauchid, Hamka berpendapat, bahwa pemikiran Ki Hadjar Dewantara bercorakkan Nasionalistik-Kebatinan. Hal ini sebagaimana diungkapkan Hamka dalam bukunya berjudul: *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, yang dikutip Artawijaya, bahwa Tamansiswa adalah gerakan abangan, klenik, dan primbon Jawa, yang menjalankan ritual shalat *daim*.

785 Ibid., diakses 29 Februari 2012.

786 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas*, hlm. 29.

787 Abuddin, *Tokoh-tokoh*, hlm. 128.

788 Bambang Sokawati, *Ki Hadjar Dewantara Ayahku*, hlm. 39.

789 Ibid., hlm. 39.

790 Moch. Tauchid, *Ki Hadjar Dewantara Pahlawan*, hlm. 88.

Dalam kepercayaan kebatinan, shalat di sini bukan bermakna ritual seperti yang dijalankan umat Islam, tetapi shalat dalam pengertian kebatinan, yaitu menjalankan kebaikan terus menerus. Inilah yang dimaksud dengan shalat *daim*.⁷⁹¹

Bung Karno juga menegaskan, bahwa apa yang dilakukan oleh Ki Hadjar adalah berangkat dari panggilan mistik. Menurut Bung Karno, sebagaimana dikutip Artawijaya, bahwa apa yang dilakukan oleh Ki Hadjar Dewantara adalah berangkat dari panggilan mistik. Sebuah *small group discussion* yang membicarakan tentang kebatinan, yang diselenggarakan setiap Selasa Kliwon dan dipimpin oleh Pangeran Soeryamataram adalah cikal bakal berdirinya Tamansiswa. Peserta diskusi kebatinan ini mendapat sebutan ketika itu dengan “*Gerombolan Seloso Kliwon*”. Mereka adalah, Ki Hadjar Dewantara, R.M Soetatmo Soerjokoesoemo, R.M.H Soerjo Poetro, Ki Pronowidigdo, Ki Sutopo Wonoboyo, Ki Surjodirjo, BRM Subono, dan Pangeran Soeryamataram. Setiap pertemuan, mereka mendiskusikan hal-hal yang berkaitan dengan kebatinan, yaitu usaha untuk “membahagiakan diri, membahagiakan bangsa, dan umat manusia.” Inilah yang menjadi asas Tamansiswa yaitu perpaduan antara pendidikan Barat dan kebatinan dalam mewujudkan suatu kemerdekaan batin, kemerdekaan pikiran dan kemerdekaan tenaga.⁷⁹²

Ki Hadjar Dewantara sendiri dalam bukunya berjudul *Asas-asas dan Dasar-dasar Tamansiswa* menegaskan, “bahwa tiap-tiap pendidikan berkewajiban memelihara dan meneruskan dasar-dasar dan garis-garis hidup yang terdapat dalam tiap-tiap aliran kebatinan dan kemasyarakatan, untuk mencapai keluhuran dan kehalusan hidup dan kehidupan menurut masing-masing aliran yang menuju ke arah adab kemanusiaan.”⁷⁹³

Memperhatikan pernyataan Ki Hadjar di atas, terlihat bahwa Ki Hadjar menghendaki pendidikan dan pengajaran kepada rakyat untuk mempertinggi dan menyempurnakan hidup dan penghidupan rakyat yang harus dilakukan sebaik-baiknya dengan mengingat atau memperhatikan segala kekhususan dan keistimewaan yang bertali dengan hidup kebatinan dan kemasyarakatan yang sehat dan kuat, serta memberi kesempatan pada tiap-tiap warga negara untuk menuntut kecerdasan budi, pengetahuan dan kepandaian yang setinggi-tingginya menurut kesanggupannya masing-masing.⁷⁹⁴

Sedangkan menurut analisis penulis, pandangan Ki Hadjar tentang konsepsi pendidikannya ini bercorakkan nasionalistik-sekular-multikultural. Nasionalistik karena konsep pendidikannya berdasar dan bersumberkan pada prinsip budaya bangsa sendiri yaitu bangsa Indonesia, sebagaimana dalam asas Pancadharmanya yang berisikan kebangsaan dan kebudayaan, yaitu pendidikan yang selaras dengan produk budaya bangsa dan tidak meniru budaya barat. Sekular, karena Ki Hadjar memisahkan konsep pendidikannya dengan nilai-nilai keagamaan yang inti ajarannya adalah tauhid dan keimanan. Dan multicultural, karena Ki Hadjar ingin menampung dan menghargai semua rakyat yang ingin belajar untuk tetap bisa mendapatkan pendidikan dan pengajaran tidak melihat suku, ras, dan agama.

Selain bercorakkan nasionalis-sekular-multikultural, konsep pendidikan Ki Hadjar juga bercorakkan humanis, hal yang demikian dapat diketahui dari konsepsinya tentang pendidikan yang menyatakan, bahwa pendidikan sebagai usaha kebudayaan yang bermaksud memberi tuntunan di dalam hidup tumbuhnya jiwa raga anak-anak, agar kelak dalam garis-garis kodrat pribadinya dan pengaruh segala keadaan yang mengelilingi dirinya, anak-anak dapat kemajuan alam hidupnya lahir dan batin menuju ke arah adab kemanusiaan.⁷⁹⁵

Konsepsi pendidikan yang digagas Ki Hadjar, sebagaimana tersebut di atas, terlihat jelas bahwa

791 Artawijaya, *Acuan Hardiknas Ki Hadjar Dewantara atau KH Ahmad Dahlan*, dalam <http://fkip.uad.ac.id/2011/08/>, diakses 29 Februari 2012.

792 Ibid.,

793 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas*, hlm. 29.

794 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas*, hlm. 29.

795 Ibid., hlm. 28.

corak yang ia kehendaki adalah suatu corak untuk membimbing anak didik agar menjadi manusia yang sempurna dan manusia yang dapat mencapai keselamatan serta kebahagiaan yang setinggi-tingginya.

D. Inti ajaran Ki Hadjar Dewantara

Dari sudut pandang isinya, pendidikan yang digagas oleh Ki Hadjar Dewantara memiliki kriteria-kriteria yang secara eksplisit mengandung enam unsur, yaitu: 1) pendidikan kebebasan (merdeka), 2) pendidikan kemanusiaan (humanisme), 3) pendidikan spiritual (kodrat alam), 4) pendidikan budi pekerti, 5) pendidikan sosial (kekeluargaan) dan 6) pendidikan kepemimpinan (Tut Wuri Handayani).

1. Pendidikan Kebebasan (Merdeka)

Ki Hadjar Dewantara sangat menghargai kebebasan, bahkan dalam tujuan pendidikannya adalah untuk membentuk manusia merdeka. Ia mengatakan:

Manusia merdeka adalah tujuan pendidikan Taman Siswa. Merdeka baik secara fisik, mental dan kerohanian. Namun kemerdekaan pribadi ini dibatasi oleh tertib damainya kehidupan bersama dan ini mendukung sikap-sikap seperti keselarasan, kekeluargaan, musyawarah, toleransi, kebersamaan, demokrasi, tanggungjawab dan disiplin.

Yang dimaksud dengan manusia merdeka adalah seseorang yang mampu berkembang secara utuh dan selaras dari segala aspek kemanusiaannya dan yang mampu menghargai dan menghormati kemanusiaan setiap orang. Kemerdekaan menurut filsafat ke-Tamansiswa-an disini bukanlah kebebasan yang tak terbatas, dan bukan pula kebebasan yang bisa menimbulkan kekacauan. Akan tetapi kemerdekaan bagi Tamansiswa ini berarti "hak dan kewajiban mengurus diri sendiri dengan mengingati tertib damainya masyarakat".⁷⁹⁶

Prinsip dasarnya adalah kemerdekaan; merdeka dari segala hambatan cinta, kebahagiaan, keadilan, dan kedamaian tumbuh dalam diri (hati) manusia. Suasana yang dibutuhkan dalam dunia pendidikan adalah suasana yang berprinsip pada kekeluargaan, kebaikan hati, empati, cintakasih dan penghargaan terhadap masing-masing anggotanya. Maka hak setiap individu hendaknya dihormati; pendidikan hendaknya membantu peserta didik untuk menjadi merdeka dan independen secara fisik, mental dan spiritual; pendidikan hendaknya tidak hanya mengembangkan aspek intelektual sebab akan memisahkan dari orang kebanyakan; pendidikan hendaknya memperkaya setiap individu tetapi perbedaan antara masing-masing pribadi harus tetap dipertimbangkan; pendidikan hendaknya memperkuat rasa percaya diri, mengembangkan hara diri; setiap orang harus hidup sederhana dan guru hendaknya rela mengorbankan kepentingan-kepentingan pribadinya demi kebahagiaan para peserta didiknya. Peserta didik yang dihasilkan adalah peserta didik yang berkepribadian merdeka, sehat fisik, sehat mental, cerdas, menjadi anggota masyarakat yang berguna, dan bertanggungjawab atas kebahagiaan dirinya dan kesejahteraan orang lain.

2. Pendidikan Kemanusiaan (*Humanisme*)

Ki Hadjar berpedoman bahwa intisari dari pendidikan (dalam arti yang sesungguhnya) adalah proses memanusiaikan manusia (*humanisasi*), yakni pengangkatan manusia ke taraf insani. Di dalam mendidik ada pembelajaran yang merupakan komunikasi eksistensi manusiawi yang otentik kepada manusia, untuk dimiliki, dilanjutkan dan disempurnakan. Jadi sesungguhnya pendidikan adalah usaha bangsa ini membawa manusia Indonesia keluar dari kebodohan, dengan membuka *tabir aktual-transenden* dari sifat alami manusia (*humanis*).⁷⁹⁷

Pendidikan kemanusiaan Ki Hadjar juga bisa ditemui dalam konsepsinya tentang pengertian pendidikan yang intinya adalah agar manusia dapat kemajuan alam hidupnya lahir dan batin menuju ke

⁷⁹⁶ Ki Hadjar Dewantara, *Bagian Pertama Pendidikan*, hlm. 26.

⁷⁹⁷ Ibid., hlm. 56.

arah adab kemanusiaan.⁷⁹⁸

Sedangkan asas kemanusiaan yang digagas Ki Hadjar dalam dasar pendidikannya mengandung arti, bahwa darma tiap-tiap manusia itu adalah mewujudkan kemanusiaan, yang berarti kemajuan kemanusiaan lahir dan batin yang setinggi-tingginya, dan kemajuan manusia yang tinggi itu dapat dilihat pada kesucian hati orang dan adanya rasa cinta kasih terhadap sesama manusia dan terhadap mahluk Tuhan seluruhnya, tetapi cinta kasih yang tidak bersifat kelembekan hati, melainkan bersifat keyakinan adanya hukum kemajuan yang meliputi alam semesta. Karena itu dasar cinta kasih kemanusiaan itu harus tampak pula sebagai kesimpulan untuk berjuang melawan segala sesuatu yang merintangai kemajuan selaras dengan kehendak alam.⁷⁹⁹

Selanjutnya Ki Hadjar menghendaki adanya pendidikan yang berorientasi pada kesatuan manusia (*manunggaling kawula*). Lebih lanjut ia mengatakan:

*Disinilah hendaknya kita mementingkan asas Tri-Kon (konsentrisitet, kontinuitet dan konvergensi) dalam perkembangan hidup sesuai dengan dasar-dasar kita sendiri, menuju kearah kesatuan manusia, akhirnya menjadi anggota yang berpribadi dalam lingkungan keluarga manusia yang universal.*⁸⁰⁰

3. Pendidikan Kebudayaan (*Culture*)

Ki Hadjar sangat menjunjung tinggi nilai-nilai budaya lokal dan budaya luar, hal ini dapat dilihat dari aplikasi pemikiran pendidikan Ki Hadjar di Perguruan Tamansiswa yang tidak asal memelihara kebudayaan kebangsaan, tetapi pertama-tama membawa kebudayaan kebangsaan itu kearah kemajuan yang sesuai dengan kecerdasan zaman, kemajuan dunia (baik lokal maupun dunia internasional) demi kepentingan hidup rakyat lahir dan batin pada tiap-tiap zaman dan keadaan.⁸⁰¹

E. Dasar Pendidikan Ki Hadjar Dewantara

Ki Hadjar Dewantara dalam proses pelaksanaan pendidikan di Tamansiswa, berlandaskan pada lima asas, yang biasa disebut "*Pancadarma*". Sedangkan dasar-dasar yang dipakai dalam kelangsungan pendidikan di perguruanannya, menggunakan tujuh dasar. Tujuh dasar itu berupa sebuah rangkaian cita-cita pendidikan yang memuat tujuh pasal, dimana lima dari tujuh pasal itu merupakan cerminan dan intisari dari asas-asas pendidikan Tamansiswa (*Pancadarma*). Berikut merupakan asas-asas yang dianut oleh Ki Hadjar Dewantara dalam proses pelaksanaan pendidikannya: 1) asas kemerdekaan, 2), asas kebangsaan, 3) asas kemanusiaan, 4) asas kebudayaan, dan 5) asas kodrat alam.⁸⁰²

Asas-asas tersebut di atas disusun oleh Ki Hadjar dan kawan-kawannya yang tergabung dalam "gerombolan selasa kliwon" pada tahun 1947 sebagai arah cita-cita pendidikannya. Asas *Pancadarma* ini memuat perincian baik berasal dari asas-asas yang dipakai di dalam Tamansiswa sejak berdirinya pada tahun 1922 hingga seterusnya, maupun yang terdapat dalam segala peraturan-peraturan dan berbagai adat istiadat dalam hidup dan penghidupan Tamansiswa. Adapun keterangan dari lima asas tersebut adalah:

Pertama. Asas Kemerdekaan, Tamansiswa tidak boleh bertentangan dengan asas kemerdekaan, yang mengandung arti, bahwa kemerdekaan adalah kodrat alam kepada semua mahluk manusia yang memberikan kepadanya hak "*swa-wasesa*" dengan selalu mengingat syarat-syarat tertib damainya hidup bersama. kemerdekaan di sini harus diartikan "*swa-disiplin*" atas dasar nilai hidup yang tinggi, baik hidup sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Kemerdekaan harus juga menjadi

798 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas dan Dasar-dasar Tamansiswa*, Yogyakarta: *Majlis Luhur Tamaniswa*, 1964, Cet. III, hlm. 28.

799 *Ibid.*, 31.

800 Ki Hadjar Dewantara, *Bagian Pertama: Pendidikan*, hlm. 7.

801 *Ibid.*, hlm. 31.

802 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas*, hlm. 11.

dasar untuk mengembangkan pribadi yang kuat dan sadar dalam suasana perimbangan dan keselarasan dengan masyarakatnya.⁸⁰³

Kedua. Asas Kebangsaan, Tamansiswa tidak boleh bertentangan dengan kemanusiaan, melainkan harus menjadi bentuk dan *fil* kemanusiaan yang nyata, dan oleh karena itu tidak mengandung arti permusuhan dengan bangsa lain, melainkan mengandung rasa satu dengan bangsa sendiri, rasa satu dalam suka dan duka, rasa satu dalam kehendak menuju kebahagiaan hidup lahir dan batin seluruh bangsa.⁸⁰⁴

Ketiga. Asas Kemanusiaan, dasar menyatakan bahwa darma tiap-tiap manusia itu adalah mewujudkan kemanusiaan, yang berarti kemajuan kemanusiaan lahir dan batin yang setinggi-tingginya, dan kemajuan manusia yang tinggi itu dapat dilihat pada kesucian hati orang dan adanya rasa cinta kasih terhadap sesama manusia dan terhadap makhluk Tuhan seluruhnya, tetapi cinta kasih yang tidak bersifat kelembekan hati, melainkan bersifat keyakinan adanya hukum kemajuan yang meliputi alam semesta. Karena itu dasar cinta kasih kemanusiaan itu harus tampak pula sebagai kesimpulan untuk berjuang melawan segala sesuatu yang merintangai kemajuan selaras dengan kehendak alam.⁸⁰⁵

Keempat. Asas Kebudayaan, TamanSiswa tidak berarti asal memelihara kebudayaan kebangsaan, tetapi pertama-tama membawa kebudayaan kebangsaan itu kearah kemajuan yang sesuai dengan kecerdasan zaman, kemajuan dunia dan kepentingan hidup rakyat lahir dan batin pada tiap-tiap zaman dan keadaan.⁸⁰⁶

Kelima. Asas Kodrat Alam berarti, bahwa pada hakikatnya manusia itu sebagai makhluk adalah satu dengan kodrat alam ini. Ia tidak bisa lepas dari kehendaknya, tetapi akan mengalami bahagia jika bisa menjatuhkan diri dengan kodrat alam yang mengandung kemajuan itu, kemajuan yang dapat kita gambarkan sebagai bertumbuhnya tiap-tiap benih sesuatu pohon yang kemudian berkembang menjadi besar dan akhirnya berbuah, dan setelah menyebarkan benih biji yang baru mengakhiri hidupnya dengan keyakinan, bahwa darmanya akan dibawa hidup terus dengan tumbuhnya lagi benih-benih yang disebarkan.⁸⁰⁷

Menurutnya, asas-asas yang termaktub di dalam *Pancadarma* itu dengan sendirinya mendorongkan asas aliran, haluan, anjuran, tekad, niat, dan kemauan supaya kita bisa berbuat segala apa yang berdasarkan lima dasar itu. Tentang urutan-urutan lima dasar tersebut, menurutnya tidak harus memakai urutan yang pasti atau tertentu. Sebaiknya hal ini disesuaikan dengan caranya kita menggambarkan dasar-dasar dan asas-asas itu, misalnya sebagai yang berikut:

Berilah (Kemerdekaan) dan kebebasan kepada anak-anak kita; bukan kemerdekaan yang leluasa, namun yang terbatas oleh tuntutan-tuntutan (Kodrat alam) yang hak atau nyata, dan menuju ke arah (Kebudayaan), yakni keluhuran dan kehalusan hidup manusia. Agar kebudayaan tadi dapat menyelamatkan dan membahagiakan hidup dan penghidupan diri dan masyarakat, maka perlulah dipakainya dasar (Kebangsaan), akan tetapi jangan sekali-kali dasar ini melanggar atau bertentangan dengan dasar yang lebih luas, yaitu dasar (Kemanusiaan).⁸⁰⁸

Boleh juga memakai penjelasan sebagai berikut:

Bekal-bekal untuk hidup lahir dan batin, cukuplah manusia dapat dari (Kodrat alam). Perkembangan jiwa raga harus dilindungi (Kemerdekaan), agar tidak menyalahi kodratnya hidup manusia serta menuju ke arah (Kebudayaan). Kebudayaan yang sejati ialah yang pada pertama kali timbul dari hidup (Kebangsaan) yang

803 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas*, hlm. 30.

804 Ibid., hlm. 30.

805 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas dan dasar*, hlm. 31.

806 Ibid., hlm. 31.

807 Ibid., hlm. 31.

808 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas dan dasar*, hlm. 25.

selanjutnya meluas dan meningkat sebagai sifat (Kemanusiaan).⁸⁰⁹

Dengan begitu maka kelima asas tersebut di atas mudah untuk diingat-ingat, karena sudah dimasukkan kedalam rangkaian kalimat yang mempunyai arti mudah diingat.

Sedangkan keterangan dasar pendidikan TamanSiswa itu berupa sebuah rangkaian cita-cita pendidikan yang memuat tujuh pasal, yang mana terdapat lima pasal berupa intisari dari asas-asas Pancadarma. Berikut merupakan tujuh dari dasar-dasar TamanSiswa, termasuk lima dasar "Pancadarma", yaitu: 1) asas kemerdekaan, 2), asas kebangsaan, 3) asas kemanusiaan, 4) asas kebudayaan, dan 5) asas kodrat alam.⁸¹⁰

Pertama, Pendidikan adalah usaha kebudayaan yang bermaksud memberi tuntunan di dalam hidup tumbuhnya jiwa raga anak-anak, agar kelak dalam garis-garis kodrat pribadinya dan pengaruh segala keadaan yang mengelilingi dirinya, anak-anak dapat kemajuan alam hidupnya lahir dan batin menuju ke arah adab kemanusiaan.

Kedua, Kodrat hidup manusia menunjukkan adanya segala kekuatan pada mahluk manusia sebagai bekal hidupnya. Hingga dengan lambat-laun dapatlah manusia mencapai keselamatan dalam hidupnya lahir dan kebahagiaan dalam hidupnya batin, baik untuk diri pribadinya maupun untuk masyarakatnya.

Ketiga, Adab kemanusiaan mengandung arti keharusan serta kesanggupan manusia, untuk menuntut kecerdasan dan keluhuran budi pekerti bagi dirinya, serta bersama-sama dengan masyarakatnya, yang berada dalam satu lingkaran alam dan zaman, menimbulkan kebudayaan kebangsaan yang bercorak khusus dan pasti serta tetapberdasar atas adab kemanusiaan sedunia, hingga berwujudlah alam diri, alam kebangsaan dan alam kemanusiaan yang saling berhubungan, karena bersamaan dasar.

Keempat, Kebudayaan sebagai buah budi dan hasil perjuangan manusiaterhadap kekuasaan alam dan zaman, membuktikan kesanggupan manusia untuk mengatasi segala rintangan dan kesukaran di dalam hidup dan penghidupannya, guna mencapai keselamatan dan kebahagiaan di dalam hidupnya bersama, yang bersifat tertib dan damai pada umumnya, khususnya guna memudahkan, memfaedahkan, mempertinggi dan menghaluskan hidupnya.

Kelima, Kemerdekaan adalah syarat mutlak dalam tiap-tiap usaha pendidikan, yang berdasarkan keyakinan, bahwa manusia, karena kodratnya sendiri dan dengan hanya terbatas oleh pengaruh-pengaruh kodrat alam serta zamandan masyarakatnya, dapat memelihara dan memajukan, mempertinggi dan menyempurnakan hidupnya sendiri; tiap-tiap perkosaan akan menyukarkan dan menghambat kemajuan hidup anak-anak.

Keenam, Sebagai usaha kebudayaan, maka tiap-tiap pendidikan berkewajiban memelihara dan meneruskan dasar-dasar dan garis-garis hidup yang terdapat dalam tiap-tiap aliran kebatinan dan kemasyarakatan, untuk mencapai keluhuran dan kehalusan hidup dan kehidupan menurut masing-masing aliran yang menuju ke arah adab kemanusiaan.

Ketujuh, Pendidikan dan pengajaran rakyat sebagai usaha untuk mempertinggi dan menyempurnakan hidup dan penghidupan rakyat, adalah kewajiban negara yang oleh pemerintah harus dilakukan sebaik-baiknya dengan mengingati atau memperhatikan segala kekhususan dan keistimewaan yang bertali dengan hidup kebatinan dan atau kemasyarakatan yang sehat dan kuat, serta memberi kesempatan pada tiap-tiap warga negara untuk menuntut kecerdasan budi, pengetahuan, dan kepandaian yang setinggi-tingginya menurut kesanggupannya masing-masing.⁸¹¹

Pada kongres atau rapat besar umum tahun 1946, Taman Siswa telah memutuskan akan mengadakan tinjauan umum terhadap segala apa yang ada di dalam usaha Taman Siswa. Maksudnya ialah untuk

809 Ibid., hlm. 26.

810 Ibid., hlm. 28.

811 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas dan dasar*, hlm. 29.

dapat menyelidiki dan menetapkan apa yang berhubungan dengan bergantinya “alam” dan “zaman”, sejak tanah air diduduki dan dikuasai bala-tentara Jepang, kemudian tersusul dengan pecahnya revolusi nasional dan berdirinya Indonesia sebagai negara yang merdeka dan berdaulat, harus ditinjau kembali. Putusan ini berarti, bahwa ada diantara isi Taman Siswa tadi yang tidak perlu (tidak usah) diubah, bahkan ada yang tidak boleh atau tidak mungkin diubah. Dalam rapat besar umum tersebut di atas menghasilkan keputusan sebagai berikut:

1. Bahwa segala asas dan dasar yang menjadi inti atau sifat pangkal dalam cita-cita dan usaha Taman Siswa sejak berdirinya tahun 1922 sampai pada waktu itu, tidak mungkin diganti dengan inti-inti atau pokok-pokok baru, kalau Taman Siswa ingin terus hidup sebagai “Taman Siswa”. Hal ini sebenarnya telah diputuskan dalam “Protokol Pendirian Taman Siswa” bagian penyerahan oleh dan dari tangan si pendiri kepada Majelis Luhur yang pertama, dan semenjak itu Tamansiswa menjadi “wakaf merdeka”.
2. Tiap-tiap pengertian yang utuh dan tepat tentang sesuatu usaha itu dapat dikenal dengan empat macam ukuran atau pembatasan, yakni: “sifat”, “bentuk”, “isi”, dan “wiramanya” (cara melaksanakannya). Dari keempat itu, yang tidak boleh berubah adalah “sifatnya”, karena inilah pokok pangkalnya, dasar-dasarnya, serta hakikatnya. Sedangkan “bentuk”, “isi”, dan “wiramanya” selalu harus disesuaikan dengan alam dan zaman, yang biasanya dalam keadaan yang normal selalu berganti-ganti.⁸¹²

Dalam kaitan ini, Ki Hadjar Dewantara mencontohkan pohon kelapa sebagai analoginya. Ia mengatakan:

Pohon kelapa misalnya, dapat tumbuh dimana-mana, ditanah datar, dipegunungan, ditepi laut atau tempat lain. Dimana-mana tumbuhnya ia adalah sebagai pohon kelapa, tidak akan berganti “sifatnya” itu. Akan tetapi pohon kelapa dipegunungan berbentuk kecil dan tidak berbuah, ditanah datar pohonnya menjadi pohon yang agak besar dan berbuah, sedangkan ditepi laut pohon kelapa itu biasanya tumbuh dengan amat suburnya. Di sinilah dapat kita saksikan, bahwa segala keadaan yang mengelilingi pohon kelapa tadi sangat mempengaruhi seluruh hidup tumbuhnya. Tumbuh-tumbuhan tidak dapat memilih tempat, tidak dapat pula menyesuaikan tumbuhnya secara sengajadenga alam dan zamannya, guna memperbaiki hidup tumbuhnya. Sebaliknya manusia berkuasa untuk menetapkan apa yang baik atau yang buruk bagi hidupnya, begitu pula untuk menyesuaikan segala apa yang mengenai hidup tumbuhnya dengan alam dan zaman yang mengelilinginya.⁸¹³

Begitulah Taman Siswa hendaknya tetap sifatnya, agar tetap berdiri sebagai “Taman Siswa” dengan cita-citanya yang pasti dan tertentu. Soal “bentuknya” samalah juga kiranya, tidak perlu berubah, dalam arti tetap berdiri sebagai “perguruan nasional” dan sebagai “organisasi” yang bersendikan “hidup keluarga”. Adapun tentang “isinya” dapatlah dimengerti, bahwa dalam hal ini barang tentu Taman Siswa harus terus berusaha untuk selalu memperbaiki dan menambah segala isinya. Tentang “wirama”, Tamansiswa perlu menyesuaikan dirinya dengan segala keadaan serta masyarakat yang kini ada di dalam negara dan zaman sekarang ini. Seperti contoh sikap “*non cooperation*” terhadap pemerintah, harus diganti dengan sikap baru, yakni bekerja sama dan membantu. Karena pemerintah sekarang adalah pemerintah kita sendiri, lebih-lebih pemerintahan yang terikat oleh UUD 1945 yang berjiwa nasional dan demokratis. Ki Hadjar Dewantara mengatakan:

Pada umumnya wajiblah kita sekarang mengutamakan orientasi baru, meninggalkan sikap nasional yang berlebih-lebihan, dengan mengutamakan segala apa yang layak, patut, perlu, lebih-lebih yang mutlak bagi hidup nasional yang berdasarkan perikemanusiaan.⁸¹⁴

Sedangkan pada tahun 1947, yaitu saat disahkannya keterangan “Dasar-dasar Taman Siswa” yang

812 Ibid., hlm. 5.

813 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas*, hlm. 5-6.

814 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas dan dasar*, hlm. 6-7.

baru, berasal dari rencana panitia di bawah pimpinan Ki Mangunsarkoro, sesuai dengan putusan rapat besar umum tahun 1946, Tamansiswa hanya mempunyai satu anggaran atau keterangan asas yang tertulis dan diresmikan dalam protokol 1922. Untuk lebih mudah membedakan antara keterangan “asas” tersebut dengan keterangan “dasar” yang disahkan pada rapat besar tahun 1947, maka telah dianjurkan, hendaknya untuk selanjutnya perguruan Taman Siswa memakai istilah “Asas 1922” dan “Dasar-dasar 1947”. Ki Hadjar menyatakan:

Pokok perbedaan antara kedua keterangan adalah, bahwa “asas 1922” itu sebenarnya tidak lain dari pada asas perjuangan yang diperlukan untuk waktu itu, dalam mana sudah terkandung dasar-dasar yang menjelaskan sifat-sifat Tamansiswa pada umumnya. Adapun “dasar-dasar 1947” ialah susunan dasar-dasar, yang memuat perincian dasar-dasar yang terpakai di dalam Taman Siswa, sejak berdirinya pada tahun 1922 hingga seterusnya, baik yang terkandung dalam keterangan asas-asanya (yang berpasal tujuh), maupun yang terdapat dalam segala peraturan-peraturan dan berbagai adat-istiadat dalam hidup dan kehidupan Tamansiswa.⁸¹⁵

Adapun maksud dari didirikannya Taman Siswa adalah sebagaimana yang terdapat dalam semboyannya yang berbunyi “*Lawan Sastra Ngesti Mulya*” dan “*Suci Tata Ngesti Tuggal*”. Menurut adat kesusasteraan Jawa ada perlambang-perlambang yang menurut perkataan-perkataan dan kalimatnya menunjukkan angka tahun Saka (Caka). Sedangkan kalimat dalam semboyan tersebut mempunyai arti yang bertali dengan sesuatu kejadian atau peristiwa yang penting. “*Lawan*” mempunyai arti atau nilai dua, “*Sastra*” sama dengan lima, “*Ngesti*” menunjukkan angka delapan, dan “*Mulya*” bermakna angka satu. Sehingga jika dikumpulkan membentuk angka 2581, sedangkan cara mengartikan yaitu urutan angka-angka tersebut dibalik, sehingga menjadi angka 1852. Pada tahun Saka itulah Taman Siswa pertama kali berdiri. Jadi terjemahan semboyan tersebut adalah “dengan kecerdasan jiwa menuju kearah kesejahteraan”.⁸¹⁶

Sedangkan semboyan “*Suci Tata Ngesti Tuggal*”. Dimana pada tahun Saka 1852, ketika itu Taman Siswadidirikan, ternyata bertepatan dengan tahun Masehi 1923. sedang arti dari semboyan itu adalah “dengan kesucian batin dan teraturnya hidup lahir kita mengejar kesempurnaan”. Kalimat “*Tuggal*” di atas dapat juga diartikan sebagai “satu”, sehingga kalimat semboyan tersebut dapat pula diterjemahkan sebagai “Kesucian dan ketertiban menuju kesatuan”.⁸¹⁷

Selanjutnya Ki Hadjar Juga menghendaki adanya asas “Tri-Kon” dalam pemikiran pendidikannya untuk membentuk manusia yang universal. Ia mengatakan:

Disinilah hendaknya kita mementingkan asas konsentrisitet, sebagai lanjutan asas-asas kita yang mengenai kontinuitet dan konvergensi dalam perkembangan hidup. Sesuai dengan dasar-dasar kita sendiri, menuju kearah kesatuan manusia, akhirnya menjadi anggota yang berpribadi dalam lingkungan keluarga manusia yang universal.⁸¹⁸

Jadi, berdasarkan uraian panjang tersebut di atas, teranglah bahwa landasan dasar falsafah pendidikan Ki Hadjar Dewantara adalah bersifat “*nasionalistik*” dan “*universalistik*”. *Nasionalistik*, maksudnya budaya nasional, bangsa yang merdeka dan independen baik secara politis, ekonomis, maupun spiritual. *Universalistik*, artinya berdasarkan pada hukum alam (*natural law*). Akan tetapi banyak pakar seperti Ki Soeratman, Moch Tauchid, dan Abdurrahman Suryomiharjo, menyepakati bahwa pendidikan yang digagas Ki Hadjar memiliki 3 Landasan filosofis, yaitu *nasionalistik*, *universalistik* dan *spiritualistik*.

F. Tantangan, Peluang, dan Relevansi

Sebagaimana diungkapkan Wuryadi, ketua Majelis Luhur III Bidang Pendidikan dan Kebudayaan

815 Ibid., hlm. 7.

816 Ki Hadjar Dewantara, *Asas-asas*, hlm. 22.

817 Ibid., hlm. 23.

818 Ibid., hlm. 7.

Persatuan Tamansiswa Yogyakarta, “Ki Hadjar yang tanggal lahirnya diperingati sebagai Hari Pendidikan Nasional, akhir-akhir ini ajarannya mulai banyak ditinggalkan.” Lebih lanjut Wuryadi menegaskan, bahwa konsep pendidikan yang dikembangkannya di Tamansiswa kini terpinggirkan dan mulai banyak ditinggalkan, pendidikan ajaran Ki Hadjar Dewantara ternyata tidak berorientasi pada kepentingan global, pendidikan yang dikembangkan sekarang ini berbeda orientasinya, dalam sejumlah hal, kebijakan nasional dalam hal pendidikan sangat berbeda dengan konsep pendidikan yang dikembangkan Ki Hajar Dewantara.⁸¹⁹

Melihat uraian Wuryadi di atas, terlihat jelas bahwa konsep pendidikan Ki Hadjar Dewantara sudah berubah, terpinggirkan, mulai banyak ditinggalkan, dan sangat berbeda dengan kebijakan nasional tentang pendidikan. Apalagi dalam situasi reformasi sekarang ini, dimana konsep pendidikan di Indonesia yang tengah ditinjau ulang, untuk kemudian dihasilkan suatu rumusan konsep pendidikan yang sesuai dengan tuntutan zaman”.⁸²⁰

Sedangkan menurut analisis Artawijaya, dibanding Ki Hadjar Dewantara dengan Tamansiswanya, KH. Achmad Dahlan dengan Persyarikatan Muhammadiyah dinilainya lebih memiliki peran besar dalam pendidikan nasional. Ki Hadjar bercorakan kebatinan dan barat, karena menurutnya Ki Hadjar banyak terpengaruh oleh pemikiran barat seperti Maria Montessori, Robindranath Tagore dan Rudolf Steiner, sedangkan Kiai Dahlan bercorakkan Islam dan nasional, hal demikian dikarenakan kiprah KH. Achmad Dahlan dan Muhammadiyah lebih berperan dalam memajukan pendidikan nasional, Achmad Dahlan dinilainya kental dengan corak pemikiran Islam dan nasionalis, anti kolonialisme, tidak terpengaruh paham barat, dan mengembangkan lembaga pendidikan untuk mengantisipasi besarnya arus Kristenisasi pada masa itu yang dibawa oleh lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan oleh pemerintah kolonial.⁸²¹

Sedangkan mengenai perguruan dan lembaga pendidikan pada masa Orde Baru dan era reformasi sekarang ini, terlihat jelas bahwa Perguruan Tamansiswa mengalami kemunduran dan semakin terpinggirkan, hal yang demikian sebagaimana diungkapkan Wuryadi di atas, sedangkan perguruan Islam, seperti PTAIN, PTM Muhammadiyah, PTAIS, dan perguruan tinggi lainnya kini telah mengalami kemajuan signifikan dan progresif. Hal ini bisa dilihat perguruan yang berlandaskan nilai-nilai ke-Islam-an seperti Muhammadiyah: Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) yang berperingkat 18 perguruan tinggi di Indonesia, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) berperingkat 19, dan Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS) berperingkat 25 perguruan tinggi di Indonesia, versi Webmetrics Juli 2012.⁸²² Ketiga perguruan Muhammadiyah itu adalah salah satu contoh perguruan yang berasaskan Islam dan bersumberkan wahyu *Ilahiyah* (al-Qur’an dan al-Hadits), yang mampu bertahan dan tetap kokoh dengan jati dirinya, bahkan mengalami peningkatan kualitas dan kuantitasnya. Demikian juga dengan berdirinya UIN, IAIN, dan STAIN yang menyebar diberbagai daerah, seperti UIN Syarif Hidayatullah, UIN Bandung, UIN Malang, UIN Sunan Ampel Surabaya, IAIN Surakarta, STAIN Samarinda, dan perguruan tinggi Islam lainnya.

Dengan demian terlihat jelas bahwa konsep pendidikan yang berdasarkan nilai-nilai ke-Islam-an yang tetap menjunjung tinggi multikulturalisme tetap maju dan berkembang pesat yang mampu bertahan dan kokoh dengan jati dirinya, bahkan selalu mengalami peningkatan kualitas dan kuantitasnya.

Sedangkan konsep pendidikan Ki Hadjar yang berdasarkan *Pancadarma* kini sudah berubah, terpinggirkan dan mulai banyak ditinggalkan. Bahkan akhir-akhir ini konsepsinya sangat berbeda dengan konsep dan kebijakan pendidikan nasional Indonesia, apalagi dalam situasi reformasi sekarang

819 Theo Riyanto, *Ajaran Ki Hadjar Dewantara Mulai Ditinggalkan*, (Online), Metrotvnews.com.2-Mei-2010.22:27.wib. Yogyakarta.nusantara. Html 20 Maret 2011.

820 Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh*, hlm. 127.

821 Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh*, hlm. 127.

822 WWW. Kompas.com/webmetrics/Juli-2012, diakses 26 Januari 2013.

ini, dimana konsep pendidikan di Indonesia yang tengah ditinjau ulang untuk kemudian dihasilkan suatu rumusan konsep pendidikan yang sesuai dengan tuntutan zaman.

Untuk itu alangkah baiknya ada sinkronisasi dan perpaduan antara pemikiran pendidikan Ki Hadjar yang universal, nasional, dan multicultural dengan konsep pendidikan Islam yang tetap menjaga nilai-nilai universalitas akan tetapi tetap mengedepankan pada inti dari tujuan pendidikan dan hidup. Dimana tujuan pendidikan adalah mencari ilmu, sementara tujuan hidup adalah untuk beribadah.

G. Penutup

Pemikiran pendidikan multikultural Ki Hadjar adalah bercorakkan nasionalistik dan universal. Nasionalistik, karena konsep pendidikannya berdasar dan bersumberkan pada prinsip budaya bangsa yang terdiri dari berbagai kelompok, ras, suku, bahasa, dan agama yang beraneka ragam. Dasar yang dipakai Ki Hadjar dalam pelaksanaan pendidikannya adalah *Pancadarma*, yang terdiri dari: 1. Asas Kemerdekaan, 2. Asas Kebangsaan, 3. Asas Kemanusiaan, 4. Asas Kebudayaan, dan 5. Asas Kodrat alam. Sedangkan dari sudut pandang isinya, Ki Hadjar menitik beratkan pada ajaran budi pekerti atau kesucilaan, ajaran kemanusiaan (*humanisme*), kemerdekaan (*kebebasan*), dan budaya bangsa (multicultural). Karena Ki Hadjar menginginkan pendidikan yang selaras dengan produk budaya bangsa, sebagaimana yang tertuang dalam asas Pancadharmas yang bercorakkan kebudayaan dan kebangsaan serta tidak memihak golongan, pendidikan yang tidak bersumber dari satu agama tertentu, tetapi pendidikan yang merdeka, humanis, dan universal yang bisa merangkul semua unsur agama, keyakinan, golongan, suku, dan ras (multikultural).

DAFTAR PUSTAKA

- Ahsani, Mahrus, *Konstelasi Konsep Kodrat Alam dan Tut Wuri Handayani Ki Hadjar Dewantara Perspektif Pendidikan Islam*, Tesis, Program Pascasarjana konsentrasi Pemikiran Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- Aly, Abdullah, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren: Telaah terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Artawijaya, *Acuan Hardiknas Ki Hadjar Dewantara atau KH Ahmad Dahlan*, <http://fkip.uad.ac.id/2011/08/>, html 29 Februari 2012.
- Dewantara, Bambang Sokawati, *Ki Hadjar Dewantara Ayahku*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989.
- Dewantara, Ki Hadjar, *Karya Ki Hadjar Dewantara bagian kedua A (Kebudayaan)*, Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa, 1967.
- , *Asas-asas dan Dasar-dasar Tamansiswa*, Yogyakarta: Majelis Luhur Tamansiswa, Cet. III, 1964.
- , *Karya Ki Hadjar Dewantara: Bagian Pertama, (Pendidikan)*, Yogyakarta: Majelis Luhur Tamansiswa, 1967.
- , *Demokrasi dan Leiderschap*, Yogyakarta: Majelis Luhur Tamansiswa, Cet III, 1964.
- Nata, Abuddin, *Sejarah Pendidikan Indonesia pada Periode Klasik dan Pertengahan*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2004.
- , *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2005.
- Sholeh, Ahmad, *Relevansi Gagasan Sistem Among dan Tri Pusat Pendidikan Ki Hadjar Dewantara terhadap Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia*, Tesis, Program Pascasarjana UIN Yogyakarta, 2002.
- Soeratan, *Dasar-dasar Konsepsi Ki Hadjar Dewantara*, Yogyakarta, Majelis Luhur Tamansiswa, 1989.

- Surjomiharjo, Abdurrahman, *Ki Hadjar Dewantara dan Taman Siswa dalam Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Sinar Harapan, 1986.
- Tauchid, Mochammad, *Ki Hadjar Dewantara: Pahlawan dan Pelopor Pendidikan Nasional*, Jogjakarta: Madjelis Luhur Persatuan Tamansiswa, 1968.
- Tsuchiya, Kenji, *Democracy and Leadership: The Rise of The Taman Siswa Movement in Indonesia*, Kyoto-Jepang: University of Honolulu Press, 1987, terjemahan H.B. Jassin, *Demokrasi dan Kepemimpinan Kebangkitan Gerakan Taman Siswa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1992.
- Wuryadi. (ketua Majelis Luhur III Bidang Pendidikan dan Kebudayaan Persatuan Tamansiswa Yogyakarta), dalam *Ajaran Ki Hadjar Dewantara Mulai Ditinggalkan*, Metronews.com.Yogyakarta. nusantara/minggu,2-Mei-2010.22:27.wib.Diakses7 April 2012.

Penanaman Nilai Karakter Pada Anak Usia Dini di Masyarakat Samin Dusun Jepang, Margomulyo Bojonegoro

Oleh: Putri Ismawati

STITNU AI Hikmah Mojokerto

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengetahui nilai karakter apa saja yang ditanamkan oleh masyarakat Samin pada anaknya dan bagaimana penanaman nilai karakter pada anak dalam masyarakat Samin di dusun Jepang kecamatan Margomulyo kabupaten Bojonegoro. Hasil dan simpulan pembahasan menunjukkan bahwa masyarakat Samin menanamkan nilai karakter pada anaknya menggunakan pendekatan teladan atau contoh dan pembiasaan dalam perilaku. Pola sosialisasi yang digunakan dalam penanaman nilai karakter anak dalam Masyarakat Samin cenderung fleksibel antara pola otoriter, pola permisif, dan pola demokratis. Nilai karakter yang ditanamkan masyarakat Samin yang tergambar dari hasil interaksi antara orang tua dan anak meliputi nilai kejujuran, nilai kerukunan, nilai sopan santun, nilai disiplin, dan nilai kerjasama yang sudah terlaksana dengan baik.

(English) This article aims to determine the value of any character inculcated by Samin community on their children and how to instill character values on children in the community of Samin in hamlet of Japan Margomulyo, Bojonegoro districts. The results and conclusions of discussion show that the Samin community instills character values in their approach of habituation model or example in behavior. Socialization patterns that are used in the instillation of children character values tend to be flexible in the Samin community between patterns of authoritarian, permissive pattern, and the democratic pattern. Embedded value Samin community character which is reflected from the interaction between parents and children include the value of honesty, the value of harmony, the value of manners, the value of discipline, and the value of cooperation are already performing well.

Kata Kunci: Nilai Karakter, Anak Usia Dini, Masyarakat Samin.

PENDAHULUAN

Membangun karakter bukanlah merupakan produk instan yang dapat langsung dirasakan sesaat setelah pendidikan diberikan. Pendidikan membangun karakter merupakan proses panjang yang harus dimulai sejak dini pada anak-anak dan baru akan dirasakan setelah anak-anak tersebut tumbuh menjadi dewasa. Penanaman pondasi karakter harus ditanamkan sejak usia dini. Penanaman karakter ini dapat sangat baik dilakukan dalam pendidikan keluarga. Undang-Undang tentang Sistem Pendidikan Nasional (Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003) menyatakan bahwa keluarga merupakan salah satu penanggung jawab pendidikan, disamping masyarakat dan pemerintah. Eksistensi orang tua disini sebagai penanggung jawab utama dalam menanamkan nilai-nilai paling dasar sebelum anak masuk dalam komunitas berikutnya. Dengan demikian, keluarga dapat dipandang sebagai lembaga pendidikan yang sangat vital bagi kelangsungan pendidikan generasi muda maupun bagi pembinaan bangsa pada umumnya.

Keluarga mempunyai peranan penting dalam pendidikan. Karena keluarga merupakan tempat pertumbuhan anak yang pertama dimana ia mendapatkan pengaruh dan anggota-anggotanya pada masa yang paling penting dan paling kritis dalam pendidikan anak. yaitu tahun-tahun pertama dalam kehidupannya (usia pra sekolah). Sebab pada masa tersebut apa yang ditanamkan dalam diri anak akan sangat membekas, sehingga tidak mudah hilang atau berubah selamanya (Harun, 1997). Dalam keluarga yang sangat berperan terhadap anak adalah orangtua. Peran orang tua dalam keluarga sebagai

penuntun, pengasuh, pengajar, pembimbing, dan pemberi contoh dalam keluarga. Orang tua sangat berperan dalam menanamkan karakter sebagai peletak dasar perilaku bagi anak-anaknya. Dengan ditanamkannya karakter oleh orang tua, diharapkan pada tahap perkembangan selanjutnya anak akan mampu membedakan baik buruk, benar dan salah.

Komunitas Samin merupakan bentuk pengelompokan masyarakat yang didasarkan pada ajaran dan tradisi hidup yang khas dalam berinteraksi dengan komunitas lain di masyarakat luas. Komunitas Samin ini berasal dari ketokohan dan pemikiran atau ajaran pemimpin masyarakat yang bernama Samin Surosentiko atau Samin Surontiko. Dia merupakan putera dari Raden Surowidjoyo. Samin Surosentiko bernama priyayi Raden Kohar. Sementara nama yang merakyat dari dia adalah Samin (Purwasito, 2003:16).

Banyak orang memandang Samin dengan penilaian yang berbeda-beda, ada yang baik dan ada yang salah dalam mempersepsikannya. Mulai dari anggapan bahwa gerakan Samin sebagai simbol perlawanan terhadap kekuasaan dari zaman kolonial Belanda hingga saat ini, sampai anggapan bahwa masyarakat Samin adalah kumpulan orang-orang yang tidak beragama, aneh dan terbelakang. Samin oleh sebagian besar orang memang lebih sering dipandang dengan kacamata buram atau perspektif negatif. Mereka identik dengan segolongan masyarakat yang tidak kooperatif, tidak mau membayar pajak, suka membangkang, dan suka menentang. Saminisme sebenarnya merupakan sebuah paham dan sejarah perlawanan terhadap kekuasaan kolonial Belanda yang telah diubah menjadi deskripsi kebudayaan.

Karakteristik yang melekat pada Samin/*Sedulur Sikep*, diantaranya solidaritas sosial, keluhuran moral, dan kearifan masyarakat Samin. Mereka memiliki solidaritas sosial yang tinggi dan sangat menghargai eksistensi manusia sebagai makhluk individu sekaligus sebagai makhluk sosial. Karena itu, orang Samin saling membantu dan menghargai sesama masih dijunjung tinggi. Keluhuran moral di sini menunjuk pada prinsip dan konsep ajaran dari kaum Samin yang patut dicontoh. Secara tidak langsung, kaum Samin menyuguhkan konsep-konsep keselarasan dan eksploitasi alam sewajarnya. Pendidikan yang disuguhkan oleh Samin merupakan kearifan lokal. Mereka mengajarkan bahwa semua orang adalah keluarga, sehingga kaum Samin senantiasa menganggap bahwa orang lain adalah bagian dari keluarga yang harus dihormati sebagaimana dirinya sendiri.

Posisi Kajian dalam Penelitian Masyarakat Samin

Rosyid (2013) dalam Disertasi Konversi Agama masyarakat Samin, Studi Kasus Kudus, Patidan Blora menyimpulkan bahwa; Keberagamaan warga Samin diwujudkan dalam tiga dimensi yakni keyakinan, peribadatan, dan perilaku. Warga Samin meyakini bahwa Adam orang pertama di dunia. Keberadaannya diciptakan *Yai* (Tuhan) agar dunia sejahtera. Adanya Adam karena adanya *Yai*, keberadaannya mencukupi segala kebutuhan Adam dan keturunan Adam. Peribadatan Samin berupa berdoa, ritual (semedi dan puasa), dan beramal pasca panen. Perilaku diwujudkan dalam bentuk kepribadian, etika, dan pantangan dalam berinteraksi. Bentuk perilakunya berupa jujur, ikhlas, menerima kenyataan hidup, tak iri hati, tak membenci, dan tak merugikan siapapun. Etikanya berupa kesetiakawanan, kesederhanaan, dan kebersamaan. Pantangan berinteraksi (1) ucapan kotor, (2) meninggalkan perbuatan berupa *bedok-colong* (mencuri barang di lahan persawahan), *petil-jumput* (mencuri barang di pasar dan lainnya), *drengkisrei* (membenci), *dahwen panasten* (mudah tersinggung), (3) tabiatnya *kudu weruh tek-e dewe* (memahami apa yang dimiliki), *lugu* (konsisten), *mligi* (serius), *rukun*, dan prinsip monogami dalam perkawinan. Bagi muslim eks-Samin, keberagamaannya masih memegang ajaran Samin. Sebagian warga Samin yang melakukan konversi agama sebagai strategi adaptif agar perkawinannya terlaksana agar tak dianggap membangkang pemerintah, meskipun pasca konversi agama, mayoritas mereka tetap kokoh dengan ajaran Samin dan tak melaksanakan syariat Islam.

Sedangkan Maria Ulfa (2011) dalam penelitian skripsi Pendidikan Agama Islam dalam Persepsi Masyarakat Samin (studi Kasus Tentang Pendidikan Anak-Anak Suku Samin) di Bojonegoro

berkesimpulan bahwa pendapat masyarakat Samin terhadap Pendidikan Agama Islam adalah pendidikan yang dapat membentuk moral manusia dan mengajarkan agama Islam, sehingga manusia dalam kehidupan di dunia dapat berbuat baik, hidup tenang dan sejahtera yang nantinya dalam hidup di akhirat menjadi selamat. Kegiatan anak-anak Samin Dusun Jepang adalah sekolah pada pagi hari, mengaji pada siang hari, dan diba'an (solawat Nabi), pada malam hari akan tetapi semua kegiatan itu kurang efektif disebabkan kurangnya kesadaran orang tua, dan kurangnya tokoh masyarakat. Masyarakat Samin juga berpendapat bahwa pendidikan agama Islam itu penting untuk kehidupan manusia, untuk kebutuhan jiwa yang mencakup aspek sepiritual saja, seperti beribadah dan meningkatkan taqwa.

Pola pendidikan yang berlangsung di rumah merupakan bentuk pendidikan informal. Pendidikan ini menitik beratkan pada pengalaman sehari-hari dengan materi disesuaikan dengan kebutuhan anak sebagai generasi yang akan melanjutkan ajaran Samin. Dalam proses ini anak sebagai anak didik dan orang tua sebagai guru atau tutor, disamping itu terdapat pula tutor sebaya (*peer teaching*). Dengan demikian anak menerima pewarisan nilai dari orang tua. Rumah dan sawah adalah tempat dilaksanakannya pendidikan, dan menggunakan alam sebagai media pembelajaran (Hamid, 2014).

Di dalam pendidikannya Samin membentuk karakter anak turunya dengan sikap jujur, *Ojo dengki* (jangan iri hati), *Srei* (menyakiti hati orang lain), *Panesten* (gampang menuduh orang lain), *Dahwe* (membesar-besarkan persoalan), *Kemerren* (mudah iri dengan milik orang lain), *Bedog-Colong-Petil-Jumput* (mencuri, korupsi), *Nemu wae emoh* (Menemukan sesuatu yang ada di jalan). Ajaran Samin yang lain yaitu jangan mengganggu orang, jangan bertengkar, Sabar, jangan sombong, hidup harus memahami kehidupannya, menjaga mulut serta menghormati orang lain.

Berbeda dengan peneliti sebelumnya yang meneliti kebaragaman dan karakter anak secara umum, dalam penelitian ini penulis tekankan pada Penanaman Nilai Karakter Pada Anak Usia Dini di Masyarakat Samin Dusun Jepang, Margomulyo Bojonegoro

PEMBAHASAN

Sejarah Masyarakat Samin Dusun Jepang, Margomulyo, Bojonegoro

Di desa Margomulyo terdapat sebuah dusun yang terletak di tengah-tengah hutan jati. Nama dusun itu Jepang. Di dusun itu hiduylah seorang kakek keturunan Ki Samin Surosentiko dengan seorang istri dan tujuh anaknya. Kakek tersebut bernama Harjo Kardi, masyarakat dusun Jepang memanggil kakek tersebut dengan panggilan Mbah Harjo Kardi. Mbah Harjo Kardi merupakan cicit atau keturunan ke-4 Ki Samin Surosentiko.

Mbah Hardi Karjo lebih di kenal oleh masyarakat Bojonegoro sebagai pemimpin *Samin*. Dari mana asalnya mula kata "*samin*" dan mengapa di sebut "*samin*".

Masyarakat Samin yang tinggal di dusun tersebut, adalah figur tokoh atau orang-orang tua yang gigih berjuang menentang Kolonial Belanda dengan gerakan yang dikenal dengan Gerakan Saminisme, yang dipimpin oleh Ki Samin Surosentiko. Dalam Komunitas Samin tidak ada istilah untuk membantu Pemerintah Belanda seperti menolak membayar pajak, tidak mau kerja sama, tidak mau menjual apalagi memberi hasil bumi kepada Pemerintah Belanda. Prinsip dalam memerangi kolonial Belanda melalui penanaman ajaran Saminisme yang artinya sami-sami amin (bersama-sama) yang dicerminkan dan dilandasi oleh kekuatan, kejujuran, kebersamaan dan kesederhanaan.

Sikap perjuangan mereka dapat dilihat dari profil orang samin yakni gaya hidup yang tidak bergelimpangan harta, tidak menjadi antek Belanda, bekerja keras, berdoa, berpuasa dan berderma kepada sesama. Ungkapan-ungkapan yang sering diajarkan antara lain: sikap lahir yang berjalan bersama batin diungkapkan yang berbunyi *sabar, nrimo, rilo dan trokal (kerja keras)*, tidak mau merugikan orang lain diungkapkan dalam sikap *sepi ing pamrih rame ing gawe* dan selalu hati-hati dalam berbicara diungkapkan '*Ojo waton ngomong, ning ngomong kang maton*'. Lokasi masyarakat Samin (dusun

Jepang) memiliki prospek untuk dikembangkan menjadi obyek Wisata Minat Khusus atau Wisata Budaya Masyarakat Samin melalui pengembangan paket Wisata Homestay bersama masyarakat Samin.

Dalam sejarahnya, Samin Surosentiko lahir pada tahun 1859, di Desa Ploso Kedhiren, Randublatung Kabupaten Blora. Ayahnya bernama Raden Surowijaya atau lebih dikenal dengan Samin Sepuh. Nama Samin Surosentiko yang asli adalah Raden Kohar. Nama ini kemudian dirubah menjadi Samin, yaitu sebuah nama yang bernafas kerakyatan. Samin Surosentiko masih mempunyai pertalian darah dengan Kyai Keti di Rajegwesi, Bojonegoro dan juga masih bertalian darah dengan Pengeran Kusumoningayu yang berkuasa di daerah Kabupaten Sumoroto (kini menjadi daerah kecil di Kabupaten Tulungagung) pada tahun 1802-1826. Pada tahun 1890 Samin Surosentiko mulai mengembangkan ajarannya di daerah Klopoduwur, Blora. Banyak penduduk di desa sekitar yang tertarik dengan ajarannya, sehingga dalam waktu singkat sudah banyak masyarakat yang menjadi pengikutnya. Pada saat itu pemerintah Kolonial Belanda belum tertarik dengan ajarannya, karena dianggap sebagai ajaran kebatinan biasa atau agama baru yang tidak membahayakan keberadaan pemerintah kolonial. Pada tahun 1903 Residen Rembang melaporkan bahwa ada sejumlah 722 orang pengikut samin yang tersebar di 34 Desa di Blora bagian selatan dan daerah Bojonegoro. Mereka giat mengembangkan ajaran Samin. Sehingga sampai tahun 1907 orang Samin berjumlah ± 5.000 orang. Pemerintah Kolonial Belanda mulai merasa was-was sehingga banyak pengikut Samin yang ditangkap dan dipenjarakan. Dan pada tanggal 8 Nopember 1907, Samin Surosentiko diangkat oleh pengikutnya sebagai RATU ADIL, dengan gelar Prabu Panembahan Suryangalam. Kemudian selang 40 hari sesudah peristiwa itu, Samin Surosentiko ditangkap oleh Raden Pranolo, yatu asisten Wedana Randublatung. Setelah ditangkap, Samin beserta delapan pengikutnya lalu dibawa ke luar Jawa, dan beliau meninggal di luar Jawa pada tahun 1914 (Sastroatmodjo, 2003: 59).

Dalam naskah tulisan tangan yang diketemukan di Desa Tapelan yang berjudul Serat Punjer Kawitan, disebut-sebut juga kaitan Samin Surosentiko dengan Adipati Sumoroto. Dari data yang ditemukan dalam Serat Punjer Kawitan dapat disimpulkan bahwa Samin Surosentiko yang waktu kecilnya bernama Raden Kohar, adalah seorang Pangeran atau Bangsawan yang menyamar dikalangan rakyat pedesaan. Dia ingin menghimpun kekuatan rakyat untuk melawan Pemerintah Kolonial Belanda dengan cara lain (Sastroatmodjo, 2003: 61).

Menurut warga Samin di Desa Tapelan, Samin Surosentiko dapat menulis dan membaca aksara Jawa, hal ini bisa dibuktikan dengan beberapa buku peninggalan Samin Surosentiko yang diketemukan di Desa Tapelan dan beberapa desa samin lainnya.

Khusus di Desa Tapelan buku-bukun peninggalan Samin Surosentiko disebut SERAT JAMUS KALIMO SODO, serat Jamuskalimosodo ini ada beberapa buku. Di antaranya adalah buku Serat Uri-uri Pambudi, yaitu buku tentang pemeliharaan tingkah laku manusia yang berbudi (Pemda Dati II Bojonegoro, 1996: 12). Samin Surosentiko juga memberikan ajaran mengenai kenegaraan yang tertuang dalam Serat Pikukuh Kasajaten, yaitu sebuah Negara akan terkenal dan disegani orang serta dapat digunakan sebagai tempat berlindung rakyatnya apabila para warganya selalu memperhatikan ilmu pengetahuan dan hidup dalam perdamaian.

Dalam salah satu ceramahnya yang dilakukan tanah lapang Desa Bapangan Blora, pada malam Kamis legi, 7 Pebruari 1889 yang menyatakan bahwa tanah Jawa adalah milik keturunan Pandawa. Keturunan Pandawa adalah keluarga Majapahit. Sejarah ini termuat dalam Serat Punjer Kawitan. Atas dasar Serat Punjer Kawitan itulah, Samin Surosentiko mengajak pengikut-pengikutnya untuk melawan Pemerintah Belanda. Tanah Jawa bukan milik Belanda. Tanah Jawa adalah tanah milik "wong Jawa" (Pemda Dati II Bojonegoro, 1996: 10). Oleh karena itulah maka tarikan pajak tidak dibayarkan. Pohon-pohon jati di hutan ditebangi, sebab pohon jati dianggap warisan dari leluhur Pandawa. Tentu saja ajaran itu menggegerkan Pemerintahan Belanda, sehingga Pemerintah Belanda melakukan penangkapan terhadap pemimpin-pemimpin ajaran Samin.

Geger Samin atau Pergerakan Samin yang dipimpin oleh Samin Surosentiko sebenarnya bukan

saja disebabkan oleh faktor ekonomis saja, akan tetapi juga disebabkan oleh faktor-faktor lain. Yang jelas pemberontakan melawan Pemerintahan Kolonial Belanda didasarkan pada kebudayaan Jawa yang religius. Dengan demikian ajaran Samin surosentiko bukanlah ajaran yang pesimistis, melainkan ajaran yang penuh kreatifitas dan keberanian (Suripan Hadi Hutomo, 1973:86).

Samín Surosentiko telah memberi warna sejarah perjuangan bangsa, walaupun orang-orang di daerahnya, Blora yang bukan warga Samín mencemoohkannya, tapi sejarah telah mencatatnya, dia telah mampu menghimpun kekuatan yang luar biasa besarnya. Ajaran-ajarannya tidak hanya tersebar didaerah Blora saja, tetapi tersebar di beberapa daerah lainnya, seperti: Bojonegoro, Tuban, Lamongan, Madiun, Jember, Banyuwangi, Purwodadi, Pati, Rembang, Kudus, dan Brebes (Sastroatmodjo, 2003: 89).

Ajaran Pendidikan Samín Surosentiko

1. Pendidikan tentang Semangat Pembebasan

Pada abad ke-19 hingga awal abad ke-20, gerakan-gerakan protes petani yang ditujukan kepada Pemerintah Kolonial Belanda mulai muncul. Semua gerakan itu, termasuk gerakan protes petani di Blora, adalah suatu pernyataan tidak puas dari petani terhadap dominasi kolonial yang membawa perubahan di kawasan pedesaan. Perubahan yang diharapkan menjadikan kehidupan rakyat menjadi lebih baik, malah berbalik menyengsarakan rakyat.

Oleh karena pajak yang dibebankan kepada masyarakat sangat tinggi, masyarakat hidup dalam serba kesulitan dan kekurangan, terutama dalam pemenuhan kebutuhan pokok sehari-hari, yaitu makanan dan pakaian. Badan mereka kurus-kurus, bahkan karena hal demikian mereka menjadi tidak mempunyai keberanian untuk menentang Belanda.

Melihat fenomena demikian, Ki Samín Surosentiko tergerak hatinya. Sepertihalnya orang tuanya, jiwa sosialnya mulai muncul. Ia menganjurkan kepada penduduk untuk tidak tunduk kepada Belanda. Keyakinan bahwa tanah Jawa adalah warisan dari leluhur, mengakar kuat dalam jiwanya. Bersama pengikutnya, Ia kemudian bersama-sama melakukan pemberontakan kepada Belanda. Bukan pemberontakan fisik yang ditempuh, tapi cara *nggendeng*-lah yang dipilih dalam setiap perlawanan, demi memperoleh kembali hak-hak yang selama ini telah dirampas oleh bangsa lain.

2. Pendidikan tentang Rasa Kebersamaan, Persaudaraan, dan Persamaan

Rasa kebersamaan merupakan ajaran terpokok yang dikembangkan oleh Samín Surosentiko. Kaidah yang digunakan adalah *sami-sami* yang berarti sebagai sesama manusia harus bertindak “sama-sama”, sama-sama bertindak jujur, sama-sama adil, sama-sama saling menolong, demi terciptanya masyarakat yang homogen dan *guyub*. (Titi Mumfngati, dkk, 2004). Ia menggunakan istilah *sedulur* (saudara) untuk membahasakan diri sendiri kepada orang lain. Siapapun dan dalam kondisi yang bagaimanapun ketika sudah menjadi bagian dalam komunitas Samín, maka ia dianggap sebagai saudara. Ajaran tersebut tercermin dalam prinsip *sinten mawon kulo aku sedulur* (siapa saja saya anggap sebagai saudara). (Sugeng Winarno, 2003). Berawal dari prinsip itu maka muncul gaya hidup yang bersifat permisif (terbuka) dan egaliter (persamaan).

Adanya rasa persaudaraan ini mendorong kebiasaan gotong-royong dan saling membantu (*lung-tinulung*) antar sesamanya. Apabila diantara orang Samín ada yang mempunyai *gawé* (hajat), yang menurut istilah mereka disebut *adang akéh*, semua kerabatnya datang dari segala pelosok dengan membawa bahan-bahan mentah yang akan dimasak dan dimakan bersama. (Titi Mumfngati, dkk, 2004) Seperti yang diajarkan oleh Samín Surosentiko, bahwa dalam hidup di masyarakat harus tertanam rasa *gilir-gumanti* (Tempo, 23 Mei 1987. No. 12 tahun XVII). Yakni bila kali ini dibantu orang lain, maka ketika ada orang lain yang membutuhkan bantuan, tanpa diharapkan oleh pihak yang bersangkutan, ia berkewajiban untuk membantu.

Kadar kebersamaan yang ditanamkan Samin Surosentiko memang sangat tinggi. Dapat dikatakan tidak ada kepemilikan pribadi dalam komunitas Samin. Hal itu tercermin dalam motto *dhuwékmu ya dhuwékku, dhuwékku ya dhuwékmu, yén dibutuhké sedulur ya diikhlasaké* (milikmu juga milikku, milikku juga milikmu, apabila diperlukan oleh saudaranya maka akan diikhlasakan). (Titi Mumfangati, dkk, 2004). Bila seseorang hendak pergi ke kota dan berbelanja di pasar, padahal ia tak punya apa-apa, tanpa ragu ia bisa pergi ke rumah tetangganya yang dekat dan berkata; “*Sedulur, aku mélu nganggo klambimu!*” (“Saudara, aku ikut memakai bajumu”), atau bahkan “*Aku melu nganggo dluwang itunganmu!*” (“Aku ikut memakai uangmu”). (Tempo, 23 Mei 1987. No. 12 tahun XVII).

Penanaman rasa persamaan dicerminkan Ki Samin dalam penggunaan bahasa Ngoko (bahasa Jawa kasar) dalam setiap percakapan, tanpa mau menggunakan *Kromo Inggil* (bahasa Jawa halus) yang memang lebih sering dipakai oleh orang yang berstatus lebih rendah kepada yang lebih tinggi. (Joko Susilo, 2003). Misalnya antara anak muda dengan orang tua, atau buruh dengan majikannya.

3. Pendidikan Etos Kerja

Masyarakat Samin sangat kuat memegang prinsip bahwa yang paling utama bagi orang hidup adalah bekerja untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari. (Hasan Anwar, 1979). Setiap orang diharuskan mampu melatih diri dan bekerja sejak dini guna mendapatkan kemakmuran hidup. Dengan akal, manusia mampu menentukan hal-hal yang paling tepat bagi kehidupannya. Seperti bunyi sebuah pribahasa di kalangan masyarakat Samin, “*Janma lan sato iku prabédané anéng jantraning laku. Janma wenang amurba lan misésa kahanan, déné sato pinurbawasésa ing pranatamangsa.*” Artinya, perbedaan antara manusia dan hewan terletak pada perjalanan nasib yang mengikat. Manusia berhak menentukan hal-hal yang paling tepat bagi hidupnya, sementara binatang hanya (mesti) tunduk kepada aturan alam yang berhubungan dengan musim. (Soerjanto Sastroatmodjo, 2003)

Agar mampu mendapatkan hasil yang baik dalam bekerja, manusia membutuhkan usaha dan kesabaran. Dengan usaha dan kesabaran tersebut, hambatan yang merintang jalan kehidupannya tidak akan terjadi. Lakonana sabar trokal, sabaré diéling-éling, trokalé dilakoni (kerjakan sikap sabar dan giat. Agar selalu ingat tentang kesabaran dan selalu giat dalam kehidupan).

4. Pendidikan Pengelolaan Lingkungan Hidup

Hubungan manusia dengan alam lingkungan di masyarakat Samin terjalin sangat akrab dan dekat. Hal ini disebabkan rutinitas kehidupannya adalah sebagai petani sehingga kedekatan dengan alam tidak dapat terpisahkan. Baginya, pekerjaan yang paling mulia dan sesuai dengan kondisi mereka adalah sebagai seorang petani.

Dalam pengelolaan hasil panen yang diperoleh, mereka membiasakan membagi menjadi empat bagian yang sama besar. Bagian pertama disediakan untuk bibit pada masa tanam berikutnya. Kedua, untuk pangan, yaitu bagian yang disediakan untuk kebutuhan makan setiap hari. Ketiga, untuk sandang, yaitu bagian yang disediakan untuk keperluan membeli pakaian dan sejenisnya. Keempat, ialah untuk upah, yaitu bagian yang disediakan untuk penggarapan sawah atau ladang dan ongkos menuai atau panen. (Hasan Anwar, 1979). Khusus bagian yang disediakan untuk bibit, dalam keadaan yang bagaimanapun, bagian ini tidak boleh dikurangi. Sebab apabila bagian ini dikurangi untuk menutup keperluan lain, maka sudah pasti mereka akan kesulitan untuk melakukan penanaman di musim tanam yang akan datang. Dalam hal ini, ada semacam tuntutan untuk melestarikan lingkungan secara berkelanjutan.

Kepercayaan terhadap ‘karma’ menjadikan kehati-hatiannya dalam menjalani kehidupan. Adanya kepercayaan ini ditunjukkan dalam ungkapan “*Sopo kang nandur mesti bakal ngunduh, ora ono nandur pari thukul jagung, nandur pari mesti ngunduh pari*” (siapa yang menanam pasti akan memanen, tidak ada seorang pun yang menanam padi akan menuai jagung, siapa saja menanam padi pasti akan menghasilkan padi). (Hasan Anwar, 1979). Barang siapa yang menanam kebaikan, maka disuatu saat nanti ia akan menuai hasil kebajikannya. Sebaliknya, barang siapa yang menanam benih-benih kejelekan,

maka tentunya ia sendiri yang akan menuai kejelekan itu di suatu saat nanti.

5. Pendidikan Akhlak atau Budi Pekerti

Secara keseluruhan ajaran-ajaran Samin Surosenitiko, pada hakikatnya menyangkut tentang nilai-nilai kehidupan manusia. Ajaran tersebut digunakan sebagai pedoman tingkah laku dan perbuatan manusia dalam pergaulan. Salah satu hal yang bisa dicontoh dari ajaran Ki Samin adalah kejujuran. Kejujuran hatinya tersimpulkan dalam Bahasa Jawa yang kental, *putéh-putéh, abang-abang* (putih-putih, merah-merah). (Sugeng Winarno, 2003). Jika benar dikatakan benar dan jika salah dikatakan salah.

Ki Samin sangat berhati-hati dalam menjaga ucapannya. "*Rembugé sing ngati-ati*" Para pengikutnya dianjurkan untuk berkata terus terang, apa adanya dan jujur. Bahkan untuk tetap dapat menjaga sikap kejujurannya itu, ia menghindari pekerjaan sebagai pedagang. (berhati-hatilah dalam bicara). Dalam berbicara seseorang harus selalu menjaga pembicaraannya agar tidak menyakiti orang lain.

Untuk dapat melaksanakan kepercayaan tersebut baik secara terang-terangan maupun samar-samar, maka setiap orang harus menghindari sifat-sifat yang dilarang yakni "*Aja drengki sréi, tukar-padu, mbadog colong*" (jangan dengki dan iri, bertengkar, makan bukan haknya, dan mencuri). Semangat kebersamaan dalam masyarakat Samin terjalin dengan kuat. Tidak diperbolehkan seseorang mengambil untung dari kerugian orang lain. Pantang bagi mereka untuk menindas dan memperdaya orang lain. Tidak ada pencurian, walaupun ada dapat dipastikan pencurinya berasal dari golongan orang bukan Samin. Tidak melakukan perjudian dan memiliki barang yang bukan haknya.

Adapun kunci utama untuk menjaga segala tingkah laku manusia adalah lakonana sabar trokal, sabaré diéling-éling, trokalé dilakoni (kerjakan sikap sabar dan giat, selalu ingat tentang kesabaran dan selalu giat dalam kehidupan). Untuk mencapai kesempurnaan hidup, maka *wong urip kudu ngerti uripé*, manusia harus mengetahui hakikat kehidupan. (Suripan Sadi Hutomo, 1996). Selalu membiasakan sifat sabar, mengendalikan emosi, dan tidak mudah putus asa dalam berusaha adalah bekal untuk mengetahui hakikat kehidupan. Hal ini dicontohkan oleh Ki Samin dengan kegemarannya bersemedi di tempat-tempat yang sepi. Selain untuk melatih kesabaran, dengan semedi dapat melatih memusatkan pikiran dan melepaskan diri dari penderitaan. Cara tersebut merupakan salah satu jalan menjadi *atmajatama* (anak mulia) yang sesungguhnya.

Penanaman Nilai Karakter pada Anak dalam Masyarakat Samin Dusun Jepang

Penanaman karakter merupakan salah satu tugas pokok yang harus dijalankan oleh orang tua kepada anaknya. Sudah menjadi kewajiban orang tua bahwa pentingnya menanamkan karakter pada anak sejak dini karena dengan berbekal karakter nantinya anak akan berperilaku/berbuat tanpa merugikan orang lain bahkan tidak akan terseret oleh arus kehidupan yang tidak baik. Dalam pelaksanaan pendidikan karakter ditekankan pada nilai kejujuran, nilai kerukunan, nilai sopan santun, nilai disiplin dan nilai kerjasama yang tergambar dalam hubungan interaksi antara orang tua dengan anak (Traficha, dkk).

1. Penanaman Nilai Kejujuran (*Ojo Sok Milik Darbeke Liyan*)

Orang tua menanamkan serta memberi nasihat bahwa hidup harus jujur dan apa adanya. Hal ini sesuai dengan teori ajaran Samin yang mengemukakan bahwa "*...aja kutil jumput, bedhog colong*". Artinya "Jangan suka mengambil milik orang yang bukan haknya". Nilai kejujuran dalam Masyarakat Samin yang masih dilestarikan hingga sekarang misalnya jujur dalam hal bertutur kata. Orang Sikep dalam bertutur kata dengan apa adanya, meskipun terkadang jawabannya tidak sesuai dengan apa yang diharapkan dan sulit diterima oleh masyarakat pada umumnya.

2. Penanaman Nilai Kerukunan (*Guyub Rukun*)

Rukun menjadi argumen Samin untuk berkumpul dalam satu lingkungan. Berdasarkan observasi

di lapangan bahwa di dalam keluarga Masyarakat Samin terjalin hubungan yang rukun mulai dari antar anggota keluarga sendiri maupun dengan masyarakatnya. Hal ini sesuai dengan ajaran Samin yang mengemukakan bahwa “*Aja drengki srei, tukar padu...*”. Artinya “Jangan mengganggu orang, jangan bertengkar atau beradu mulut”. Orang Masyarakat Samin juga beranggapan bahwa semua itu saudara.

3. Penanaman Nilai Sopan santun (*Unggah-Ungguh*)

Penanaman nilai sopan santun ditanamkan oleh orang tua Masyarakat Samin melalui teladan atau contoh serta pembiasaan. Hal ini terlihat ketika anak bersikap santun ketika melewati orang yang lebih tua dengan berkata “*amit*” atau “*permisi*”. Anak akan bersikap demikian karena mereka merasa pernah diajari orang tuanya agar selalu bersikap sopan santun. Tidak hanya hal itu saja, mereka juga diajari untuk mengucapkan terima kasih karena telah diberi sesuatu oleh orang lain. Nilai sopan santun yang masih dilestarikan Masyarakat Samin misalnya adat ketika bertamu. Ketika Orang Samin menyediakan jajan, maka harus dihabiskan sebagai bentuk menghargai tuan rumah.

4. Penanaman Nilai Disiplin (*Kudu Sing Wektu Tentu*)

Disiplin merupakan sikap dan tindakan yang menunjukkan perilaku tertib dan patuh pada berbagai ketentuan dan peraturan. Berdasarkan observasi di lapangan bahwa kedisiplinan yang diterapkan orang tua Masyarakat Samin sebatas hanya mengingatkan anaknya agar melakukan kegiatannya tepat waktu, misalnya ketika saatnya sekolah, mengaji ataupun saat belajar. Mereka yaitu orang tua mengaku bahwa penanaman sikap disiplin ialah dengan cara mengingatkan anaknya secara terus menerus agar secara tidak sadar anaknya akan terbiasa dengan hal-hal yang positif.

5. Penanaman Nilai Kerjasama (*Rewang/Gotong Royong*)

Kerjasama merupakan sikap dan tindakan yang mau membantu pekerjaan orang lain. Berdasarkan observasi di lapangan bahwa pelaksanaan nilai kerjasama yang terjadi di lingkungan keluarga Masyarakat Samin terlihat pada anak yang membantu orang tuanya. Bagi anak laki-laki membantu orang tuanya mencari *rencék* atau membantu mengambil air, sedangkan anak perempuan membantu ibunya melakukan pekerjaan rumah seperti menyapu, mencuci piring bahkan menjaga adiknya. Hal ini sesuai dengan teori bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang berarti manusia harus berbaud dan menyatu dengan manusia lain untuk hidup bersama.

Nilai kerjasama yang masih dilestarikan Masyarakat Samin yaitu gotong royong dalam hal hajatan misalnya membangun rumah, membuat sumur, maupun saat panen. Rasa solidaritas kekeluargaan juga terasa kental dari hal sekecil apapun dilakukan bersama.

Pelaksanaan Penanaman Pendidikan Karakter pada Anak dalam Masyarakat Samin Dusun Jepang Bojonegoro

Penanaman karakter anak sejak dini dengan cara yang tepat termasuk salah satu kewajiban penting orang tua atau kewajiban rumah tangga secara umum terhadap anak dan masyarakat, dengan asumsi bahwa rumah adalah sekolah pertama bagi anak-anak dan jika tidak dapat menjalankan fungsinya dengan baik dan benar maka ia tidak bisa digantikan dengan lembaga pendidikan manapun.

Berdasarkan hasil penelitian Suhadiyanto, dkk. (2012) menemukan fakta bahwa mereka yaitu para orang tua tidak bisa selalu mendampingi atau memberikan pengawasan penuh pada anak-anaknya karena harus bekerja dari pagi hari sampai sore hari. Biasanya orang tua memberikan pendidikan karakter ketika orang tua selesai bekerja atau saat berkumpul dengan keluarga. Sore hari sampai dengan malam hari merupakan waktu yang tepat bagi orang tua untuk mencurahkan perhatian dan memberikan pendidikan bagi anak-anaknya. Melalui nasehat secara langsung kepada anak dengan menggunakan sarana maupun prasarana seadanya yang ada di dalam rumah misalnya ketika anak sedang menonton televisi, maka televisi juga dapat digunakan sebagai sarana untuk mendidik. Untuk memberikan pendidikan karakter, maka keluarga menggunakan model pendekatan karakter yang mudah diterima oleh anak. Pendekatan

yang digunakan adalah melalui keteladanan serta pembiasaan perilaku dalam kehidupan sehari-hari.

Keteladanan merupakan pemberian contoh-contoh yang positif yang selalu ditampakkan dalam bertindak dan bertingkah laku (Traficha, dkk). Saat orang tua yang sedang menegur anaknya ketika diajak berdialog dengan peneliti tidak menggunakan bahasa yang halus dan kurang sopan. Cara peneguran yang dilakukan oleh orang tua kepada anaknya dilakukan secara halus disertai dengan pencontohan kalimat yang seharusnya dijawab oleh anak. Orang tua memberitahu anaknya bagaimana cara menjawab pertanyaan dengan jawaban yang sopan. Perilaku yang dilakukan orang tua baik atau buruk akan mudah dilihat kemudian akan ditiru dan dilakukan oleh anak. Keteladanan orang tua tidak mesti harus berupa ungkapan kalimat-kalimat namun memerlukan suatu contoh nyata dari orang tuanya.

Pembiasaan merupakan cara paling mudah yang dilakukan oleh orang tua, yang secara langsung dapat ditiru anaknya. Banyak cara yang dapat dilakukan oleh orang tua untuk menumbuhkan kebiasaan yang berorientasi karakter kepada anak-anaknya. Berdasarkan hasil penelitian Suhadiyanto, dkk (2012), ditemukan adanya pembiasaan yang dilakukan anak pada orang tuanya ketika hendak berangkat ke sekolah atau bermain ke rumah temannya. Anak tersebut pamit dengan mencium tangan kedua orang tuanya kemudian salam. Kebiasaan untuk berbahasa yang sopan juga ditanamkan orang tua Masyarakat Samin kepada anaknya agar anak bisa berbahasa yang sopan pula ketika diajak berbicara dengan orang lain terutama dengan orang yang lebih tua.

Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Daroeso (1986:76) yang menyatakan bahwa mulai tingkat anak-anak mulai diturunkan dan dibiasakan memiliki sikap dan perilaku yang sesuai dengan moral Pancasila. Pada anak-anak masih mudah dibentuk sikap dan pembiasaan perilaku tersebut. Apa yang tertanam dalam jiwa anak dan apa yang biasa dilakukan anak terbawa terus pada anak dewasa, asalkan mendapatkan pemeliharaan yang konsisten. Oleh karena itu aspek moral pada jenjang pendidikan yang lebih tinggi, bersifat pemeliharaan dan pemupukan. Jadi, melalui pembiasaan pula, anak dididik, dibimbing, dan diarahkan untuk melakukan sikap dan tingkah laku yang berhubungan dengan lingkungan keluarga dan masyarakat sesuai dengan adat-istiadat dan aturan yang berlaku di masyarakat.

Orang tua bersikap fleksibel dalam menanamkan karakter kepada anaknya. Pola fleksibel yang dimaksud terlihat dari hal saat orang tua mendidik anaknya yang terkadang menggunakan peringatan yang keras, memberikan nasehat yang halus, bahkan memberikan kebebasan sepenuhnya kepada anak. Terlihat ketika peraturan dalam keluarga yang tidak ditaati oleh anaknya misalnya dalam hal kebebasan anak dalam pergaulan. Sebagian orang tua memang memperbolehkan bermain dengan siapapun tanpa memilih teman namun ketika bermain pun harus tahu waktu. Meskipun demikian, orang tua juga memiliki aturan yaitu boleh bermain tetapi harus mengetahui waktunya. Jadi, mengetahui kapan waktunya bermain, waktunya mengaji di TPA (Taman Pendidikan Al-Qur'an), bahkan waktu untuk membantu orang tua. Ketika aturan itu tidak dilakukan maka orang tua akan memberikan sanksi/teguran pada anaknya agar suatu saat anak tidak mengulangi kesalahannya lagi. Dalam menanamkan karakter pada anak alangkah baiknya dilakukan dengan mengajaknya berdialog ketika ada waktu untuk berkumpul keluarga, mulai memberikan kesempatan bagi anak untuk mengemukakan pendapatnya dan mulai mempercayakan tanggung jawab kepada anak (Anawar, 1979).

KESIMPULAN

Dari uraian pembahasan dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut: (1) Karakter yang ditanamkan orang tua Masyarakat Samin yang tergambar dari hasil interaksi antara orang tua dan anak meliputi nilai kejujuran (*oyo sok milik darbeke liyan*), nilai kerukunan (*guyub rukun*), nilai sopan santun (*unggah-ungguh*), nilai disiplin (*kudu sing wektu tentu*), dan nilai kerjasama (*rewang/gotong royong*) sudah terlaksana dengan baik. Karakter tersebut perlu ditanamkan pada anak agar anak dapat berperilaku dengan baik dan tidak melanggar aturan-aturan dan norma-norma yang ada di dalam masyarakat. (2) Penanaman karakter pada anak dalam keluarga Masyarakat Samin sudah cukup baik. Hal ini terbukti dari

penanaman pengetahuan agama kepada anak dari kegiatan mengaji TPA (Taman Pendidikan Al Quran) di Desa Klopodhuwur yang setiap sore banyak diikuti oleh anak-anak, penanaman sikap sopan santun terhadap orang lain, serta pembiasaan untuk selalu berpamitan dan meminta ijin saat keluar rumah. Pola yang diterapkan menggunakan pola penanaman yang fleksibel yaitu terkadang menggunakan pola otoriter, pola demokratis dan pola permisif. Hal ini terlihat dari sikap dan perilaku orang tua saat mendidik anak dengan memberikan kebebasan sepenuhnya pada anak, memberikan nasehat yang halus, bahkan memberikan peringatan yang keras.

DAFTAR PUSTAKA

- Daroeso, Bambang. (1986). *Dasar Dan Konsep Pendidikan Moral Pancasila*. Semarang: Aneka Ilmu.
- H.A.R Tilaar. (1999). *Pendidikan, Kebudayaan dan Masyarakat Madani Indonesia: Strategi Reformasi Pendidikan Nasional*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Hamid, Abdulloh. (2014). *Pendidikan Karakter Model suku samin Sukolilo Pati*, https://www.academia.edu/3620238/Pendidikan_Karakter_Model_Samin_Sukolilo. Diunduh pada 14 Juli 2014.
- Harun Mirzah. (1989). *Gerakan Saminisme*, Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga.
- Hasan Anwar, *Pola Pengasuhan Anak Orang Samin Desa Margomulyo, Jawa Timur*, Prisma (Edisi Nomor 10, Oktober 1979, tahun VIII).
- Maria Ulfa, Siti. (2011). *Pendidikan Agama Islam dalam Persepsi Masyarakat Samin (studi Kasus Tentang Pendidikan Anak-Anak Suku Samin) di Bojonegoro*. Skripsi. <http://digilib.uinsby.ac.id/9496/>. Diunduh pada 14 Juli 2014.
- Purwadi, (2004). *Ajaran Samin Surosentiko dalam Tasawuf Muslim Jawa*, Yogyakarta: Pustaka.
- Purwasito, Andrik. (2003). *Agama Tradisional: Potret Kehidupan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta.
- R.P.A Soerjanto Sastroatmojo. (2003). *Masyarakat Samin, Siapakah Mereka?*, Yogyakarta: Narasi.
- Rosyid, Mohammad. (2013). *Konversi Agama masyarakat Samin, Studi Kasus Kudus, Pati dan Blora*, Disertasi Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang. <http://eprints.walisongo.ac.id/21/>. Diunduh pada 14 Juli 2014.
- Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang *Sistem Pendidikan Nasional*.

Penerapan Pendidikan Islam Berwawasan Multikultural Upaya Membangun Ukhuwah Islamiyah: Studi Kasus di SMAN 5 Samarinda

Oleh: Drs. H. Akh. Bukhari, M.Ag. dan Rostanti Toba, M.Pd.

A. Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama universal yang dapat diyakini, dipahami, dikaji, dan dipelajari oleh seluruh umat manusia di dunia ini untuk mencapai keselamatan dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Islam juga mengajarkan untuk saling mengenal, baik antar suku bangsa dan agama sehingga saling mengenal satu sama lain (QS. Al Hujurat, ayat 13).

Jika memahami ayat diatas sebenarnya pemahaman multikultural dalam Islam sudah sejak awal telah diajarkan dan dianjurkan oleh Rasulullah SAW. Beliau selalu memberikan suri tauladan kepada hambanya untuk saling menghormati dan menyayangi sesamanya. Bahkan waktu itu diantara kaum Muhajirin dan Anshor hidup berdampingan secara rukun dan damai. Di sini sangat jelas agama Islam mengajarkan kepada umat manusia untuk saling memahami dan mengenal satu sama lain untuk mendapat rahmat dan kasih sayang, dan Islam juga membawa rahmat bagi seluruh alam.

Untuk itu pengembangan nilai iman dan takwa yang berwawasan multikultural ini sangat penting diajarkan kepada siswa sejak dini dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) untuk membangun sikap ukhuwah islamiyah sebagai landasan dalam pergaulan dimasyarakat kelak. Hal ini sangat penting karena dalam realita kehidupan sehari-hari sering terdengar dan terlihat bagaimana umat Islam dengan sesama golongan umat Islam saling menyerang dan bermusuhan. Bahkan sesama golongan umat muslimpun masih saling bertengkar. Dalam dunia pendidikan khususnya siswa SMA masih banyak dijumpai tawuran antar geng atau sekolah, sehingga perlu mendapat perhatian utama bagi guru-guru, khususnya guru Pendidikan Agama Islam. Jika tidak hal ini sangat membahayakan bagi generasi anak bangsa di masa mendatang.

Program pengembangan IMTAK yang berwawasan multikultural ini merupakan bagian dari kegiatan proses pembelajarn PAI yang semula hanya diberikan 2 jam per minggu menjadi 4 jam per minggu. SMA N 5 yang memiliki 12 Rombel, memiliki 1 orang guru agama Islam, tidaklah mencukupi untuk mencapai target 4 jam per minggu, sehingga 2 jam tambahan Ini dikemas dalam bentuk Program Pengembangan IMTAK Berwawasan Multikultural. Program ini dikembangkan bekerjasama dengan beberapa, ustad yang masing-masing mempunyai kultur berbeda, ada yang dari Jawa, Banjar, Bugis, Madura, dan dari Sunda. Demikian juga siswanya berbagai macam etnis. Kegiatan ini dilakukan setiap hari Jumat secara serempak dari kelas VII sampai kelas IX dengan para ustadz yang berbeda dari berbagai latar belakang, pemahaman dan kulturnya, yang disampaikan secara bergiliran dalam bentuk kegiatan dan kajian-kajian keislaman sebagai pengembangan dari materi pembelajaran yang tertuang dalam silabus, yang diharapkan dapat mengembangkan wawasan ke-islaman secara multikultural.

Untuk itu penelitian ini dilakukan di SMA N 5 Samarinda, selain mempertimbangkan faktor-faktor di atas juga karena di sekolah ini memiliki kemajemukan latar belakang budaya, ada yang Jawa dan ada pula Banjar, Sulawesi, Kutai, Madura, ada yang keturunan Cina ada yang muslim dan ada pula yang nonmuslim, ada yang dari keluarga Nahdiyyin dan ada pula yang Muhammadiyah dan yang lainnya. Ada mayoritas dari keluarga yang masih sangat awam adapula dari keluarga yang berpendidikan, termasuk perbedaan karakteristik gaya belajarnya.

Melalui program pengembangan IMTAK berwawasan multikultural, diharapkan tumbuh kesadaran dan ke-dewasaan pada setiap insan didik dalam menghadapi masyarakat majemuk dan benturan konflik

social. Dalam konteks pendidikan disekolah, keanekaragaman latar belakang budaya, keluarga, agama dan lingkungan peserta didik maupun pendidik dapat dijadikan sebagai lingkungan yang strategis untuk mengelola kemajemukan secara kreatif, sehingga konflik yang muncul sebagai dampak dari perubahan social dapat dikelola secara nalar dalam zona pendidikan disekolah.

Program pengembangan IMTAK Berwawasan Multikultural yang dimaksudkan disini, yaitu program kegiatan yang dilakukan sebagai bagian pembelajaran PAI yang dilandasi dengan wawasan multikultural.

Ukhuwah Islamiyah menurut HM. Daud Gunawan adalah salah satu karunia dan nikmat dari Allah, yang dituangkan kedalam hati hamba-hambanya yang ikhlas (Al Qur'an surat Al Anfal ayat 63). Perjuangan umat Islam tidak akantegak tanpa adanya *ukhuwah Islamiyah*. Islam menjadikan persaudaraan dalam Islam dan Iman sebagai dasar bagi aktivitas perjuangan untuk menegakkan Agama Allah dimuka bumi. *Ukhuwah Islamiyah* akan melahirkan rasa kesatuan dan menenangkan hati manusia. Banyak persaudaraan lain yang bukan karena Islam dan persaudaraan itu tidak akan kuat dan kekal. Persaudaraan Islam yang dijalin oleh Allah SWT merupakan ikatan terkuat yang tiada tandingannya. Perpecahan umat Islam dewasa ini terjadi disebabkan mereka tidak memenuhi persyaratan *ukhuwah*, yaitu kurangnya mendekatkan diri kepada Allah dengan ibadah yang sungguh-sungguh.

Menurut Daud syarat utama untuk mencapai ukhuwah islamiyah adalah *Pertama*, kekuatan Akidah, modal utama seorang muslim ini didapatkan apabila secara teratur ber-taqorub Ilallah dalam semua aspek, cara berfikir, cara bertindak serta cara mengambil keputusan. Akidah merupakan kunci keberhasilan mewujudkan ukhuwah Islamiyah, karena aqidah tidak dijualbelikan, dikompromikan, karena aqidah melebihi apa saja. *Kedua*, kekuatan Intelektual (Ilmu). Aqidah yang tangguh tanpa didukung dengan kekuatan Ilmu yang memadai, maka tidak mencapai cita-cita besar nanti. *Ketiga*, kekuatan organisatorik. Kebenaran yang tidak teroganisir dapat dikalahkan oleh kebatilan yang teroganisir. Kebatilan saat ini ternyata merupakan fenomena global dunia dan salah satu pusatnya adalah dating dari budaya barat. *Keempat*, kekuatan teknokratik. Dalam masyarakat modern seperti sekarang ini di kenal istilah *social engineering political* dalam menggiring masa yang merupakan kekuatan kunci dalam perubahan masyarakat, ini berarti kekuatan teknokratik perlu dikembangkan dalam menopang kegiatan seorang muslim, bahwa secara pribadi-pribadi muslim juga muslim da'i yang berkewajiban melaksanakan amar ma'ruf nahi mungkar. *Kelima*, kekuatan moral. Kekuatan moral ialah suatu elemen dalam pertahanan seorang muslim, yang menyebabkan seorang muslim tahan uji, tidak mudah menyerah, terkena paksaan dan terkena bujukan kekuatan moral lain sehingga kehilangan arah. *Keenam*, kekuatan strategi. Strategi perlu mendapat perhatian yang serius, terutama disaat umat Islam dalam keadaan lemah, baik lemah dalam bidang politik, ekonomi, social budaya dan sebagainya. Namun taktik, strategi dan keadaan, situasi dan kondisi apapun seorang muslim dan umat Islam secara keseluruhan tidak boleh mengorbankan akidah demi strategi.

Di antara unsur-unsur pokok dalam ukhuwah adalah cinta. Tingkatan cinta yang paling rendah adalah husnudhon yang menggambarkan bersihnya hati dari perasaan hasa, benci, dengki, dan bersih dari sebab-sebab permusuhan. Ada lagi derajat yang lebih tinggi dari lapang dada dan cinta yaitu *itsar*. *Itsar* adalah mendahulukan kepentingan saudaranya atas kepentingan diri sendiri dalam segala sesuatu yang dicintai. Islam menginginkan dengan sangat agar cinta dan persaudaraan dengan sebagian yang lain. Islam tidak dipecah belah dengan perbedaan unsur, warna kulit, bahasa, ikhlim atau batas Negara, sehingga tidak ada kesempatan untuk bertikai ataupun saling dengki, meskipun berbeda-beda dalam harta dan kedudukan (Faith 23: 2005).

Menurut Huttaqi Ukhuwah islamiyah adalah persaudaraan dalam Islam, yaitu persaudaraan diantara umat Islam, dan persaudaraan dengan seluruh umat manusia.

Menurut Ummu Fatih untuk mencapai nikmat ukhuwah, perlu diketahui beberapa proses terbentuknya *ukhuwah Islamiyah* antara lain: *Pertama*, melaksanakan proses ta'aruf (saling mengenal). Adanya

interaksi dapat lebih mengenal karakter individu. Perkenalan pertama tentunya kepada penampilan fisik (*jasadiyyan*), seperti tubuh, wajah, gaya pakaian, gaya bicara, gaya belajar, tingkah laku, pekerjaan, pendidikan dan sebagainya. Selanjutnya interaksi berlanjut pada pengenalan pemikiran (*fikriyyan*). Hal ini dilakukan dengan dialog, pandangan terhadap suatu masalah, kecenderungan berpikir, tokoh idola yang dikagumi, dan lain-lain. Dan pengenalan terakhir adalah mengenal kejiwaan (*nafsiyyan*) yang ditekankan kepada upaya memahami kejiwaan, karakter, emosi dan tingkah laku. Setiap manusia tentu punya keunikan dan kekhasan sendiri yang mempengaruhi kejiwaannya. Proses ukhuwah Islamiyah akan terganggu apabila tidak mengenal karakter kejiwaan ini.

Saling mengenal anantara kaum muslimin merupakan wujud nyata ketaatan kepada perintah Allah SWT (QS. Al Hujurat: 13). Seorang guru agama harus memahami karakter peserta didiknya, termasuk membiasakan mengucapkan salam dan salim kepada guru dan sesama temannya setiap hari disekolah, bertegur sapa jika berjumpa di jalan dan sebagainya.

Kedua, melaksanakan proses *tafahum* (saling memahami). Saling memahami adalah kunci *ukhuwah Islamiyah*. Tanpa tafahum maka ukhuwah tidak akan berjalan. Proses *taaruf* dapat diprogramkan namun proses *tafahum* dapat dilakukan secara alami bersamaan dengan berjalannya ukhuwah. Dengan saling memahami maka setiap individu akan mudah mengetahui kekuatan dan kelemahannya dan menerima perbedaan. Dengan begini diharapkan akan melahirkan *taawun* (saling tolong menolong) dalam persaudaraan. Ukhuwah tidak akan berjalan apabila seseorang selalu ingin dipahami dan tidak berusaha memahami orang lain. Saling memahami keadaan dilakukan dengan carapenyatuan hati, pikiran dan amal. Tafahum atau saling memahami ini hendaknya dilakukan oleh seorang muslim dengan memperhatikan keadaan saudaranya agar bergegas memberikan pertolongan sebelum saudaranya meminta, karena pertolongan merupakan salah satu hak saudaranya yang harus ditunaikan. Maka guru agama mengarahkan pembelajaran yang dapat merangsang siswanya untuk saling kerja sama, saling membantu, baik dalam menata ruang kelas atau kegiatan-kegiatan keagamaan disekolah.

Ketiga, melakukan at Ta'awun (saling tolong menolong). Jika saling memahami sudah lahir maka timbullah rasa ta'awun. Taawun dapat dilakukan dengan hati (saling mendoakan) pemikiran (berdiskusi dan saling menasehati) dan amal (saling bantu membantu). Dalam kegiatan ini guru agama harus menjadi motor dalam kegiatan social, seperti menyantuni siswa miskin, mengunjungi siswa yang sakit, atau keluarganya yang meninggal, memberikan zakat fitrah pada tetangga sekitar tiap tahun.

Keempat, melaksanakan proses Takaful (saling menanggung/senasib sepenanggungan). Rasa sedih dan senang diselesaikan bersama. Takaful adalah tingkatan ukhuwah yang tertinggi. Banyak kisah dan hadis nabi dan para sahabat yang menunjukkan pelaksanaan takaful ini. Seperti ketika seorang sahabat kehausan dan memberikan jatah airnya kepada sahabat lain yang merintih kehausan. Namun setelah diberi air itu diberikan lagi kepada sahabat lain terus begitu hingga semua mati dalam kondisi kehausan. Mereka saling mengutamakan saudaranya sendiri dibandingkan dirinya. Inilah ciri utama dari ukhuwah Islamiyah. Hadits Nabi, tidak beriman seseorang diantaramu sehingga kamu mencintainya seperti kamu mencintai dirimu sendiri (HR. Bukhori-Muslim). Betapa indah ukhuwah Islamiyah yang diajarkan Allah. Jika umat Islam melakukannya, tentu lebih manis rasa iman dihati dan tersas hidup dalam kebersamaan. Inilah kekuatan Islam, yang harus dimulaidari diri sendiri, keluarga, masyarakat untuk menjalin persaudaraan Islam.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan deskripsi latar belakang di atas, rumusan pokok masalah adalah “Bagaimana Upaya membangun Ukhuwah Islamiyah dengan implementasi nilai-nilai Pendidikan Agama islam dalam perspektif Multikulturalisme di SMA Negeri 5 Samarinda?”. Untuk menjabarkan rumusan masalah tersebut, pembahasannya peneliti jabarkan dalam sub-sub pokok masalah sebagai berikut:

1. Bagaimanan upaya Membangun ukhuwah Islamiyah dengan penerapan PAI berwawasan multikultural

di SMA N 5?

2. Nilai-nilai Pendidikan Agama Islam apa saja yang diimplementasikan sebagai multikulturalisme
3. Bagaimana proses pembelajaran pendidikan agama islam dalam perspektif multikulturalisme dilaksanakan
4. Bagaimana pengembangan ukhuwah islamiyah yang dikembang dalam prose pembelajaran di SMAN 5

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui motivasi apa yang melatar belakangi pendidkan agama islam yang bernuansa multikulturalisme di laksanakan
2. Untuk mengetahui Nilai-nilai pendidikan agama islam apa saja yang bersifat multikulturalisme
3. Untuk mengetahui proses pembelajaran pendidikan Islam dalam perspektif multikulturalisme dilaksanakan
4. Untuk mengetahui upaya membangun Ukhuwah islamiyah dari nilai-nilai islam berwawasan multikultural
5. Untuk mengetahui implikasi pelaksanaan pendidikan agama Islam dalam pespektif multikulturalisme pada suasana pergaulan di lingkungan SMA N 5 Samarinda

D. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan secara teoritis

- a. Bangsa Indonesia yang majemuk terdiri dari berbagai etnis, kultur, agama sebagai rahmat dari Allah swt bisa menjadi kekuatan tapi bisa juga sebagai ancaman konplik horisontal, karena adanya sifat fanatisme yang dimiliki. Maka pengembangan nilai-nilai multikulturalisme dari ajaran agama Islam perlu disosialisasikan dan di implementasikan, di lembaga pendidikan.
- b. Lembaga pendidikan seperti SMA N 5 Samarinda selalu dihadapkan dengan prilaku siswa yang pluralistik latar belakang kehidupannya. Sehingga dinamikanya sangat unik, oleh karena itu penelitian ini berguna untuk pengembangan multikulturalisme.
- c. Pendidikan Islam yang diajarkan di SMA N 5 secara garis besarnya saja menyangkut ke imanan, akhlaq, fiqh dan lain-lain, tapi harus di fokuskan pada aspek nilai-nilai yang menghargai kemejemukan. Oleh karena itu penelitian ini berguna untuk meningkatkan kajian nilai-nilai pendidikan Islam yang berbasis multikulturalisme.

2. Kegunaan Secara Praktis

- a. Pendidikan Sekolah Menengah atas (SMA) generasi muda harapan bangsa, sering dibenturkan persoalan pergaulan sesama mereka dengan ranah emosional. Bisa timbul sentimen suku, atau etnis dan tidak selalu sempati pada pada orang yang berbeda suku, kultur, dan agama. Maka kegunaan penelitian ini adalah mencari solusi adanya rasa fanatisme berlebihan akibat perbedaan.
- b. Kalimantan Timur khususnya Samarinda sekarang ini menjadi kota multikultur, karena masyarakatnya datang dari berbagai daerah di Indonesia. Maka secara otomatis anak-anak mereka yang menginjak usia remaja akan masuk sekolah menengah dan atas, sehingga mereka bertemu di sekolah dengan membawa sifat dan karakternya masing-masing. Di sinilah pentingnya nilai-nilai ajaran islam yang menghargai multikultur tersebut di ajarkan dan di implementasikan pada ranah pendidikan.

- c. Sebagai bangsa yang plural, dan dalam rangka menguatkan sistem pendidikan nasional, perlunya, menggali nilai-nilai ajaran Islam yang bernuansa multikulturalisme.

E. Definisi Operasional

Pengembangan IMTAK merupakan program kegiatan yang dikembangkan sebagai bagian pembelajaran PAI yang dilandasi dengan wawasan multikultural, memupuk sikap solidaritas dan saling tolong menolong pada sesama yang membutuhkan.

Multikulturalisme secara etimologis terbentuk dari 3 kata yaitu: *Multi* (banyak), *Kultur* (budaya), *Isme* (aliran/paham). Yang berarti multikulturalisme adalah aliran atau paham tentang banyak budaya yang berarti mengarah pada keberagaman budaya.⁸²³ multikulturalisme mengandung pengertian yang sangat kompleks yaitu “multi” yang berarti plural, “kulturalisme” berisi pengertian kultur atau budaya. Istilah prulal mengandung arti yang berjenis-jenis, karena pluralism bukan sekedar pengakuan akan adanya hal-hal yang berjenis-jenis tetapi pengakuan-pengakuan itu juga mempunyai implikasi-implikasi politis, sosial, ekonomi.⁸²⁴ Dalam konteks pendidikan, nilai-nilai tersebut dapat terejawantahkan dalam pergaulan serta konten materi ajar yang dituangkan ke dalam tiga ranah yakni ranah kognitif, afektif, dan psikomotorik.

Jadi, penelitian ini bermaksud ingin melihat dan menganalisis pola interaksi kelompok-kelompok suku serta peran sekolah dalam mengimplementasikan nilai-nilai multikulturalisme. Nilai-nilai multikulturalisme yang coba dikembangkan adalah nilai inklusif (terbuka), nilai mendahulukan dialog (aktif), Nilai Kemanusiaan (Humanis), nilai toleransi, nilai tolong-menolong, nilai demokrasi (keadilan), nilai persamaan dan persaudaraan, nilai berbaik sangka, nilai cinta tanah air.⁸²⁵



823 H.A.R Tilaar, *Multikulturalisme: Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan*, (Jakarta: PT. Grasindo, 2004), hal. 82.

824 *Ibid.*, hal. 387.

825 Muthoharoh, *Nilai-nilai Pendidikan Pluralisme dalam Film My Name is Khan (Tinjauan Materi dan Metode dari Perspektif Pendidikan AgamaIslam)*. Skripsi, UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2011

F. Sistematika Penulisan

Bab Pertama, Pendahuluan, dalam pendahuluan ini berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah definisi operasional, tujuan penelitian, signifikansi penelitian, kajian pustaka, dan out line penulisan.

Bab Kedua tentang profile SMAN 5 yang meliputi visi, dan misi, sejarah berdirinya, Pelajaran agama, kurikulum

Bab tiga, berisi tentang metode penelitian yang meliputi jenis penelitian, pendekatan penelitian, sumber data, tehnik penggalan data, instrumen penggalan data dan analisa data.

Bab Ke empat Berisi tentang hasil penelitian, gambaran umum SMAN, pelaksanaan ukhuwah islamiah, pelajaran Imtak, penerapan nilai-nilai ajaran Islam yang multikultural, serta implikasi dari PAI dalam perspektif multikulturalisme.

Bab ke lima, berisi analisis data dari bab IV

Bab ke enam, adalah penutup yang berisi kesimpulan dan rekomendasi.

BAB II KAJIAN PUSTAKA

A. Pengembangan Imtak Berwawasan Multikultural

Pengembangan IMTAK merupakan program kegiatan yang dikembangkan sebagai bagian pembelajaran PAI yang dilandasi dengan wawasan multikultural, memupuk sikap solidaritas dan saling tolong menolong pada sesama yang membutuhkan. Untuk itu program pengembangan IMTAK berwawasan multikultural dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam, dapat menjadi tumpuan yang dapat dijadikan media pembelajaran yang dapat memperkaya manusia menjadi lebih manusiawi atau lebih berakhlak.

Menurut Mardiatmaja, multikultural berasal dari kata “kultur”, dalam arti mendasar kultur berasal dari kata “callere” (latin) yang berarti menumbuhkan, memelihara dan mengembangkan. Maka kultur adalah segala hal yang ditumbuhkan, dipelihara dan dikembangkan oleh manusia, entah yang bersifat hayati biologis, intelektual selebral maupun afektif (perasaan) yang menyangkut kesenian maupun keindahan atau sesuatu yang lebih manusiawi (Educare: 2006). Maka program IMTAK berwawasan multikultural berkaitan erat dengan suatu pandangan bagaimana menumbuhkan siswa pada sikap menghormati dan menghargai perbedaan dan keragaman kultur.

Mardiatmaja melanjutkan, istilah multikultural ada yang menyebut dengan *culture* ada pula yang disebut dengan *fine culture*. *Culture* menyangkut semua peradaban manusia, tetapi *fine culture* adalah kebudayaan yang dikembangkan dan diperhalus karena pergaulan lintas keluarga atau malah lintas suku atau lintas *sub culture*. Contoh di Jawa dahulu ada perbedaan jelas antara kebudayaan kraton dan kebudayaan pesisir. Ada pula perbedaan antara kultur satria dan kultur prajurit dengan kultur pedagang, kultur sastrawan, kultur ulama’ dan sebagainya (Educare: 2006). Demikian juga perbedaan dalam memahami nilai-nilai Islam, dapat dilacak dari timbulnya madzhab-madzhab, golongan-golongan dan munculnya berbagai aliran-aliran dalam Islam.

Dalam rangka memahami perbedaan itu dibutuhkan sikap multikultural yaitu sikap yang mengakui dan menghormati orang yang memiliki kultur ataupun peradaban lain. Dengan begitu dalam kehidupan sehari-hari dapat dilihat pendidikan yang biasapun adalah pendidikan multikultural. Ini jika dilihat dari sisi kebudayaan dasar.

Menurut Mardiatmaja salah satu unsur kebudayaan yang sangat penting adalah kerohanian.

Kerohanian dimaksudkan di sini adalah menyangkut keindahan dan kebenaran. Cara mengungkap kebenaran itu ada yang secara simbolik ada pula yang secara hitam putih. Kerohanian juga menyangkut pendidikan kebaikan (*akhlaqul karimah*) dalam istilah Islam.

Konsekuensinya adalah kalau seseorang mempunyai acuan yang berbeda dari sudut pendirian rohaninya misalnya, ia akan melihat penekanan yang berbeda, Tuhan Maha Rahim, Maha Pengasih, Maha Pengampun dan Pemurah. Ada pula yang menekankan Tuhan Yang Maha Kuasa, Maha Tahu, Maha Adil dan sebagainya. Semua itu bukan sekedar kata-kata tetapi mengandung sebuah konsekuensi. Bias jadi konsekuensinya bagi yang satu hukum itu menjadi pegangan hidupnya, sedangkan yang lain adalah moral yang lebih bersifat positif. Yang satu menekankan akan pentingnya takut kepada Allah, yang lain lebih menekankan cinta kasih. Keduanya tidak bicara tentang baik dan buruk melainkan sikap batin yang dapat berbeda dan mungkin sikap hidupnya lebih menekankan suatu segi tertentu. Inilah hal yang perlu dipahami anak didik.

B. Multikulturalisme

1. Definisi Multikulturalisme

Multikulturalisme berhubungan dengan kebudayaan dan kemungkinan konsepnya dibatasi dengan muatan nilai atau memiliki kepentingan tertentu.⁸²⁶ “Multikulturalisme” pada dasarnya adalah pandangan dunia yang kemudian dapat diterjemahkan dalam berbagai kebijakan kebudayaan yang menekankan penerimaan terhadap realitas keagamaan, pluralitas, dan multikultural yang terdapat dalam kehidupan masyarakat. Multikulturalisme dapat juga dipahami sebagai pandangan dunia yang kemudian diwujudkan dalam kesadaran politik.⁸²⁷ Menurut Parekh sebagaimana dikutip oleh Azra masyarakat multikultural adalah suatu masyarakat yang terdiri dari beberapa macam komunitas budaya dengan segala kelebihanannya, dengan sedikit perbedaan konsepsi mengenai dunia, suatu sistem arti, nilai, bentuk organisasi sosial, sejarah, adat serta kebiasaan (“*A Multicultural society, then is one that includes several cultural communities with their overlapping but none the less distinct conception of the world, system of [meaning, values, forms of social organizations, histories, customs and practices*”).⁸²⁸ Multikulturalisme menurut Lawrence sebagaimana dikutip oleh Lubis, mencakup suatu pemahaman, penghargaan serta penilaian atas budaya seseorang, serta suatu penghormatan dan keingintahuan tentang budaya etnis orang lain.⁸²⁹ Sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan⁸³⁰. Multikulturalisme mencakup gagasan, cara pandang, kebijakan, penyikapan dan tindakan, oleh masyarakat suatu negara, yang majemuk dari segi etnis, budaya, agama dan sebagainya, namun mempunyai cita-cita untuk mengembangkan semangat kebangsaan yang sama dan mempunyai kebanggaan untuk mempertahankan kemajemukan tersebut.⁸³¹ Multikulturalisme bertentangan dengan monokulturalisme dan asimilasi yang telah menjadi norma dalam paradigma negara-bangsa (*nation-state*) sejak awal abad ke-19. Monokulturalisme menghendaki adanya kesatuan budaya secara normatif (istilah ‘monokultural’ juga dapat digunakan untuk menggambarkan homogenitas yang belum terwujud (*pre-existing homogeneity*)). Sementara itu, asimilasi adalah timbulnya keinginan untuk bersatu antara dua atau lebih kebudayaan yang berbeda dengan cara mengurangi perbedaan-perbedaan sehingga tercipta sebuah kebudayaan baru.

826 Mubarak, Zakki, dkk. Buku Ajar II, Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian terintegrasi (MPKT) cet. Kedua. 2008: Manusia, Akhlak, Budi Pekerti dan Masyarakat., Depok: Penerbit FE UI

827 Azyumardi Azra, “Identitas dan Krisis Budaya, Membangun Multikulturalisme Indonesia”, <http://www.kongresbud.budpar.go.id/58%20azyumardi%20azra.htm>, 2007.

828 *Ibid.*

829 Lubis, Akhyar Yusuf, *Deskonstruksi Epistemologi Modern*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006)

830 <http://www.duniaesai.com/antro/antro3.html> Suparlan, Parsudi, “Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural”, Simposium Internasional Bali ke-3, Jurnal Antropologi Indonesia, Denpasar Bali, 16-21 Juli 2002.

831 Harahap, Ahmad Rivai Haragap, “Multikulturalisme dan Penerapannya dalam pemeliharaan kerukunan Umat Beragama”, 2004.

Multikulturalisme mulai dijadikan kebijakan resmi di negara berbahasa-Inggris (*English-speaking countries*), yang dimulai di Afrika pada tahun 1999.⁸³² Kebijakan ini kemudian diadopsi oleh sebagian besar anggota Uni Eropa, sebagai kebijakan resmi, dan sebagai konsensus sosial di antara elit. Namun beberapa tahun belakangan, sejumlah negara Eropa, terutama Inggris dan Perancis, mulai mengubah kebijakan mereka ke arah kebijakan multikulturalisme.⁸³³ Pengubahan kebijakan tersebut juga mulai menjadi subyek debat di Britania Raya dan Jerman, dan beberapa negara lainnya?

Di Indonesia kesadaran multikultur sebenarnya sudah muncul sejak Negara Republik Indonesia terbentuk. Pada masa Orde Baru, kesadaran tersebut dipendam atas nama kesatuan dan persatuan. Paham monokulturalisme kemudian ditekankan. Akibatnya sampai saat ini, wawasan multikulturalisme bangsa Indonesia masih sangat rendah. Ada juga pemahaman yang memandang multikultur sebagai eksklusivitas. Multikultur justru disalahartikan yang mempertegas batas identitas antar individu. Bahkan ada yang juga mempersoalkan masalah asli atau tidak asli.

Multikultur baru muncul pada tahun 1980-an yang awalnya mengkritik penerapan demokrasi. Pada penerapannya, demokrasi ternyata hanya berlaku pada kelompok tertentu. Wacana demokrasi itu ternyata bertentangan dengan perbedaan-perbedaan dalam masyarakat. Cita-cita reformasi untuk membangun Indonesia Baru harus dilakukan dengan cara membangun dari hasil perombakan terhadap keseluruhan tatanan kehidupan yang dibangun oleh Orde Baru.

Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat dengan tingkat keanekaragaman yang sangat kompleks. Masyarakat dengan berbagai keanekaragaman tersebut dikenal dengan istilah masyarakat multikultural. Bila kita mengenal masyarakat sebagai sekelompok manusia yang telah cukup lama hidup dan bekerja sama sehingga mereka mampu mengorganisasikan dirinya dan berfikir tentang dirinya sebagai satu kesatuan sosial dengan batas-batas tertentu (Linton), maka konsep masyarakat tersebut jika digabungkan dengan multikultural memiliki makna yang sangat luas dan diperlukan pemahaman yang mendalam untuk dapat mengerti apa sebenarnya masyarakat multikultural itu.

Pada dasarnya, multikulturalisme yang terbentuk di Indonesia merupakan akibat dari kondisi sosio-kultural maupun geografis yang begitu beragam dan luas. Menurut kondisi geografis, Indonesia memiliki banyak pulau dimana tiap pulau tersebut dihuni oleh sekelompok manusia yang membentuk suatu masyarakat. Dari masyarakat tersebut terbentuklah sebuah kebudayaan mengenai masyarakat itu sendiri. Tentu saja hal ini berimbas pada keberadaan kebudayaan yang sangat banyak dan beraneka ragam.

Dalam konsep multikulturalisme, terdapat kaitan yang erat bagi pembentukan masyarakat yang berlandaskan bhineka tunggal ika serta mewujudkan suatu kebudayaan nasional yang menjadi pemersatu bagi bangsa Indonesia. Namun, dalam pelaksanaannya masih terdapat berbagai hambatan yang menghalangi terbentuknya multikulturalisme di masyarakat.

2. Jenis-Jenis Multikulturalisme

Berbagai macam pengertian dan kecenderungan perkembangan konsep serta praktik multikulturalisme yang diungkapkan oleh para ahli, membuat seorang tokoh bernama Parekh (1997:183-185) membedakan lima macam multikulturalisme (Azra, 2007, meringkas uraian Parekh):

- a. Multikulturalisme isolasionis, mengacu pada masyarakat dimana berbagai kelompok kultural menjalankan hidup secara otonom dan terlibat dalam interaksi yang hanya minimal satu sama lain.
- b. Multikulturalisme akomodatif, yaitu masyarakat yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultur kaum minoritas. Masyarakat ini merumuskan dan menerapkan undang-undang, hukum, dan ketentuan-ketentuan yang sensitif

832 See Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Myth of Multiculturalism*. Toronto: Penguin, 2002. ISBN 978-0-14-100676-5.

833 *Ibid*.

secara kultural, dan memberikan kebebasan kepada kaum minoritas untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan mereka. Begitupun sebaliknya, kaum minoritas tidak menantang kultur dominan. Multikulturalisme ini diterapkan di beberapa negara Eropa.

- c. Multikulturalisme otonomis, masyarakat plural dimana kelompok-kelompok kultural utama berusaha mewujudkan kesetaraan (*equality*) dengan budaya dominan dan menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Perhatian pokok-pokok kultural ini adalah untuk mempertahankan cara hidup mereka, yang memiliki hak yang sama dengan kelompok dominan; mereka menantang kelompok dominan dan berusaha menciptakan suatu masyarakat dimana semua kelompok bisa eksis sebagai mitra seajar.
- d. Multikulturalisme kritikal atau interaktif, yakni masyarakat plural dimana kelompok-kelompok kultural tidak terlalu terfokus (*concern*) dengan kehidupan kultural otonom; tetapi lebih membentuk penciptaan kolektif yang mencerminkan dan menegaskan perspektif-perspektif distingtif mereka.
- e. Multikulturalisme kosmopolitan, berusaha menghapus batas-batas kultural sama sekali untuk menciptakan sebuah masyarakat di mana setiap individu tidak lagi terikat kepada budaya tertentu dan, sebaliknya, secara bebas terlibat dalam percobaan-percobaan interkultural dan sekaligus mengembangkan kehidupan kultural masing-masing.⁸³⁴

Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat dengan tingkat keanekaragaman yang sangat kompleks. Masyarakat dengan berbagai keanekaragaman tersebut dikenal dengan istilah masyarakat multikultural. Bila kita mengenal masyarakat sebagai sekelompok manusia yang telah cukup lama hidup dan bekerja sama sehingga mereka mampu mengorganisasikan dirinya dan berfikir tentang dirinya sebagai satu kesatuan sosial dengan batas-batas tertentu, maka konsep masyarakat tersebut jika digabungkan dengan multikultural memiliki makna yang sangat luas dan diperlukan pemahaman yang mendalam untuk dapat mengerti apa sebenarnya masyarakat multikultural itu.

Multikultural dapat diartikan sebagai keragaman atau perbedaan terhadap suatu kebudayaan dengan kebudayaan yang lain. Sehingga masyarakat multikultural dapat diartikan sebagai sekelompok manusia yang tinggal dan hidup menetap di suatu tempat yang memiliki kebudayaan dan ciri khas tersendiri yang mampu membedakan antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain. Setiap masyarakat akan menghasilkan kebudayaannya masing-masing yang akan menjadi ciri khas bagi masyarakat tersebut.

Dari sinilah muncul istilah multikulturalisme. Banyak definisi mengenai multikulturalisme, diantaranya multikulturalisme pada dasarnya adalah pandangan dunia-yang kemudian dapat diterjemahkan dalam berbagai kebijakan kebudayaan-yang menekankan tentang penerimaan terhadap realitas keragaman, pluralitas, dan multikultural yang terdapat dalam kehidupan masyarakat. Multikulturalisme dapat juga dipahami sebagai pandangan dunia yang kemudian diwujudkan dalam “politics of recognition” (Azyumardi Azra, 2007). Lawrence Blum mengungkapkan bahwa multikulturalisme mencakup suatu pemahaman, penghargaan dan penilaian atas budaya seseorang, serta penghormatan dan keingintahuan tentang budaya etnis orang lain. Berbagai pengertian mengenai multikulturalisme tersebut dapat disimpulkan bahwa inti dari multikulturalisme adalah mengenai penerimaan dan penghargaan terhadap suatu kebudayaan, baik kebudayaan sendiri maupun kebudayaan orang lain. Setiap orang ditekankan untuk saling menghargai dan menghormati setiap kebudayaan yang ada di masyarakat. Apapun bentuk suatu kebudayaan harus dapat diterima oleh setiap orang tanpa membedakan antara satu kebudayaan dengan kebudayaan yang lain.

Pada dasarnya, multikulturalisme yang terbentuk di Indonesia merupakan akibat dari kondisi sosio-kultural maupun geografis yang begitu beragam dan luas. Menurut kondisi geografis, Indonesia memiliki banyak pulau dimana tiap pulau tersebut dihuni oleh sekelompok manusia yang membentuk

⁸³⁴ Mubarak, Zakki, dkk. Buku Ajar II, Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian terintegrasi (MPKT) cet. Kedua. 2008: Manusia, Akhlak, Budi Pekerti dan Masyarakat, Depok: Penerbit FE UI.

suatu masyarakat. Dari masyarakat tersebut terbentuklah sebuah kebudayaan mengenai masyarakat itu sendiri. Tentu saja hal ini berimbas pada keberadaan kebudayaan yang sangat banyak dan beraneka ragam.

Dalam konsep multikulturalisme, terdapat kaitan yang erat bagi pembentukan masyarakat yang berlandaskan bhineka tunggal ika serta mewujudkan suatu kebudayaan nasional yang menjadi pemersatu bagi bangsa Indonesia. Namun, dalam pelaksanaannya masih terdapat berbagai hambatan yang menghalangi terbentuknya multikulturalisme di masyarakat.

3. Pendidikan Multikulturalisme

Pendidikan multikulturalisme biasa diartikan sebagai pendidikan keragaman budaya dalam masyarakat, dan terkadang juga diartikan sebagai pendidikan untuk membina sikap siswa agar menghargai keragaman masyarakat.⁸³⁵

Azra mendefinisikan, pendidikan multikulturalisme adalah sebagai pendidikan untuk atau keragaman kebudayaan dalam merespon perubahan demografi dan kultur lingkungan masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan.⁸³⁶ Hal ini sejalan dengan pendapat Freire yang dirulis sel-Ma'hady bahwa pendidikan bukan merupakan "menara gading" yang menjauhi realitas sosial dan budaya, pendidikan harus mampu menciptakan tatanan masyarakat yang bukan hanya mengagungkan situasi sosial sebagai akibat kekayaan dan kemakmuran.⁸³⁷

Crendall dalam Dawam melihat multikultural adalah pendidikan yang memperhatikan secara sungguh-sungguh latar belakang peserta didik baik dari aspek keragaman etnis, agama (aliran kepercayaan) dan budaya.⁸³⁸ Banks dan Banks yang dikutip Azra juga mendefinisikan pendidikan multikultural sebagai kajian dan disiplin yang muncul yang tujuan utamanya menciptakan kesempatan pendidikan yang setara bagi siswa tentang ras, etnik, kelas sosial dan kelompok budaya yang berbeda.⁸³⁹

Berdasarkan definisi-definisi di atas, semuanya nampak mengarah pada tujuan yang sama yaitu bagaimana lewat pendidikan mampu mewujudkan sebuah bangsa yang kuat, maju, adil dan makmur dan sejahtera tanpa perbedaan etnik, ras, agama dan budaya. Semangatnya adalah bagaimana membangun kekuatan di seluruh sektor sehingga tercapai kemakmuran bersama, memiliki harga diri yang tinggi dan di hargai bangsa lain. Dengan demikian, pendidikan multikultural dalam konteks ini dapat diartikan sebagai sebuah proses pendidikan yang memberika peluang sama pada seluruh anak bangsa tanpa memperbedakan perlakuan karena perbedaan etnik, agama, budaya dalam rangka memperkuat persatuan dan kesatuan, identitas nasional dan citra bangsa di mata dunia internasional.

Selain itu pendidikan multikultural dapat pula dimaknai sebagai sebuah proses pembangunan seluruh potensi manusia serta menghargai pluralitas dan heterogenitasnya sebagai konsekwensi keragaman budaya, etnis, dan aliran agama. Dengan demikian pendidikan multikultural menghendaki penghormatan dan penghargaan manusia setinggi-tingginya terhadap harkat dan martabat manusia dari manapun latar belakang budayanya.

Seiring dengan hal di atas, bahwa "pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan

835 Rosyada, Dede "pendidikan Multikultural Melalui Pendidikan Agama Islam", Dalam *Didaktika Islamika*; Jurnal Pendidikan, Keislaman dan Kebudayaan, vol VI, Nomor 1, Januari 2005, hal. 22-22

836 Azra, Azyumardi, "Pendidikan Multikultural: Membangun Kembali Indonesia Bhineka Tunggal Ika" dalam *Tsaqofah*, Vol. Nomor 2 tahun 2003, hal. 21.

837 Muhaimin el-Ma'hady, "multikulturalisme dan pendidikan Multikultural" dalam dalam artikelnya tanggal 27 Mei 2004 dalam situs <http://www.education/pendOrg.htm>, hal. 3.

838 Dawam, Ainurrofiq, *Emoh Sekolah Menolak Komersialisasi Pendidikan dan Kanibalisme Intelektual Menuju Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003, hal. 100.

839 Azra, Azyumardi, "Dari Pendidikan Kewargaan Hingga pendidikan Multikultural Pengalaman Indonesia," dalam *Edukasi*: Jurnal pendidikan Agama dan Keagamaan, Vol. 2, Nomor 4 Tahun 2004, hal. 19-20.

bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.⁸⁴⁰

Terkait dengan Pendidikan Agama Islam (PAI) terpampanglah sebuah sistem yang rumit yang melibatkan berbagai institusi, materi pengajaran, metologi pengajaran, serta manajerialnya, yang kurang lebih semuanya mempunyai karakteristik tersendiri berikut implikasinya. Menurut Amin Abdullah: Pendidikan agama di era kontemporer masih banyak diwarnai asumsi dasar paradigma klasik skolastik para konseptor dan perancang PAI yang terlalu menggaris bawahi keyakinan dan anggapan, bahwa “keselamatan kelompok” amat tergantung pada “keselamatan individual” Dengan lain ungkapan, keselamatan individual bagaimanapun juga jauh lebih pokok dan utama dari pada keselamatan sosial. Pendidikan agama, termasuk PAI di dalamnya, pada saat ini masih terfokus pada urusan untuk kalangan sendiri (*individual affairs* atau *private affair*) dan kurang peduli pada isu-isu umum dalam bentuk Al-Akwal Al-Amanah (*public morality* atau *public affair*).⁸⁴¹

Paradigma PAI yang eksklusif-doktrinal ini telah menciptakan kesadaran peserta didik untuk memandang agama lain secara berbeda, bahkan bermusuhan, penyampaian PAI kebanyakan juga terlalu menekankan doktrin keselamatan yang didasarkan pada kebaikan hubungan antara diri dengan Tuhan, dan kurang begitu memberikan tekanan antar sesama individu. Padahal di era multikulturalisme ini PAI. Mestinya melakukan re –oreintasi filosofis paradigmatis tentang bagaimana memunculkan kesadaran peserta didikan agar wajah inklusif dan toleran.

PAI juga harus dreformasi untuk menghasilkan manusia yang terbuka dan bersedia menerima hal-hal baru hasil inovasi dan perubahan, beroreintasi demokratis dan mampu memiliki keyakinan yang tidak selalu sama dengan pendapat orang lain, berpijak pada keyakinan, menghargai waktu, konsisten dan sistematis dan menyelesaikan masalah, meyakini dan menghargai pendapat orang lain, rasional dan percaya pada kemampuan iptek, menjunjung tinggi keadilan berdasarkan prestasi, kontribusi dan kebutuhan, serta beroreintasi kepada produktifitas, efektifitas, dan efisiensi.⁸⁴²

PAI dengan pendekatan multikulturali merupakan satu upaya untuk mengurai berbagai iklim buruk selama ini dialamatkan pada pendidikan agama, selain upaya-upaya seperti integrasi pendidikan agama dengan Iptek, demokratisasi dalam pendidikan agama, dan sebagainya. Pendidikan agama dalam perspektif multikulturalisme memiliki makna “ penyelenggaraan atau pelaksanaan pendidikan agama yang mempertimbangkan segala bentuk keberagaman dan perbedaan kultur, baik secara vertikal maupun horozontal. Hal ini mengingatkan pola pemahaman agama yang “kesedonian” “Kekinian” dalam memahami dan melaksanakan ajarannya. Dengan demikian menipis tuduhan Islamisasi perundang-undangan pendidikan nasional, atau pemihakan pemerintah terhadap kamu muslimin. Upaya ini semata-mata memberikan *public service* pendidikan sesuai dengan hak-hak peserta didik, tanpa membedakan agama apapun.⁸⁴³

Dalam implementasinya, pendidikan multikultural dalam PAI bukan semata membina *knowledge skill* pada siswa. Program pendidikan ini tidak diarahkan untuk tenaga ahli dalam pendidikan multikultural dalam pendidikan agama, tetapi mendidik siswa untuk jadi warga negara yang religius, orientasi pembelajaran adalah pembinaan sikap dan perilaku hidup siswa yang tidak hanya akan tercapai dengan desain kurikulum yang komprehensif, tapi juga pendekatan metode dan tehnik pembelajaran

840 Lihat *Undang-undang Republic Indonesia Nomor 20 tahun 2003 tentang sistem Pendidikan Nasional*, (Jakarta, Departemen Pendidikan Nasional, 2003), hal 5

841 M. Amin Abdullah, “Pengajaran Kalam dan Teologi di Era Kemejemukan Sebuah Tjauan Materi dan Metode Pendidikan Agama” dalam Taswir Afkar, *Jurnal Refleksi Pemikiran, Keagamaan dan Kebudayaan Menuju Pendidikan Islam Pluralis*. Edisi XI tahun 2001, hal. 14-15.

842 Mastuhu, *Memberdayakan sistem Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999) cet. II. Hal 47

843 Indra jati Sidi, “Pendidikan Agama di Sekolah Umum Dalam Perspektif Multikultura”, *Dalam Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan dan Keagamaan*, Vol 2 Nomor 42004, hal 27

yang relevan untuk membentuk sikap oideal tersebut.⁸⁴⁴

4. Nilai-Nilai Multikulturalisme di Sekolah

Menurut Farida Hanum dalam Setya Raharja nilai-nilai inti dari pendidikan multikultural berupa demokratis, humanisme, pluralisme.⁸⁴⁵ Adapun dalam pendidikan multikultural, proses nilai yang ditanamkan berupa cara hidup menghormati, tulus, toleran terhadap keragaman budaya yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang plural. Kemudian masih dalam Farida Hanum & Setya Raharja siswa nantinya juga diharapkan menjadi generasi yang menjunjung tinggi moralitas, kedisiplinan, kepedulian humanistik, dan kejujuran dalam berperilaku sehari-hari.⁸⁴⁶

Nilai-nilai multikulturalisme yang dapat diimplementasikan di sekolah-sekolah antara lain: nilai inklusif (terbuka), nilai mendahulukan dialog (aktif), Nilai Kemanusiaan (Humanis), nilai toleransi, nilai tolong-menolong, nilai demokrasi (keadilan), nilai persamaan dan persaudaraan, nilai berbaik sangka, nilai cinta tanah air.⁸⁴⁷

a. Nilai Inklusif (Terbuka)

Nilai ini memandang bahwa kebenaran yang dianut oleh suatu kelompok, dianut juga oleh kelompok lain. Nilai ini mengakui terhadap pluralisme dalam suatu komunitas atau kelompok sosial, menjanjikan dikedepankannya prinsip inklusifitas yang bermuara pada tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan unik yang ada.

b. Nilai Mendahulukan Dialog (Aktif)

Dengan dialog, pemahaman yang berbeda tentang suatu hal yang dimiliki masing-masing kelompok yang berbeda dapat saling diperdalam tanpa merugikan masing-masing pihak. Hasil dari mendahulukan dialog adalah hubungan erat, sikap saling memahami, menghargai, percaya, dan tolong menolong.⁸⁴⁸

c. Nilai Kemanusiaan (Humanis)

Kemanusiaan manusia pada dasarnya adalah pengakuan akan pluralitas, heterogenitas, dan keragaman manusia itu sendiri. Keragaman itu bisa berupa ideologi, agama, paradigma, suku bangsa, pola pikir, kebutuhan, tingkat ekonomi, dan sebagainya.

d. Nilai Toleransi

Dalam hidup bermasyarakat, toleransi dipahami sebagai perwujudan mengakui dan menghormati hak-hak asasi manusia. Kebebasan berkeyakinan dalam arti tidak adanya paksaan dalam hal agama, kebebasan berpikir atau berpendapat, kebebasan berkumpul, dan lain sebagainya.

e. Nilai Tolong-Menolong

Sebagai makhluk sosial, manusia tak bisa hidup sendirian meski segalanya ia miliki. Harta benda berlimpah sehingga setiap saat apa yang ia mau dengan mudah dapat terpenuhi, tetapi ia tidak bisa hidup sendirian tanpa bantuan orang lain dan kebahagiaan pun mungkin tak akan pernah ia rasakan.

f. Nilai Demokrasi (Keadilan)

Keadilan merupakan sebuah istilah yang menyeluruh dalam segala bentuk, baik keadilan budaya, politik, maupun sosial. Keadilan sendiri merupakan bentuk bahwa setiap insan mendapatkan apa yang

844 Rosyada Dede, *Paradigma Pendidikan Demokratis, sebuah model pelibatan Masyarakat dalam Penyelenggaraan Pendidikan*, (Jakarta Prenada Media, 2004) hal. 163-170

845 Farida Hanum dan Setya Raharja, *Pengembangan Model pembelajaran Pendidikan Multikultural Menggunakan Modul Sebagai Suplemen Pelajaran IPS di Sekolah Dasar*. Jurnal Penelitian Ilmu Pendidikan, Volume 04, Nomor 2, 2011, hal. 15.

846 *Ibid.*, hal. 116.

847 Muthoharoh, *Nilai-nilai Pendidikan...*

848 Farida Hanum dan Setya Raharja, *Pengembangan...*, hal. 116.

ia butuhkan, bukan apa yang ia inginkan.

g. Nilai Persamaan Dan Persaudaraan

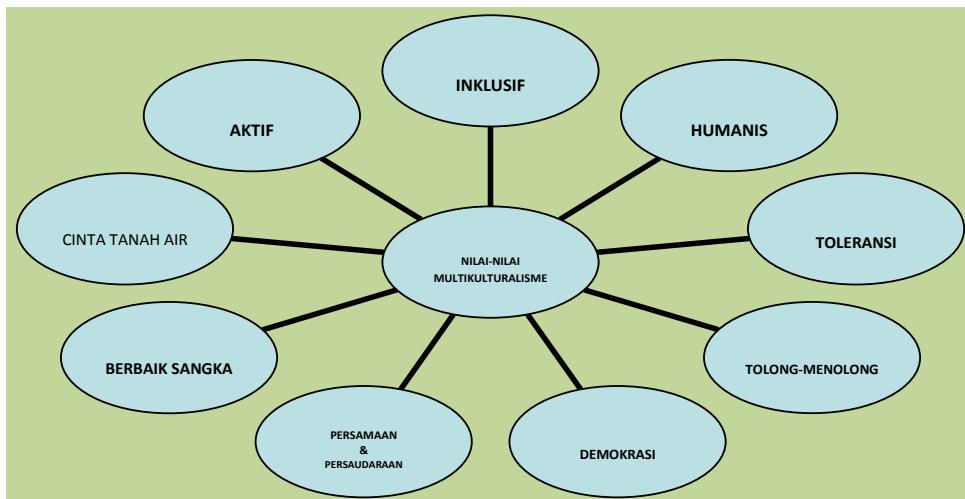
Dalam Islam, istilah persamaan dan persaudaraan itu dikenal dengan nama *ukhuwah*. Ada tiga jenis *ukhuwah* dalam kehidupan manusia, yaitu: *Ukhuwah Islamiah* (persaudaraan seagama), *ukhuwah wathaniyyah* (persaudaraan sebangsa), *ukhuwah bashariyah* (persaudaraan sesama manusia). Dari konsep *ukhuwah* itu, dapat disimpulkan bahwa setiap manusia baik yang berbeda suku, agama, bangsa, dan keyakinan adalah saudara. Karena antarmanusia adalah saudara, setiap manusia memiliki hak yang sama.

h. Nilai Berbaik Sangka

Memandang seseorang atau kelompok lain dengan melihat pada sisi positifnya dan dengan paradigma itu maka tidak akan ada antar satu kelompok dengan kelompok lain akan saling menyalahkan. Sehingga kerukunan dan kedamaian pun akan tercipta.

i. Nilai Cinta Tanah Air

Cinta tanah air dalam hal ini tidak bermakna sempit, bukan *chauvanisme* yang membanggakan negerinya sendiri dan menghina orang lain, bukan pula memusuhi negara lain. Akan tetapi rasa kebangsaan yang lapang dan berperikemanusiaan yang mendorong untuk hidup rukun dan damai dengan bangsa-bangsa lain.



BAB III METODE PENELITIAN

A. Prosedur Penelitian

Bagian ini akan dibahas (1) Lokasi, Materi dan Subyek penelitian; (2) Pendekatan dan instrumen penelitian; (3) Kehadiran peneliti; (4) Populasi dan Sampel; (5) Pengumpulan data; (6) Prosedur pengumpulan data; (7) Analisis data; dan (7) Tahap-tahap penelitian.

B. Lokasi, Materi dan Subyek Penelitian

Penelitian ini dilakukan di SMA Negeri 5 yang beralamatkan di Jalan Juanda, Samarinda, dengan pertimbangan: pertama bahwa penelitian ini adalah guru agama di SMA Negeri 5, kedua pembelajaran

selama ini tidak hanya mengacu pada materi saja, tetapi juga dikembangkan dalam bentuk kegiatan ekstra kurikuler keagamaan. Misalkan diwujudkan dalam kegiatan bimbingan baca Alquran hingga pada tahapan *qira'ah*, hingga memberikan pola pembiasaan dalam hal bertindak dan bertutur kata. Hal inilah yang sehari-hari sangat dibutuhkan dalam menumbuhkembangkan nilai-nilai ukhuwah yang harus dilandasi dengan pentingnya pemahaman wawasan multikultural, ketiga merealisasikan visi dan misi SMA Negeri 5 yaitu mewujudkan peserta didik beriman dan bertakwa, keempat bahwa materi pelajaran Agama Islam harus diberikan 4 jam pelajaran selama seminggu, sedangkan tenaga guru agama Islamnya sebanyak tiga orang. Uniknya adalah, bahwa dalam kegiatan bimbingan keagamaan, guru yang terlibat tidak hanya guru-guru PAI tetapi juga sebagian guru-guru umum juga ada yang dilibatkan. Beberapa guru umum ada yang memiliki latar belakang pendidikan S1 PAI.

Materi pelajaran yang menjadi kajian dalam penelitian ini adalah pengembangan materi yang ditetapkan dari silabus PAI yang yang dikembangkan dan diterapkan dalam kegiatan keagamaan (ekstrakurikuler). Dalam penelitian ini materi-materi tersebut terangkum dalam mata pelajaran Akidah Akhlak, Qur'an-Hadis, Sejarah Islam, dan Fiqh.

Subyek dalam penelitian ini adalah seluruh siswa dari kelas X sampai dengan kelas XII SMA Negeri 5, yang berjumlah 475 siswa, yang rata-rata kelasnya berjumlah antara 40-45 siswa.

C. Populasi dan Sampel

Sutrisno Hadi⁸⁴⁹ menyatakan bahwa populasi adalah seluruh penduduk yang dimaksud untuk diselidiki. Populasi dibatasi sebagai sejumlah penduduk atau individu yang sedikit mempunyai satu sifat yang sama. Populasi juga dapat diartikan sebagai daerah atau kelompok orang atau gejala atau obyek yang dijadikan sebagai penelitian. Sedangkan pengertian sampel adalah bagian dari populasi. Sampel diambil untuk menjangkau data yang dapat mewakili keseluruhan gejala yang ada pada populasi. Meskipun demikian, Arikunto menyatakan apabila populasi penelitian kurang dari 100, lebih baik seluruh populasi tersebut dijadikan sampel penelitian.⁸⁵⁰

1. Populasi

Populasi dalam penelitian ini adalah seluruh siswa siswi SMAN 5 Samarinda yang tertera pada tabel berikut:

Tabel 1. Populasi Siswa SMUN 5 Samarinda

No.	Kelas	Jumlah
1.	X	360
2.	XI	358
3.	XII	354
Total		1072

Masing-masing tingkatan kelas memiliki rombel sebanyak 10 ruangan, yang masing-masing kelas terdiri dari 35 sampai dengan 36 siswa.

2. Sampel

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teknik random sampling (sampel yang diambil secara acak). Jumlah responden yang diambil dari masing-masing kelas di setiap jenjangnya. Adapun prosentase yang digunakan sebesar 5%. Jadi, total keseluruhan responden yang menjadi sampel dalam penelitian ini adalah sebanyak 51 siswa.

849 Sutrisno Hadi, *Metodologi Reseach I*. (Yogyakarta: Andi Offset, 1990). Hal. 220.

850 Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik edisi revisi*. (Jakarta, : Rineka Cipta, 2002), hal. 112.

D. Pendekatan dan Instrumen Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kuantitatif mendeskripsikan secara pembelajaran PAI berwawasan multikultural sebagai upaya meningkatkan ukhuwah Islamiyah. Data yang akan dikumpulkan dalam penelitian ini bersifat deskriptif, yaitu uraian-uraian mengenai penerapan pembelajaran PAI yang berwawasan multikultural.

Dalam penelitian ini peneliti bertindak sebagai instrumen utama, karena peneliti yang merencanakan, melaksanakan, mengumpulkan dan membuat laporan penelitian. Penelitian ini menitik beratkan pada segi proses dan hasil. Proses yang dimaksud adalah bagaimana guru memberikan wawasan multikultural dan penerapannya melalui kegiatan-kegiatan yang dilakukan siswa selama pembelajaran PAI berlangsung, sehingga dapat meningkatkan rasa ukhuwah Islamiyah sedangkan hasil yang dimaksud ada pengaruh yang dirasakan oleh setiap siswa dari hasil bimbingan yang telah mereka ikuti. Data hasil penelitian yang diperoleh selanjutnya dipaparkan sesuai dengan kejadian yang terjadi dilapangan dan analisis dengan menggunakan rumus prosentasi dan uji mean.

Instrumen penelitian ini disusun berdasarkan masalah yang diangkat terjadi dalam situasi nyata, yaitu: *Pertama*, pembelajaran Pendidikan Agama selama ini masih berfokus pada materi yang tertulis dalam silabus, sehingga perlu ditingkatkan tentang pemahaman pembelajaran PAI yang berwawasan multikultural. *Kedua* tuntutan perkembangan yang semakin kompleks sehingga perlu wawasan yang bersifat universal dalam memahami persoalan yang muncul dan berkembang di masyarakat. *Ketiga* melatih siswa memahami nilai-nilai ajaran Islam yang bersifat universal, yang dapat dipahami melalui berbagai metode pendekatan, sehingga dengan perbedaan itu dapat menajdi *rahmatan lil alamin*.

Adapun instrumen yang digunakan dalam penelitian ini dapat digambarkan pada tabel berikut:

Tabel 2. Instrumen Penelitian

No	Instrumen	Indikator	No. Soal
1.	Nilai-nilai Multikulturalisme dalam Materi Aqidah Akhlak	Pengamalan asmaul husna	1
		Cinta terhadap sesama	2
		Sikap tegas	3
		Tidak mudah patah semangat	4
		Nilai-nilai keimanan	5
		Merespon karya teman	6
2.	Nilai-nilai Multikulturalisme dalam Materi Fiqh	Implementasi zakat	7
		Sikap berbagi	8
3.	Nilai-nilai Multikulturalisme dalam Materi Qur'an Hadis	Penerapan QS Ali Imran 159, dan QS Asy Syura; 38 menjelaskan tentang nilai demokrasi dan musyawarah	9
		Bentuk-bentuk musyawarah	10
		Penerapan perilaku sebagai khalifah di bumi seperti terkandung dalam QS Al-Baqarah;30, Al-Mukminun; 12-14, Az-Zariyat; 56 dan An Nahl: 78	11
		Amanat untuk menjadi pemimpin dalam kelompok	12
4.	Nilai-nilai Multikulturalisme dalam Materi Sejarah Islam	Contoh nilai-nilai yang dijadikan motivasi	13
		Sikap dengan teman yang berbeda agama	14
		sikap ketika teman yang berbeda agama merayakan hari besar keagamaannya	15

E. Kehadiran Peneliti

Sesuai dengan pendekatan dan rancangan penelitian yang telah dikemukakan sebelumnya, maka kehadiran peneliti mutlak diperlukan. Peneliti bertindak sebagai pelaksana tindakan. Peneliti juga bertindak sebagai observatory dibantu oleh teman sejawat untuk mengamati seluruh kegiatan peneliti dan kemajuan siswa selama proses pembelajaran berlangsung. Selain itu peneliti bertindak juga dalam mewawancarai subyek penelitian diakhir tindakan, pengumpul, penganalisis data, serta sebagai pelapor hasil penelitian.

F. Teknik Pengumpulan Data

Proses pengumpulan data yang digunakan pada penelitian ini yaitu:

1. Hasil angket

Teknik angket adalah satu metode pengumpulan data dengan menggunakan alat pengumpul data berupa pertanyaan mengenai suatu hal atau dalam suatu bidang. Maksudnya adalah suatu data pertanyaan untuk memperoleh data berupa jawaban-jawaban dari responden.⁸⁵¹

Angket diberikan kepada siswa dengan tujuan untuk mengetahui rasa ukhuwah Islamiyah yang dialami siswa di awal dan di akhir penelitian. Adapun option yang digunakan dalam memberikan pilihan jawab angket adalah sebagai berikut:

a. Jawaban Positif

Jawaban a dengan skor 3

Jawaban b dengan skor 2

Jawaban c dengan skor 1

b. Jawaban Negatif

Jawaban a dengan skor 1

Jawaban b dengan skor 2

Jawaban c dengan skor 3

2. Pengamatan (observasi)

Teknik observasi adalah suatu teknik yang digunakan oleh peneliti untuk mengadakan pengamatan langsung terhadap obyek yang akan di teliti. Dalam hal ini Winarno Surahmad dalam bukunya *Reseach pengantar Metodologi Ilmiah* mengatakan bahwa „Dalam metode observasi ini tehnik pengumpulan data dimana peneliti mengadakan pengamatan secara langsung terhadap obyek yang akan di teliti, baik pengamatan itu dilakukan dalam situasi sebenarnya maupun dilakukan secara dalam situasi buatan“⁸⁵²

Observasi dilakukan peneliti untuk mengetahui proses perkembangan sikap ukhuwah Islamiyah selama proses pembelajaran yang dilakukan oleh siswa-siswi SMUN 5 Samarinda.

3. Wawancara

Wawancara dengan siswa dilakukan untuk mengetahui sejauh mana pembelajaran PAI berwawasan multikultural dapat membawa pengaruh terhadap rasa ukhuwah Islamiyah siswa.

851 Mardalis. *Metode Penelitian*. (Jakarta: Bumi Aksara, 1998). hal. 67

852 Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode dan Teknik*. (Bandung: Tarsito, 1990).hal. 93

4. Dokumentasi

Teknik dokumentasi adalah salah satu cara pengumpulan data dengan cara meneliti atau menyelidiki terhadap buku-buku catatan, dokumen, arsip-arsip tentang suatu masalah yang akan di teliti. Suharsimi Arikunto⁸⁵³ menyatakan bahwa yang dimaksud metode dokumentasi adalah cara mencari data dengan mempelajari catatan transkrip, prasasti, notulen rapat, bredge dan sebagainya. Dokumentasi yakni berupa dokumen-dokumen pendukung seperti profil sekolah, foto-foto wawancara, dll.

G. Analisis Data

Analisis data dalam penelitian kuantitatif ini menggunakan dua rumus untuk mencari besaran persentase dan mencari nilai rata-rata dari angket yang sudah diakumulasi. Setelah data terkumpul, penulis mentabulasikan ke dalam tabel melalui rumus persentasi sebagai berikut:

$$P = \frac{F}{N} \times 100\%$$

Keterangan:

P = Angka prosentasi

F = Frekuensi yang sedang dicari prosentasinya

N = *Number of cases* (jumlah responden yang akan diteliti)

Setelah itu penulis menganalisis data tersebut dengan menggunakan rumus mean sebagai berikut:

$$M = \frac{\sum x}{N}$$

Keterangan:

MX: Mean yang dicari

Σx : Jumlah skor atau rata-rata

N : Jumlah variabel⁸⁵⁴

H. Interpretasi Nilai

Rentang nilai yang penulis gunakan dalam penelitian ini, sebagai berikut:

Antara 2,335–3,000 = Sangat baik

Antara 1,668–2,334 = Cukup Baik

Antara 1,000–1,667 = Tidak Baik

853 *Ibid.* hal. 188.

854 Anas Soedjono, *Pengantar Statistic Pendidikan Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: PT. Rajawali, 1979), h. 42.

BAB IV

PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN

A. Profil Sekolah Menengah Umum Negeri 5 Samarinda

1. Identitas Sekolah:

- a. Nama Sekolah : SMA Negeri 5 Samarinda
- b. Alamat Sekolah : Jalan Ir. H. Juanda No. 4 Samarinda
Tahun Berdiri : 1975
NPSN/NSS : 30401051/301166001025
Propinsi : Kalimantan Timur
Kecamatan : Samarinda Ulu
Desa : Air Putih
Jalan : Ir. H. Juanda No. 4 Samarinda
Kode Pos : 75124
Telepon/Fax : 0541-7773797
E-Mail : sman5samarinda@ymail.com
- c. Nomor Rekening : 4564-01-008136-53-6
Nama Bank : BRI
Kantor : Cabang Samarinda, Unit Air Putih
Pemegang Rekening :
 - 1) Kepala Sekolah : Drs. H. Sukarni, M.Pd.
 - 2) Bendahara Sekolah : Saidah

2. Akreditasi Terakhir

- Tahun : 2011
- Hasil : A/91,44

3. Identitas Kepala sekolah:

- a. Nama dan Gelar : Drs. H. Sukarni, M.Pd.
- b. Pendidikan terakhir : Pascasarjana (S2)
- c. Jurusan Pendidikan : Manajemen Pendidikan
- d. Pelatihan yang pernah diikuti:

Tabel 3. Jenis-Jenis Pelatihan Kepala Sekolah SMUN 45 Samarinda

No.	Tahun	Nama Pelatihan	Tingkat
1.	2000	Pelatihan calon kepala sekolah	Nasional
2.	2001	Pelatihan calon kepala sekolah	Nasional
3.	2005	Pelatihan Guru PKn	Nasional
4.	2008	Pelatihan Instruktur PKn	Nasional

3. Profil Tamatan (3 tahun terakhir)

Tabel 4. Profil Tamatan

Tahun Pelajaran	Lulusan (%)		Rata-rata UN			Siswa yang melanjutkan ke PT		
	Jumlah	Target	IPA	IPS	SMT	Jml pendaft	Hasil	Target
2010/2011	330	100%	6,85	6,70	65,74	220	125	56,82%
2011/2012	332	100%	7,61	7,41	67,52	250	165	66,00%
2012/2013	322	100%	6,61	6,35	68,60	215	170	79,07%

4. Prestasi yang pernah dicapai oleh sekolah (5 tahun terakhir)

a. Prestasi Akademik

Tabel 5. Prestasi Akademik

NO	Juara Ke	Kelas kelompok	Kegiatan	Tingkat	Tahun
1.	II	SLTA	Lomba Pidato Bahasa Inggris	Kota	2005
2.	I	SLTA	Lomba Pidato Bahasa Inggris	Kota	2006
3.	I	SLTA	Cerdas Cermat ADS	Kota	2006
4.	III	SMA	Olimpiade Fisika	Unmul	2006
5.	II	SLTA	Majalah Dinding	Kota	2007
6.	I	SLTA	Cerdas Cermat	Diknas Kota	2007
7.	II	SLTA	Pidato Bahasa Inggris	Kota	2008
8.	III	SLTA	Cerdas Cermat	Kota	2009

b. Prestasi Non Akademik

Tabel 6. Prestasi Non Akademik

NO	Juara Ke	Kelas kelompok	Kegiatan	Tingkat	Tahun
1.	1	Pelajar Kaltim	Festifal Musik Rock	Propinsi	2005
2.	II	Pelajar Samarinda	LKBB	Kota	2005
3.	III	SLTA	Vokal Group	Kota	2006
4.	III	Pelajar Kaltim	Marching Band		2006
5.	II	Umum	Kirab Drum band	Propinsi	2006
6.	III	SLTA	Drum Band	Kota	2006
7.	III	SLTA	Futsal	Kota	2007
8.	II	SLTA	Festifal Musik	Kota	2007
9.	I	Umum	Kaligrafi	Kota	2007
10.	III	Umum	LKBB	Kota	2007
11.	III	SLTA	Futsal	Kota	2007
12.	I	SMA	Unjuk Gelar/Marching Band	Kota	2008
13.	II	Pemuda Kaltim	Festifal Band	Kota	2008
14.	III	SLTA	Paduan Suara	Propinsi	2008
15.	I	Pelajar	Melukis	Kota	2008
16.	II	SLTA	Bola Volly	Propinsi	2009
17.	I	Pelajar	Festifal Band	Propinsi	2009
18.	I	SLTA	Festifal Band	Kota	2009
19.	I	PT. Indomie	Jigle Dare 2010	Propinsi	2010
20.	I	PT.Indomie	Jigle Dare 2010	Nasional	2010
21.	I	Pelajar Samarinda	MTQ	Kota	2010
22.	I	Pelajar Samarinda	LKBB	Kota	2010
23.	III	Pelajar Samarinda	Turnamen Futsal	Kota	2010
24.	II	Pelajar Samarinda	Bola volly	Kota	2011
25.	III	Kota Samarinda	Dence Competition	Kota	2011
26.	II	Kota Samarinda	Lintas Alam	Kota	2011

5. Keadaan Siswa

Tabel 7. Keadaan Siswa

Keadaan Siswa	Tahun Pelajaran	Kelas X (orang)	Kelas XI (orang)	Kelas XII (Orang)	Jumlah (orang)
Jumlah Siswa	2010/2011	360	356	350	1066
	2011/2012	360	354	354	1068
	2012/2013	360	355	352	1067
	2013/2014	360	358	354	1072
Jumlah Rombel	2010/2011	9	9	9	27
	2011/2012	9	9	9	27
	2012/2013	9	9	9	27
	2013/2014	10	10	10	30
Jumlah Mengulang	2010/2011	2	1	-	3
	2011/2012	2	-	-	2
	2012/2013	3	-	-	3
	2013/2014	-	-	-	-

6. Rasio Penerimaan Siswa Baru (3 Tahun terakhir)

Tabel 8. Rasio Penerimaan Siswa Baru

Tahun Pelajaran	Jumlah Siswa		
	Pendaftar	Diterima	Prosentasi diterima
2011/2012	836	349	41,75%
2012/2013	498	360	72,39%
2013/2014	600	360	81,82%

7. Kondisi Guru

a. Pendidikan

Tabel 9. Pendidikan Guru

Ijazah Tertinggi	Jumlah			
	Guru Tetap	GTT	Laboran	Pustakawan
S2	15	-	-	-
S1	54	4	-	-
D3	1	-	-	-
D2	-	-	-	-
Sarjana	-	-	-	-
Muda	-	-	-	-
SLTA	-	-	-	-

b. Jumlah Guru dan Kesesuaian dengan Latar Belakang Pendidikan

Tabel 10. Jumlah Guru dan Latar Belakang Pendidikannya

No.	Mata Pelajaran (MP)	Jumlah	Kesesuaian dengan Latbel Pendidikan		Keterangan Mengajar rangkap
			Sesuai	Tidak Sesuai	
1.	Pendidikan Agama	4	4	-	-
2.	Pend. Kewarganegaraan	3	3	-	-
3.	Bahasa dan Sastra Indonesia	8	8	-	-
4.	Bahasa Inggris	9	9	-	Mulok
5.	Matematika	7	6	1	-
6.	Fisika	4	4	-	-
7.	Biologi	5	5	-	-
8.	Kimia	6	6	-	TIK
9.	Sejarah	3	2	1	-
10.	Geografi	3	3	-	-
11.	Ekonomi	6	6	-	-
12.	Sosiologi	4	1	3	B.Arab
13.	Pendidikan Seni Budaya	2	2	-	-
14.	Pendidikan Jasmani	3	3	-	-
15.	Teknologi Informasi	2	-	2	-
16.	Bahasa Arab	3	-	3	-
17.	BK	4	4	-	-
18.	Laboran	2	-	2	-
19.	Pustakawan	1	1	-	-

8. Keadaan Sarana dan Prasarana Sekolah

Tabel 11. Saprasmun 5 Samarinda

No	Jenis Sarana	Jumlah	Keterangan
1.	Ruang Kepala sekolah	1	
2.	Ruang Kelas/belajar	30	
3.	Ruang laboratorium Fisika	1	
4.	Ruang laboratorium Biologi	1	
5.	Ruang laboratorium Kimia	1	
6.	Ruang laboratorium Bahasa	1	
7.	Ruang laboratorium Komputer	3	
8.	Ruang Perpustakaan	1	
9.	Ruang Guru	1	
10.	Ruang Tata Usaha	1	
11.	Ruang OSIS	1	
12.	Ruang UKS	1	
13.	Ruang layanan BK	1	
14.	Ruang Sanggar Seni	1	
15.	Ruang Drum band	-	
16.	Ruang WC	12	
17.	Ruang Gudang	1	
18.	Ruang MGMP	1	
19.	Mushola	1	
20.	Rumah Dinas Guru	6	
21.	Ruang Koperasi	1	
22.	Komputer	35	
23.	LCD	35	

9. Kondisi Orang Tua Siswa

a. Berdasarkan Jenis Pekerjaan

Tabel 12. Jenis Pekerjaan Orang Tua Siswa

No.	Jenis Pekerjaan	Jumlah (%)
1.	PNS	15
2.	TNI/POLRI	4
3.	Karyawan Swasta	38
4.	Pedagang	12
5.	Petani	4
6.	Nelayan	6
7.	Wiraswasta	19
8.	Lain-lain	2

b. Berdasarkan Tingkat Penghasilan

Tabel 13. Tingkat Penghasilan

No.	Besarnya Penghasilan per bulan (Rp)	Jumlah (%)
1.	< 500.000	5
2.	500.000–1.000.000	5
3.	1.001.000–1.500.000	11
4.	1.501.000–2.000.000	15
5.	2.001.000–2.500.000	27
6.	2.5001.000–3.000.000	37
7.	> 3.000.000	

c. Berdasarkan Tingkat Pendidikan

Tabel 14. Tingkat Pendidikan Orang Tua

No.	Tingkat Pendidikan	Jumlah (%)
1.	SD/Tidak tamat SD	6
2.	SLTP	18
3.	SLTA	35
4.	Diploma	20
5.	S1	45
6.	S2	25
7.	S3	4

10. Anggaran Sekolah (RAPBS) 3 Tahun Terakhir

Tabel 15. RAPBS

Tahun Pelajaran	Jumlah	Keterangan
2011/2012	Rp 1.848.840.000,00	
2012/2013	Rp 1.956.000.000,00	
2013/2014	Rp 2.467.000.000,00	

11. Potensi Lingkungan yang Diharapkan dapat mendukung Program sekolah

- Kepedulian masyarakat sekitar sekolah cukup baik.
- Kualitas guru baik, dan tersedia sesuai dengan kebutuhan.
- Ruang kelas mencukupi kebutuhan dan KMB berjalan pada pagi hari.
- Fasilitas Belajar cukup memadai.
- Dukungan Komite Sekolah atau Orang Tua Wali siswa cukup baik.

- f. Situasi kondisi sekolah cukup aman.
- g. Kekeluargaan dan kekompakan warga sekolah cukup baik.

B. Pembahasan

Pada tahapan ini, penulis akan memaparkan hasil perolehan angket yang dituangkan secara kuantitatif dan didukung dengan data hasil wawancara serta dokumentasi.

Tabel 16. Sikap-Sikap Yang Diamalkan Yang Mencontoh Asmaul Husna

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
1	a. Cinta terhadap sesama, kasih sayang, berjiwa pemimpin, mulia, tegas, tidak mudah patah semangat, takwa, dan beriman	45	88.24
	b. Cinta terhadap sesama, berjiwa pemimpin, tegas, tidak mudah patah semangat, dan beriman	2	3.92
	c. Cinta terhadap sesama, tegas, tidak mudah patah semangat, dan beriman	4	7.84
	Jumlah	51	100.00

Tabel 17. Salah Satu Cara Saudara Mempraktikkan Nilai-Nilai Cinta Terhadap Sesama

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
2	a. Tidak membeda-bedakan dalam memilih teman	51	100.00
	b. Berteman dengan yang sesuku dan seagama	0	0.00
	c. Tidak tahu	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 18. Salah satu cara mempraktikkan sikap tegas

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
3	a. Berani berkata benar dan tidak takut dengan ancaman	51	100.00
	b. Berani berkata benar tetapi takut diancam	0	0.00
	c. Tidak berani	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 19. Salah satu cara mempraktikkan sikap tidak mudah patah semangat

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
4	a. Termotivasi melihat teman berprestasi dan suka berdiskusi	47	92.16
	b. Termotivasi melihat teman berprestasi	4	7.84
	c. Cuek melihat teman berprestasi dan tidak suka berdiskusi	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 20. Salah Satu Cara Mempraktikkan Nilai-Nilai Keimanan

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
5	a. Shalat lima waktu dan suka menolong	46	90.20
	b. Shalat lima waktu jarang-jarang dan kadang-kadang suka menolong	5	9.80
	c. Shalat lima waktu kalau ingat saja	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 21. Cara merespon karya teman

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
6	a. Memuji, memberikan ucapan selamat dan tidak merasa iri	49	96.08
	b. Hanya sekedar memuji	2	3.92
	c. Cuek	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 22. Zakat Mengajarkan Kita Untuk Peduli Dan Berbagi, Bentuk Kepedulian Saudara Dalam Hal Ini

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
7	a. Berbagi dengan siapa saja yang membutuhkan tanpa pilih-pilih	50	98.04
	b. Berbagi dengan teman dekat dan yang dikenal saja	1	1.96
	c. Berbagi dengan orang-orang yang dapat memberikan keuntungan	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 23. Berbagi Terhadap Sesama

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
8	a. Membuat hati senang, dicintai Allah, dan rizkinya bertambah	51	100.00
	b. Membuat hati senang, dicintai Allah, dan hartanya berkurang	0	0.00
	c. Memanjakan orang lain dan mengurangi harta kita	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 24. Dalam QS Ali Imran 159, Dan Qs Asy Syura; 38 Menjelaskan Tentang Nilai Demokrasi Dan Musyawarah, Cara Mengamalkannya

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
9	a. Menghargai pendapat orang lain dan menyelesaikan masalah dengan musyawarah	48	94.12
	b. Menghargai pendapat orang lain dan tidak menyelesaikan masalah dengan musyawarah	3	5.88
	c. Tidak pernah melakukan kedua hal tersebut	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 25: Bentuk-Bentuk Musyawarah Yang Sering Dilakukan

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
10	a. Tugas kelompok, sharing dengan guru dan teman-teman di kelas, dan aktif dalam organisasi	43	84.31
	b. Tugas kelompok dan sharing dengan guru dan teman-teman di kelas	8	15.69
	c. Hanya aktif dalam tugas kelompok	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 26: Cara Saudara Menampilkan Perilaku Sebagai Khalifah Di Bumi Seperti Terkandung Dalam Qs Al-Baqarah;30, Al-Mukminun; 12-14, Az-Zariyat; 56 Dan An Nahl: 78

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
11	a. Tidak pilih-pilih teman, suka menolong, dan bertanggung jawab terhadap tugas yang emban	51	100.00
	b. Suka menolong, dalam berteman pilih-pilih, dan bertanggung jawab	0	0.00
	c. Kadang-kadang suka menolong, dalam berteman pilih-pilih, dan bertanggung jawab	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 27: Sikap Saudara Ketika Diamatkan Untuk Menjadi Pemimpin Dalam Kelompok

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
12	a. Menerimanya dan bertanggung jawab dalam menjalankannya	45	88.24
	b. Masih agak malu-malu dan kurang berani	6	11.76
	c. Tidak berani karena minder	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 28: Contoh Nilai-Nilai Dijadikan Motivasi Dari Sejarah Islam

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
13	a. Menuntut ilmu di mana saja dan dengan siapa saja walaupun berbeda agama dan suku	29	56.86
	b. Menuntut ilmu di mana saja dan dengan siapa saja tetapi harus seagama	22	43.14
	c. Menuntut ilmu yang tidak jauh dari orang tua dan yang seagama	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 29: Bagaimana Sikap Saudara Dengan Teman Yang Berbeda Agama

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
14	a. Bergaul dengan semuanya tanpa membeda-bedakan	29	56.86
	b. Bergaul dengan yang seagama saja dan tetap menghargai yang tidak seagama	22	43.14
	c. Pilih-pilih teman bergaul	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Tabel 30: Sikap Ketika Teman Saudara Yang Berbeda Agama Merayakan Hari Besar Keagamaannya

No	Alternatif Jawaban	Frekuensi	Prosentase
15	a. Menghormati	21	41.18
	b. Menghormati dan ikut merayakan	30	58.82
	c. Cuek	0	0.00
	Jumlah	51	100.00

Setelah hasil jawaban responden ditabulasikan dan menghitung nilai persen dari masing-masing jawaban dengan menggunakan rumus persentasi, selanjutnya penulis akan merekap jawaban responden dengan menggunakan tabel berikut:

Tabel 31: Rekapitulasi Jawaban Responden

NO.	BUTIR SOAL ANGKET															JUMLAH	Σ
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15		
1	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	43	2.866667
2	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	2	43	2.866667
3	3	3	3	3	3	2	3	3	2	3	3	3	2	3	2	41	2.733333
4	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	45	3
5	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	44	2.933333
6	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	2	43	2.866667
7	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	45	3
8	3	3	3	3	2	3	3	3	3	2	3	2	2	2	3	40	2.666667
9	1	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	3	3	2	3	41	2.733333
10	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	3	3	2	3	43	2.866667
11	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333
12	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333
13	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	3	43	2.866667
14	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	2	42	2.8
15	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	2	42	2.8
16	2	3	3	3	2	3	2	3	2	2	3	2	3	2	3	38	2.533333
17	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	3	44	2.933333
18	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	3	3	3	3	44	2.933333
19	1	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	41	2.733333
20	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	2	43	2.866667
21	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	2	43	2.866667
22	3	3	3	2	2	3	3	3	3	3	3	2	3	3	3	42	2.8
23	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	44	2.933333
24	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	2	43	2.866667
25	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	45	3
26	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	3	43	2.866667
27	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333
28	1	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	42	2.8
29	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	45	3
30	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333
31	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	3	43	2.866667
32	3	3	3	2	3	3	3	3	3	2	3	3	2	2	2	40	2.666667

33	3	3	3	2	2	3	3	3	2	3	3	2	2	2	2	38	2.533333
34	2	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	43	2.866667
35	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	3	44	2.933333
36	3	3	3	3	2	2	3	3	3	2	3	2	3	3	3	41	2.733333
37	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	45	3
38	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	44	2.933333
39	3	3	3	2	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	2	42	2.8
40	1	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	43	2.866667
41	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	3	43	2.866667
42	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333
43	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	3	3	2	3	43	2.866667
44	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	2	3	43	2.866667
45	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333
46	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	3	43	2.866667
47	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	3	43	2.866667
48	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	2	42	2.8
49	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	2	2	42	2.8
50	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333
51	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	3	44	2.933333

BAB V ANALISIS DATA

Pada bab ini, penulis akan menganalisis data angket yang sudah dituangkan pada bab sebelumnya dengan menggunakan deskripsi kuantitatif dan menganalisis perolehan angka-angka pada masing-masing item pertanyaan dan jawaban responden terkait dengan pengembangan IMTAQ sebagai upaya membangun ukhuwah Islamiyah dengan menggunakan studi kasus PAI berbasis multikultural.

A. Nilai-Nilai Multikulturalisme Dalam Materi Aqidah Akhlak

Mata pelajaran Akidah-Akhlak di tingkat SMU adalah salah satu mata pelajaran Pendidikan Agama Islam yang merupakan peningkatan dari akidah dan akhlak yang telah dipelajari oleh peserta didik di Madrasah Tsanawiyah/SMP. Peningkatan tersebut dilakukan dengan cara mempelajari dan memperdalam akidah-akhlak sebagai persiapan untuk melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi dan untuk hidup bermasyarakat dan/atau memasuki lapangan kerja. Pada aspek akidah ditekankan pada pemahaman dan pengamalan prinsip-prinsip akidah Islam, metode peningkatan kualitas akidah, wawasan tentang aliran-aliran dalam akidah Islam sebagai landasan dalam pengamalan iman yang inklusif dalam kehidupan sehari-hari, pemahaman tentang macam-macam *tauhiid* seperti *tauhiid uluuhiyah*, *tauhiid rubuubiyah*, *tauhiid ash-shifat wa al-af'al*, *tauhiid rahmuaniyah*, *tauhiid mulkiyah*, dan lain-lain serta perbuatan syirik dan implikasinya dalam kehidupan. Aspek akhlak, di samping berupa pembiasaan dalam menjalankan akhlak terpuji dan menghindari akhlak tercela sesuai dengan tingkat perkembangan peserta didik, juga mulai diperkenalkan tasawuf dan metode peningkatan kualitas akhlak.

Secara substansial mata pelajaran Akidah-Akhlak di Madrasah Aliyah memiliki kontribusi dalam memberikan motivasi kepada peserta didik untuk mempelajari dan mempraktikkan akidahnya dalam

bentuk pembiasaan untuk melakukan akhlak terpuji dan menghindari akhlak tercela dalam kehidupan sehari-hari. *Al-Akhlak al-karimah* ini sangat penting untuk dipraktikkan dan dibiasakan oleh peserta didik dalam kehidupan individu, bermasyarakat dan berbangsa, terutama dalam rangka mengantisipasi dampak negatif dari era globalisasi dan krisis multidimensional yang melanda bangsa dan Negara Indonesia.

Mata pelajaran Akidah-Akhlak bertujuan untuk:

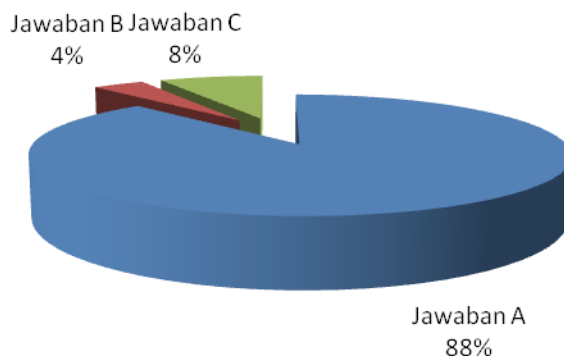
1. Menumbuhkembangkan akidah melalui pemberian, pemupukan, dan pengembangan pengetahuan, penghayatan, pengamalan, pembiasaan, serta pengalaman peserta didik tentang akidah Islam sehingga menjadi manusia muslim yang terus berkembang keimanan dan ketakwaannya kepada Allah SWT;
2. Mewujudkan manusia Indonesia yang berakhlak mulia dan menghindari akhlak tercela dalam kehidupan sehari-hari baik dalam kehidupan individu maupun sosial, sebagai manifestasi dari ajaran dan nilai-nilai akidah Islam.

Berdasarkan jawaban angket yang sudah dipaparkan pada bab sebelumnya berkaitan dengan nilai-nilai multikulturalisme pada mata pelajaran akhlak mulia, berikut akan dideskripsikan analisisnya.

1. Pengamalan Asmaul Husna

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan pengamalan asmaul husna yang diterapkan dalam keseharian, sebanyak 88.24% responden memilih jawaban cinta terhadap sesama, kasih sayang, berjiwa pemimpin, mulia, tegas, tidak mudah patah semangat, takwa, dan beriman, 3.92 responden memilih jawaban Cinta terhadap sesama, berjiwa pemimpin, tegas, tidak mudah patah semangat, dan beriman, dan sebanyak 7.84% responden memilih jawaban Cinta terhadap sesama, tegas, tidak mudah patah semangat, dan beriman. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

Pengamalan Asmaul Husna

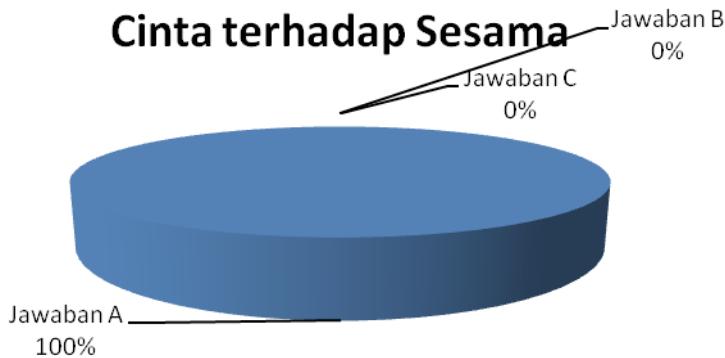


Jadi jika dilihat, bahwa kecenderungan siswa sebgaiian besar mempraktikkan nilai-nilai asmaul husna dalam kehidupan sehari-hari, uatamanya di sekolah. Hal ini diperkuat melalui hasil wawancara penulis dengan guru PAI bahwa pola-pola pembiasaan sikap semuanya merujuk pada konsep Islami seperti rasa kebersamaan, rajin beribadah. dalam kegiatan keagamaan Islam di lingkungan SMUN 5 Samarinda diadakan bimbingan baca Alquran dengan berbagai tingkatan. Sedangkan jiwa kepemimpinan ditanamkan melalui budaya organisasi seperti OSIS dan organisasi lainnya dan juga dalam kegiatan

diskusi di kelas. Dalam kegiatan tersebut, siswa diarahkan untuk bisa memimpin diskusi.⁸⁵⁵

2. Cinta Terhadap Sesama

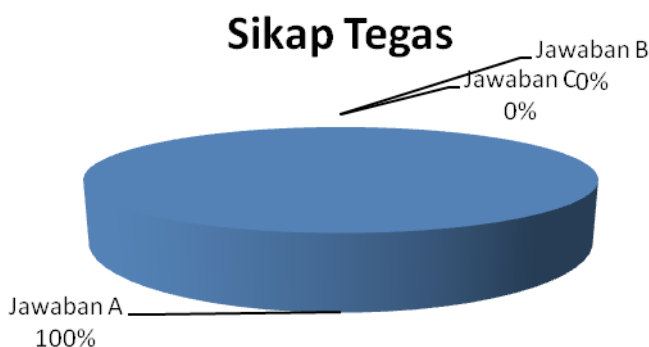
Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan praktik nilai-nilai cinta terhadap sesama, seluruh siswa memiliki jawaban a (100%) tidak membedakan dalam memilih teman. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.



Menurut hemat penulis, bahwa kondisi ini dapat tercipta, karena adanya upaya saling mendukung antara guru dan siswa dalam menciptakan rasa kebersamaan. Khususnya bagi guru-guru muslim di lingkungan SMUN 5 Samarinda, sebagian dari mereka juga dilibatkan dalam kegiatan ekstrakurikuler keagamaan. Berdasarkan data yang diperoleh, bahwa beberapa guru yang sertifikasinya mengampu bidang studi umum memiliki latar belakang akademik perguruan tinggi Islam dan lulusan pesantren. Hal inilah yang memperkuat dugaan penulis, bahwa berbagai-nilai-nilai yang diterapkan di lingkungan SMUN 5 Samarinda termasuk nilai cinta terhadap sesama disusun dengan merujuk ada konsep ajaran Islam.⁸⁵⁶

3. Sikap Tegas

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan cara mempraktikkan sikap tegas, seluruh responden memilih jawaban berani berkata benar dan tidak takut dengan ancaman (100%). Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.



Menurut penulis, hal salah satunya dipengaruhi oleh implikasi dari materi pelajaran PAI spesifikasi akidah akhlak yang mengajarkan setiap siswa untuk bersikap tegas terhadap sesuatu yang dianggap salah. Tentunya penanaman nilai-nilai ketegasan ini tidak muncul begitu saja, akan tetapi perlu proses

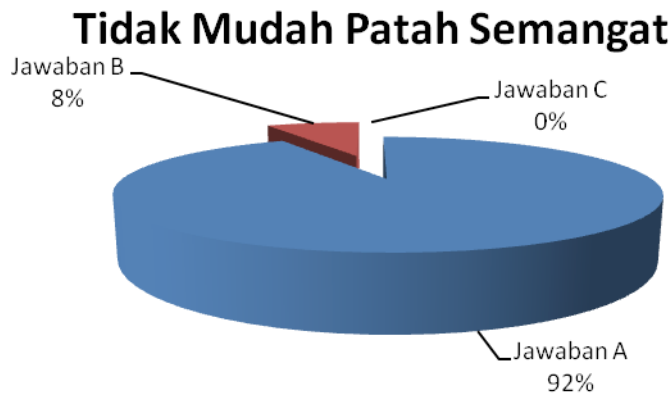
⁸⁵⁵ Hasil wawancara dengan Bapak Drs. HM. Suparman, M. SI pada Hari Rabu tanggal 6 Agustus 2014.

⁸⁵⁶ *Ibid.*

bimbingan dan latihan-latihan dengan mempelajari beberapa kasus yang terjadi di lingkungan sekolah khususnya ataupun pada masyarakat umum.

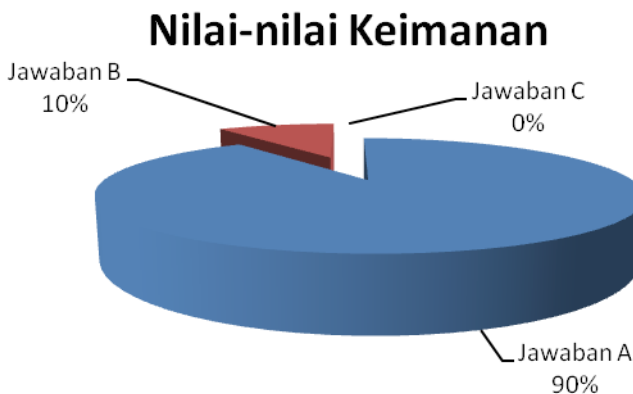
4. Tidak Mudah Patah Semangat

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan salah satu cara mempraktikkan sikap tidak mudah patah semangat, sebanyak 92.16% responden memilih jawaban termotivasi melihat teman berprestasi dan suka berdiskusi. Sebanyak 7.84% termotivasi melihat teman berprestasi, dan tidak ada satupun responden yang memilih jawaban cuek melihat teman berprestasi dan tidak suka berdiskusi. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.



5. Nilai-Nilai Keimanan

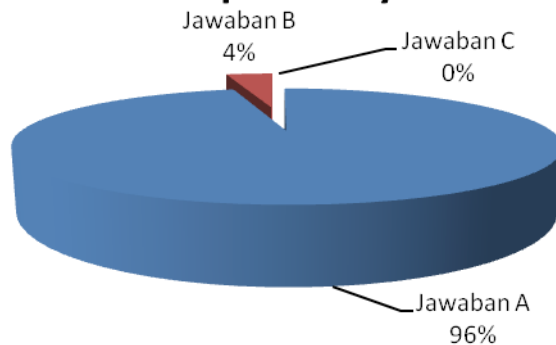
Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan praktik nilai-nilai keimanan, sebanyak 90.20% (46 responden) memilih jawaban saat lima waktu dan suka menolong. Sebanyak 9.80% (5 responden) memilih jawaban salat lima waktu jarang-jarang dan kadang-kadang suka menolong, dan tidak ada satupun responden yang memilih jawaban salat lima waktu kalau ingat saja. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.



6. Cara Merespon Karya Teman

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan cara merespon karya teman, sebesar 96.08% (49 responden) memilih jawaban memuji, memberikan ucapan selamat dan tidak merasa iri. Sebesar 3.92% (2 responden) memilih jawaban hanya sekedar memuji, dan tidak ada responden yang memilih jawaban cuek. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

Cara Merespon Karya Teman



B. Nilai-nilai multikulturalisme dalam materi fiqh

Mata pelajaran Fiqh yang terangkum pada materi PAI Tingkat SMU adalah salah satu mata pelajaran Pendidikan Agama Islam yang merupakan peningkatan dari fiqh yang telah dipelajari oleh peserta didik di Madrasah Tsanawiyah/SMP. Peningkatan tersebut dilakukan dengan cara mempelajari, memperdalam serta memperkaya kajian fiqh baik yang menyangkut aspek ibadah maupun muamalah, yang dilandasi oleh prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah usul fiqh serta menggali tujuan dan hikmahnya, sebagai persiapan untuk melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi dan untuk hidup bermasyarakat. Secara substansial, mata pelajaran Fiqh memiliki kontribusi dalam memberikan motivasi kepada peserta didik untuk mempraktikkan dan menerapkan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari sebagai perwujudan keserasian, keselarasan, dan keseimbangan hubungan manusia dengan Allah SWT, dengan diri manusia itu sendiri, sesama manusia, makhluk lainnya ataupun lingkungannya.

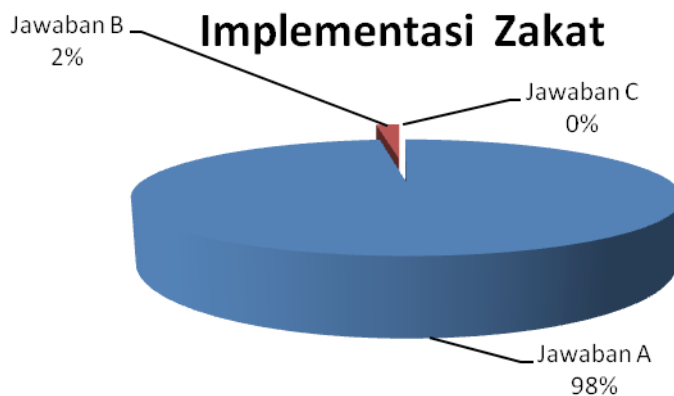
Mata pelajaran Fiqh di SMU bertujuan untuk:

1. Mengetahui dan memahami prinsip-prinsip, kaidah-kaidah dan tatacara pelaksanaan hukum Islam baik yang menyangkut aspek ibadah maupun muamalah untuk dijadikan pedoman hidup dalam kehidupan pribadi dan sosial.
2. Melaksanakan dan mengamalkan ketentuan hukum Islam dengan benar dan baik, sebagai perwujudan dari ketaatan dalam menjalankan ajaran agama Islam baik dalam hubungan manusia dengan Allah SWT, dengan diri manusia itu sendiri, sesama manusia, dan makhluk lainnya maupun hubungan dengan lingkungannya.

Berdasarkan jawaban angket yang sudah dipaparkan pada bab sebelumnya berkaitan dengan nilai-nilai multikulturalisme pada mata pelajaran akhlak mulia, berikut akan dideskripsikan analisisnya.

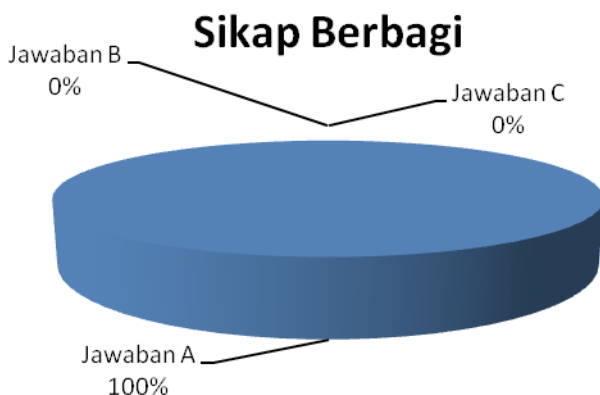
1. Implementasi Zakat

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan cara implementasi zakat, sebesar 98.04 (50 responden) memilih jawaban berbagi dengan siapa saja yang membutuhkan tanpa pilih-pilih. Sebesar 1.96% (satu responden) memilih jawaban berbagi dengan teman dekat dan yang dikenal saja, dan tidak ada satupun responden yang memilih jawaban berbagi dengan orang-orang yang dapat memberikan keuntungan. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.



2. Sikap Berbagi

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan sikap berbagi, seluruh responden memilih jawaban membuat hati senang, dicintai Allah, dan rizkinya bertambah. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.



C. Nilai-nilai Multikulturalisme Dalam Materi Qur'an Hadis

Mata pelajaran Al-Qur'an-Hadis di Madrasah Aliyah adalah salah satu mata pelajaran Pendidikan Agama Islam yang merupakan peningkatan dari Al-Qur'an-Hadis yang telah dipelajari oleh peserta didik di MTs/SMP. Peningkatan tersebut dilakukan dengan cara mempelajari, memperdalam serta memperkaya kajian al-Qur'an dan al-Hadis terutama menyangkut dasar-dasar keilmuannya sebagai persiapan untuk melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi, serta memahami dan menerapkan tema-tema tentang manusia dan tanggung jawabnya di muka bumi, demokrasi serta pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam perspektif al-Qur'an dan al-Hadis sebagai persiapan untuk hidup bermasyarakat. Secara substansial, mata pelajaran Al-Qur'an-Hadis memiliki kontribusi dalam memberikan motivasi kepada peserta didik untuk mempelajari dan mempraktikkan ajaran dan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an-hadis sebagai sumber utama ajaran Islam dan sekaligus menjadi pegangan dan pedoman hidup dalam kehidupan sehari-hari.

Mata pelajaran Al-Qur'an-Hadis bertujuan untuk:

1. Meningkatkan kecintaan peserta didik terhadap al-Qur'an dan hadis
2. Membekali peserta didik dengan dalil-dalil yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis sebagai

pedoman dalam menyikapi dan menghadapi kehidupan

3. Meningkatkan pemahaman dan pengamalan isi kandungan al-Qur'an dan hadis yang dilandasi oleh dasar-dasar keilmuan tentang al-Qur'an dan hadis.

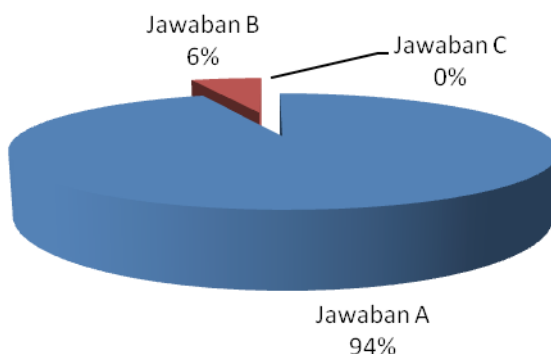
Berdasarkan jawaban angket yang sudah dipaparkan pada bab sebelumnya berkaitan dengan nilai-nilai multikulturalisme pada mata pelajaran akhlak mulia, berikut akan dideskripsikan analisisnya.

1. Penerapan QS Ali Imran 159, Dan QS Asy Syura; 38 Menjelaskan Tentang Nilai Demokrasi Dan Musyawarah

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan nilai demokrasi dan musyawarah, sebesar 94.12% (48 responden) memilih jawaban menghargai pendapat orang lain dan menyelesaikan masalah dengan musyawarah. Sebesar 5.88% (3 responden) memilih jawaban menghargai pendapat orang lain dan tidak menyelesaikan masalah dengan musyawarah, dan tidak ada responden yang memilih jawaban tidak pernah melakukan kedua hal tersebut.

Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

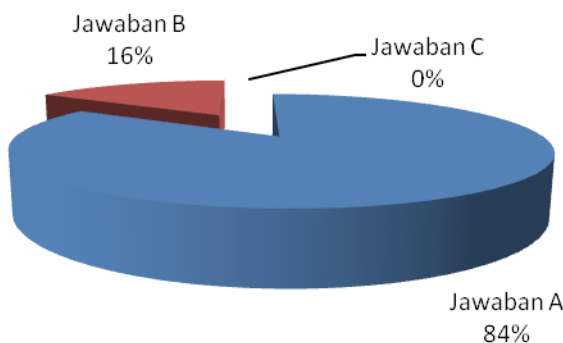
Nilai Demokrasi dan Musyawarah



2. Bentuk-Bentuk Musyawarah

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan bentuk-bentuk musyawarah, sebesar 84,31% (43 responden) memilih jawaban tugas kelompok, sharing dengan guru dan teman-teman di kelas, dan aktif dalam organisasi. Sebesar 15.69% (8 responden) memilih jawaban tugas kelompok dan sharing dengan guru dan teman-teman di kelas, dan tidak satupun siswa yang memilih jawaban hanya aktif dalam tugas kelompok. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

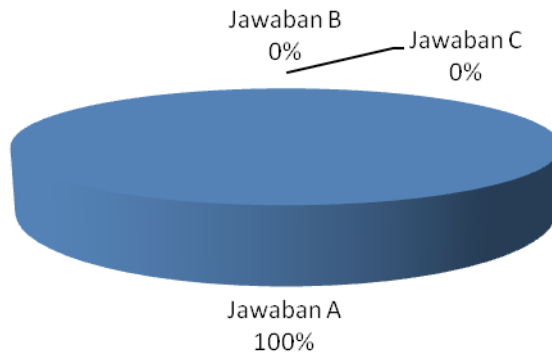
Bentuk-Bentuk Musyawarah



3. Penerapan Perilaku Sebagai Khalifah Di Bumi Seperti Terkandung Dalam QS Al-Baqarah;30, Al-Mukminun; 12-14, Az-Zariyat; 56 Dan An Nahl: 78

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan penerapan perilaku sebagai khalifah di muka bumi, seluruh siswa memilih jawaban tidak pilih-pilih teman, suka menolong, dan bertanggung jawab terhadap tugas yang emban. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

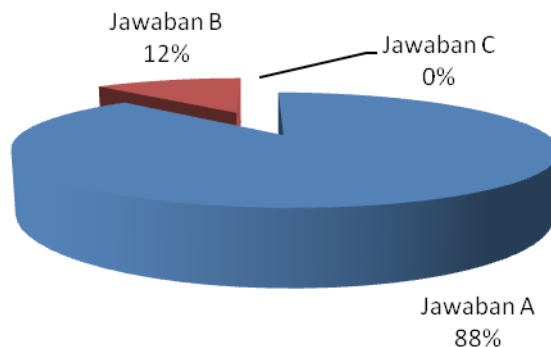
Prilaku sebagai Khalifah



4. Amanat Untuk Menjadi Pemimpin Dalam Kelompok

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan amanat untuk menjadi pemimpin dalam kelompok, sebesar 88.24% (45 responden) memilih jawaban menerimanya dan bertanggung jawab dalam menjalankannya. Sebesar 11.76% (6 responden) memilih jawaban masih agak malu-malu dan kurang berani, dan tidak satupun responden memilih jawaban tidak berani karena minder. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

Amanat menjadi Pemimpin Kelompok



D. Nilai-Nilai Multikulturalisme Dalam Materi Sejarah Islam

Sejarah Kebudayaan Islam sebagai salah satu rumpun PAI yang diajarkan pada tingkat SMU atau yang sederajat merupakan salah satu mata pelajaran yang menelaah tentang asal-usul, perkembangan, peranan kebudayaan/peradaban Islam di masa lampau, mulai dari dakwah Nabi Muhammad pada periode Makkah dan periode Madinah, kepemimpinan umat setelah Rasulullah SAW wafat, sampai perkembangan Islam periode klasik (zaman keemasan) pada tahun 650 M–1250 M, abad pertengahan/zaman kemunduran (1250 M–1800 M), dan masa modern/zaman kebangkitan (1800-sekarang), serta perkembangan Islam di Indonesia dan di dunia. Secara substansial mata pelajaran Sejarah Kebudayaan

Islam memiliki kontribusi dalam memberikan motivasi kepada peserta didik untuk mengenal, memahami, menghayati Sejarah Kebudayaan Islam, yang mengandung nilai-nilai kearifan yang dapat digunakan untuk melatih kecerdasan, membentuk sikap, watak, dan kepribadian peserta didik.

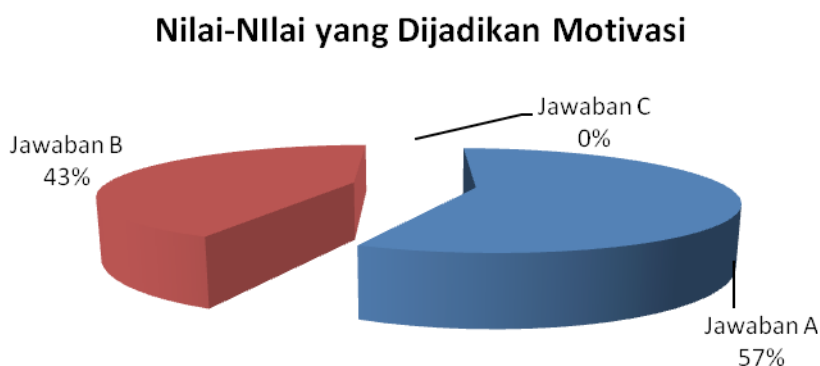
Mata pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam di SMU bertujuan agar peserta didik memiliki kemampuan-kemampuan sebagai berikut:

1. Membangun kesadaran peserta didik tentang pentingnya mempelajari landasan ajaran, nilai-nilai dan norma-norma Islam yang telah dibangun oleh Rasulullah SAW dalam rangka mengembangkan kebudayaan dan peradaban Islam.
2. Membangun kesadaran peserta didik tentang pentingnya waktu dan tempat yang merupakan sebuah proses dari masa lampau, masa kini, dan masa depan
3. Melatih daya kritis peserta didik untuk memahami fakta sejarah secara benar dengan didasarkan pada pendekatan ilmiah.
4. Menumbuhkan apresiasi dan penghargaan peserta didik terhadap peninggalan sejarah Islam sebagai bukti peradaban umat Islam di masa lampau.
5. Mengembangkan kemampuan peserta didik dalam mengambil *ibrah* dari peristiwa-peristiwa bersejarah (Islam), meneladani tokoh-tokoh berprestasi, dan mengaitkannya dengan fenomena sosial, budaya, politik, ekonomi, iptek dan seni dan lain-lain untuk mengembangkan Kebudayaan dan peradaban Islam.

Berdasarkan jawaban angket yang sudah dipaparkan pada bab sebelumnya berkaitan dengan nilai-nilai multikulturalisme pada mata pelajaran akhlak mulia, berikut akan dideskripsikan analisisnya.

1. Contoh Nilai-Nilai Yang Dijadikan Motivasi

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan mencontoh nilai-nilai yang dijadikan motivasi, sebesar 56.86% (29 responden) memilih jawaban menuntut ilmu di mana saja dan dengan siapa saja walaupun berbeda agama dan suku. Sebesar 43.14% (22 responden) memilih jawaban menuntut ilmu di mana saja dan dengan siapa saja tetapi harus seagama, dan tidak ada satupun responden yang memilih jawaban menuntut ilmu yang tidak jauh dari orang tua dan yang seagama. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

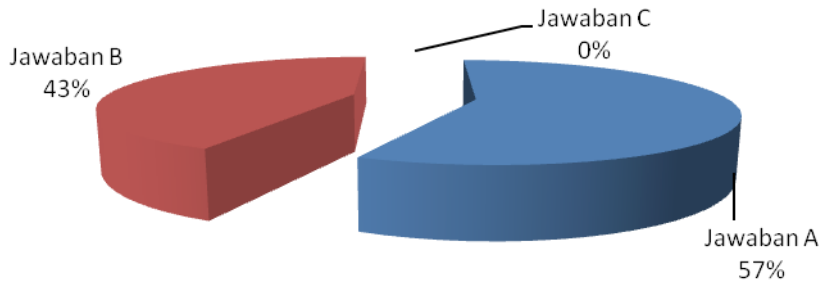


2. Sikap Dengan Teman Yang Berbeda Agama

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan sikap dengan teman yang berbeda agama, sebesar 56.86% (29 responden) memilih jawaban bergaul dengan semuanya tanpa membeda-bedakan. Sebesar 43.14% (22 responden) memilih jawaban bergaul dengan yang seagama saja dan tetap menghargai yang tidak seagama, dan tidak ada satupun responden yang memilih jawaban pilih-pilih

teman bergaul. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

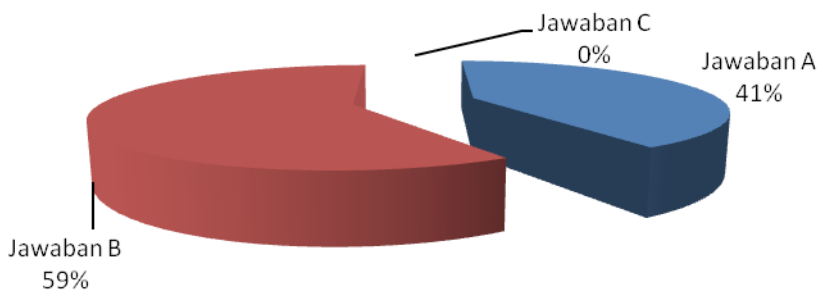
Sikap dengan Teman Berbeda Agama



3. Sikap Ketika Teman Yang Berbeda Agama Merayakan Hari Besar Keagamaannya

Berdasarkan hasil jawaban responden berkaitan dengan sikap ketika teman yang berbeda agama merayakan hari besar keagamaan 41.18% (21 responden) memilih jawaban menghormati. Sebesar 58.82% (30 responden) memilih jawaban menghormati dan ikut merayakan, dan tidak ada satupun yang memilih jawaban cuek. Berikut distribusi jawaban responden yang dituangkan dalam bentuk grafik.

Sikap dengan Teman Berbeda Agama



Berdasarkan dari uraian analisis masing-masing angket di atas, berikut penulis akan memaparkan hasil rekapitulasi angket secara keseluruhan

Tabel 32: Rekapitulasi Angket

NO	ALTERNATIF JAWABAN						SKOR	MEAN
	A		B		C			
	F	S	F	S	F	S		
1	45	135	2	4	4	8	147	2.882
2	51	153	0	0	0	0	153	3.000
3	51	153	0	0	0	0	153	3.000
4	47	141	4	8	0	0	149	2.922
5	46	138	5	10	0	0	148	2.902
6	49	147	2	4	0	0	151	2.961

7	50	150	1	2	0	0	152	2.980
8	51	153	0	0	0	0	153	3.000
9	48	144	3	6	0	0	150	2.941
10	43	129	8	16	0	0	145	2.843
11	51	153	0	0	0	0	153	3.000
12	45	135	6	12	0	0	147	2.882
13	29	87	22	44	0	0	131	2.569
14	21	63	30	60	0	0	123	2.412
15	33	99	18	36	0	0	135	2.647
							2190	42.941
JUMLAH								

Setelah nilai rekapitulasi angket secara keseluruhan telah dituangkan pada tabel di atas, selanjutnya hasil rekapitulasi tersebut dihitung dengan menggunakan rumus uji mean, sebagai berikut:

$$\bar{M} = \frac{\sum x}{N}$$

Keterangan:

Σx : 42.941

N : 15

$$\bar{M} = \frac{\sum x}{N}$$

$M_x = \frac{42.941}{15}$

15

$M_x = 2.86$

Berdasarkan hasil perhitungan penulis untuk mencari nilai rata-rata angket berkaitan dengan pengembangan IMTAQ sebagai upaya membangun ukhuwah Islamiyah dengan menggunakan rumus persentasi dan uji mean, maka diperoleh hasil akhir sebesar 2.86. angka tersebut masuk ke dalam rentang nilai antara 2,335–3,000 dengan kategori sangat baik. Jadi dapat disimpulkan, bahwa pengembangan IMTAQ sebagai upaya membangun ukhuwah Islamiyah di SMUN 5 Samarinda masuk dalam kategori **SANGAT BAIK**.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil perhitungan penulis untuk mencari nilai rata-rata angket berkaitan dengan pengembangan IMTAQ sebagai upaya membangun ukhuwah Islamiyah dengan menggunakan rumus persentasi dan uji mean, maka diperoleh hasil akhir sebesar 2.86. angka tersebut masuk ke dalam rentang nilai antara 2,335–3,000 dengan kategori sangat baik. Jadi dapat disimpulkan, bahwa pengembangan

IMTAQ sebagai upaya membangun ukhuwah Islamiyah di SMUN 5 Samarinda masuk dalam kategori **SANGAT BAIK**.

Kategori sangat baik ini tentunya didukung dengan data pendukung faktual yang penulis peroleh ketika mengadakan penelitian di SMUN 5 Samarinda. Data yang dimaksud antara lain:

1. Kegiatan penanaman ukhuwah Islamiyah di SMUN 5 Samarinda, dilaksanakan oleh para guru PAI dengan didukung guru-guru lainnya (baca: guru umum). Faktanya adalah beberapa guru umum tersebut walaupun secara sertifikasi merupakan guru umum, akan tetapi mereka memiliki latar belakang akademik perguruan tinggi Islam, dan di antara mereka juga banyak yang aktif pada organisasi-organisasi keagamaan.
2. Berdasarkan hasil observasi penulis, seluruh guru muslimahnya 99% telah memakai jilbab dengan didasari kesadaran dan keikhlasan, tinggal satu orang guru muslimah yang belum memakai jilbab. Sedangkan bagi siswi muslimah, pada hari-hari aktif di sekolah diwajibkan menggunakan jilbab.
3. Walaupun SMUN 5 merupakan sekolah negeri umum, tapi pembinaan keagamaannya dalam bentuk kegiatan ekstrakurikuler tidak kalah dengan madrasah yang sederajat. Dalam hal pembinaan, SMUN 5 mengadakan program pembinaan baca Alquran dengan beberapa tingkatan kecakapan, kegiatan Maulid Habsyi, PHBI, pesantren Ramadhan, kegiatan IRMA, bahkan aktif dalam mengikuti lomba keagamaan di luar sekolah. SMUN 5 Samarinda pernah menjadi juara satu Habsyi antar sekolah tingkat SMU dan yang sederajat Kota Samarinda.

B. Saran-saran

Adapun saran-saran penulis dalam penelitian ini adalah:

1. Mempertahankan nilai-nilai multikulturalisme siswa yang telah membentuk nilai-nilai ukhuwah Islamiyah baik antar siswa yang semuslim ataupun dengan non muslim.
2. Menambah jumlah guru PAI agar dapat lebih memaksimalkan program pembinaan keagamaan.
3. Memberikan penyuluhan dan bimbingan tentang nilai-nilai multikultural kepada siswa dan guru secara berkala.

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi, "Pendidikan Multikultural: Membangun Kembali Indonesia Bhineka Tunggal Ika" dalam *Tsaqofah*, Vol. Nomor 2 tahun 2003, hal. 21.

-----, "Dari Pendidikan Kewargaan Hingga Pendidikan Multikultural Pengalaman Indonesia," dalam *Edukasi: Jurnal Pendidikan Agama dan Keagamaan*, Vol. 2. Nomor 4 Tahun 2004, hal. 19-20.

-----, "Identitas dan Krisis Budaya, Membangun Multikulturalisme Indonesia", <http://www.kongresbud.budpar.go.id/58%20azyumardi%20azra.htm>, 2007.

Dawam, Ainurrofiq, *Emoh Sekolah Menolak Komersialisasi Pendidikan dan Kanibalisme Intelektual Menuju Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003, hal. 100.

Farida Hanum dan Setya Raharja, *Pengembangan Model pembelajaran Pendidikan Multikultural Menggunakan Modul Sebagai Suplemen Pelajaran IPS di Sekolah Dasar*: Jurnal Penelitian Ilmu Pendidikan, Volume 04, Nomor 2, 2011, hal. 15.

Harahap, Ahmad Rivai Haragap, "Multikulturalisme dan Penerapannya dalam pemeliharaan kerukunan Umat Beragama", 2004.

- <http://www.duniaesai.com/antro/antro3.html> Suparlan, Parsudi, "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural", Simposium Internasional Bali ke-3, Jurnal Antropologi Indonesia, Denpasar Bali, 16-21 Juli 2002.
- Indra jati Sidi,"Pendidikan Agama di Sekolah Umum Dalam Perspektif Multikultura",Dalam *Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan dan Keagamaan*,"Vol2 Nomor 42004, hal. 27.
- Lihat *Undang-undang Republic Indonesia Nmor 20 tahun 2003 tentang sistem Pendidikan Nasional*,(jakarta,Departemen Pendidikan Nasional,2003,hal 5
- M.Amin Abdullah,"Pengajaran Kalam dan Teologi di Era Kemejemukan Sebuah Tjauan Materi dan Metode Pendidikan Agama" dalam Taswir Afkar, Jurnal Refleks Pemikiran, Keagamaan dan Kebudayaan Menuju Pendidikan Islam Pluralis".Edisi XI tahun 2001,hal.14-15.
- Mardalis. *Metode Penelitian*. Jakarta: Bumi Aksara, 1998.
- Mastuhu, *Memberdayakan sistem Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wancana Ilmu, 1999, cet.II.
- Mubarak, Zakki, dkk. Buku Ajar II, Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian terintegrasi (MPKT) cet. Kedua. 2008: Manusia, Akhlak, Budi Pekerti dan Masyarakat,. Depok: Penerbit FE UI
- Mubarak, Zakki, dkk. Buku Ajar II, Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian terintegrasi (MPKT) cet. Kedua. 2008: Manusia, Akhlak, Budi Pekerti dan Masyarakat, Depok: Penerbit FE UI.
- Muhaimin el-Ma'hady,"mutikulturalisme dan pendidikan Multikultural" dalamdalam artikelnya tanggal 27 Mei 2004 dalam situs <http://www.education/pendOrg.htm>,hal.3.
- Muthoharoh, *Nilai-nilai Pendidikan Pluralisme dalam Film My Name is Khan (Tinjauan Materi dan Metode dari Prespektif Pendidikan AgamaIslam)*. Skripsi, UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta, 2011
- Rosyada, Dede, "Pendidikan Multikultural Melalui Pendidikan Agama Islam",Dalam *Didaktika Islamika; Jurnal Pendidikan,KeIslaman dan Kebudayaan*,vol VI,Nomor1,januari 2005,hal.22-22
- , *Paradigma Pendidikan Demoikratis,sebuah model pelibatan Masyarakat dalam Penyelenggaraan Pendidikan*,Jakarta: Prenada Media,2004.
- See Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Myth of Multiculturalism*. Toronto: Penguin, 2002. ISBN 978-0-14-100676-5.
- Soedjono, Anas, *Pengantar Statistic Pendidikan Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rajawali, 1979.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik edisi revisi*. Jakarta,: Rineka Cipta, 2002.
- Surahmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode dan Teknik*. Bandung: Tarsito, 1990.
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Reseach I*. Yogyakarta: Andi Offset, 1990.
- Tilaar, H.A.R, *Multikulturalisme: Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transfromasi Pendidikan*, Jakarta: PT. Grasindo, 2004.
- Yusu, Lubis, Akhyar f, *Deskontruksi Epistemologi Modern*, Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006.

ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي

بين الآثار والتوقعات

بقلم: الدكتور لالو سوفريادي بن مجيب

عضو هيئة التدريس بشعبة تدريس اللغة العربية في كلية علوم التربية والتدريس

بجامعة متارام الإسلامية الحكومية

الورقة البحثية المقدمة للمؤتمر العالمي السنوي الرابع عشر للدراسات الإسلامية

المنعقدة بتاريخ ٢١-٢٤ نوفمبر ٢٠١٤م

بجامعة سماريندا الإسلامية الحكومية في باليك ففان

ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي بين الآثار والتوقعات

بقلم: الدكتور لالو سوفريادي بن مجيب

عضو هيئة التدريس بشعبة تدريس اللغة العربية في كلية علوم التربية والتدريس

بجامعة متارام الإسلامية الحكومية

ملخص البحث

إن ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي مهمة جدا في العصر الحالي، وهي إستراتيجية جديدة اتخذتها الحكومة لمواجهة التحديات الخارجية والداخلية، القصد من وراء تنافس الجامعات الإسلامية في طلب ترقية مستوى جامعاتهم هي الرغبة الشديدة في تحسين جودة أداء التعليم وإنتاج الخريجين المتميزين لأن الترقية تستوجب التطوير في العمل الأكاديمي والإنتاج العلمي، بالإضافة إلى حصول الجامعة على الإمكانيات الأخرى مثل إتاحة الفرصة للجامعة في فتح الشعب (الأقسام) الدراسية المختلفة وزيادة في التمويل والسلطة الواسعة في إدارة وتدبير شؤون الجامعة.

الأمل المنشود من ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي هو أنها ليست مجرد تحول مستوى المؤسسات الجامعية شكلا وإداريا لكن المقصود بها تغيير طريقة التفكير إلى ما هو الأفضل بجانب أنه يعتبر مصدر التفكير لتحقيق الهدف من إنشاء مؤسسات التعليم العالي الإسلامي الذي هو أداء التدريس الأكاديمي والتعليم العالي في نطاق الدراسات الإسلامية

تخطط إستراتيجية حكومة إندونيسيا في التعليم العالي الإسلامي حاليا نحو عالمية الجامعة، وعليه فقد أعدت الوزارة كل السبل والطرق للوصول إلى هذا الهدف، منها تخريج ألف دكتور سواء كان من داخل أو خارج الجامعات الإندونيسية، وزيادة الوسائل والبنية التحتية، وتقوية المستوى العلمي والبحثي للأساتذة والدكاترة والمحاضرين، وزيادة الميزانية لأداء البحث العلمي وخدمة المجتمع.

أولاً: مقدمة

خلفية البحث

أ.

لا شك أن مؤسسات التعليم العالي تشكل قواعد أساسية في تنفيذ أية تنمية علمية وتكنولوجية منشودة وذلك من خلال إعداد وتأهيل الإنسان فكريا وعلميا وفنيا لخدمة وطنه، وإسهام العلماء في تخطيط التنمية الشاملة وتحمل مسؤولياتهم في حل مشاكل المجتمع والقدرة على إجراء التنبؤ العلمي والتعامل مع المستقبل ودعم التثقيف العلمي للمجتمع بهدف توعية أفراده بمخاطر التطور العلمي والتكنولوجي وتدريب هؤلاء الأفراد على مواجهة هذا التطور.

من أهم التحديات التي يعانها نظام التعليم العالي الإسلامي هي العولمة في مجال التعليم، تعني العولمة التحول من أسلوب حياة المجتمع الزراعي والتجارة التقليدية إلى المجتمع الصناعي الحديثي كما تتمثل في المنظمات والجمعيات الدولية والمحلية والإقليمية (، وجماعة التعاون الاقتصادي لآسيا والمحيط ASEAN، وجمعية دول جنوب شرق آسيا (WTO) الآتية: منظمة التجارة العالمية) ، ومنطقة التجارة الحرة لآسيان. (APEC) الهادي

تعرف العولمة على أنها عصر الثورة العلمية والتكنولوجيا والفضاء والأطباق اللاقطة، وعصر الانفتاح العالمي بواسطة شبكات الاتصال والمعلومات، وعصر التطور السريع في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والثقافية وغيرها، وسوف يكون المعيار الأساسي للقوة في النظام العالمي هو المعلومات والتكنولوجيا المتقدمة، بجانب حجم المساحة والسكان والموارد

ويبدو أن الحد الأدنى لدخول «نادي الاقوياء» هو توافر كتلة سكانية لاتقل عن (٠١ مليون) نسمة من غير الأميين بحيث تكون نسبة الحاصلين على التعليم الثانوي بينهم حوالي ٠٥٪ ونسبة الحاصلين على التعليم العالي حوالي ٠٣٪ أي أنها كتلة سكانية ضخمة حجماً ونوعاً^{٨٥٧} كما أن الإنسان القادر على الحياة في القرن الحادي والعشرين سوف يكون القادر على التعامل مع طوفان المعلومات والتعليم الدائم وإعادة التدريب والتأهيل^{٨٥٨}.

وقد نقلنا (ظاهرة العولمة) الحالية من التركيز المحلي إلى المجتمع العالمي وأثرت بهذا على كافة المجالات الاقتصادية والثقافية والمعلوماتية وعلى العلاقات بين الأفراد، ولم يعد بإمكان أي بلد أن يعتبر نفسه معزول عن تأثيرات الأحداث والتطورات الدولية، بحيث أصبح العالم «قرية صغيرة» وأصبح كل منا مواطناً من مواطني العالم، وأصبح علينا أن نتعلم لنعيش في القرية العالمية وأن نكون قادرين على معرفة الآخرين والتفاهم والانسجام معهم واحترام الاختلافات الثقافية والروحية التي تميزهم عنا وتقبلها وتحقيق مشروعات مشتركة معهم وبناء السلام والتعاون الدوليين^{٨٥٩}.

من خلال تلك الظروف التي ذكرناها نجد أن التعليم العالي يلعب دوراً رئيسياً في إعداد رأس المال البشري الذي أصبح يفوق بأهميته رأس المال المادي، فقد جاء في دراسة أجراها البنك الدولي ل ٢٩١ بلداً إلى أن نسبة ٦١٪ فقط من النمو تعود الى رأس المال المادي (الآلات والمباني والبنية الأساسية) وتأتي نسبة ٠٢٪ منه من رأس المال الطبيعي، و٤٦٪ من النمو الى رأس المال البشري والاجتماعي^{٨٦٠} من أجل ذلك نجد أن التعليم يعتبر الناحية الأساسية لتنمية القدرات والمهارات المطلوبة للمستقبل

بناء على هذا الواقع الملموس، فإن إندونيسيا كأى بلد من البلدان لاتزال تتقدم لمواجهة تحديات العولمة في جميع المجالات خاصة في مجال التعليم، فالعولمة هي صنف من التحديات الخارجية التي يواجهها نظام التعليم العالي الإسلامي، وهناك التحديات (المشاكل والمعوقات) الداخلية التي تتمثل في: (١) عدم وجود التمويل الكافي (٢) عدم توفر الوسائل والبنية التحتية (٣) ضعف الكفاءة والابتكار والاختراع لأساتذة الجامعة (٤) النقص في الهيكل التنظيمي للمؤسسة (٥) عدم تطور المنهج/المقرر الجامعي (٦)

نبيل نوفل، تاملات في مستقبل التعليم العالي، (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية 1992م)، ص. 8 857

نفس المصدر 858

يونسكو، التعليم ذلك الكنز المكنون، مقتطفات من التقرير الذي قدمته الى يونسكو اللجنة الدولية المعنية بالتربية للقرن الحادي والعشرين باريس 1996م 859

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي-التقرير الخاص بالتنمية البشرية لعام 1996 بنبو يورك ص. 12 860

قلة نتائج البحث.

لمواجهة هذه التحديات فقد رتبت الحكومة خطط ومشروعات وإستراتيجيات جديدة تحدد الأهداف والأولويات التي تتناسب مع متطلبات العصر، ومن المحاولات التي قامت بها الحكومة هي عقد المؤتمرات والندوات العلمية على مستوى الإقليم والمحلية والدولة للبحث عن نمط جديد في نظام التعليم العالي الإسلامي وذلك لمعالجة القضايا والمشاكل التعليمية سواء ما يتعلق بمستوى نظام التخطيط ومستوى المنهج الدراسي ومستوى الخريجين.

ثم قامت الحكومة بإرسال رؤساء الجامعة والممثلين في مجال التعليم إلى الجامعات المشهورة والمتقدمة في العالم للدراسة حول الطرق المناسبة في تطوير سياستها التعليمية، فنتج عن ذلك نمط جديد وهو الدمج بين الطرق والمناهج الدراسية المعروفة في الجامعات العربية و الجامعات الغربية، ثم ابتعثت الحكومة عددا من الطلبة والأساتذة لمواصلة دراستهم خارج البلاد بهدف تخريج المثقفين المتبحرين في العلوم الإسلامية، القادرين على فهم وتحليل وحل القضايا الاجتماعية والدينية.

إن لمؤسسات التعليم العالي الإسلامي بإندونيسيا لتاريخ طويل وشاق، فبعد سقوط عهد الرئيس سوهارتو وذلك بعد سنة ١٩٩١م تغير ملامح نظام التعليم، فتحت الحكومة قناة الديمقراطية بشكل أوسع، حدث تحول كبير في أمر السياسة للبلاد، بدلا من ثلاثة أحزاب سياسية ازدادت إلى ٨٤ حزبا سياسيا يعترفها الدولة للمشاركة في الإلتخاب العام، وذلك لانتخاب أعضاء البرلمان ثم انتخاب رئيس الجمهورية بطريق مباشر، وجاء عصر الانفتاح والشفافية في السياسة والبيروقراطية وأعطت الدولة الحرية للشعب التعبير عن آراؤهم وأفكارهم وقامت بالإصلاحات في جميع المجالات من بينها مجال التعليم، فبدأت الدولة برفع الميزانية لتمويل التعليم من ٧,٢٪ إلى ٧٪ من الدخل القومي. وبلغت ذروة هذه الإصلاحات حينما صدر قانون التعليم الوطني رقم ٠٢ سنة ٢٠٠٢م بقرار رفع الميزانية لتمويل التعليم إلى ٠٢٪ من الدخل القومي دون راتب الموظفين والمدرسين.

وفي هذه الآونة الأخيرة تنافست الجامعات الإسلامية التابعة للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بوزارة الشؤون الدينية في طلب لعل الدافع الرئيسي لوجود هذه الظاهرة هو الرغبة UIN إلى IAIN ومن IAIN إلى STAIN ترقية مستوى جامعاتهم من الشديدة في ترقية جودة أداء التعليم وإنتاج الخريجين المتميزين لأن الترقية تستوجب التطوير في العمل الأكاديمي والإنتاج العلمي. إضافة إلى حصول الجامعة على الإمكانيات والتسهيلات الأخرى من قبل الدولة مثل إتاحة الفرصة للجامعة في فتح الشعب (الأقسام) الدراسية المختلفة والزيادة في التمويل والسلطة الواسعة في إدارة وتدبير شؤون الجامعة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما الآثار المترتبة على ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي؟ وما هي التوقعات من ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي؟ فهذا السؤال هو الذي دفعني لاختيار موضوع ورقتي البحثية «ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي بين الآثار والتوقعات».

مشكلة البحث:

تحدد مشكلة البحث في التساؤلات التالية:

- ١- ما أهم ملامح الواقع الراهن لنظام التعليم العالي الإسلامي؟
- ٢- ما الآثار المترتبة على ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي؟
- ٣- ما التوقعات من ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي؟

ج. أهداف البحث

وفي ضوء ذلك تتحدد أهداف البحث في التعرف على:

- 1- الواقع الراهن لنظام التعليم العالي الإسلامي
- 2- الآثار المترتبة على ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي

د. منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي المعتمد على الأسلوب المكتبي في جمع البيانات مستفيدا في ذلك من نتائج البحوث والكتابات والدراسات السابقة التي تم نشرها في حقل هذه الدراسة لتعرف الواقع الراهن لنظام التعليم العالي الإسلامي، ثم الآثار المترتبة على ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي، ثم التوقعات من ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي.

ثانيا: صلب البحث

الواقع الراهن لنظام التعليم العالي الإسلامي

أ.

1.

نظام التعليم العالي

تعتبر إندونيسيا رابع دولة من حيث عدد السكان بعد الصين والولايات المتحدة والهند وأكبر عدد سكان من المسلمين في العالم حيث يبلغ عدد سكانها حوالي ٨٣٢ مليون شخص، وقد تناقصت نسبة المسلمين فيها من ٥٨٪ إلى ٧٩٪^{٨٦١}. وهذا العدد الضخم من السكان يجعل إندونيسيا موقعا إستراتيجيا للدراسة والبحث في المجالات المختلفة من بينها المجال العلمي والفكري والثقافي.

عرف نظام التعليم العالي بإندونيسيا وزارتين تتوليان بشؤون التعليم العالي بجميع مجالاتها (الحضانة والابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعية)، إحداهما وزارة التربية والثقافة فهي التي تشرف على الجامعات العامة حكومية كانت أم أهلية، وهذا النوع من الجامعة تفتح الكليات والتخصصات التي تتعلق بدراسة العلوم العامة (العلوم الكونية) مثل كلية الهندسة وكلية الطب وكلية السياسة والاجتماعية. وثانيهما وزارة الشؤون الدينية فهي التي تشرف على الجامعات الإسلامية حكومية كانت أم أهلية وهي تفتح الكليات والتخصصات التي تتعلق بدراسة العلوم الإسلامية (العلوم الشرعية) مثل كلية الشريعة وكلية أصول الدين وكلية الدعوة وكلية التربية الإسلامية، وكلا النوعين من الجامعة تعطى الفرصة للطلبة الذين يكملون دراستهم بجميع الدرجات والتخصصات العلمية المتاحة لها من درجة الليسانس والماجستير والدكتوراة. والفرق بينهما هو أن الجامعات الإسلامية تركز بدراسة العلوم الإسلامية وذلك عن فتح الكليات والتخصصات ذات طابع إسلامي مثل كلية الشريعة وكلية الدعوة وكلية التربية الإسلامية، وفرق آخر أن الطلبة الذين يدرسون فيها كلهم مسلمون، بخلاف الجامعات العامة.

وتعتبر مؤسسات التعليم العالي بشكل عام بإندونيسيا أكبر نظام التعليم في العالم من حيث الكمية بحيث أنه يبلغ أكثر من ثلاثة آلاف جامعة، والثالث من هذا العدد لجامعات إسلامية تابعة لوزارة الشؤون الدينية، وبالتفصيل أنه يبلغ ٣٥ (ثلاثة وخمسين) جامعة إسلامية حكومية، و٣٣٦ (ستمائة وإثنين وثلاثين) جامعة إسلامية أهلية^{٨٦٢}. لا شك أن هذا النظام له دور بارز في صناعة وتكوين المفكرين وعلماء المسلمين في العصر الحالي.

عبارة عن نظام التعليم العالي الإسلامي STAIN عرفت إندونيسيا ثلاث مستويات جامعية في نظام التعليم العالي الإسلامي وهي عبارة IAIN الذي يتمتع بكلية واحدة أو على الأكثر بكليتين في العلوم الإسلامية/الشرعية مثل كلية الشريعة وكلية الدعوة فقط، و عن نظام التعليم العالي الإسلامي الذي يتمتع بثلاث كليات أو أكثر في العلوم الشرعية مثل كلية الشريعة وكلية الدعوة وكلية التربية عبارة عن نظام التعليم العالي الإسلامي الذي يجمع بين العلوم الإسلامية (الشرعية) والعلوم العامة (الكونية) في كليتها UIN و مثل كلية الشريعة وكلية الدعوة وكلية الطب وكلية السياسة وكلية الاقتصاد وكلية الهندسة وغيرها من الكليات، طبعا لكل من هذه المستويات الجامعية لها شروطها ومعاييرها الأكاديمية المحكمة التي لا بد لها أن تتوفر حتى تتسنى لها هذه المراتب UIN وأعلىها IAIN ثم STAIN الجامعية، أدنى المستويات هي

جمهورية إندونيسيا، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، تاريخ 8 أغسطس 2014م 861

إحصائيات الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بوزارة الشؤون الدينية، تاريخ 5 أغسطس 2014م 862

سعت سياسة التعليم العالي الإسلامي خلال السنوات الأخيرة إلى فكرة دمج العلوم الإسلامية (الشرعية) مع العلوم العامة (الكونية)، وانبثقت هذه السياسة في إطار مبدأ التكامل المعرفي بين العلوم ومنهجية التفكير الإسلامي القائمة على تنوع الممثل في كلياتها وأقسامها الدراسية الموجودة UIN المعرفة ووحدة غايتها، وتبلورت هذه الفكرة في نظام التعليم العالي الإسلامي UIN المعترف بها، وهو الذي دعى وشجع جميع المستويات الجامعية للوصول إلى مستوى التعليم العالي الإسلامي.

أصدرت وزارة الشؤون الدينية القرار عن طريق الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بترقية مستويات ٨ (ثمان) جامعات إسلامية وهي جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، وجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية UIN الحكومية إلى مستوى الحكومية بيوغياكرتا، وجامعة علاء الدين الإسلامية الحكومية بمكسار، وجامعة سونان غونونغ جاتي الإسلامية الحكومية باندونج، وجامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية بسورابايا، وجامعة سونان مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج، وجامعة سلطان شريف قاسم الإسلامية الحكومية ببيكان بارو رياوو، وجامعة الرانيري الإسلامية الحكومية بأتشيه، و ٩١ (تسعة عشر) جامعة مثل جامعة متارام الإسلامية الحكومية بمتارام وجامعة والي سونغو الإسلامية الحكومية بسمارانج IAIN مازالت على شكل مثل جامعة STAIN وجامعة أنتاساري الإسلامية الحكومية ببنجرماسين وغيرها، و ٦٢ (ستة وعشرين) جامعة مازالت على شكل بيكالونجان الإسلامية الحكومية وجامعة سماريندا الإسلامية الحكومية وجامعة فونوروغو الإسلامية الحكومية وغيرها^{٨٦٣}.

٢. الدراسة الإسلامية بإندونيسيا بين اتجاه الشرق والغرب

تعاني إندونيسيا عدة مشكلات في التعليم العالي الإسلامي: منها عدم الجودة في مستوى نظام التخطيط ومستوى المنهج الدراسي ومستوى الخريجين. ومن ناحية أخرى تحديات العالمية التي تستوجب للمؤسسة التعليمية إعداد وتوفير الكفاءة العلمية المعينة المعترف بها دوليا، ومن ثم تطلب كل هذه إلى إصدار استراتيجية جديدة تتناسب مع متطلبات العصر.

كما هو معلوم أن الهدف الذي يرمي إليه التعليم العالي الإسلامي بإندونيسيا لم يكن على صورة واضحة من حيث النمط (الموديل) و من حيث الاتجاه ومن حيث الحصيلة المرجوة. هذه التحديات لا تنفك عن وجود النظر العام عند العلماء والمفكرين الإندونيسيين إلى نوع الدراسة الإسلامية التي يطول الجدل حولها بين الاتجاهين، اتجاه الشرق وهو الذي يميل إليه الشرق (أي معظم البلدان في الشرق الأوسط) واتجاه الغرب وهو الذي يميل إليه الغرب (أي معظم البلدان في الغرب) حيث أن لكلا الاتجاهين خصائص تميزها عن غيرها.

بشكل عام هناك مدخلان في الدراسة الإسلامية في الغرب، الأول المدخل العقدي والثاني المدخل التاريخي للأديان. مصدر المدخل العقدي هو الدراسة المسيحية في أوروبا التي تقدم الفهم القيمي عن الدين وهي تقاس بمدى ملاءمتها للعقيدة المسيحية ومصطلحتها، لكن بوجود ظاهرة تهميش الدين في المجتمعات الأوروبية أو الغربية بشكل عام أصبح المدخل العقدي كاد أن يتك عند دراسي الأديان بينما يبنّي المدخل التاريخي للأديان على الظاهرة التاريخية التجريبية باعتبار أنه تجربة يومية للمجتمع الذي يعيش ويعتق بأديان معينة.

بناء على النشأة العلمية في الغرب منذ القرن التاسع عشر الميلادي، أصبحت الدراسة التاريخية المستندة إلى الظاهرة والتجربة هي السائدة المتبعة في دراسة الأديان في الغرب من ضمنها الدراسة الإسلامية. وعلى هذا الاتجاه ازدادت الرغبة لفهم الإسلام باعتباره العلوم الدينية الحية التاريخية بدلا عن مجموعة من النظام العقدي المستند إلى نصوص الوحي بشقيهما القرآن والحديث النبوي. وكل هذه المناسبة تعطي الفرصة القوية لظهور ونشأة الدراسة الإسلامية في بعض الجامعات المشهورة والمتقدمة في الولايات المتحدة (أمريكا)، وهي قبل كل شيء نشأت أولا في أوروبا ثم انتشر في أمريكا على يد مفكري الغرب ومستشرقهم من أمثال ميك (Mick Donald) حيث حذرا كل منهما بظهور دراسة الإسلام العقدي كما (H.A.R. Gibb) (٣٦٨١م-٣٤٩١م) وجب (Mick Donald) دونالد () نهجه علماء المسلمين سابقا، بل دعى الاهتمام بدراسة الإسلام الذي يعيش وسط المجتمع.

هذه الفكرة اتخذت أرض الخصبة/لاقت القبول في الجامعات الأمريكية، ومنذ سنة ٢٠٥٩١م أنشئ عدد من الجامعات والمراكز

المصدر السابق 863

التي تشتمل على التخصصات العديدة لكنه يتلقى الدراسة المتخصصة في اللغة والثقافة (area study) للدراسة الإسلامية الإقليمية) ومجتمع المسلم في الإقليم المعين، لأن الإسلام عند الغرب يعتبر مجرد موضوع الدراسة العلمية البحتة لا غير، وعلي هذا فيجوز للإسلام أن يعامل معاملة الدراسات العلمية الأخرى ومن ثم أنه قابل للنقد كدراسة الديانات الأخرى، هدفهم هو أنهم يريدون فهم الإسلام فقط وليست المحاولة لمساندة الإسلام على أنه دين ومنهج حياة.

تحاول الدراسة الإسلامية المعاصرة في الغرب بجدية عرض الصورة العادلة وبكل الاحترام والتقدير تجاه الإسلام على أنه دين وحضارة باستخدام مختلف المداخل والمناهج المتقدمة في العلوم الاجتماعية والإنسانية بل رواد هذا الجهد علماء المسلمين أنفسهم، لعل هذا هو الذي يجذب اهتمام دارسي الإسلام بإندونيسيا. بل تشجع وزارة الشؤون الدينية أساتذة الجامعة لإكمال الدراسات العليا في الغرب بشكل مكثف مع استمرار ابتعاث الأساتذة إلى الشرق الأوسط والبلدان الأخرى مثل تركيا والهند وباكستان.

IAIN و IAIN والاتجاهان اللذان أنشأهما نظام التعليم العالي الإسلامي يسيران حسب الاحتياجات، لكن بالنظر إلى التطور الحالي في يدل على الميل الشديد إلى اتجاه الغرب، ويتضح هذا من كثرة عدد الأساتذة المبعوثين إلى الجامعات الغربية من أمثال STAIN وجامعة ميك جيل بكندا وجامعة ليدن بهولندا وجامعة أوهايو بالولايات المتحدة الأمريكية وإلى بعض الجامعات في ألمانيا وأستراليا وفرنسا. فلا غرابة إن كان في الثمانينات أو التسعينات حدث تطور كبير تجاه الدراسة الإسلامية في الجامعات التابعة للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي الذي يتسم بالنحو التالي:

حدث تحول من الدراسة الإسلامية المتسمة بالعقدي إلى الدراسة الإسلامية المتسمة بالتاريخية والاجتماعية ١- والتجريبية. ينتج المدخل العقدي في الدراسة الإسلامية الرؤية المثالية للإسلام وقد يؤدي هذا إلى نسيان أو الجهل بواقع الحياة، ومن ثم هذا قد يؤدي إلى الاقتناع الروحي الزائل/المجرد، وبالعكس المدخل التاريخي الاجتماعي يفتح عيون الأساتذة والطلاب في نظام التعليم العالي الإسلامي بواقع الحياة الذي يتطور ويتغير طول الأزمنة والأمكنة.

الاتجاه العلمي الواسع. سابقا كانت الدراسة الإسلامية بإندونيسيا تميل إلى اتجاه الشرق الأوسط وذلك ٢- بابتعاث عدد من الأساتذة إلى جامعة الأزهر خاصة، ففي العقدين الأخيرين تتغير هذه الظاهرة إلى نحو أفضل. في هذا المنطلق IAIN و IAIN يتظاهر المدخل التاريخي في الدراسة الإسلامية بشكل كبير، وذلك بعد عودة خريجي الجامعات الغربية للتدريس في منذ عهد الأستاذ الدكتور معطي علي (الوزير الأسبق لوزير الشؤون الدينية) والأستاذ الدكتور هارون ناسوتيون (الرئيس STAIN و الأسبق لجامعة شريف هداية الله جاكرتا) ويليها الخريجون من جامعة ميك جيل ويليها الخريجون الذين ابتعثوا في عهد السيد ٨٦٤ (منور شذالي) (الوزير الأسبق لوزير الشؤون الدينية)

مع أن اتجاه الدراسة الإسلامية يميل إلى الغرب لكن الدراسة في الشرق الأوسط تتخذ مكانة مهمة في أوساط الأكاديميين الإندونيسيين وبالخصوص لفهم الناحية العقدية التي هي مصدر الإسلام. وعلى هذا فإن اتجاه الدراسة الإسلامية في الشرق والغرب لها أهمية قصوى في إطار تطوير الدراسة الإسلامية في نظام التعليم العالي الإسلامي بإندونيسيا

لعدم وضوح الهدف الذي يرمي إليه التعليم العالي الإسلامي، حاولت الحكومة بتطوير وترقية نظام التعليم نحو الأفضل من حيث مرحلة التنفيذ والتخطيط والمنهج أو المقرر الجامعي ذو المعايير الدولية للتنافس العلمي على مستوى الدولة، فتنافست الجامعات الإسلامية الإندونيسية لبناء التعاون مع الجامعات الأخرى خارج إندونيسيا فنتج عن ذلك فتح برنامج كلية الدراسة الإسلامية بالتعاون مع جامعة الأزهر في جامعة شريف هداية الله جاكرتا، وتم توقيع اتفاقية التعاون بين الجامعتين في ١٩ سبتمبر ١٩٩٩م

وهذا البرنامج ذو اتجاه الشرق بهدف تأهيل الخريجين المحترفين في الدراسات الإسلامية والعرب، من خصائص هذا البرنامج: (١) إنه ذات المعايير الدولية في المنهج أو المقرر الجامعي، وذلك بتبني منهج جامعة الأزهر الشريف بمصر (٢) إنشاء برامج الدراسات الإسلامية الشاملة (الشريعة والعقيدة واللغة العربية) لتخريج المجتهدين (٣) جعل اللغة العربية هي لغة التدريس (٤) إعداد

خمامي زاده، اتجاه الدراسات الإسلامية بإندونيسيا، مقالة منشورة في الدورية العلمية ببيتا التابعة للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي، الجزء السادس، 864 رقم 2 سنة 2003م

الخريجين ليكونوا علماء مثقفين بالثقافة الإسلامية معتدلين قادرين على مواجهة العالمية. والمواد الدراسية هي الأدب والنقد، الأصول الأدبية، التفسير وعلومه، الحديث وعلومه، توحيد، تيارات فكرية، بلاغة، فقه العبادة، فقه اللغة، معاجم، أصوات، لهجات.

انعكاسا من فتح البرنامج المذكور فتحت جامعة شريف هداية الله بجاكرتا وجامعة سونان كاليجاغا بيوغياكرتا برنامجا ذا اتجاه الغرب وهي الدراسة الإسلامية المتعددة التخصصات بالتعاون مع جامعة ميك جيل بكندا في مرحلة الماجستير بهدف تخريج المثقفين المتبحرين في العلوم الإسلامية القادرين على فهم وتحليل وحل القضايا الاجتماعية والدينية، واللغة الإنجليزية هي لغة التدريس في هذا البرنامج. ركزت جامعة شريف هداية الله مدخل علم الاجتماع للدراسات الإسلامية بينما ركزت جامعة سونان كاليجاغا مدخل العمل الاجتماعي للدراسات الإسلامية.

لا شك أن فتح هذا البرنامج في إطار مبدأ التكامل المعرفي بين العلوم ومنهجية التفكير الإسلامي القائمة على تنوع المعرفة ووحدة غايتها أو بعبارة أخرى من فكرة أسلمة العلوم والمعارف التي عرفتها المفكر الإسلامي الكبير الأستاذ الدكتور إسماعيل الفاروقي. قسمت المواد الدراسية في هذه المرحلة إلى ثلاثة أقسام: (١) المادة الأساسية مثل القرآن والحديث، الفكرة الإسلامية المعاصرة، الإسلام في جنوب شرق آسيا، المناهج والنظريات في الدراسات الإسلامية (٢) المادة التخصصية مثل علم السياسة، الفلسفة المعاصرة، علم الاجتماع، سمنار (٣) المادة المساعدة.

بينما المواد الدراسية في جامعة سونان كاليجاغا منقسمة إلى قسمين: (١) المادة الأساسية مثل القرآن والحديث نظريا وتطبيقا، المدخل إلى الدراسة الإسلامية، الفكرة الإسلامية والمدنية (٢) المادة التخصصية مثل التعليم المعاصر والاتصال، المنهج للعمل الاجتماعي، البحث، الدراسة المستقلة عن العمل الاجتماعي، نظريات عن الديمقراطية والعالمية والمجتمع المدني.

من هنا أدرك متخذوا القرارات بوزارة الشؤون الدينية في إندونيسيا بأن إستراتيجية التعليم العالي الإسلامي بفتح برنامج كلية الدراسة الإسلامية بالتعاون مع الجامعات الأجنبية خارج إندونيسيا لم تحقق الهدف المرجو لعدم وجود انسجام في الدراسة الإسلامية المطبقة بإندونيسيا بين اتجاه الشرق الذي يتسم بسعة الإطلاع والمعرفة والاستيعاب بنصوص الوحي بشقيهما القرآن والحديث اللذان هما مصدر شريعة الإسلام، واتجاه الغرب الذي يتسم بكمال الاستيعاب وعمق الفهم بالمنهج لتحليل ومعالجة المشاكل والقضايا الاجتماعية والدينية.

برنامج كلية الدراسة الإسلامية بجامعة شريف هداية الله بجاكرتا التي تقلد نمط جامعة الأزهر نموذجاً ما زالت بعيدة عن الهدف المرجو للقصور والضعف من حيث التخطيط والمنهج والمقرر الدراسي والهيئة التدريسية.

وبرنامج الدراسة الإسلامية المتعدد التخصصات الذي يبدو أنه يريد أن ينقل جامعة ميك جيل إلى إندونيسيا ما زالت تستقر باستخدام المدخل الغربي التجريبي التاريخي الاجتماعي بعيدة عن الاستيعاب بمصادر الإسلام الأصيلة وذلك تتحقق عن طريق المعرفة والإتقان والإجادة باللغة العربية. وكما هو معلوم أن الدراسة الإسلامية لا تهتم بالناحية المنهجية فقط لكن في نفس الوقت تهتم بالناحية المادية الدراسية أيضاً أي الاستيعاب على المبادئ الإسلامية المستندة على فهم نصوص الكتاب والسنة. وفي النهاية أن الجمع والانسجام بين الاتجاهين/النموذجين ليكون نموذجاً جديداً في الدراسة الإسلامية هو الهدف المرجو في نظام التعليم العالي الإسلامي بإندونيسيا.

ب. الآثار المترتبة على ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي

STAIN نظرا إلى الحالات والظروف المحيطة بالواقع الراهن لنظام التعليم العالي الإسلامي فإن ترقية نظام التعليم من مستوى لهي خطة إستراتيجية مناسبة، لأنها تستوجب تطوير العمل الأكاديمي والإنتاج العلمي، وبالتالي UIN إلى IAIN ومن IAIN إلى IAIN فهي تؤثر في تحسين جودة التعليم العالي الإسلامي وإنتاج الخريجين المتميزين، ولتحقيقها لا بد من إقامة البرامج لترقية كفاءة ومهارة الأساتذة وتطوير المؤسسات الجامعية وتقويتها.

إن ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي ليست مجرد تحول المؤسسات الجامعية شكلا وإداريا لكن المقصود بها تغيير طريقة

التفكير إلى ما هو الأفضل بالإضافة إلى تأييد وتقوية مصدر التفكير لتحقيق الهدف من إنشاء مؤسسات التعليم العالي الإسلامي، وكما هو معلوم أن الرسالة التي تحمل على عاتق الجامعات الإسلامية منذ نشأتها سنة ١٦٩١م هي أداء التدريس الأكاديمي والتعليم العالي في نطاق (مجال) الدراسات الإسلامية.

تتمثل رسالة التعليم العالي الإسلامي في خمسة أشياء: (١) مركز للدراسات الإسلامية (٢) منتج للمفكرين المسلمين (٣) حارس للقيم الإسلامية (٤) موصل للرسالة الإسلامية (٥) منشئ للحضارة الإسلامية. لتحقيق هذه الرسالة المهمة لا بد أن تكون هناك ترقية في خمسة أشياء أيضا: (١) ترقية أكاديمية، وهي مشتملة على المنهج وعملية الدراسة والتدريس الأكاديمي (٢) ترقية في الموارد البشرية (٣) ترقية في البنية التحتية (٤) ترقية إدارية (٥) ترقية ثقافية.^{٨٦٥} وهي تحقق عن طريق كثرة عدد الدكاترة والأساتذة/

(رقم ٠٦ سنة ١٩٩١ باب ٢ فصل ٢ أن الهدف من إنشاء نظام التعليم العاليPeraturan Pemerintah قرر دستور الحكومة) يتمثل في أمور تالية، أولا: إعداد الطالب ليكون عضوا للمجتمع الذي يتمتع بالكفاءة الأكاديمية والاحترافية القادرة على تطبيق وتطوير العلوم والفنون. ثانيا: تطوير ونشر العلوم والفنون ومحاولة استخدامها لترقية مستوى المعيشة وإثراء الثقافة الوطنية. وعلى هذا فإن الهدف من إنشاء التعليم العالي الإسلامي هو: (١) إنتاج الخريجين ذوي الجودة نافعين للمجتمع في مجال العلوم الإسلامية (٢) تطوير ونشر العلم والثقافة الإسلامية لمصلحة المجتمع.

بناء على هذا الدستور فإن الدولة جعلت المؤسسة الجامعية هي المسؤولة في شؤون التعليم لأبناء إندونيسيا بجميع مراحلها، وتبع هذا الدستور القرار الصادر من المدير العام للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي رقم ١٩٥١ سنة ١١٠٢م بتكلفة العمل للمحاضر (وهي: (١) التدريس الأكاديميTri Dharma Perguruan Tinggi والتقويم على أداء وظيفته الأساسية المتمثلة في ثلاثة مجالات) (٢) البحث العلمي (٣) خدمة المجتمع.

القرار الذي سبق ذكره يلزم المحاضر الجامعي بأداء وظيفته الأساسية على الأقل ٢١ وعلى الأكثر ٦١ ساعة (حسب نظام الساعات) في الأسبوع بتفاصيل: ٦ ساعات للتدريس الأكاديمي و٣ ساعات للبحث العلمي و٣ ساعات لخدمة المجتمع. يبين القرار أن كل محاضر لا بد أن يعمل لهذه المجالات الثلاث وأن يكتب قرارا مقديما إلى الجامعة ثم إلى الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي لكل فصل دراسي أو بما يقدر لمدة ستة شهور.

وكل ترفقيات وظيفية ورتبية في الجامعة من درجة أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ مشارك، ومن درجة أستاذ مشارك إلى درجة الأستاذية ترجع إلى المعايير السابقة ذكرها، ومن ناحية أخرى أداء هذه الوظيفة بكاملها شرط للحصول على المكافأة الاحترافية للمحاضر وهي دون الراتب. هذا القرار يجعل المحاضرين يتعهدون على إجراء البحث العلمي وأنه يبث روح التنافس العلمي عند المحاضرين ويشجعهم على ممارسة البحث العلمي نحو الأفضل إضافة إلى المكافآت والتسهيلات من قبل الدولة للبحوث المتميزة سواء كان على مستوى الجامعة أو على مستوى الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي.

إن ترقية نظام التعليم العالي الإسلامي مهمة جدا لمواجهة التحديات التي يعانها مؤسسات التعليم العالي الإسلامي وهي تتمثل في الأمرين:

أولا: تحديات خارجية، تعاني إندونيسيا التحديات الكبيرة ذات المستوى العالمي في القرن الحادي والعشرين وذلك ناتج عن العولمة التي حدثت منذ العقد الثاني من القرن العشرين. ولا تدفع العولمة نقل حضارة العالم عن طريق الحدثة والصناعة وثورة المعلومات فحسب لكنها تحدث التحولات السريعة في نظام الحياة لجميع الشعوب في الناحية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والتربوية/التعليمية. لمواجهة هذه التحولات لا بد لمؤسسات التعليم العالي الإسلامي وضع إستراتيجية جديدة تتناسب مع متطلبات العصر سواء كان على مستوى الإقليم أو مستوى المحل أو مستوى الدولة. إن معظم مجالات التحديات التي سبق ذكرها نابعة عن العولمة في الأشياء الأتية: (١) العولمة تحدث المنافسة العالية، فحينئذ المعيار المطلوب في هذه الظروف والحالات هي الجودة في مجال التعليم (٢) الاستيعاب على العلم والتكنولوجيا، لأنهما وسيلة لإنتاج البضاعة أو الخدمة حسب متطلبات

كلمة السكرتير العام لوزارة الشؤون الدينية الدكتور بحر الحياة في اجتماع للمباحثة عن الميزانية المالية لجامعة اتنامساري الإسلامية الحكومية في فندق 865 نوبوتيل بانجر بارو بتاريخ 29 يناير 2014

السوق، ويتحقق هذا عن طريق استيعاب المجتمع أو الشعب للعلم والتكنولوجيا (٣) الظروف أو الحالات التنافسية وانفتاح تيار المعلومات بين البلدان، يمكن لأي شعب أو أية دولة الحصول على المعلومات سريعا عن العلم المستفاد لإنتاج المؤلفات العلمية القيمة. من أجل هذا لا بد لمؤسسات التعليم العالي الإسلامي أن تجعل الأشياء الآتية موضع الاهتمام: (١) ترقية الموارد البشرية في مجال البحث العلمي وخدمة المجتمع ونشر وإصدار المؤلفات العلمية (٢) بناء الشراكة العلمية مع الجامعات ومراكز الدراسة داخل وخارج إندونيسيا (٣) توسيع الأفق العلمي، وهو غير محدود في مجال الدراسات الإسلامية المتسمة بالعقدي و الأفق الاجتماعي فحسب لكنه يفتح المجالات الأخرى^{٨٦٦}.

ثانيا: تحديات داخلية، تتمثل في قلة الميزانية المالية التي تسبب عدم توفر الوسائل والبنية التحتية وضعف الكفاءة والابتكار والاختراع لأستاذة الجامعة والنقص في الهيكل التنظيمي للمؤسسة وعدم تطور المنهج/المقرر الجامعي وقلة نتاج البحث. ومشكلة أخرى هي كثرة تغيير القرارات والبرامج والسياسات التعليمية التي صنعتها واتخذتها أصحاب القرار سواء كان على مستوى وزارة التربية والثقافة أو على مستوى وزارة الشؤون الدينية أو على مستوى مؤسسات التعليم العالي أو على مستوى المدارس (نظامية كانت أم غير نظامية)، والمشاكل السابقة ذكرها نابعة عن اختلاف وجهة النظر في كيفية توزيع واستخدام الميزانية المقررة ٠٢٪ بين المؤسسات التعليمية التابعة لوزارة التربية والثقافة والمؤسسات التعليمية التابعة لوزارة الشؤون الدينية.

ج. توقعات من ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي

تخطط إستراتيجية حكومة إندونيسيا في التعليم العالي الإسلامي حاليا نحو عالمية الجامعة حسب المعايير التي حددتها مؤسسة المعلنة بأن للوصول إلى التعليم الجامعي ذات The Time Higher Education و Webometrics و Word Class University الشهرة العالمية لا بد أن تتوفر فيها خمسة معايير: الشهرة في التدريس الأكاديمي والشهرة في البحث العلمي والشهرة في الشراكة العلمية العالمية والعقلانية بين نسبة الطلبة والأساتذة الدولية وتزايد الدخل الصناعي للجامعة.

وتلك تمر بثلاث مراحل: (١) مرحلة تقوية المؤسسات الجامعية من سنة ٢٠١١-٢٠١٥م (٢) مرحلة تقوية المنافسة للموارد البشرية من سنة ٢٠١٦-٢٠٢٠م (٣) مرحلة المنافسة العالمية من سنة ٢٠٢١-٢٠٢٥م^{٨٦٧}. وعليه فقد أعدت الوزارة كل السبل والطرق للوصول إلى هذا الهدف، منها تخريج ألف دكتور سواء كان من داخل أو خارج الجامعات الإندونيسية، وزيادة الوسائل والبنية التحتية، وتقوية المستوى العلمي والكفائي للأساتذة والدكاترة الإندونيسيين، وزيادة الميزانية لأداء البحث العلمي وخدمة المجتمع.

لوصول إلى الهدف فقد قررت الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي ببعثة ٠٣٪ من المحاضرين للدراسة إلى الجامعات الأجنبية (خارج البلاد) وخصصت النسبة الباقية وهي ٠٧٪ للدراسة داخل الجامعات الإندونيسية. أما ما يتعلق بزيادة الميزانية فقد فرضت الحكومة للجامعة بأن تخصص ميزانيتها ٥٪ لأداء البحث العلمي وخدمة المجتمع دون راتب المحاضرين والموظفين^{٨٦٨} وهي دون الميزانية التي يصرها الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي.

انطلاقا من التحديات التي يواجهها نظام التعليم العالي الإسلامي بإندونيسيا كما سبق ذكرها قامت الوزارة بوضع استراتيجيات جديدة، من أهمها: (١) الإستراتيجيات لتطوير النتاج الأكاديمي المتمثلة في تقوية التشحين الأكاديمي وكتابة المؤلفات العلمية وتوسيع الشراكة الأكاديمية (٢) الإستراتيجيات لتطوير الشهرة الأكاديمية المتمثلة في كتابة الدورية العلمية وإصدار الدورية العلمية ذات المستوى العالمي وبعثة الأساتذة والدكاترة للمشاركة في المؤتمرات والندوات العلمية الدولية (٣) الإستراتيجية للوصول نحو عالمية الجامعة المتمثلة في تقوية الموارد البشرية وتقوية المؤلفات البحثية والخدمة الأكاديمية والتقوية الأكاديمية^{٨٦٩}

واستجابة لمتطلبات المنافسة العالمية في مجال التعليم كما سبق ذكرها تقوم الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بفتح

كلمة المدير العام للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي في مقدمة «لليل برنامج الدعم المالي لترقية جودة البحث العلمي» سنة 2014م 866

الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بوزارة الشؤون الدينية، سياسة الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي في ترقية جودة التعليم العالي الإسلامي، جاكارتا 867 سنة 2012

كلمة المدير العام للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بوزارة الشؤون الدينية الأستاذ الدكتور محمد محاسن في ورشة عمل في مجال خدمة المجتمع للإدارة 868

الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي (20-22 أبريل 2011) في جزيرة بالي

المصدر السابق 869

البرامج العديدة قصد تقوية المستوى العلمي والبحثي للأساتذة والدكاترة والمحاضرين الإندونيسيين، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

القسم الأول: (١) تسليم المكافآت المالية للبحوث المتميزة، وهي تتمثل في النقاط التالية: تسليم المكافآت المالية للباحثين المتميزين من الأساتذة أو الطلبة، وتسليم المكافآت المالية للورقات البحثية الجيدة المقدمة إلى الدوريات العلمية المحكمة وطنيا أو دوليا (٢) توفير ميزانية كافية لأداء البحث العلمي في الجامعة عن طريق الانتقاء أو الاصطفاء العلمي (وذلك باختيار المواضيع البحثية التي يحتاجها المجتمع لمعالجة قضاياهم ومشاكلهم) (٣) التدريب لتطوير كفاءة الأساتذة في البحث العلمي. (٤) زيادة اهتمام المسؤولين ومتخذي القرارات بأهمية البحوث المتميزة

القسم الثاني: (١) برنامج الدعم المالي لترقية مستوى الجودة في البحث العلمي، حيث يهدف البرنامج إلى ترقية وتطوير الكفاءة العلمية في المجال الأكاديمي وبالخصوص في مجال البحث العلمي. ويقسم البرنامج إلى البحث العلمي فردا والبحث العلمي جماعة داخل إندونيسيا، والبحث العلمي الدولي وذلك عن طريق إرسال عدد من الأساتذة والدكاترة والمحاضرين الإندونيسيين إلى الجامعات المشهورة والمتقدمة في العالم للعمل البحثي لمدة ستة شهور-على الأكثر (٢) برنامج الدعم المالي لترقية مستوى الجودة في خدمة المجتمع، حيث يهدف البرنامج إلى توفير الإمكانيات في تطوير العلوم في مجال الدراسات الإسلامية بجانب أنه يعطي الفرصة للمشاركة في حل قضايا ومشاكل المجتمع، وتحقيق الترابط المناسب بين نتائج البحوث العلمية المقدمة مع قضايا المجتمع، ولتحقيق الانسجام بين العلوم العامة (الكونية) والعلوم الإسلامية (الدينية) عن طريق الأعمال العلمية في خدمة المجتمع. (٣) برنامج الدعم المالي لنشر وإصدار المؤلفات العلمية، حيث يهدف إلى ترقية مستوى الجودة في التعريف عن المؤلفات العلمية التي يؤلفها الأساتذة والدكاترة والمحاضرون الإندونيسيون في الدراسات الإسلامية، وتطوير دراسة العلوم العامة مثل علم الاجتماع وعلم الهندسة وعلم السياسة والعلوم الكونية والعلوم الإنسانية، وإعطاء الحل البديل لترقية مستوى الجودة في الخدمة وترقية مستوى الجودة في المعيشة وترقية مستوى الجودة في الإدارة في مجال التعليم.

القسم الثالث: (١) برنامج المنحة الدراسية لطلاب مرحلتي الماجستير والدكتوراة للدراسة إلى الجامعات خارج البلاد (٢) المنحة الدراسية لطلاب مرحلتي الماجستير والدكتوراة للدراسة داخل البلاد (٣) الدعم المالي للمشاركة ببرنامج التشجيع الأكاديمي إلى الإندونيسيين للتدريس الأكاديمي إلى الجامعات المشهورة والمتقدمة خارج البلاد (٤) زيارة الأساتذة المشهورة والمتقدمة خارج البلاد (٥) الدعم المالي لبرنامج ما بعد الدكتوراة خارج البلاد (٤) الدعم المالي للمشاركة ببرنامج الدورة القصيرة إلى الجامعات والمؤسسات العلمية خارج البلاد على الأكثر أربعة شهور لطلاب مرحلة الدكتوراة بهدف العمل العلمي (٦) الدعم المالي للمشاركة ببرنامج الندوات العلمية الدولية أو المؤتمرات العلمية الدولية المنعقدة خارج البلاد (٧) الدعم المالي للمشاركة في الدورة القصيرة المنعقدة خارج البلاد.

البرامج السابقة ذكرها عبارة عن بعثة عدد من الأساتذة والدكاترة والمحاضرين الإندونيسيين لمدة ما بين شهر واحد إلى ثلاثة أو ستة شهور إلى الجامعات المشهورة المتقدمة المعترف بها دوليا في أمريكا وأوروبا وأستراليا وعدة البلدان في الشرق الأوسط مثل المملكة المغربية وتونس ومصر للعمل العلمي في النقاط التالية: (١) كتابة المقالة (الدورية) العلمية المحكمة المعترف بها دوليا (٢) التعاون في مجال البحث العلمي مع الأساتذة والدكاترة بالجامعات المتعاون بها (٣) إتاحة الفرصة للأساتذة والدكاترة الإندونيسيين للقيام بالتدريس (إلقاء المحاضرة العلمية) عن الدراسات الإسلامية بإندونيسيا أو عن الآداب والعلوم الإنسانية (أستاذ زائر).

ومن أهداف البرنامج: (١) الحصول على المواد العلمية لإكمال كناية الدورية أو المقالة العلمية المحكمة المعترف بها دوليا (٢) الحصول على المعلومات والتجارب العلمية عن طريق الاستشارة والمناقشة مع المشرفين والإداريين والعلماء حسب تخصصاتهم (٣) ترقية المستوى الإداري للجامعات الإسلامية الإندونيسية لتحقيق الجامعات ذات المستوى العالمي عن طريق بناء العلاقات مع الجامعات الأجنبية (٤) تقوية كفاءة الأساتذة والدكاترة بالجامعات الإسلامية بإندونيسيا في مجال البحث العلمي والكتابة العلمية والشبكات العلمية العالمية عن طريق القيام بالتدريس والبحث العلمي المشترك وإصدار المقالة (الدورية) المحكمة المعترف بها

دوليا (5) التعريف بعولمة ومميزات الدراسات الإسلامية الإندونيسية مع إظهار تفوق لغتها وأدائها

البرامج السابقة ذكرها هي محاولات قام بها الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي التابعة لوزارة الشؤون الدينية لتطوير وترقية مستوى الجامعات الإسلامية بإندونيسيا نحو عالمية الجامعة. وهي إحدى الوسائل الرئيسة لتتبوأ الدولة مكاناً مرموقاً في هذا العالم. وأحد المعايير التي يقاس بها مدى تقدم الأمم

ثالثاً: الخاتمة

نتائج البحث

توصلت الدراسة إلى النقاط الآتية:

أولاً: تعتبر مؤسسات التعليم العالي بشكل عام بإندونيسيا أكبر نظام التعليم في العالم من حيث الكمية بحيث أنه يبلغ أكثر من ثلاثة آلاف جامعة، والثالث من هذا العدد لجامعات إسلامية تابعة لوزارة الشؤون الدينية، وهي منقسمة إلى ثلاث مستويات وهي . وسعت سياسة التعليم العالي الإسلامي خلال السنوات الأخيرة إلى فكرة دمج العلوم الإسلامية (الشرعية) UIN و IAIN و STAIN مع العلوم العامة (الكونية)، وانبثقت هذه السياسة في إطار مبدأ التكامل المعرفي بين العلوم ومنهجية التفكير الإسلامي القائمة المتمثل في كلياتها وأقسامها الدراسية UIN على تنوع المعرفة ووحدة غايتها، وتبلورت هذه الفكرة في نظام التعليم العالي الإسلامي UIN الموجودة المعترف بها، وهو الذي دعى وشجع جميع المستويات الجامعية للوصول إلى مستوى التعليم العالي الإسلامي

لهي خطة إستراتيجية مناسبة، UIN إلى IAIN ومن IAIN إلى STAIN ثانياً: إن ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي من مستوى لأنها تستوجب تطوير العمل الأكاديمي والإنتاج العلمي، وبالتالي فهي تؤثر في تحسين جودة التعليم العالي الإسلامي وإنتاج الخريجين المتميزين، وكل ذلك يتحقق إذا كان القصد من ترقية مستوى التعليم العالي الإسلامي ليست مجرد تحول المؤسسات الجامعية شكلاً وإدارياً لكن المقصود بها تغيير طريقة التفكير إلى ما هو الأفضل بالإضافة إلى تأييد وتقوية مصدر التفكير لتحقيق الهدف من إنشاء مؤسسات التعليم العالي الإسلامي. وعلى هذا الأساس فإن ترقية نظام التعليم العالي الإسلامي مهمة جداً لمواجهة التحديات التي يعانها مؤسسات التعليم العالي الإسلامي.

ثالثاً: تخطط إستراتيجية حكومة إندونيسيا في التعليم العالي الإسلامي نحو عالمية الجامعة، وتلك تمر بثلاث مراحل: مرحلة تقوية المؤسسات الجامعية ومرحلة تقوية المنافسة للطاقت البشرية ومرحلة المنافسة العالمية، وعليه فقد أعدت الوزارة كل السبل والطرق للوصول إلى هذا الهدف، منها تخريج ألف دكتور سواء كان من داخل أو خارج الجامعات الإندونيسية، وزيادة الوسائل والبنية التحتية، وتقوية المستوى العلمي والكفائي للأساتذة والدكاترة الإندونيسيين، وزيادة الميزانية لأداء البحث العلمي وخدمة المجتمع. من أجل تنفيذ هذه الخطة فقد قامت الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بإقامة البرامج العديدة وهي كما تلي: برنامج الدعم المالي لترقية مستوى الجودة في البحث العلمي، وبرنامج الدعم المالي لترقية مستوى الجودة في خدمة المجتمع، وبرنامج الدعم المالي لنشر وإصدار المؤلفات العلمية، وبرنامج المنحة الدراسية لطلاب مرحلتى الماجستير والدكتوراة للدراسة إلى الجامعة داخل وخارج البلاد، الدعم المالي للمشاركة ببرنامج التشجيع الأكاديمي إلى الجامعات المشهورة والمتقدمة خارج البلاد، (الإندونيسيين للتدريس الأكاديمي إلى الجامعات المشهورة والمتقدمة خارج البلاد، الدعم المالي لبرنامج Profesor زيارة الأساتذة) ما بعد الدكتوراة، الدعم المالي للمشاركة ببرنامج الدورة القصيرة إلى الجامعات والمؤسسات العلمية خارج البلاد على الأكثر أربعة شهور لطلاب مرحلة الدكتوراة بهدف العمل العلمي، الدعم المالي للمشاركة ببرنامج الندوة العلمية الدولية أو المؤتمر العلمي الدولي المنعقد خارج البلاد، الدعم المالي للمشاركة في الدورة القصيرة المنعقدة في الجامعات الأجنبية.

المصادر والمراجع

(أحمد نذير، منهج البحث، (بوغور: غالبا إندونيسيا، الطبعة السابعة، 2011م

- إحصائيات الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بوزارة الشؤون الدينية، تاريخ ٥ أغسطس ٢٠١٤ م
- الإدارة العامة للمؤسسات الإسلامية التابعة بوزارة الشؤون الدينية، دليل أداء البحث العلمي في التعليم العالي الإسلامي سنة ٢٠٠٣ م
- (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، التقرير الخاص بالتنمية البشرية، (نيو يورك: ١٩٩٦
- جمهورية إندونيسيا، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، تاريخ ٨ أغسطس ٢٠١٤ م
- خمامي زاده، اتجاه الدراسات الإسلامية بإندونيسيا، (مقالة منشورة في الدورية العلمية بيرتا التابعة للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي، الجزء السادس، رقم ٢ سنة ٢٠٠٣ م
- كلمة المدير العام للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي في مقدمة «دليل برنامج الدعم المالي لترقية جودة البحث العلمي» سنة ٢٠١٤ م
- الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي بوزارة الشؤون الدينية، سياسة الإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي (في ترقية جودة التعليم العالي الإسلامي، (جاكرتا سنة ٢٠١٢ م
- عارف فرقان، ملامح البحث العلمي في التعليم العالي الإسلامي بين الواقع والمستقبل، (مقالات مختارة (منشورة في لإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي سنة ٢٠٠٣ م
- كلمة المدير العام للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي الأستاذ الدكتور محمد محاسن في ورشة عمل في مجال خدمة المجتمع للإدارة العامة للتعليم العالي الإسلامي (٢٠-٢٢/٤/٢٠١١) في جزيرة بالي
- كلمة السكرتير العام لوزارة الشؤون الدينية الدكتور بحر الحياة في اجتماع للمباحثة عن الميزانية المالية لجامعة أنتاساري الإسلامية الحكومية في فندق نوبوتيل بانجر بارو بتاريخ ٢٩ يناير ٢٠١٤ م
- (نبيل نوفل، تاملات في مستقبل التعليم العالي، (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ١٩٩٢ م
- يونسكو، التعليم ذلك الكنز المكنون، مقتطفات من التقرير الذي قدمته إلى يونسكو اللجنة الدولية المعنية بالتربية للقرن الحادي والعشرين باريس ١٩٩١ م.

Multikulturalisme di Lereng Gunung Merbabu: Studi terhadap Kearifan Lokal Para Pemeluk Agama di Desa Sampetan, Kec. Ampel Kab. Boyolali, Jawa Tengah

Oleh: Achmad Maimun

Dosen STAIN Salatiga

A. Latar Belakang Masalah

Bangsa Indonesia sejak dahulu telah dikenal sebagai bangsa heterogen, dalam berbagai aspek; suku, budaya, maupun agamanya. Di satu sisi keragaman semacam itu menjadi aset kekayaan bangsa. Namun di sisi lainnya, tidak jarang memicu terjadinya friksi bahkan konflik fisik yang berakibat pada munculnya tindakan-tindakan destruktif. Banyak kasus kekerasan dan konflik horisontal yang terjadi dan masih lekat di benak bangsa ini. Belum lagi hilang dari ingatan, telah disusul dengan konflik dan kekerasan yang lain. Akibatnya, ketenangan kedamaian dan keamanan saat ini menjadi barang mahal yang sulit ditemukan oleh sebagian masyarakat. Agama yang mengajarkan kedamaian, justru sering juga ikut memicu ketegangan dan konflik.

Gambaran dan slogan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang ramahpun saat ini menjadi sebatas slogan yang seakan tanpa bukti. Karena, yang terjadi di lapangan bertolak belakang dengan slogan itu. Meskipun demikian, hal tersebut tidak dapat digeneralisir untuk seluruh anak bangsa ini. Karena bersamaan dengan terjadinya konflik horisontal di belahan bumi Indonesia, pada belahan bumi Indonesia lainnya masih banyak masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai perdamaian, kerukunan gotong royong dan sebagainya. Bahkan kerukunan, perdamaian dan kerjasaman itu melampaui batas-batas teologis sekalipun, yang menurut sebagian kalangan dianggap sebagai sesuatu yang tidak boleh dilakukan.

Fenomena menarik semacam itu secara riil dapat dijumpai di masyarakat desa-desa di lereng Gunung Merbabu, khususnya Desa Sampetan. Mereka seakan tidak terpengaruh sama sekali dengan berbagai konflik horisontal dengan berbagai latar belakangnya itu. Khususnya latar belakang agama. Dilihat dari sisi agama, warga desa-desa di lereng Gunung Merbabu tergolong sangat heterogen. Betapa tidak, di dalam desa-desa itu-khususnya Sampetan-hidup berdampingan warga dengan agama yang berbeda-beda; Islam, Kristen, dan Budha.

Keragaman agama semacam itu ternyata tidak menyeret mereka pada konflik antar pemeluk agama. Sebaliknya mereka justru bisa hidup dengan rukun dan damai. Bahkan kerukunan tersebut melampaui batas-batas teologis sekalipun. Hal tersebut terbukti pada kehidupan keseharian mereka dalam membangun kerjasama antar pemeluk agama. Faktanya, ketika terjadi musibah kematian yang menimpa seorang warga agama tertentu, maka warga pemeluk agama yang lain bertugas menyiapkan segala "*ubo rampe*" yang berkenaan dengan penyiapan perawatan jenazah yang sifatnya fisik dan tidak menyangkut ritual. Sedangkan untuk urusan ritual menjadi tanggung jawab pemeluk agama yang warganya meninggal dunia.

Yang lebih unik dan jarang dapat ditemui pada masyarakat lainnya adalah kerjasama dalam bidang ritual, yang bahkan melampaui batas-batas keimanan. Kerjasama semacam ini telah terbangun sejak lama dan telah menjadi kultur yang mengakar di kalangan masyarakat tersebut. Mengapa melampaui batas-batas teologis, karena bentuk kerjasama yang dibangun itu memang telah merambah pada ranah teologis. Konkritnya jika ada acara selamatan baik yang diselenggarakan oleh umat Islam, Kristen atau Budha, maka doa diserahkan kepada sesepuh kampung. Jika sesepuh kampung tersebut kebetulan

beragama Budha, maka umat Islam dalam selamatannya juga didoakan oleh seseorang yang beragama Budha tersebut. Demikian juga dengan umat lainnya.

Fenomena itu sangat unik dan menarik. Jika warga pemeluk agama di daerah lain sangat mempersoalkan dan membuat klaim-klaim teologis bahwa masing-masing dari mereka yang paling benar, namun di desa itu pemeluk agama justru berbaur dengan keragaman yang melekat pada diri mereka. Persoalannya kemudian adalah, nilai-nilai luhur apa yang menjadikan kerukunan hidup beragama semacam itu dapat terbangun. Berdasar latar belakang tersebut penelitian ini telah dilakukan di desa Sampetan, Kecamatan Ampel Kabupaten Boyolali Jawa Tengah, pada tahun 2010.

B. Permasalahan

Penelitian ini dilakukan untuk mencari jawaban terhadap masalah yang dirumuskan sebagai berikut; 1) Nilai kearifan lokal apakah yang mendorong terciptanya kohesi sosial di kalangan masyarakat 2) Bagaimana persepsi masyarakat Desa Sampetan tentang agama orang lain 3) Bagaimana persepsi masyarakat Desa Sampetan tentang kerukunan beragama 4) Bagaimana tingkat keberagaman masyarakat Desa Sampetan.

C. Tinjauan Pustaka

1. Multikulturalisme dalam Bingkai Bhineka Tunggal Ika

Multikulturalisme kadangkala dimaknai dalam konteks filosofis dan juga ideologis. Multikulturalisme adalah sebuah paham yang menghendaki adanya persatuan dari berbagai kelompok kebudayaan dengan hak dan status sosial politik yang sama dalam masyarakat modern.⁸⁷⁰ Dengan kata lain, multikulturalisme dapat dirujuk pada makna ideologis tentang kesejajaran ras, kultur dan etnis yang berbeda-beda. Dengan demikian ia meniscayakan sebuah kesetaraan atau kesejajaran antar agama yang dipegangi oleh berbagai ras maupun etnis.

Dengan makna ideologis ini setiap komponen sosial dalam masyarakat secara sadar harus mengakui tidak hanya keberadaan kultur, ras, agama, atau etnis yang ada, lebih dari itu, ia menuntut setiap komponen sosial tersebut untuk menempatkan sejajar berbagai kultur, etnis, ras, agama ataupun keyakinan serta nilai yang ada di masyarakatnya. Sebagai konsekuensinya, semua kelompok kultur, etnis, agama harus mendapatkan hak dan kesempatan yang sama dalam hiruk pikuk kehidupan sosial. Oleh karena itu multikulturalisme menolak dengan tegas segala bentuk diskriminasi dengan berbagai latar belakangnya. Semua komponen sosial memiliki hak dan kesempatan yang sama untuk mengaktualisasikan diri dan berperan di atmosfer sosial yang terbangun atas keberagaman itu.

Selain itu, tidak boleh ada klaim bahwa kelompok kultur tertentu lebih unggul dan dengan demikian lebih berhak untuk menjadi yang dominan. Tidak ada etnis yang lebih unggul dari etnis yang lain. Termasuk juga tidak ada *truth claim* dalam konteks hubungan antar pemeluk agama. Karena *truth claim* itu bertentangan dengan nilai-nilai yang dijunjung tinggi dalam multikulturalisme.

Meskipun secara konseptual multikulturalisme tidak terlahir dari benak dan pikiran para *Founding Fathers* negara-bangsa ini, bukan berarti nilai-nilai yang dijunjung tinggi dalam ideologi multikulturalisme tersebut tidak dikenal oleh mereka. Bukan berarti nilai-nilai yang terkandung dalam ideologi multikulturalisme itu sebagai sesuatu yang tidak *indigenius* dan oleh karena itu asing bagi bangsa ini.

Falsafah Bhineka Tunggal Ika (*Unity in Diversity*), yang secara simbolik selalu dibawa oleh Burung Garuda lambang negara Indonesia, menunjukkan bahwa bangsa ini telah sejak lama mengenal

⁸⁷⁰ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Jogjakarta: LkiS, 2005), hlm. 68-69

dan memahami bahkan menjadikan multikulturalisme itu sebagai falsafah hidup dalam membangun kebersamaan dalam berbagai keragaman. Secara konstitusional multikulturalisme itu kemudian ditetapkan sebagai "jalan hidup" yang harus dipegang teguh oleh negara ini. Hal itu dapat dirunut secara historis, bagaimana UUD 1945 yang ditetapkan oleh Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tanggal 18 Agustus 1945 mengakomodasi berbagai keragaman dari anak bangsa ini.⁸⁷¹ Terkhusus lagi menyangkut kehidupan beragama.

Sehari setelah Sukarno memproklamkan kemerdekaan melalui UUD 1945 itu, bangsa ini menyatakan keteguhan hatinya bahwa negara yang baru saja diresmikan itu berdasar pada Pancasila. Sebagaimana diketahui bahwa sila pertama dari Pancasila itu adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Sementara pada pasal 29 dijelaskan bahwa negara ini akan menjamin kebebasan beragama dan beribadah bagi para pemeluknya. Ketetapan mendasar yang telah dibuat oleh bangsa ini merupakan jaminan akan kebebasan beragama yang dijamin oleh negara. Ketetapan itu juga menyiratkan tidak diperbolehkannya diskriminasi oleh pihak manapun atas nama apapun juga.

2. Realitas Relasi Antar Pemeluk Agama

Keharmonisan antar pemeluk agama di Indonesia yang telah terbangun sejak lama, untuk beberapa dasawarsa terakhir ini dinodai dengan berbagai ketegangan, konflik dan bahkan pertikaian yang memakan banyak korban. Seperti kasus Ambon, Maluku, Poso, dan daerah-daerah lain di Indonesia. Konflik, ketegangan dan pertikaian, salah satunya dikarenakan oleh agama, yang di satu sisi memiliki energi integrasi, dan pada sisi lainnya membawa energi disintegrasi. Banyak konflik horisontal yang terjadi di masyarakat yang dilatarbelakangi oleh faktor agama, sebagaimana telah disebut sebelumnya. Melihat hal itu, tidak semua tokoh sepakat bahwa kasus konflik yang tampaknya bernuansa agama seperti terjadi di beberapa wilayah timur Indonesia itu dilatari oleh persoalan relasi agama.

Pada awalnya sebuah kasus kecil yang sama sekali bukan menyangkut masalah agama, bisa berubah menjadi konflik agama hanya karena yang terlibat konflik itu secara teologis berbeda. Frans Magnis Suseno menjelaskan bahwa kasus Maluku dan Poso itu sejatinya disebabkan oleh faktor yang sangat kompleks. Di antara sebab-sebab itu ia kembalikan pada sejarah atau budaya masyarakat setempat (misalnya, orang-orang Maluku secara tradisional adalah petarung dan mempunyai kebiasaan untuk berperang antar desa). Lain dari itu, masih menurut Magnis Suseno adalah faktor etnografis dan perubahan ekonomi. Ia juga sampai pada pernyataan bahwa konflik yang terjadi di Ambon dan Poso hanyalah bagian dari iklim kekerasan dan kebrutalan yang terdapat dalam masyarakat Indonesia.⁸⁷²

Sementara itu ada yang berpendapat bahwa konflik dan pertikaian horisontal antara lain disokong oleh macetnya dialog kehidupan di tingkat horisontal dan meningkatnya kecurigaan antar kelompok, hasil rekayasa/benturan kepentingan di tingkat elite (HU. Suara Merdeka, edisi 4 Februari 1999).⁸⁷³ Sedangkan dilihat dari sisi pemahaman keagamaan, konflik keagamaan menurut Atho' Mudhar sebagaimana dikutip oleh Adian Husaini disebabkan oleh adanya pemahaman keberagaman masyarakat yang masih eksklusif. Pemahaman ini dapat membentuk pribadi yang antipati terhadap pemeluk agama lain. Pribadi yang selalu merasa hanya agama dan alirannya saja yang paling benar sedangkan agama dan aliran lainnya adalah salah dan dianggap sesat.

Perbedaan "diagnosis" terhadap penyebab konflik antar pemeluk agama itu, tentu mengakibatkan perbedaan "terapi" yang ditawarkan untuk menyelesaikan konflik itu. Untuk "diagnosis" terakhir sebagaimana dijelaskan oleh Atho' Mudhar, maka terapi yang ditawarkan adalah memberikan pemahaman dan cakrawala yang luas terhadap agama orang lain. Namun tentu saja tidak perlu dengan

871 Nugroho Notosusanto, 1983. *Sejarah Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, hlm 102.

872 Frans Magnis Suseno, "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia" dalam *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan* (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005), h. 12-13.

873 Harian Umum Suara Merdeka, Edisi 4 Maret 1999.

mendorong munculnya pemahaman bahwa semua agama itu benar. *Truth Claim* dalam konteks ini barangkali tetap harus dipertahankan. Karena jika tidak ada klaim kebenaran pada masing-masing pemeluk agama, justru akan menghilangkan makna substansial teologis agama itu sendiri. Anggapan semua agama benar, justru menimbulkan masalah karena seseorang bisa saja pada pagi hari memeluk agama A, siangnya berubah B dan sore harinya memeluk agama C, demikian seterusnya. Yang seperti ini tentu tidak mungkin bagi seorang pemeluk agama, karena hal itu hanya akan bisa terjadi bagi orang yang tidak beragama.⁸⁷⁴

3. Teori Konflik dan Konsensus

Salah satu persoalan mendasar yang menjadi fokus kajian sosiologi adalah bagaimana masyarakat dapat bertahan hidup sementara pada diri mereka terjadi diversitas kultur, etnis, agama dan kepentingan. Mengapa keragaman latar belakang dan kepentingan mereka itu tidak serta merta menyebabkan konflik berkepanjangan yang mejerumuskan pada kemusnahan manusia tersebut.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, para sosiolog mengemukakan berbagai teori. Paling tidak ada dua teori besar yang mencoba menjawab pertanyaan di atas. Pertama teori konsensus dan kedua teori konflik.⁸⁷⁵

Teori konsensus berasumsi bahwa masyarakat pada dasarnya terintegrasi atas dasar kata sepakat para anggotanya akan nilai, norma, dan aturan kemasyarakatan tertentu. Hal-hal itu menjadi sebuah *general agreements* yang memiliki daya mengatasi perbedaan-perbedaan pendapat dan kepentingan di antara para anggota masyarakat. Masyarakat dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi ke dalam suatu bentuk ekuilibrium. Karena sifatnya yang demikian itu, maka aliran pemikiran ini disebut juga sebagai *integration approach*, *order approach*, *equilibrium approach* atau lebih populer disebut *structural-functional approach*.

Tokoh dari teori ini adalah Talcott Parsons. Ia melihat masyarakat sebagaimana organisme biologis, karena itu masyarakat disebutnya sebagai organisme sosial. Dalam sistem masyarakat itu senantiasa ada empat fungsi yang akan mengarahkan pada terjadinya ekuilibrium. Sebuah sistem sosial dapat survive manakala menjalankan fungsi-fungsi sebagai berikut; pertama adaptation yaitu kemampuan masyarakat untuk berinteraksi dengan lingkungan dan alam. Hal ini mencakup segala hal; mengumpulkan sumber-sumber kehidupan dan menghasilkan komoditas untuk redistribusi sosial. *Kedua, Goal-Attainment* adalah kecakapan untuk mengatur dan menyusun tujuan-tujuan masa depan dan membuat keputusan yang sesuai dengan itu. Pemecahan permasalahan politik dan sasaran-sasaran sosial adalah bagian dari kebutuhan ini. *Ketiga, Integration* atau harmonisasi keseluruhan anggota sistem sosial setelah sebuah *general agreement* mengenai nilai-nilai atau norma pada masyarakat ditetapkan. Di sinilah peran nilai tersebut sebagai pengintegrasi sebuah sistem sosial. *Keempat, Latency (Latent-Pattern-Maintenance)* adalah memelihara sebuah pola, dalam hal ini nilai-nilai kemasyarakatan tertentu seperti budaya, norma, aturan dan sebagainya. Ia menyingkat empat hal itu menjadi AGIL.⁸⁷⁶

Sedangkan teori konflik menjelaskan bahwa masyarakat manusia ini dapat tetap bertahan karena para anggotanya selalu terlibat dalam konflik satu dengan yang lain. Akibat konflik-konflik itu muncullah bentuk-bentuk hubungan baru sebagai sintesa. Jadi di masyarakat akhirnya terjadi banyak sintesa. Sintesa-sintesa itulah yang mengakibatkan masyarakat manusia dapat bertahan. Berbeda dengan teori sebelumnya, kerukunan yang terjadi di masyarakat bukan disebabkan adanya konsensus yang terjadi di masyarakat akan tetapi kerukunan itu dikarenakan adanya pemaksaan (*coersion*). Yakni pemaksaan dari kelompok yang lebih kuat kepada kelompok yang lemah. Keadaan yang demikian itu jika berjalan

⁸⁷⁴ Qodri Azizy, "Orientasi Teoritis" dalam Abdurrahman Masud (ed), 2005. *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*, Yogyakarta: Oasis Publisher, hlm. 3.

⁸⁷⁵ George Ritzer, 1989. *Sociological Theory*, New York: Alfred A. Knopf, p. 184, 187 & 201.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 208.

dalam waktu yang lama, maka kerukunan dapat terjadi.

D. Pembahasan

1. Temuan Penelitian

Sampetan adalah salah satu nama desa yang berada di Kec. Ampel Kab. Boyolali, Propinsi Jawa Tengah. Desa ini merupakan desa paling atas dari lereng (bagian timur) Gunung Merbabu. Luas wilayah desa Sampetan kurang lebih 10.550.048 Ha. Wilayah tersebut dihuni oleh kurang lebih 1.435 Kepala Keluarga (KK), dengan jumlah jiwa mencapai 5.478 orang, dengan komposisi hampir berimbang antara jumlah laki-laki dan perempuannya. Lebih banyak perempuan sedikit. Yakni 2687 orang laki-laki dan 2791 orang perempuan. Dari luas wilayah semacam itu, desa Sampetan dibagi menjadi empat Kepala Dusun, 6 (enam) Rukun Warga (RW) dan 36 Rukun Tetangga (RT). Penduduk desa Sampetan dengan jumlah sebagaimana disebutkan tersebut, tersebar di berbagai 25 dukuhan.

Dilihat dari sisi ekonomi masyarakatnya menggantungkan diri pada sector pertanian dan informal. Seperti menjadi karyawan pabrik, buruh bangunan di daerah lain dan sebagainya. Dari aspek pendidikan, secara umum masih berpendidikan rendah. Kesadaran akan pentingnya pendidikan belum tampak di masyarakat desa tersebut. Demikian pula dengan pendidikan agamanya.

Secara etnis mereka homogen, dapat dikatakan seluruh warga desa adalah penduduk asli dan beretnis Jawa (Tengah). Hal itu mengakibatkan kultur Jawa masih sangat kental di kalangan masyarakat. Sedangkan dari sisi agama, dapat dikatakan heterogen. Ada tiga agama yang hidup berdampingan di kalangan mereka, yakni Islam, Kristen dan Budha.

2. Multikulturalisme: Konteks Agama Masyarakat

Dilihat dari aspek etnis, ras, dan kultur, masyarakat Desa Sampetan sangat homogen, keseluruhannya beretnis Jawa (Tengah), dengan kultur Jawa yang kental. Dari sisi stratifikasi sosial, mereka juga cenderung homogen. Tidak ada yang menyolok kelebihan ekonominya, juga hampir dapat dikatakan tidak ada yang menyolok kekurangannya.

Berbeda dengan itu adalah dalam konteks agama yang beragam. Ada tiga agama yang hidup dan dianut umat di desa tersebut, Islam, Kristen dan Budha. Dalam konteks inilah multikulturalisme akan disinggung lebih luas dan mendalam.

a. Cara Pandang Terhadap Agama

Agama oleh sementara pihak ditempatkan sebagai sesuatu yang sangat sentral di dalam siklus kehidupannya. Karena itu segala aktivitasnya dilihat dalam perspektif keagamaan atau merupakan pengejawantahan dari keberagaman mereka. Sementara itu, ada pula yang memosisikan agama sebagai sesuatu yang komplementer belaka. Karena itu, perilaku dalam kehidupannya cenderung menunjukkan sesuatu yang jauh dari norma agama. Ada pula sebagian pihak dikatakan “kurang beragama”, akan tetapi perilakunya menunjukkan kesesuaian dengan ajaran agama, masyarakat yang demikian itu pada umumnya memegang teguh falsafah hidup yang diwarisi secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Dalam konteks ini, secara umum atau mayoritas masyarakat Desa Sampetan melihat agama bukan sebagai sesuatu yang sentral di dalam siklus kehidupannya. Salah satu indikatornya adalah bahwa di salah satu dusun, Purwogondo, yang kebanyakan pemeluk agamanya Islam akan tetapi jika ibadah Jumat, jumlah jamaahnya hanya sekitar 10 s.d 15 orang saja. Tentu saja jumlah tersebut sangat sedikit jika dibanding dengan jumlah pemeluk Islam yang ada di dusun tersebut. Sementara itu, untuk umat yang lain Kristen juga ada anggota dari suatu jemaat gereja yang seharusnya beribadah namun justru terlihat tidak datang ke gereja.

Fenomena semacam itu bisa jadi disebabkan oleh pemahaman keagamaan mereka yang masih sangat minim. Minimnya pemahaman keagamaan (khususnya Islam, dan pada umumnya pemeluk agama lainnya) bisa dilihat dari kompetensi keagamaan yang dimiliki oleh seseorang. Seseorang telah dianggap matang dalam pengetahuan agama, dan telah dipercayakan untuk mengimami shalat Jumat serta khutbah, meskipun dalam bacaan shalat hanya mengandalkan hafalannya semasa kecil. Itulah kenyataan yang terjadi di lapangan.

Pemahaman keagamaan yang demikian itu, selanjutnya berimplikasi pada rendahnya komitmen dan kepedulian terhadap agama serta lembaga-lembaganya. Hal itu bisa dilihat salah satunya pada performansi tempat ibadah yang cenderung ala kadarnya, dan kurang terawat secara baik, sedikitnya jamaah shalat Jumat dan sebagainya.

Implikasi “karambol” dari rendahnya pemahaman keagamaan, adalah sikap yang acuh kepada orang yang melanggar aturan agama serta sanksi sosialnya. Sehingga orang tidak begitu peduli dengan orang lain beragama atau tidak, melanggar agama atau tidak. Kekurang pedulian terhadap keberagaman orang lain itu, bukan semata-mata didorong oleh pemahaman bahwa agama adalah urusan pribadi seseorang dengan tuhan, akan tetapi memang karena rendahnya pemahaman agama yang berimplikasi pada rendahnya komitmen.

Fenomena tersebut selain dapat dimaknai bahwa masyarakat pemeluk agama pada umumnya kurang peduli dengan pelaksanaan agama, dapat pula dimaknai bahwa masyarakat berprinsip bahwa agama adalah urusan seseorang kepada tuhan. Agama adalah tanggung jawab pribadi-pribadi kepada penciptanya, dengan demikian orang tidak perlu mempedulikan orang lain, apakah ia melanggar aturan tuhan atau tidak, sejauh orang tersebut tidak mengganggu ketertiban dan ketenteraman bersama di dalam masyarakat.

Cara pandang terhadap agama yang ada di kalangan masyarakat adalah bahwa, agama satu dengan lain adalah sama. Artinya semua agama baik, tidak ada agama yang jelek. Semuanya menuju satu tujuan. Mereka mengibaratkan orang beragama yang berbeda-beda sebagaimana orang yang akan bepergian ke satu tujuan hanya saja jalan yang mereka lewati berbeda-beda. Cara pandang terhadap agama sebagaimana diuraikan di atas, kemudian berakibat pada longgarnya ikatan agama di tingkat keluarga. Karena itu fenomena keberagaman pemeluk agama dalam sebuah keluarga menjadi fenomena yang sangat mudah ditemui di masyarakat desa Sampetan. Jadi, banyak ditemui dengan mudah dalam sebuah keluarga orang tua Budha atau Islam, sementara anaknya Kristen atau sebaliknya.

b. Cara Pandang terhadap Agama Sendiri

Masyarakat pemeluk agama di Desa Sampetan ketika berbicara tentang agama mereka masing-masing, tampak bahwa mereka meyakini benar-benar bahwa agama yang mereka peluk adalah yang akan mengantarkan mereka pada keselamatan dan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat kelak. Meskipun hanya sebatas yakin dan percaya yang kurang diikuti oleh pengamalan ibadah nyata, masing-masing pemeluk agama meyakini bahwa agama yang dipeluknya akan mengantarkan mereka pada kebahagiaan.

Meskipun keyakinan semacam itu tampak sebagai sesuatu yang melekat di dalam benak setiap warga agama, namun di dalam setiap wawancara tidak muncul sikap menyalahkan agama orang lain, baik dari kalangan Islam, Kristen maupun Hindu. Hal itu bisa jadi karena pemahaman yang mereka pegangi adalah agama merupakan urusan diri seseorang dengan tuhan, maka seseorang tidak berhak untuk mencampuri urusan pribadi orang lain. Dari pemahaman semacam itu, dapat disimpulkan bahwa agama diposisikan sebagai urusan privat yang mana orang lain tidak berhak untuk menyampurinya.

Sementara itu, bagi pemeluk agama yang lebih paham tentang agamanya sendiri pemahaman

semacam itu sering dijustifikasi dengan dalil-dalil agama yang mereka yakini, semisal *lakum diinukum waliyadin*. Kesadaran tentang agama adalah urusan privat, seakan mendapatkan dukungan dari pemahaman mereka terhadap dasar-dasar agama yang mereka yakini.

c. Cara Pandang terhadap Agama Orang Lain

Masyarakat Sampetan dalam melihat agama orang lain dapat dikatakan lebih dewasa bahkan dari masyarakat maju sekalipun.¹ Para pemeluk agama melihat agama lain dan para pemeluknya dalam perspektif kehidupan sosial, tidak dalam perspektif agamanya masing-masing.

Agama dan para pemeluknya diposisikan sejajar, artinya masing-masing pemeluk agama memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam menjaga keharmonisan masyarakat. Karena itu, masing-masing pemeluk agama ketika melihat orang yang berbeda agama, tidak dilihat dalam perspektif pemeluk agama, namun dilihat sebagai sesama warga masyarakat yang memiliki hak dan kewajiban yang sama.

Setiap agama mereka posisikan sama. Dalam arti semua agama memiliki tujuan yang sama yakni keselamatan baik di dunia dan akhirat. Meskipun jalan keselamatan yang mereka yakini antara satu dengan lainnya berbeda, dan mereka menyadari betul akan perbedaan itu. Mereka menganalogikan agama-agama sebagaimana banyak jalan yang mengantarkan pada satu tujuan. Lewat jalan manapun, seseorang akan menuju tujuan yang sama. Pemahaman sebagaimana dikemukakan oleh John Hick, telah dimiliki oleh masyarakat desa Sampetan secara turun temurun.

Kesadaran akan perbedaan agama tersebut mereka bangun bersama dan dihentikan hingga pada titik itu, tidak dilanjutkan pada pencarian dimana letak perbedaan atau bahkan hingga pada justifikasi agama, yang mengarah pada Islam lebih benar dari Kristen dan Budha atau sebaliknya.

Karena setiap agama diposisikan sejajar dan sederajat oleh masyarakat, demikian juga dengan para pemeluknya, maka yang terjadi justru kerjasama yang baik antar pemeluk agama-agama. Pemeluk agama lain bukan dipandang sebagai ancaman atau rival tapi justru menjadi pihak yang harus dijadikan partner dalam kehidupan bersama.³ Karena itu di antara mereka saling membantu dalam membangun dan mengerjakan tempat ibadah pemeluk agama lain, menjadi sesuatu yang aneh. Bahkan ketidakhadiran seseorang dalam “kerja bakti” pada tempat ibadah tertentu menjadi sesuatu yang tidak lazim, yang mengakibatkan seseorang akan mendapatkan sanksi sosial dari masyarakat luas.

Kesadaran akan nilai kesederajatan semacam itu, pada dasarnya didasari oleh nilai-nilai gotong-royong yang telah diwarisi sejak lama oleh masyarakat Sampetan. Nilai-nilai gotong royong tersebut masih tetap mengakar kuat di dalam kesadaran masyarakat, juga tidak terlepas dari peran pemerintah lokal yang memang berkepentingan untuk menjaganya demi keutuhan masyarakat desa.

3. Kearifan Lokal Masyarakat dalam Konteks Multikulturalisme

a. Nilai-nilai yang Dipegang Teguh

Koentjaraningrat-sebagaimana telah diuraikan pada bagian terdahulu-menjelaskan bahwa budaya memiliki tiga wujud. Pertama wujud budaya yang berupa ide, gagasan, nilai-nilai dan norma yang hidup dan dipegang teguh oleh masyarakat. Kedua wujud budaya berupa seperangkat perilaku atau tingkah laku yang muncul di suatu masyarakat tertentu dan terakhir wujud budaya berupa benda-benda hasil karya manusia.

Berdasar kategorisasi di atas, maka yang dimaksud nilai-nilai di sini adalah sesuatu yang dipegang teguh dan hidup serta dijunjung tinggi oleh masyarakat dan ia diposisikan sebagai sesuatu yang diidealkan bagi kehidupan baik secara individual maupun komunal. Nilai yang dimaksud di sini dibedakan dari tradisi. Nilai-nilai tersebut dimaksudkan sebagai sesuatu yang dianggap luhur dan melekat dalam kehidupan sehari-hari yang dapat diamati lewat pembicaraan antar mereka. Ataupun perilaku mereka baik kepada diri, orang lain maupun alam sekitar.

Berbagai temuan yang ada, menunjukkan bahwa banyak sekali nilai-nilai yang hidup di dalam kesadaran masyarakat Desa Sampetan. Nilai-nilai tersebut berkenaan dengan konsep diri, hubungan antar sesama dan alam. Pada bagian ini hanya akan dianalisis nilai-nilai yang menjadi basis bagi terbangunnya sikap multikulturalistik di kalangan mereka.

1. Tenggengrasa (*Teposeliro*)

Berdasar pada data yang berhasil dikumpulkan selama di lapangan, salah satu nilai yang menjadi fondasi penopang sikap multikulturalis di kalangan masyarakat desa Sampetan adalah nilai-nilai budaya Jawa yang dikenal dengan istilah *teposeliro* atau tenggang rasa. Tenggang rasa pada dasarnya kurang bisa mawadahi makna dari *teposeliro* karena terma ini juga bermakna memiliki empati kepada orang lain, menjaga perasaan orang lain dan sebagainya.

Nilai ini pada satu sisi memang sangat signifikan di dalam menjaga keharmonisan di kalangan masyarakat. Nilai ini mengajarkan pada seseorang untuk menempatkan orang lain (pemeluk agama lain) seperti dirinya sendiri. Nilai ini mengajarkan pada masyarakat untuk mensejajarkan orang lain dengan dirinya dalam aspek apapun.

Namun pada titik ekstrim, sikap *teposeliro* bisa selalu mentolerir banyak hal, sekalipun melanggar aturan dengan alasan menjaga perasaan orang lain. Jadi meskipun pada satu sisi memiliki kelebihan, namun pada titik negatif dari *teposeliro* bisa berakibat pada lemahnya penegakan hukum, karena dengan sikap ini orang selalu melihat suatu persoalan dalam konteks menjaga perasaan orang lain.

Meskipun demikian, nilai dan sikap *teposeliro* ini dalam konteks kerukunan hidup beragama di kalangan masyarakat desa Sampetan menjadi salah satu nilai fundamental yang menjadi pilar bagi tegaknya multikulturalisme di kalangan mereka.

2. Gotong-royong

Selain nilai *teposeliro* yang juga menjadi pilar penopang multikulturalisme adalah nilai gotong royong di masyarakat. Bagaimana nilai ini bisa menjadi penopang multikulturalisme? Karena di dalam nilai gotong royong yang diwarisi dari generasi ke generasi, menuntut pembebasan diri dari latar belakang yang melingkupi seseorang. Gotong royong menyaratkan pandangan yang sama kepada siapa pun tanpa harus mempertimbangkan ras, etnis, kultur maupun agama yang dimiliki oleh seseorang. Gotong royong menuntut tanggung jawab yang sama pada siapapun, tanpa melihat perbedaan-perbedaan.

Gotong royong adalah sebuah tanggung jawab kemanusiaan tanpa memandang perbedaan latar belakang. Jadi di balik gotong-royong itu secara implisit tersirat nilai kesederajatan, dan pelepasan diri dari perbedaan-perbedaan identitas etnis, kultur dan agama.

3. Karma

Karma adalah salah satu ajaran prinsip di dalam agama Hindu. Dengan karma seseorang

berkeyakinan bahwa sekecil apapun perbuatan manusia yang merugikan manusia lain, suatu saat kelak dia akan mendapatkan balasannya. Keyakinan semacam itu, tampaknya tidak hanya dimiliki oleh pemeluk agama Hindu saja, namun melekat pada hampir di sebagian besar masyarakat Jawa, termasuk masyarakat desa Sampetan. Meskipun istilah karma tidak banyak mereka kenal, akan tetapi inti dari ajaran karma tersebut sangat kental dalam struktur metafisis masyarakat desa Sampetan.

Bahasa yang mereka gunakan yang maksudnya kurang lebih sama dengan ajaran karma ini, adalah *kewales* (terbalas), *titeni* (amati akibatnya), *sopo sing nandur ngunduh* dan sebagainya. *Kewales* (terbalas) maksudnya, di dalam struktur kesadaran masyarakat terdapat suatu keyakinan bahwa orang yang melakukan suatu perbuatan sekecil apapun apalagi besar yang merugikan orang lain, dia akan terbalas entah kapan dan di mana.

Selain *kewales*, istilah yang sering juga muncul yang maknanya mendekati kandungan ajaran karma adalah *titeni* (maksudnya kurang lebih amati akibatnya). Maksudnya, biarkan orang melakukan tindakan yang merugikan orang lain, dan amati akibatnya nantinya dia akan *kewales* (terbalas).

Nilai filosofis yang melekat dalam struktur kesadaran masyarakat semacam itu, juga menjadi fondasi bagi munculnya multikulturalisme masyarakat. Keyakinan semacam itu akan menjadi pengendali bagi seseorang untuk tidak melakukan hal-hal yang merugikan pihak lain, tanpa melihat latar belakang dan identitas orang lain tersebut. Dengan keyakinan semacam itu anggota masyarakat akan senantiasa berusaha mengekang diri untuk melakukan tindakan yang merugikan orang lain, karena akibatnya akan kembali pada dirinya sendiri. Termasuk di dalamnya tidak mengganggu pemeluk agama lain, karena siapapun orangnya yang dirugikan, akan mengakibatkan seseorang *kewales* oleh tindakannya sendiri.

4. Kesadaran Sebagai Orang Jawa

Secara etnis masyarakat desa Sampetan memang tidak heterogen. Mereka adalah masyarakat etnis Jawa secara keseluruhan, tidak ada satupun warga Sampetan yang bukan orang Jawa. Kesadaran sebagai orang Jawa ini di kalangan masyarakat masih sangat kental.

Kekentalan akan etnis dan kultur Jawa ini, menjadi filter tersendiri bagi perilaku yang tidak sesuai dengan nilai-nilai yang dipegang teguh oleh orang Jawa pada umumnya. Sehingga muncullah istilah *ora njawani* (tidak memiliki tata krama dan tata cara pergaulan orang Jawa), bagi orang-orang yang tidak memegang teguh kultur Jawa.

Kesadaran sebagai orang Jawa ini, menyatukan masyarakat dalam sebuah solidaritas Jawa. Dan pada saat tertentu identitas Jawa ini melampaui identitas-identitas lainnya, seperti agama. Perbedaan agama pada saat tertentu tidak berarti bagi anggota masyarakat. Orang melihat dirinya masing-masing sebagai orang Jawa yang memiliki kultur dan tradisi yang sama. Kesadaran sebagai orang Jawa semacam ini, juga menjadi pilar lainnya bagi multikulturalisme masyarakat Sampetan.

5. Kesadaran Sebagai warga negara

Meskipun tidak terlihat sebagaimana kesadaran sebagai orang Jawa, namun kesadaran sebagai warga negara Indonesia yang berdasar pada Pancasila juga telah tertanam di dalam kesadaran masyarakat. Kesadaran semacam itu, lebih banyak didorong dan disupport oleh pemerintah lokal.

Pada pertemuan-pertemuan dengan masyarakat unsur pemerintah desa selalu menekankan kepada masyarakat akan eksistensi dirinya sebagai warga negara Indonesia yang memiliki hak, kewajiban dan kedudukan yang sama. Karena itu dalam konteks ini

setiap masyarakat adalah sama, tidak ada yang istimewa dibandingkan lainnya.

Kesadaran sebagai warga negara yang berdasar Pancasila yang memiliki hak dan kewajiban yang sama di depan hukum dan negara ini juga ikut mengendorse terciptanya multikulturalisme di masyarakat.

4. Faktor Pendorong Terbangunnya Multikulturalisme di Masyarakat

Berikut ini akan diuraikan faktor-faktor yang mendorong terbangunnya multikulturalisme di masyarakat desa Sampetan. Pembahasan pada bagian ini akan diuraikan berdasar aspek-aspek berikut; nilai-nilai falsafah Jawa, cara pandang terhadap agama-agama, rendahnya pemahaman agama, peran pemerintah lokal, dan rendahnya tingkat ekonomi masyarakat.

a. Nilai-nilai Falsafah Jawa

Bagi sebagian masyarakat Jawa, nilai-nilai falsafah Jawa merupakan salah satu yang mempengaruhi dan mengarahkan perilaku kehidupan sehari-hari dalam berbagai aspeknya. Bahkan kadangkala melebihi dari ajaran agama yang mereka peluk sekalipun. Hal itu dapat dibuktikan bagaimana konflik antara ajaran agama (khususnya Islam) dengan nilai-nilai budaya Jawa yang masih banyak memegang teguh sesuatu yang menurut pandangan Islam dianggap salah sekalipun.

Jika melihat kehidupan keagamaan masyarakat desa Sampetan, tampak bahwa agama tidak banyak memberikan warna di dalam perilaku kehidupan mereka. Agama lebih diposisikan sebagai ajaran yang mengatur hubungan antara manusia dengan tuhan. Agama cukup mengatur bagaimana seseorang beribadah (dalam maknanya yang khusus), agama tidak begitu berpengaruh bagaimana seseorang berperilaku kepada orang lain, alam dan sebagainya.

Perilaku mereka kepada orang lain, alam sekitar dan sebagainya lebih banyak dipandu oleh nilai-nilai falsafah Jawa yang telah mereka terima sejak usia dini, sehingga seakan telah menjadi bagian dari hidupnya. Dalam konteks multikulturalisme, sikap mereka terhadap agama lain lebih banyak dipandu dan dibimbing oleh ajaran dan nilai-nilai falsafah Jawa dibanding dengan ajaran agama yang mereka miliki. Nilai-nilai falsafah Jawa di sini sebagaimana telah diuraikan di atas.

Dalam perspektif teori AGIL, nilai-nilai falsafah Jawa yang menjadi dasar dari kearifan lokal merupakan aspek *general agreement* masyarakat. Pada diri mereka ada sebuah kesadaran bahwa mereka adalah orang Jawa, yang memiliki budaya ketimuran yang harus dijadikan komitmen bersama. Falsafah Jawa ini pula yang menyebabkan mereka dapat melakukan *adaptation* dengan berbagai tuntutan kehidupan sosial. Dengan demikian seorang warga menjadi sangat cerdas untuk bertindak sesuai dengan tuntutan masyarakat secara luas.

Dengan falsafah Jawa tersebut yang menjadi dasar dari kearifan lokal masyarakat, warga desa Sampetan memiliki arah yang jelas bagi eksistensi mereka sendiri. Yakni keharmonisan dalam hidup. Harmoni hidup tersebut menjadi aspek *goal attainment* dalam perspektif teori Talcott Person. Nilai-nilai yang dipegang teguh sebagai *general agreement* pada gilirannya mengkonservasi pola hubungan antar warga beda agama, yang telah terbangun selama ini. Dengan *general agreement* semacam ini mereka mampu meleksi sikap dan perilaku mana yang seharusnya dilakukan dan mana yang harus ditinggalkan demi mencapai tujuan bersama tersebut.

b. Pola Pemahaman terhadap Agama-agama

Pola pemahaman atau cara pandang terhadap agama yang bisa dikategorikan sebagai pluralistik yang mereka miliki merupakan faktor fundamental yang mendorong munculnya

multikulturalisme di masyarakat. Yaitu bahwa agama-agama dipandang sebagai sesuatu yang sama, yang akan mengantarkan pemeluknya kepada tujuan akhir kehidupan. Setidak-tidaknya mereka menempatkan agama orang lain sebagai agama yang baik. Mereka mengibaratkan agama-agama sebagaimana banyak jalan yang dapat ditempuh untuk mencapai tujuan, yakni tuhan. Jadi dengan jalan manapun yang dilalui seseorang pada akhirnya akan sampai kepada tuhannya. Pola pemahaman keagamaan mereka dapat dikategorisasikan sebagai pluralistik dan inklusif.

Selain itu, ada cara pandang lain ketika melihat agama yakni bahwa agama bukan sesuatu yang sentral atau pokok di dalam kehidupan seseorang. Agama lebih banyak diposisikan sebagai faktor komplementer dalam kehidupan mereka. Penempatan agama sebagai faktor komplementer yang berkelindan dengan cara pandang pluralistik di dalam beragama merupakan faktor penting lainnya bagi munculnya multikulturalisme di masyarakat desa Sampetan.

Multikulturalisme selain karena pola pemahaman yang inklusif dan pluralistik juga disebabkan karena tidak adanya pengaruh pemahaman yang eksklusif dari pihak luar. Hal itu disebabkan antara lain, karena selama ini akses menuju ke desa tersebut masih terbilang sulit. Dampak karambolnya, adalah arus informasi ke dan dari desa tersebut juga sulit. Pada gilirannya, pemahaman keagamaan yang eksklusif juga tidak mudah masuk ke masyarakat desa tersebut.

c. Peran Pemerintah Lokal

Selain beberapa faktor di atas, faktor lainnya yang tidak kecil perannya dalam menyebabkan multikulturalisme di desa tersebut tumbuh dengan subur adalah peran dari pemerintah yang selalu menekankan pentingnya kerukunan antar warga. Setiap kesempatan ada pertemuan dengan warga pemerintah lokal senantiasa memberikan pengarahan kepada anggota masyarakat untuk menjaga keharmonisan warga.

Tidak hanya lewat pertemuan-pertemuan dengan warga, perilaku pengelola pemerintahan desa yang terdiri dari berbagai pemeluk agama juga menjadi teladan yang baik bagi anggota masyarakat. Dilihat dari aspek agama, pengelola pemerintahan desa Sampetan dapat dikatakan sangat heterogen. Kepala Desa beragama Islam, Sekretaris Desa beragama Kristen, sementara pada Kepala Dusunnya ada yang Islam dan ada yang Budha. Akan tetapi keragaman agama yang mereka peluk tidak membuat mereka terhambat dalam membangun kerjasama dan sinergi di antara mereka. Para pemimpin mereka dapat menunjukkan hubungan yang sinergis dan “hangat” sebagai pemeluk agama yang berbeda-beda dalam memimpin warganya. Pola hubungan para pemimpin mereka yang harmonis bagaimanapun juga menuansai pola kehidupan warganya. Terlebih mayoritas warga masyarakat desa yang tradisional masih sangat berpola patron dan klien. Sehingga masyarakat sebagai klien cenderung akan mengikuti apa yang dilakukan oleh patronnya.

d. Tingkat Sosial Ekonomi Masyarakat

Kebutuhan manusia ditaksonomikan menjadi kebutuhan primer, skunder dan tertier. Manusia pada umumnya didorong untuk memenuhi kebutuhan paling dasar, setelah kebutuhan dasar terpenuhi kemudian manusia akan berusaha memenuhi kebutuhan di atasnya, skunder dan tertier.

Sebelum kebutuhan primer terpenuhi, maka manusia akan cenderung berusaha hingga kebutuhan primer tersebut terpenuhi. Dengan begitu pikiran, perhatian dan tenaga yang dimiliki akan difokuskan kepada pemenuhan kebutuhan tersebut, hal-hal yang tidak berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan primer tersebut akibatnya terabaikan, atau setidaknya porsi waktu, tenaga dan perhatiannya lebih kecil.

Yang termasuk kebutuhan primer adalah pangan, sandang dan papan. Dari sisi sandang dan papan hampir dapat dikatakan masyarakat Sampetan tidak ada yang bermasalah, meskipun dalam keadaan yang minimal atau lebih sedikit. Akan tetapi untuk memenuhi kebutuhan pangan, yang menjadikan masyarakat bisa *survive*, mereka harus menghabiskan sebagian banyak pikiran, perhatian, waktu dan tenaga. Akibatnya hal-hal yang selain berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan pangan kurang mendapatkan perhatian. Keberagamaan, kehidupan agama orang lain dengan demikian juga tidak menjadi perhatian utama dalam siklus kehidupan mereka.

Kondisi sosial ekonomi masyarakat yang pada umumnya pada level menengah ke bawah, memiliki peran positif bagi kemunculan multikulturalisme masyarakat. Karena masyarakat kurang menaruh perhatian terhadap urusan orang lain, akibat dari konsentrasi mereka banyak tercurahkan pada pemenuhan kebutuhan primer.

5. Faktor Potensial bagi Keretakan Hubungan antar Pemeluk Agama

Bagaimanapun harmonisnya masyarakat, dalam perspektif teori konflik di dalam diri masyarakat tersebut secara potensial tetap saja terdapat faktor yang dapat memicu munculnya problem yang mengusik keharmonisan masyarakat yang telah terbangun tersebut.

Bagian ini akan menganalisis berbagai faktor potensial bagi keretakan keharmonisan masyarakat desa Sampetan. Secara garis besar faktor potensial tersebut akan dibedakan menjadi dua, yaitu faktor internal dan eksternal.

a. Faktor Internal

Multikulturalisme masyarakat desa Sampetan sebagaimana telah dibahas sebelumnya, adalah dalam konteks kehidupan agama. Bukan dalam konteks etnis maupun kultur, sebab secara etnis dan kultur mereka homogen yaitu masyarakat Jawa dengan kultur asli Jawa pula. Karena itu faktor potensial yang dapat menyebabkan keretakan fondasi multikulturalisme di sini juga lebih pada hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan keberagamaan masyarakat.

Ada beberapa faktor yang secara potensial memungkinkan terjadinya keretakan hubungan harmonis yang selama ini dibangun. Secara internal masyarakat, keretakan sangat mungkin akan muncul dari faktor agama ini, sebagaimana uraian berikut ini:

1. Kesadaran Misi Dakwah

Secara umum tingkat keberagamaan masyarakat desa Sampetan masih rendah, baik dalam konteks pemahaman maupun pengamalan agamanya masih minim, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Hal itu berbeda dengan pemuka-pemuka atau tokoh-tokoh agamanya.

Para tokoh atau pemuka agama baik Islam, Kristen maupun Budha hampir semuanya memiliki kesadaran misi dakwah. Dalam pembicaraan dengan beberapa tokoh agama tampak adanya semangat untuk mengembangkan agamanya masing-masing, atau setidaknya tidaknya mempertahankan apa yang sudah ada dan dicapai selama ini.

Di dalam diri para tokoh atau pemuka agama, secara tidak disadari terdapat semangat untuk mengekspansikan pengaruh agama yang mereka peluk kepada masyarakat, atau setidaknya-tidaknya ada kesadaran protektif terhadap agamanya masing-masing. Saat ini kesadaran ekspansif dari masing-masing tokoh agama masih terkalahkan dengan kesadaran kolektif sebagai anggota masyarakat desa Sampetan sehingga tidak muncul ke permukaan. Jadi kesadaran ekspansif semacam itu menjadi kepentingan laten yang setiap saat akan muncul tanpa disadari bersama.

Akan tetapi jika kesadaran ekspansif dan protektif semacam itu telah tersemaikan

kepada banyak pemeluk agama pada umumnya, maka kesadaran akan mengembangkan dan memproteksi agama yang dipeluknya akan muncul lebih besar dari kesadaran kolektif sebagai anggota masyarakat desa Sampetan. Menyebarnya kesadaran ekspansif agama pada gilirannya akan memunculkan ikatan emosional dan primordial agama yang lebih besar dari ikatan primordial sebagai warga sampetan. Jika hal ini terjadi maka gesekan di antara pemeluk agama akan semakin terbuka peluangnya. Bila hal ini terjadi maka keharmonisan hubungan antar pemeluk agama yang selama ini terbangun akan tinggal menjadi kenangan bagi masyarakat desa Sampetan.

2. Dinamika Politik Lokal dan Agama

Kepala desa sebagai pimpinan tertinggi di tingkat desa merupakan hasil dari pemilihan warga masyarakat terhadap calon-calon yang muncul di antara mereka. Kepemimpinan setingkat di bawah kepala desa, yakni kepala dusun (kadus) juga diperoleh melalui cara yang sama. Dengan demikian kepemimpinan di tingkat desa merupakan kepemimpinan yang bersifat politis. Artinya kekuasaan bukan merupakan hasil dari perjalanan sebuah karier dalam suatu profesi tertentu, melainkan kekuasaan yang harus diperoleh melalui proses saling mempengaruhi dan memobilisasi berbagai kekuatan yang ada di masyarakat.

Proses semacam itu syarat dengan berbagai gesekan kepentingan. Kepentingan ekonomi, kelas sosial dan juga keagamaan. Tidak sedikit masyarakat mencalonkan diri dan mendukung seorang calon didorong oleh motif ekonomi. Ada juga orang yang mencalonkan diri didorong oleh motif agama yang dipeluknya, meskipun tidak *an sich* agama.

Untuk meraih suara sebanyak-banyaknya dan kemudian mendapatkan kekuasaan politik tidak jarang seorang calon menggunakan berbagai cara. Semisal *money politic*, mengeksploitasi masyarakat dengan isu agama, atau politisasi agama. Sementara itu di tingkat masyarakat juga mudah untuk dieksploitasi, karena setiap individu cenderung melakukan identifikasi sosiologis kepada kedekatan emosional. Salah satu ikatan emosional yang ada di masyarakat adalah ikatan agama. Tidak jarang seseorang melihat seorang calon kepala desa bukan kepada program yang ditawarkannya namun lebih kepada kedekatan dengan identifikasi sosiologisnya.

Sebagai misal dalam kenyataannya pemilihan umum di berbagai tingkat, masyarakat cenderung memilih sesuai dengan identifikasi sosiologisnya, orang yang berafiliasi dengan organisasi massa Nahdlatul Ulama (NU) cenderung memilih partai dan calon pemimpin dari kalangan PKB, demikian juga dengan warga masyarakat yang berafiliasi dengan organisasi keagamaan Muhammadiyah cenderung akan memilih calon pemimpin dari Partai Amanat Nasional (PAN). Mereka cenderung tidak melihat apa agenda dan program dari calon pemimpin maupun partai yang dipilihnya, akan tetapi lebih cenderung menentukan pilihan-pilihan politiknya didasari oleh kedekatan emosional.

Kondisi semacam itu akan sangat mungkin terjadi di kalangan masyarakat desa Sampetan, terlebih ketika ikatan primordial berdasar pada agama semakin mengakar kuat dan lebih kuat dari ikatan emosionalnya sebagai warga desa Sampetan. Artinya, pemilihan kepala desa akan diwarnai dengan pertarungan pengaruh antara pemeluk agama satu dengan pemeluk agama lainnya. Jika hal ini terjadi, maka konflik yang dipicu oleh perebutan pengaruh agama akan semakin terbuka.

3. Faktor Eksternal

Ada faktor eksternal yang potensial mengusik keharmonisan hubungan antar pemeluk agama di desa Sampetan. Faktor eksternal yang dimaksud adalah, pemahaman keagamaan eksklusif yang datang dari luar desa Sampetan. Selama ini pemahaman keagamaan yang

hidup di tengah-tengah mereka adalah pemahaman keagamaan inklusif atau setidaknya tidaknya moderat. Bukan pemahaman yang eksklusif dan ekstrim. *Truth claim*, meskipun ada di dalam kesadaran pemeluk tiap-tiap agama akan tetapi mereka tidak pernah memunculkannya ke permukaan ketika mereka telah masuk ke ranah publik. Pemahaman keagamaan semacam itu hingga kini masih eksis dan bertahan di tengah-tengah mereka. Hal itu karena hingga kini tidak pernah ada pemahaman keagamaan yang masuk ke masyarakat desa Sampetan.

Tidak masuknya pemahaman keagamaan yang eksklusif dan ekstrim bisa jadi salah satunya disebabkan oleh faktor sulitnya akses ke desa tersebut. Saat ini seiring dengan penyediaan dan pembangunan infrastruktur di desa tersebut, khususnya jalan yang menghubungkan desa tersebut dengan desa lainnya di bawahnya hingga ke jalan raya jurusan Solo-Semarang sangat memungkinkan bagi masuknya pengaruh pemahaman agama yang eksklusif. Tentu saja pemahaman eksklusif ini bisa saja merasuk kepada semua agama yang ada di desa tersebut.

Jika hal ini terjadi maka menjadi ancaman tersendiri bagi keharmonisan yang selama ini telah dibangun dan dikembangkan oleh warga masyarakat. Karena itu agar keharmonisan tetap terjaga, maka warga masyarakat harus mewaspadai kehadiran pemahaman keagamaan yang eksklusif dari setiap agama yang ada di desa tersebut.

E. Simpulan dan Rekomendasi

1. Simpulan

Setelah dilakukan kajian mendalam sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, penelitian yang telah dilakukan sampai kepada beberapa kesimpulan. Di antaranya adalah sebagai berikut:

- α. Nilai-nilai multikulturalisme yang ditunjukkan oleh warga desa Sampetan dalam konteks kehidupan multi agama didasari oleh nilai-nilai filosofis budaya Jawa. Kesejajaran atau kesederajatan dalam memperlakukan agama dan para pemeluknya lebih didorong oleh kesadaran terhadap nilai-nilai budaya Jawa dibanding nilai-nilai ajaran agama yang mereka peluk.
- β. Selain itu cara pandang terhadap agama juga memiliki andil dalam menciptakan multikulturalisme di kalangan mereka. Paling tidak ada dua cara pandang terhadap agama yang melekat dalam kesadaran masyarakat. **Pertama**, cara pandang yang menempatkan agama sebagai urusan pribadi seseorang yang mana orang lain tidak berhak untuk ikut campur di dalamnya. **Kedua**, cara pandang yang memposisikan agama-agama sebagai suatu jalan yang akan mengantarkan kepada satu tujuan hidup. Jadi apapun agama seseorang, kelak akan mengantarkan mereka pada tujuan yang sama, yakni tuhan.
- γ. Nilai-nilai harmoni yang melekat pada budaya Jawa menjadi *general agreement*, yang mengarahkan warga masyarakat pada pola-pola perilaku yang sama dalam memposisikan agama dan para pemeluknya.
- δ. Di balik keharmonisan antar pemeluk agama di desa Sampetan, bagaimanapun juga tetap terbuka peluang adanya ancaman terhadapnya. Ancaman tersebut tidak lain adalah kesadaran misi dakwah dari masing-masing agama. Perpindahan agama yang sering terjadi menuju agama tertentu, tidak lain adalah keberhasilan misi dakwah dari agama tertentu pula. Fenomena tersebut akan menimbulkan resistensi bagi pemuka agama tertentu yang sifatnya laten dan sewaktu-waktu tanpa disadari akan terekspresikan dalam berbagai bentuk. Ancaman lainnya adalah masuknya berbagai paham keagamaan kepada warga yang akan mengekskalasi proses saling meresistensi di antara para pemeluk agama. Sedangkan dari sisi politik lokal, bisa pula menimbulkan keretakan harmoni yang telah terbangun. Yakni jika para pemeran politik lokal menggunakan ikatan solidaritas keagamaan

untuk mendulang suara dalam pemenangan proses politik desa. Dengan mengatasnamakan solidaritas agama seseorang dapat mengeksploitasi warga agama untuk kepentingan politiknya. Dengan tanpa disadari warga akan mengikatkan diri pada solidaritas agamanya masing-masing. Dan jika hal ini terjadi, maka dapat dimaknai sebagai awal dari gejala runtuhnya bangunan harmoni masyarakat desa Sampetan.

- ε. Untuk mengkonsevasi dan menjaga harmoni antar pemeluk agama diperlukan pelestarian nilai-nilai budaya Jawa yang selama ini dipegang teguh. Tentu saja aspek-aspek yang tidak terjadi kontradiksi dengan ajaran agama-agama yang dipeluk oleh warga. Nilai-nilai budaya Jawa selain menjadi pilar penopang multikulturalisme masyarakat desa Sampetan, sekaligus sebagai sumber imunitas warga dari pengaruh-pengaruh pemikiran luar yang akan mengganggu harmoni yang selama ini terbangun.

2. Rekomendasi

Penelitian ini pada akhirnya merumuskan dua rekomendasi. Pertama yang bersifat akademis sedangkan yang kedua bersifat praktis.

Rekomendasi akademisnya adalah bahwa untuk kepentingan kajian lanjutan tentang masyarakat desa Sampetan, direkomendasikan adanya penelitian lain yang mengkaji misalnya tentang akulturasi budaya, kearifan lokal dalam hubungannya dengan kelestarian alam dan sebagainya. Bisa pula penelitian terhadap dakwah agama-agama dan implikasi sosialnya.

Adapun rekomendasi yang bersifat praktis berkenaan dengan kehidupan riil di masyarakat khususnya menyangkut kehidupan beragama. Untuk menjaga keharmonisan yang telah terbangun selama ini, kepada masyarakat diseyogyakan untuk selalu menjunjung tinggi nilai-nilai budaya Jawa, menjaga keberlangsungan pewarisan budaya tersebut kepada generasi penerus.

Kemudian bagi pemegang otoritas pemerintah lokal, jika menghendaki keharmonisan masyarakat desa yang telah terbangun selama ini tetap eksis, maka hendaknya tidak mengeksploitasi agama untuk kepentingan proses politik lokal. Proses politik lokal dengan atas nama agama akan sangat merugikan masyarakat khususnya menyangkut kerukunan hidup beragama yang selama ini telah terbangun.

DAFTAR PUSTAKA

- Andriyana, Deni, *"Budaya Lokal: Definisi dan Ruang Lingkupnya"*, Potongan tulisan dari penelitiannya yang berjudul, *"Radio Komunitas dalam Pelestarian Budaya Lokal"- Studi Kasus Terhadap Upaya Pelestarian Budaya Lokal yang Dilakukan Oleh Radio Komunitas Pass FM, Kec. Katapang Kabupaten Bandung*.
- Azizy, Qodri, "Orientasi Teoritis" dalam Abdurrahman Masud (ed), 2005. *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*, Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005.
- Budiman, Arif, 2000. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, Jakarta: Gramdeia
- Heiner Bielefeldt, *"Western versus Islamic Human Rights Conceptions" A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Right*, terjemah Muhammad Shodiq, *Hak Asasi Manusia: Benturan Antara Barat dan Islam* dalam Jurnal Ilmu Sosial Transformatif *Wacana*, Edisi 8 Tahun 2001
- Jones, Pip, *Introducing Social Theory*, Alih bahasa Achmad Fedyani Saifuddin, 2009. *Pengantar Teori-teori Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Kaelan, 2005. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma
- Koentjoroningrat, 1985. *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru
- Liliweri, Alo, 2005, *Prasangka dan Konflik Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Jogjakarta: LkiS

- Lowenthal, Richard, "Government in the Development Countries: Its Function and Its Form" terjemah Suzy Sudirman dalam Miriam Budiardjo, 1975. *Masalah Kenegaraan*, Jakarta: Gramedia
- Mahtuf, Choirul, 2006. *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Mudhar, Atho, "Pluralisme, Pandangan Ideologis dan Konflik Sosial Bernuansa Agama" dalam Moh Soleh Esre, 2003. *Konflik Etno Religius Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Puslitbang Depag RI
- Murder, Niels, 2001. *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS,
- Nasikun, 2009. *System Sosial Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press
- Notosusanto, Nugroho, 1983. *Sejarah Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka
- Ridwan, Nurma Ali, 2007, "Landasan Keilmuan Kearifan Lokal" dalam Jurnal Studi Islam dan Budaya (IBDA), STAIN Purwokerto, Vol. 5/No.1/Jan-Jun 2007/27-28
- Ritzer, George, 1988. *Sociological Theory*, New York: Alfred A. Knopf
- Roqib, Moh, 2007. *Harmoni dalam Budaya Jawa*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press
- Sarapung, Elga, "Keragaman dan Kerjasama Agama dalam Pengalaman Akar Rumput di Indonesia" dalam Alef Theria Wasim (ed.), 2005. *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Konflik dan Pendidikan*, Yogyakarta: Oasis Publisher
- Sartini, 2004. "Menggali Kearifan Lokal", dalam Jurnal Filsafat UGM, Edisi Agustus 2004, Jilid 37, Nomor 2.
- Soemitro, Ronny Hartijo, 1984. *Masalah-masalah Sosiologi Hukum*, Bandung: Sinar Baru
- Subalidinata, R.S. dkk., 1985. *Sejarah dan Perkembangan Cerita Murwakala dan Ruwatan dari Sumber-sumber Sastra Jawa*, Jakarta: Dirjen Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Depdiknas
- Sugihen, Bahreint T, 1997. *Sosiologi Pedesaan*, Jakarta: Rajagrafindo
- Sugiyono, 2006. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D* Bandung: Alfabeta
- Suseno, Frans Magnis, "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia" dalam Abdurrahman Masud (ed), 2005. *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan* Yogyakarta: Oasis Publisher
- Tanya, Bernard L, "Tragedi Sara dan Dialog Kehidupan" dalam *HU Suara Merdeka*, Edisi 4 Februari 1999
- Tim Penyusun, 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka
- Toha, Anis Malik, 2005. *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*, Jakarta: Perspektif
- Undang-Undang Dasar 1945
- www.en.wikipedia.com. Diakses pada 30 Januari 2009
- www.gaulislam.com. Diakses pada 16 Januari 2009
- www.wikipedia.org
- Yaqin, M. Ainul, 2005. *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pilar Media
- Yuliati, Yayuk, 2003. *Sosiologi Pedesaan*, Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama

Toleransi dalam Perbedaan Studi Konstruksi Toleransi Umat Beragama di Pengungsian Bencana Erupsi Gunung Sinabung di Kabupaten Karo, Sumatera Utara

Oleh: Silfia Hanani

Doesn STAIN Bukittinggi

Abstract

Sinabung Mount eruption that occurred in the Karo district of North Sumatra, has given rise to various changes and phenomena need to be research and analysis, one of which is about religious tolerance that occurs in the evacuation. Based on the results of the study found, that the eruption of Mount Sinabung turns out to have spawned the construction of religious tolerance among refugees, which can be seen from awareness to provide shelter protection, awareness and solidarity behavior. Live in a harmonious situation. In this context, natural disasters are not only meant as a natural phenomenon, but behind it there is the interpretation of the form of traditionalism but logical and has contributed to the harmony of life among refugees

Keywords: religious tolerance of the refugees of natural disasters

ABSTRAK

Bencana alam erupsi Gunung Sinabung yang terjadi di Kabupaten Karo Sumatera Utara, telah melahirkan berbagai perubahan dan fenomena perlu diteliti dan analisis, salah satunya adalah tentang toleransi agama yang terjadi di pengungsian. Berdasarkan hasil penelitian ditemukan, bahwa peristiwa bencana erupsi Gunung Sinabung ternyata telah melahirkan konstruksi toleransi beragama dikalangan pengungsi, diantaranya adapat dilihat dari kesadaran dalam memberikan perlindungan tempat tinggal, kesadaran solidaritas dan prilaku. Hidup dalam situasi yang harmonis. Dalam konteks ini, bencana alam tidak hanya dimaknai sebagai sebuah gejala alamiah, tetapi dibalik itu ada penafsiran yang berbentuk tradisionalitas tetapi logis dan memiliki kontribusi terhadap keharmonisan hidup dikalangan pengungsi.

Kata kunci: toleransi beragama, pengungsi, bencana alam

a. Pendahuluan

Indonesia merupakan salah satu negara yang mempunyai intensitas seringnya terjadi bencana alam. Hampir semua wilayah mengalami bencana alam tersebut. Menurut catatan Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) selama tahun 2002-2014 di Indonesia terjadi bencana alam sebanyak 1.093 bencana baik berupa bencana hidrometeorologi maupun bencana non hidrometeorologi. Kejadian ini telah menelan korban jiwa sebanyak 190.375 jiwa di samping rusaknya infrastruktur dan suprastruktur.

Salah satu diantara bencana alam yang terjadi itu adalah, bencana erupsi Gunung Sinabung di Kabupaten Karo Sumatera Utara diakhir tahun 2013 sampai awal tahun 2014 ini. Selama erupsinya telah terjadi pengungsian masyarakat sekitar gunung tersebut dengan jumlah yang sangat banyak. Menurut catatan BNPB yang dilaporkan oleh media jumlah pengungsi Gunung Sinabung sampai bulan Februari mencapai 30.117 jiwa atau sekitar 9.388 kepala keluarga yang berasal dari 34 desa di sekitar gunung tersebut.

Seluruh pengungsi ini di tampung di beberapa titik pengungsian, lebih kurang ada 30 titik penampungan pengungsian yang tersebar di beberapa kawasan. Namun, yang paling menarik di pengungsian ini adalah konstruksi sosial yang dibangun dan toleransi keberagaman yang terwujud. Tidak ada isu agama yang muncul diantara mereka, mereka tinggal dalam satu atap berbeda agama dengan damai dan harmoni. Malahan, rumah-rumah ibadah pun tidak membuat sekat siapa yang mengungsi ke dalam ruangnya yang nampak adalah ada harmonis dan damai diantara mereka.

Dalam konteks ini terlihat suatu konstruksi nilai yang muncul dalam membangun dunia sosial korban bencana, dia tulus dan tidak dilipat oleh bayang-bayang kecurigaan tetapi direkat dengan rasa kemanusiaan. Oleh sebab itu, semakin yakin kita bahwa pada dasarnya manusia itu insan cinta damai, tetapi kedamaian itu bisa dirobek apabila sudah dikonstruksi dalam ranah kepentingan atau politisasi yang oleh pihak kepentingan.

Tulisan ini, pada dasarnya mengungkapkan bentuk konstruksi harmoni diantara pengungsi yang berbeda agama itu hidup dalam satu bangunan sosial secara bersama. Ada sisi-sisi nilai damai yang dibangun ditengah-tengah kehidupan sosial pengungsian itu yang perlu kita ungkap, guna mendapatkan nilai toleransi dikalangan umat beragama di negara yang multikultural ini.

b. Metode Penelitian

Untuk mengungkapkan tujuan di atas, maka telah dilakukan survei di pengungsian Gunung Sinabung di awal tahun 2014. Mengamati, perilaku dan sekaligus memberikan pertanyaan-pertanyaan pada pengungsi dengan pendekatan bukan berformalitas sebagai seorang yang sedang meneliti, tetapi sebagai seorang yang berempati untuk mengetahui kondisi dan perasaannya mereka yang sesungguhnya. Terutama, bagi pengungsi-pengungsi yang berada di pengungsian rumah ibadah atau fasilitas agama tertentu.

Pengungsi-pengungsi yang diajak untuk berkomunikasi tidak ditentukan kriterianya, namun bagi yang memiliki respon yang baik dalam berkomunikasi menjadi teman komunikasi yang lama untuk mendapatkan data atau informasi. Di samping itu, juga telah dilakukan pengamatan di beberapa rumah ibadah yang dijadikan sebagai tempat pengungsian, dimana yang mengungsi di rumah ibadah itu tidak hanya pengungsi dari umat dari rumah ibadah tersebut, tetapi umat yang memiliki iman yang berbeda dengan rumah ibadah tersebut.

c. Pembahasan

1. Sosio Kultural Pengungsi

Gunung Sinabung merupakan salah satu gunung merapi di Sumatera Utara. Di sekita kaki gunung ini, terdapat pemukiman penduduk dengan mata pencaharian bercocok tanan, karena tanah di sekitar kaki gunung itu sangat subur dan berhawa sejuk. Kebun-kebun petani terhampar luas, namun ketika terjadi erupsi kebun-kebun itu musnah oleh material lahar gunung yang sangat tebal menghimpitnya, sehingga lahan pertanian itu habis dan masyarakat tidak bisa memetik hasil pertaniannya.

Kemudian pemukiman masyarakat hancur, ditutup oleh muntahan lahar erupsi. Banyak rumah-rumah roboh karena tidak tahan menanggung beratnya material lahar erupsi yang menempel di atap rumah. Rumah-rumah ibadah pun tidak jauh nasibnya dengan rumah-rumah tersebut, bahkan ada yang roboh.

Erupsi Gunung Sinabung telah mendesak terjadinya perubahan struktur sosial, dinamika sosial, ekonomi dan seterusnya. Apalagi dengan terjadinya pengungsian terhadap penduduk, dimana mereka harus meninggalkan kampung halamannya untuk mengungsi hidup dalam kondisi sosial yang baru, jauh berbeda.

Korban erupsi ini mengungsi di berbagai tempat, sebahagian ada di rumah ibadah, seperti di gereja

dan di masjid. Ketika dipengungsian ini, muncul berbagai konstruksi sosial, seperti konstruksi toleransi dalam kehidupan beragama. Sebagaimana terlihat, masjid menjadi tempat yang damai bagi pengungsi non muslim, sebaliknya gereja pun menjadi tempat mengungsi yang damai pula selain daripada pemeluk agama Nasrani. Tempat pengungsi terkonstruksi sebagai lintas iman, dimana tempat ibadah tidak hanya melayani penganut iman dari rumah ibadah itu tetapi untuk semua manusia tanpa melihat iman yang mereka miliki.

Ada beberapa rumah ibadah yang dijadikan sebagai tempat pengungsian, setidaknya ada tiga masjid yaitu, masjid Payung, masjid Agung Kabanjahe dan Masjid Istiqar Berastagi. Sedangkan gereja dan sarananya yang dijadikan sebagai tempat pengungsian diantaranya adalah GBKP Payung, Zentrum GBKP Kabanjahe, GBKP Simpang Enam Kabanjahe, Paroki Gereja Katolik Kabanjahe, GBKP Kota Kabanjahe, Klasis GBKP Kabanjahe, GPDI Simpang IV, GBKP Asrama Kodim Kabanjahe, GBKP Simpang Katepul, Gereja Adven Sumbul dan GBKP Sumbul.

Secara kependudukan empat kecamatan yang dilanda bencana erupsi Gunung Sinabung, yaitu kecamatan Simpang Empat, Tiga Ndreket, Namanteran, dan Payung pada umumnya keagamaan penduduknya adalah mayoritas penganut iman nasrani jika dibandingkan dengan penganut Islam. Hal ini dapat dilihat dari simbol keagamaan, misalnya bangunan gereja lebih banyak dibandingkan dengan rumah ibadah di lokasi bencana, pemakaman Nasrani lebih banyak dibandingkan pemakaman Islam. Hal ini juga diikuti oleh mayoritas penduduk beragama Kristen dan Katolik (keduanya ditulis dalam penelitian ini Nasrani) di kabupaten Karo. Kabupaten Karo dengan jumlah 17 kecamatan, kedua penganut agama tersebut merupakan sebagai penganut keagamaan yang mayoritas jika dibandingkan dengan penganut agama yang lainnya. Menurut data yang diperoleh, perincian keagamaan di Kabupaten Karo itu adalah:

Tabel Penduduk kabupaten karo berdasarkan agama

No	Agama	Jumlah	%
1	Islam	91,796	26,3
2	Kristen	204,283	58,5
3	Khatolik	51,678	14,7
4	Hindu	130	0,04
5	Buda	1,518	0,43
6	Konghucu	4	0,001
Jumlah		349,409	100

Sumber: *Diolah dari berbagai sumber*

Data itu menunjukkan bahwa pemeluk iman Nasrani lebih banyak dari pemeluk iman yang lainnya, menjadi mayoritas dari pemeluk agama lainnya. Begitu juga dengan di wilayah-wilayah yang dilanda bencana erupsi Gunung Sinabung, kemayoritasan pemeluk iman nasrani ini dapat terlihat melalui dominasi simbol-simbol keagamaan yang lebih banyak dibandingkan dengan simbolisasi keagamaan yang lainnya.

Ketika terjadi erupsi Gunung Sinabung korban tidak diungsikan berdasarkan kawasan atau rumah ibadah iman yang diyakini oleh pengungsi yang terpenting pengungsi selamat dan mendapatkan tempat yang layak. Oleh sebab itu, tidak heran ada pengungsi di rumah ibadah yang berbeda dengan keyakinannya. Ada pengungsi muslim di gereja dan sebaliknya, diantara pengungsi hidup bersama tanpa tersekat oleh iman yang mereka yakini.

Walaupun tinggal di rumah ibadah yang berbeda iman, tetapi untuk melaksanakan peribadahan menurut keimanan dan agama masing-masing tidak terkendala. Pengungsi Islam yang ada di rumah

ibadah selain Islam bisa melaksanakan ibadah, karena disediakan tempat peribadatan di lingkungan tempat pengungsian. Bahkan bagi penganut iman Nasrani, pelayanan doa untuk pengungsi dilakukan hampir setiap malam yang diikuti oleh ramai jemaat. Pelayanan doa itu, dilaksanakan di ruangan lepas yang juga digunakan untuk tidur bersama. Pelayanan doa ini, bagi pemeluk Nasrani ketika itu hadir sebagai penguat psikologis.

Di pengungsi tidak ada kecurigaan satu sama lain, diantara mereka mencoba untuk berdamai dengan situasi dan kondisi dalam kultur dan iman yang berbeda-beda. Kontekstualitas situasi telah menciptakan satu kondisi kemanusiaan yang manusiawi, hingga dalam konteks ini pula semakin diyakini apa yang dikatakan oleh Gandhi selama masih ada toleransi dimiliki keberagaman dan perbedaan itu tidak akan menjadi mencelakakan. Dengan tegas Gandhi menyuarakan “perbedaan pun terbukti berguna, selama ada toleransi” (Wasim, ed.2005)

Sikap toleransi ini tidak bisa tumbuh dengan begitu saja, tetapi tumbuh dalam runtutan dan ada proses yang mengimbanginya, apakah itu alamiah yang membentuknya atau proses kultural yang mendesainnya. Secara alamiah, kita bisa dapat lihat bahwa toleransi yang dibangun oleh pengungsi itu sudah dibangun melalui proses dari konstruksi alam, mereka sudah terbiasa hidup berdampingan dengan perbedaan agama itu. Sudah terbiasa memahami perbedaan. Andaikan saja dalam kesehariannya ketika di kampung halamannya tidak terbiasa dengan sikap memahami itu, tentu mereka tidak akan harmonis hidup berdampingan bahkan tinggal satu atap di pengungsian. Dalam konteks ini kita dapat memahami kondisi itu seperti yang dikatakan oleh Dove (1985) yakni masyarakat dalam membangun dunia sosialnya selalu diliputi oleh nilai-nilai sosial yang dibangun secara bersama, kadang-kadang dia hanya abstrak adanya bahkan ia tidak dimiliki oleh kelompok atau komunitas masyarakat yang lain, hanya dibangun oleh komunitas tersendiri. Akhirnya Dove berkesimpulan tidak ada masyarakat hadir tanpa membangun nilai-nilai. Nilai-nilai itu dapat dilihat dalam aturan bersama, aturan bersama itu yang membangun keteraturan secara bersama pula. Aturan itu dapat tumbuh membangun keseimbangan dalam suatu masyarakat.

Sebagai masyarakat pedesaan pun mereka secara alamiah menjadi masyarakat yang toleran dan masyarakat memiliki solidaritas. Solidaritas menjadi alat penentu umat dan tidak dimodifikasi dengan pencampuran isu-isu yang lain. Solidaritas dibangun dengan ketulusan manusia sebagai makhluk sosial, sehingga perbedaan-perbedaan yang mencidera solidaritas itu bisa dikesampingkan. Durkheim sebagai sosiolog fungsionalis mengatakan keunggulan utama dalam dibangun oleh masyarakat pedesaan adalah solidaritas, solidaritas mereka tidak imajiner dan tidak dipaksakan atau tidak kepura-puraan, tetapi sejati adanya (Johnson, 1986:185).

Solidaritas itu sebenarnya yang mengalir atau menetes menjadi nilai-nilai toleransi dan benang perekat diantara sesama mereka sehingga ketika terjadi suatu situasi yang berbeda maka solidaritas dan toleransi itu memberikan kontribusi keseimbangan atau tetap membangun harmonisasi. Solidaritas bagi masyarakat pedesaan menjadi satu fondasi yang mengokohkan ikatan, sekalipun ada perbedaan-perbedaan yang terwujud dalam dunia sosialnya.

Terkait dengan itu, Talcott Parson dengan pembahasan fungsionalismenya mengatakan manusia dan alam sosialnya selalu berada dalam alam fungsional, tinggal lagi manusia memaknai setiap kejadian peristiwa sebagai bagian dari penyeimbang kehidupannya. Keserasian dalam menghadapinya merupakan jalan untuk mencapai kemampuan hidup dimasa yang akan datang. Setiap peristiwa bisa dilalu oleh manusia, apabila manusia bisa menyelesaikan diri dengan peristiwa itu. Oleh sebab itu, solidaritas merupakan salah satu bentuk daripada strategi manusia untuk menyesuaikan diri dalam peristiwa tersebut (Parsons, 1986; 40).

Pada sisi proses kultural, ternyata tidak dapat pula dipungkiri adanya sumbangan kultural yang membangun harmonisasi masyarakat pengungsi ini. Sisi kultural ini bisa dirunut melalui kulturasi pengungsi sebagai masyarakat Karo sebagai suku Batak, suku Batak cabang daripada pecahan Batak Pak-

Pak atau Pak-Pak Dairi. Orang Batak secara kultural memiliki kecintaan terhadap kampung halaman, kecintaan terhadap kampung halaman itu yang membuat ikatan solidaritas mereka pegang tanpa sekat-sekata keyakinan. Sehubungan dengan itu Dove (1995) menguatkan bahwa sesungguhnya masyarakat lokal itu memiliki kearifan-kearifan dalam kehidupannya, setradisional apapun sebuah masyarakat pasti memiliki kearifan-kearifan itu. Kearifan ini yang membangun masyarakat lokalitas menjadi sepeham, saling toleran dan sebagainya.

Dijelaskan oleh Malik (Anwar, 2011; 87), rasa diikat oleh tanah kelahiran dan kampung halaman itu diperkuat dengan falsafah yang diajarkan di tanah Batak, dimana falsafah itu menjadi pegangan dan menjadi pengamalan hidup yang mereka hayati selalu. Ada tujuh prinsip falsafah Batak itu, yakni:

1. *Mardebata* (punya Tuhan)
2. *Marpinompar* (punya keturunan)
3. *Martutur* (punya kekerabatan)
4. *Maradad* (punya adat)
5. *Marpangkirimon* (punya pengharapan)
6. *Marpatik* (punya aturan dan undang-undang)
7. *Maruhum* (punya hukum)

Secara kultural, falsafah ini menjadi ikatan emosional bagi orang Batak dalam situasi-situasi bagaimana pun. Bisa berdamai dengan situasi, berdamai dengan keadaan karena mereka memiliki ikatan emosional kultural. Falsafah *martutur* (punya kekerabatan) ternyata telah melahirkan ikatan emosional persaudaraan di kalangan orang Batak. Ikatan emosional kekerabatan ini pula yang menjadi fondasi harmonisasi di kalangan orang Batak. Rasa persaudaraan ini, sebagai wujud penyelamat hidup dalam situasi apapun. Dalam konteks itu, bagi orang Batak ke damaian ada dimana-mana selagi mengedepankan rasa persaudaraan itu.

Ajaran kultural ini pula yang mempengaruhi situasi kehidupan orang Batak dapat berdamai dengan situasi, karena mereka telah diajarkan oleh falsafah ke-batak-an diantara mereka adalah bersaudara tidak disekat persaudaraannya itu oleh perbedaan-perbedaan, sehingga perbedaan agama itu tidak menjadikan alat yang menyulut isu konflik, tetapi lebih memaknai sesama dalam konteks persaudaraan. Dalam memahami kondisi seperti ini tesis Huntington tentang penguatan etnisitas dan lokalitas menjadi sebagai penyebab munculnya konflik ditolak, karena penguatan-penguatan lokalitas ternyata bisa membuat masyarakatnya harmonis, bahkan nilai kultural lokalitas itu yang membangun keintegritas yang dominan jika dibandingkan dengan elemen-elemen lainnya. Akhirnya ketika mereka berada dalam kondisi “terpaksa” seperti di pengungsian, perbedaan-perbedaan yang dibangun tidak membuat kegaduhan dan perpecahan, tetapi diikat terus oleh nilai kultur yang membangunnya dengan mengedepankan rasa persaudaraan *martutur*.

Sehubungan dengan itu, Dove (1995) meyakinkan bahwa sesungguhnya di dalam masyarakat sudah berkembang kearifan-kearifan yang memiliki fungsional dalam mengatur kehidupan sosialnya. Sebagaimana juga disebutkan oleh penganut teori struktural fungsional seperti Parsons misalnya tradisi yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat adalah sebagai *agent* penyeimbang tindakan dan bahagian dari penentu perilaku dalam membangun keharmonisan dunia sosial masyarakat itu (Parson, 1951). Bahkan, Kluckhohn (1961) menyebutkan tradisi yang melekat itu menjadi hubungan yang fungsional dan rasional bagi pemilik tradisi itu, hubungan itu secara spesifik dapat dilihat dari salah satu kemampuan tradisi dalam memecahkan permasalahan dasar hidup manusia, sehingga dengan peran yang demikian tradisi itu disebut oleh Kluckhohn memiliki orientasi nilai yang fungsional dalam membangun tindakan manusia dalam menghadapi permasalahan-permasalahan dasarnya.

Berkaitan dengan itu hubungan manusia didalam ruang lingkup lintas agama dan identitas, bisa harmonis bilamana masing-masing menjaga sikap dengan ikatan nilai-nilai budaya tersebut. Nilai budaya merupakan basis bertindak dan membangun perilaku oleh masyarakat, karena di dalamnya dibangun kesepakatan-kesepakatan fungsional yang membuat dinamika sosial menjadi seimbang. Keseimbangan ini terutama terlihat dari sikap manusia dalam membuat relasi-relasi yang harmonis antara satu sama lainnya. Kluckhohn, menyatakan relasi itu adalah sebagai bentuk atau bahagian dari kecakapan manusia dalam menyelesaikan masalahnya dengan panduan nilai-nilai dari budaya. Nilai budaya sebagai alat atau media kontrol tindakan atau sebagai media yang mengarahkan dan membimbing manusia dalam menyelesaikan masalah-masalah dalam kehidupannya. Dalam analisis Kluckhohn, setidaknya ada lima masalah dasar dalam kehidupan manusia, yakni masalah dalam memahami hidup, karya, persepsi tentang waktu, hubungan manusia dengan alam dan hubungan sesamanya. Kelima masalah pokok ini dalam penyelesaiannya dituntun atau dipandu oleh nilai-nilai budaya. Jika dilakukan dengan pilihan yang baik, maka hasilnya juga akan baik dan dampaknya juga menghasilkan keseimbangan hidup bagi manusia dan lingkungannya. Tentang masalah ini dijelaskan Kluckhohn seperti terlihat pada tabel berikut ini:

Tabel. Relasi dan Orientasi Nilai Budaya

Masalah Dasar Dalam Hidup Manusia	Orientasi Nilai-Budaya		
Hakikat Hidup	Hidup itu buruk	Hidup itu baik	Hidup itu buruk menjadi wajib berikhtiar supaya hidup menjadi baik
Hakikat Karya	Karya itu untuk nafkah hidup	Karya itu untuk kedudukan, kehormatan dan sebagainya	Karya itu untuk menambah karya
Persepsi manusia tentang waktu	Orientasi ke masa depan	Orientasi ke masa lalu	Orientasi ke masa depan
Pandangan manusia terhadap alam	Manusia tunduk kepada alam dahsyat	Manusia berusaha menjaga kelestarian hubungannya dengan alam	Manusia berhasrat menguasai alam
Hakikat hubungan manusia dengan sesamanya	Orientasi kolateral (horizontal), rasa ketergantungan pada sesamanya	Orientasi vertikal, rasa ketergantungan pada tokoh-tokoh atas	Individualisme nilai tinggi usaha atas kekuatan sendiri

Dari analisis sikap yang dipandu dengan nilai budaya itu, dapat difahami bahwa keberadaan dalam situasi apapun sulitnya termasuk dalam menghadapi realitas sosial di arena bencana, orientasi budaya itu memainkan peranan dalam membangun keseimbangan kehidupan sosial. Konstruksi yang berkontribusi dalam membangun keseimbangan sosial akan tumbuh sesuai dengan kedekatan nilai budaya itu membangunnya, termasuk toleransi diantara sesamanya.

Perbedaan agama tidak menyeret kehidupan pada ketidakseimbangan sosial, tetapi dijaga seperti dalam arahan orientasi nilai itu. Oleh sebab itu, nilai budaya memberikan kontribusi yang sangat fungsional dalam membangun sikap harmonis dan damai, sehingga perbedaan tidak membuat hilangnya harmonisasi diantara sesama.

2. Memaknai Bencana Dalam Kerangka Toleransi

Ada yang lebih dimaknai oleh pengungsi erupsi Gunung Sinabung ketika dipengungsian, yaitu bencana tidak hanya sekedar gejala alam tetapi wujud pembalasan, peringatan Tuhan terhadap perilaku manusia sebagai pemilik tanah leluhur. Bencana menjadi satu alat penegur yang luar biasa dimaknainya. Hal ini terlihat dari beberapa komunikasi dengan pengungsi yang mentakan, bahwa bencana ini sebagai

penegur hati bagi orang Karo, untuk lebih bersyukur ketika mendapat nikmat, berkerabat dengan damai jika sudah tercederai kedamaian itu, menjaga tanah leluhur jika tanah leluhur itu sudah tercemari, dan seterusnya.

Bagi pengungsi, erupsi itu sebagai tanda kasih sayang Tuhan dalam memberi peringatan, supaya orang Karo lebih mawas diri, dekat dengan Tuhan, lebih bersyukur dengan kesuburan yang tanah yang diberikan Tuhan, agar berkerabat dengan baik dan seterusnya. Bencana alam, tidak bisa dimaknai hanya sebagai gejala alam saja oleh pengungsi, tetapi ada hermeneutik teologis dan kultural. Tidak sama dengan memaknai bencana secara ilmiah oleh orang modern.

Alam bagi masyarakat desa/tradisional memiliki makna sumber kehidupan dan memiliki ikatan bathin dengan kehidupannya, sehingga perlu menjaga keseimbangan dengan alam. Berbeda dengan orang modern melihatnya sebagai komponen modernitas yang bisa diekplorasi menjadi kekuatan ekonomi. Cara pandang yang berbeda itu, menyebabkan munculnya teologi alam bagi masyarakat pedesaan, teologi itu bisa jadi diwujudkan dalam sikap perilaku, seperti memberikan penghormatan melalui sesajian atau menjaga keseimbangan dengan tidak mengeksplorasinya.

Ada dua konteks dalam ini, yang perlu difahami yaitu cara pandang anthroposentrisme dengan cara pandang ekosentrisme. Anthroposentrisme menitik berat kepada kedigdayaan manusia sebagai kekuatan, menundukkan alam dan menguasai alam. Sedangkan ekosentrisme, merupakan pemerhatian dan pemberian hermenutik terhadap kedigdayaan alam, manusia membuat hubungan dengannya, hubungan ekosistem. Hubungan ini bisa melahirkan gerakan berkombinasi teologi, sehingga wujudlah teologi lingkungan sebagai bentuk penjagaan sikap manusia dalam meperlakukan alam atau lingkungan.

Hermeneutik alam ini hidup dalam masyarakat-masyarakat pedesaan, manusia menjadi bahagian dari alam itu, menjaga keseimbangan. Persepsi itu menjadi konsensus bersama, sehingga ketika terjadi bencana akan menjadi alat penyadaran diri, alat untuk memperkuat konsus itu, salah satunya adalah melihat kembali konsensus hubungan sosial diantara sesama. Apakah hubungan itu sudah terbelah oleh kepentingan-kepentingan atau sudah tidak dibangun berbasiskan konsensus filosofis yang dibangun dalam kerangka leluhur mereka.

Dalam konstelasi bencana erupsi Gunung Sinabung, hermeneutik seperti ini juga terjadi, para pengungsi tetua berujar seperti itu, baik dari kalangan penganut iman Nasrani maupun Islam. Diantara mereka selalu berdalil dengan ajaran-ajaran filosofis alamnya masing-masing, filosofis adat dan pituah orang-orang dahulu. Mereka berkeyakinan bahwa terjadinya bencana sebagai akibat ketidakseimbangan manusia memperlakukan alam lingkungan dan alam sosialnya.

Bahkan ada tafsiran yang sangat frontal mengatakan, terjadinya bencana erupsi Gunung Sinabung sebagai bentuk kemarahan Tuhan atas perilaku Gayus sang koruptor pajak yang berasal dari Tanah Batak tersebut. Ada pula menyebutkan dengan tafsiran bencana terjadi sebagai akibat kemarahan Tuhan terhadap krisis kemanusiaan di Indonesia. Bermacam-macam tafsiran yang mereka kembangkan. Dalam beragam macam itu, bagi mereka melahirkan kesadaran, kesadaran solidaritas, kesadaran bertoleransi, kesadaran untuk kembali menata alam dengan kasih sayang yang diajarkan oleh tetua atau nenek moyangnya.

Tafsiran-tafsiran tersebut ternyata telah melahirkan satu kekuatan, kekuatan penyadaran diri. Kekuatan untuk membangun kembali hubungan yang lebih baik diantara sesama, hubungan yang lebih baik dengan alam dan seterusnya. Terpenting lagi adalah, menghayati kembali konsep hidup sesuai dengan pitua-pitua nenek moyang mereka, orang Batak tidak boleh bercerai berai dalam membangun hidupnya sebab secara filosofis mereka bersaudara, sebagaimana sudah disebutkan dalam ajaran tujuh filosofis suku Batak. Filosofis *martutur* yang ada disalah satu filosofis itu, menunjukkan bahwa orang Batak itu mengutamakan persaudaraan yang harmonis dalam kehidupannya. Jika persaudaraan itu, tercerabut oleh berbagai kepentingan maka mereka meyakini, adanya pembalasan-pembalasan dalam bentuk ketidakseimbangan akan menegur mereka.

Akhirnya, bencana apapun yang datang melanda lebih nyaman memaknainya sebagai bentuk teguran Tuhan akibat manusia tidak lagi berbuat tidak menjaga keseimbangan, baik keseimbangan terhadap alam, keseimbangan sosial dan seterusnya. Analisis-analisis ini merupakan analisis logis dan memenuhi jawaban bathiniah kelompok-kelompok tradisionalitas.

Kerangka analisis tradisionalitas yang memberikan keterjawaban kebutuhan bathin ini, telah melahirkan sebuah gerakan toleransi diantara mereka, toleransi itu mereka wujudkan hidup damai dalam satu kekuatan menghadapi sebuah situasi atau keadaan. Tidak menjadikan situasi itu sebagai tempat memperkuat perbedaan, tetapi memberikan kontribusi makna yang lebih dalam untuk membangun sebuah kehidupan.

Kontribusi makna ini menjadi penyumbang terhadap kesadaran keharmonian bersama dan memperkecil ruang perbedaan-perbedaan. Dalam konteks ini, toleransi itu dapat difami sebagai suatu kesadaran yang terlahir dari dorongan nilai-nilai kemanusiaan. Kesadaran ini yang membangun integritas sosial, sehingga bisa melahirkan persepsi kehidupan yang lebih baik diantaranya.

Kesadaran toleransi itu bisa terakumulasi melalui eksternalisasi, dimana banyak orang menyadari suatu peristiwa dengan emosional dan logis. Peristiwa-peristiwa yang menyakitkan dan memilukan bisa mengkontrusi kesadaran, bencana alam peristiwa tragis akan mengalihkan seseorang kepada pengalaman bathin untuk sadar akan persepsi hidup. Dalam pandangan Kluckhohn ada lima persepsi hidup itu yang harus diselesaikan, yaitu menghayati makna hidup, menghayati karya yang diperbuat, menghayati waktu yang berlalu dan yang akan terjadi, menghayati alam semesta sebagai bahagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan serta, menghayati hubungan sebagai makhluk sosial dan makhluk Tuhan (Koentjaningrat, 2002; 31).

Konstruksi persepsi itu, ternyata dalam kondisi manusia dihadapkan pada sebuah tantangan seperti bencana alam bisa menjadi kajian ulang nalisis berfikir manusia. Hingga akhirnya, bisa berdamai dengan perbedaan-perbedaan yang terujud diantara sesama. Dalam persepsi yang dibangun oleh pengungsi erupsi bencana Gunung Sinabung, arah persepsi itu sangat terlihat jelas ketika mayoritas bisa menerima minoritas dengan memberikan segala penghormatan dan fasilitas peribadatan kepada minoritas. Memberikan pertolongan terhadap minoritas dalam berbagai bentuk. Bisa hidup berdampingan, bisa bercerita dengan leluasa dan bisa memahami satu sama lain.

Dalam konteks ini bencana dan masyarakat bisa melahirkan sebuah dinamika hasil responsif dari masyarakat (Effendi, 2007:83-89). Dimana masyarakat merespon kondisi dari bencana itu kedalam konteks kehidupan sosial yang lebih luas tidak dalam pengertian yang sempit, sebagaimana dapat dilihat dari perilaku memaknai sesama selama dalam kondisi yang didesak oleh bencana tersebut, sehingga perbedaan-perbedaan seperti keyakinan, agama dan ekonomi tidak dijadikan sebagai perbedaan-perbedaan yang perlu diperdebatkan tetapi satu salam lain menjalin kepentingan penyelamatan dalam kondisi yang tidak menguntungkan. Keselamatan itu difahami secara bersama dan bertoleransi.

Dilihat lebih jauh, responsif itu adalah negosiasi identitas yang dikonstruksi di pengungsian. Negosiasi identitas agama yang berbeda-beda kemudian melahirkan toleransi. Menurut Ting-Toomey (1999: 40) negosiasi identitas itu sebenarnya memfokuskan pada kognitif tentang sebuah tujuan yang hendak dicapai secara bersama dan dibantu oleh proses komunikasi dan pendekatan-pendekatan yang responsif. Dengan demikian akan lahir sebuah struktur baru yang bisa diterima oleh pihak-pihak yang bernegosiasi, kadang-kadang dia muncul dengan bantuan-bantuan atas kepentingan bersama, seperti dalam kondisi desakan sosial seperti kondisi yang terjadi di lokasi bencana.

Negosiasi identitas yang terjadi ini sama halnya dengan apa yang dikatakan oleh Gandhi bahwa “perbedaan itu ada gunanya jika di dalamnya dibangun toleransi”, toleransi ini yang dihasilkan dalam proses negosiasi di pengungsian. Dimana perbedaan agama tidak dijadikan sebagai benang basah untuk menyelamatkan kemanusiaan, tetapi menjadi satu struktur sosial yang dinamis untuk membangun

kehidupan bersama dalam keadaan sosial tersendiri itu.

Jika negosiasi ini tidak terjadi, tantangan kedepan dari sebuah bencana di Indonesia adalah tidak saja tantangan kerusakan dan korban tetapi kesusahan dalam menyelamatkan manusia dan budayanya dalam situasi bencana, karena masing-masing mereka mempertahankan ideologis dan perbedaan yang dibangun. Di sinilah apa yang dikatakan oleh Gandhi (Wasim, 2005) perbedaan tanpa toleransi akan melahirkan kemudharatan yang sangat. Bisa membunuh kesadaran dan tanpa mempertimbangkan kemanusiaan.

Mengingat Indonesia sebagai negara yang mempunyai keragaman dan sebagai negara yang rawan bencana, maka pendidikan terhadap mitigasi bencana juga harus termasuk pendidikan multikultural, pendidikan yang bisa memberikan penghargaan dalam perbedaan tersebut. Sehubungan dengan ini, dapat diketahui bahwa bencana juga sudah mengharuskan manusia memaknainya dalam kerangka penataan ulang struktur sosial dan pengetahuan kemanusiaan yang hidup dalam ranah yang berbeda-beda, terutama berbeda agama.

Menurut Abdullah (2008; 19) bencana alam pada kenyataannya telah melahirkan konstruksi sosial, belakangan tidak difahami oleh manusia dan pengamat karena bencana alam lebih banyak dimaknai sebagai kerusakan alam dan proses natural dari alam, tetapi lupa melihat manusia sebagai bahagian dari bencana itu. Pada hal dalam bencana konstruksi sosial juga tidak terlupakan, salah satunya konstruksi sosial yang ada dipengungsian.

Pengungsian sebagai laboratorium sosial karena dimana korban-korban bencana dengan latar belakang yang berbeda kemudian berada dalam satu lokus tentu hidup secara bersama. Terutama bagi masyarakat Indonesia yang sangat mengedapankan masalah agama dan perbedaan agama itu sesuatu hal belum bisa diterima sebagai lapang dada, kemudian di pengungsian hidup secara bersama. Sehubungan dalam konteks ini, apa yang terjadi dalam kasus pengungsi Sinabung kenyataannya mereka telah mengkonstruksi toleransi dengan berbagai fakta yang terlihat, dinataranya bisa menerima kehadiran orang-orang yang berbeda agama berlindung di rumah ibadah dan memberikan penghargaan beragama padanya dengan menyediakan tempat dan fasilitas ibadah di rumah ibadah tersebut. Di samping itu bisa berbagi dan saling bantu membantu tanpa diusik oleh perbedaan-perbedaan agama tersebut.

Dengan kondisi dimaknai bahwa bencana tidak hanya sekedar ancaman tetapi juga memberikan konstelasi dan ruangan hormoni yang melatih manusia untuk dapat memaknai dan memahami perbedaan-perbedaan. Dimana perbedaan itu tidak menjadi sekat-sekat perbedaan yang memunculkan kepikiran pikiran dan tindakan dalam memahami manusia sebagai makhluk Tuhan.

3. Makna bencana penataan ulang hubungan vartikalisme dan horizontalisme

Pada kenyataannya, keharmonisan itu tidak selalu dibangun dengan rekayasa sosial, rekayasa kerja ilmiah, tetapi terbentuk dengan proses natural dan proses almah bahkan dari proses yang menyakitkan serta menyedihkan. Konstelasi ini dapat dilihat dari kasus-kasus bencana yang terjadi kemudian secara tidak sadar kasus bencana itu membangun satu dinamika sosial yang baru. Membangun perubahan, perubahan itu fungsional dalam menata kehidupan sosial. Konteks seperti ini disebut oleh Capra (2004;11) dengan siklus kehidupan, siklus perubahan dari kehidupan manusia, kehidupan sosial manusia. Manusi berubah atas kesadaran-kesadaran dari sebuah peristiwa. Dunia sosial manusia juga seperti itu, perubahan sosial merupakan sebuah siklus yang terjadi akibat salah satunya adanya kesadaran kolektif.

Siklus perubahan itu adalah mensinergikan sikap dan perbuatan dengan ketentuan-ketentuan *Ilahiah* atau adab yang telah jelaskan Pencipta dalam perpektif ajaran masing-masing. Dampak dari sinergisme ini adalah memperkuat kembali *imani* dan menjabarkannya dalam siklus kehidupan. *Imani* itu menjadi acuan kebaikan-kebaikan yang dibangun dalam nurani. Setidaknya, konstelasi ini bisa ditangkap dari ruang gerak pendekatan-pendekatan religius yang dilaksanakan oleh masing-masing agama di pengungsian. Selama dipengungsian, ada yang mengaku semakin membanyak ibadah dari

ketimbang dengan kegiatan yang lain-lainnya. Kemudian, begitu pula pelayanan keagamaan selama di pengungsian juga meningkat. Pendekatan kepada Tuhan tidak merusak hubungan horizontal diantara sesamanya.

Kegiatan peribadatan ini, selain dari bentuk kesadaran *kekalahan* manusia juga nampak maknanya sebagai sesuatu bentuk penyadaran untuk penataan hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan keasadaran ilahiah, kesadaran terhadap hubungan vertikalisme. Ternyata hubungan vertikalisme wujud dalam bentuk, peribadatan yang khusyuk, intensitas kegiatan ibadah dan seterusnya. Diantara pengungsi menyadari betul intensitas ibadah itu. Bagi mereka tidak ada jalan lain yang bisa dilaksanakan selain mendekati diri pada Tuhan, walaupun jawaban seperti ini dianggap jawaban frustrasi oleh sebahagian orang, tetapi dalam kasus pengungsian bisa menjadi pendekatan diri pada Tuhan lebih intensif dan sekaligus pendekatan-pendekatan seperti itu dapat menjadi penguat psikologis menghindari kegoncangan jiwa.

Bahkan, setiap kegiatan keagamaan atau peribadatan yang dilakukan baik oleh kelompok Muslim, maupun kelompok Nasrani selalu ada saja pesan yang dikuatkan oleh pemuka agama masing-masing, dengan penegasan-penegasan untuk mendekati diri pada Tuhan dan menyatakan bahwa bencana itu harus dimaknai sebagai bentuk teguran Tuhan kepada manusia. Teguran itu membuat sebuah pesan dimana manusia harus melakukan pendekatan diri lebih baik dan lebih berkualitas.

Pengungsian juga telah melahirkan satu bentuk kesadaran sosial terhadap sesama pengungsi. Pengungsian sebagai bentuk perekonstruksi interaksi sosial lintas agama, lintas wilayah, lintas umur dan seterusnya. Interaksi ini, terjadi dalam keseharian selama di pengungsian dan kemudian melahirkan satu hubungan sosial yang tanpa menaruh kecurigaan, tetapi saling memahami satu dengan yang lainnya. Dalam konteks ini, perbedaan-perbedaan itu diikat oleh interaksi yang melahirkan hubungan sosial yang tulus diantara sesama.

Dua kesadaran ini yaitu kesadaran vertikalisme dan horizontalisme ternyata melahirkan rasa pertemanan, kawan dan saudara bukan sebagai lawan atau musuh. Jadi rintangan perbedaan agama tidak terseret dalam konflik tetapi mencair oleh adanya dorongan sosial yang dibangun secara alamiah di pengungsian.

Mekana-makna yang muncul dalam bencana ini, secara tidak langsung bahwa definisi bencana itu pun tidak dapat disepakati dalam satu pengertian saja, sebagaimana juga diakui oleh Perry, dimana dia menemukan tiga definisi bencana dalam pendekatan-pendekatan yang dilakukan untuk mendefinisikan itu. Tiga pengertian itu, salah satunya merupakan definisi yang bisa dipakai dalam melihat fenomena dan realitas yang terkonstruksi sebagaimana adanya di dalam analisis di atas. Tiga kategori pengertian bencana menurut Perry (2006) itu adalah, (1) kategori klasik (2) kategori geofisik dan (3) kategori titik temu agensi dengan sistem sosial. Kategori klasik selalu melihat kepada gagalnya sistem sosial dalam menjaga kehidupan yang normal, sedangkan kategori geofisik mendefinisikan bencana sebagai bentuk gejala alamiah, perubahan konstruksi alam. Sedangkan kategori temuan agensi dengan sistem sosial adalah, pengertian yang agak lengkap memandang bencana sebagai sebuah peristiwa alamiah dan kemudian berbenturan dengan dinamika sosial.

Dalam konteks ini, pengertian yang ketika itu yang bisa pakai dalam memaknai kondisi konstruksi toleransi beragama di kalangan pengungsi. Agensinya ialah bencana erupsi dan bencana ini, melahirkan realitas sosial yang dapat memberikan kontribusi terhadap keharmonisan, kedamaian dan perilaku yang bertata laku normatif manusiawi.

Makna bencana dalam hal ini ditanggapi sebagai sebuah kehadiran Tuhan dan Dewa, dimana yang menyentuh berbagai kealwaan manusia dalam menterjemahkan banyak fenomena dan makna. Kealwaan itu telah dituding sebagai bentuk keterjauhan manusia dari Tuhan tersebut, sebagaimana pernah diulas oleh seorang pastor dalam sebuah Khotbahnya dihadapan jemaatnya, sebagaimana di ringkaskan dalam

tulisan Homan (Abdullah, 2008; 11)

“Manusia bisa pergi ke bulan, melakukan hal-hal yang mengagumkan dengan teknologi dan berfikir bisa memiliki segala hal yang ada di dunia ini, tapi lagi-lagi Tuhan akan mengirim bencana hanya untuk membuktikan hanya Tuhanlah yang berkuasa.”

Kejadian dari sebuah bencana dan sampai proses yang dibangun ketika bencana itu berlalu, sebenarnya dapat dimaknai bahwa sebuah bencana itu adalah sebagai bahagian yang dapat melahirkan atau peluang perbaikan dalam kehidupan yang mendasar, peluang dalam memperbaiki hubungan manusia dengan Tuhannya dan hubungannya antara sesama dan alam sekitarnya.

Hubungan dengan Tuhan, dapat terjadi semakin dekatnya manusia dengan ajaran agamanya dan Tuhannya kemudian memiliki implikasi terhadap perilaku-prilaku kesehariannya. Sedangkan hubungan sesamanya semakin dibangun keharmonisan antara sesama dan alam sekitarnya. Di sinilah kita akan memahami, bahwa bencana itu tidak hanya saja difahami sebagai sebuah kerusakan tetapi juga memiliki makna fungsional dalam mengolah laku kedepan.

d. Simpulan

Ternyata, bencana itu tidak selalu memiliki dampak dan makna disfungsi dalam kehidupan manusia. Bencana jika dimaknai tidak hanya sekedar malapetaka yang merenggut nyawa dan rusak tatanan alam serta sosial manusia. Dibalik itu, ternyata bencana memiliki makna yang fungsional dalam membangun kesadaran manusia yang luar biasa, kesadaran bathiniah, kesadaran laku dan tindakan, kesadaran universal manusia sebagai makhluk sosial.

Kesadaran-kesadaran itu, sebenarnya yang membangun sikap toleransi beragama di kalangan pengungsi. Makna bencana memberikan kontribusi, solidaritas, interkasi dan memperkuat hubungan sesama. Tidak melahirkan pertajaman perbedaan agama di kalangan pengungsi. Dapat juga difahami bahwa toleransi itu merupakan bukan sikap semula jadi, tetapi sikap yang dipelihara dan ditanamkan melalui kognitif dengan kemampuan pelaku-pelaku melaksanakan negosiasi identitas yang berbeda-beda.

e. Rujukan

- Abdullah, Irwan. 2008. *Konstruksi dan Reproduksi Sosial Atas Bencana Alam*. Yogyakarta. Sekolah Pascasarjana UGM.
- Anwar, Marzani, et. *Potret Kerukunan Umat Beragama di Indonesia Bagian Barat*. Jakarta. Balai Penelitian dan Pengembangan Agama. 2011.
- BNPB, 2013 dan 2014. Laporan. BNPB. Jakarta
- Capra, Fritjof. *Titik Balik Peradaban*. Yogyakarta. Benteng. 2004
- Dove, M.R. 1985. *Peranan kebudayaan tradisional Indonesia dalam Modernisasi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan PT. Gramedia.
- Dove, M.R. 1988. Introduction: traditional culture and development in contemporary Indonesia. Dlm Michael R. Dove (pnyt.). *The real and imagined role of culture in development: case studies from Indonesia*, hlm. 12-19. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Effendi, Nursyirwan. 2007. “Bencana dan Pengalaman dan Nilai Budaya Orang Minangkabau.” *Masyarakat Indonesia Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*. Jakarta. LIPI.
- Johnson, Paul Doyle. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jakarta. Gramedia. 1986
- Kluckhohn, Clyde, 1961. “Variation and Value Orientation” dalam Koentjaraningrat, 1987. *Kebudayaan*

- Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta. Gramedia.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta. Gramedia. 2002
- Lubis, Ridwan, dkk. 2004. *Buku Penuntun Kehidupan Umat Beragama*. Bandung. Pustaka Media.
- Parsons, Talcott. *Fungsionalisme Imperative*. Jakarta. Cv. Rajawali. 1986.
- Perry, Ronald. "What is a disaster?", *Handbook of disaster research*. Rodriguez, Quarentelli & Dynes (ed), New York. Springer. 2006
- Ting-Toomey, Stella. 1999. *Communicating Across Culture*. **New York. The Guildford Press.**
- Wasim, Theria Alef. ed. *Harmoni Kehidupan Beragama Problem, Parakter dan Pendidikan*. Yogyakarta. OasisPublisher. 2005

Analisis Kebijakan dan Pengembangan Sekolah Ramah Anak dalam Upaya Pencegahan Kekerasan pada Anak

Oleh: Abd. Rachman Assegaf

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

Recent development of child abuse indicates that cases of sexual abuse for school children continue to increase. Throughout the year 2012, there were 2637 cases of child abuse, in the form of sexual violence, psychological and physical violence. In the forthcoming year, from January to October 2013, cases of child abuse amounted to 2,792. Meanwhile, from January to June 2014, there were 3,023 complaints of child abuse cases. Of that number 1,424 were cases of violence, of which 730 of them are sexual violence. This figure increased by 60 percent if compared to last year with 1,383 cases. Of this amount, 58 percent or 1,620 are cases of sexual crimes against children. The increasingly complex problems children with rampant life of street children, abandoned children, children widowed or divorced by her parents, as well as the degradation of morality in children (especially teenagers) in the form of promiscuity, immoral behavior, violence, and others. On the basis of those increasing cases the urgent to develop the child-friendly schools has become significant.

Child-friendly schools are meant to protect the rights and obligations of the child and ensure the dignity and human values inherent in him. Child-friendly schools have various components that affect systemically, such as curriculum, facilities, management schools/madrasah, teachers/staff, children and parents as well as the Government. Harmonious cooperation between the various components is expected to support the creation of child-friendly schools. Prerequisites establishment of child-friendly school model includes at least some parts, the humanistic curriculum-based children's development, and spatial organization of child-friendly schools, school management and the teachers' code of ethics and strengthening the establishment of communication between teachers, parents, and parents with children as well. Government policy on child protection through Act No. 23 of 2002 and Law No. 20 Year 2003 on National Education System can be used as a starting point to build a child-friendly school. The entire pillar of the child-friendly school buildings essentially already exists potentially in each school, a resolve that is needed here and right now is the realization of its development by the school administrators.

Keywords: educational policy, child abuse, child-friendly school.

Abstrak

Eskalasi kasus kekerasan pada anak, khususnya pelecehan seksual terus mengalami peningkatan. Sepanjang tahun 2012 tercatat ada 2637 kasus kekerasan anak, baik berupa kekerasan seksual, kekerasan fisik maupun kekerasan psikis. Pada tahun berikutnya, sejak Januari sampai Oktober 2013 terjadi peningkatan kasus kekerasan pada anak menjadi sebesar 2.792 kasus. Sementara itu dari Januari hingga Juni 2014, ternyata dijumpai pengaduan kekerasan anak sebanyak 3.023 kasus. Dari jumlah itu 1.424 adalah kasus kekerasan, dimana 730 diantaranya adalah kekerasan seksual. Angka ini meningkat 60 persen dibandingkan tahun lalu yang hanya 1.383 kasus. Dari jumlah tersebut, 58 persennya atau 1.620 merupakan kasus kejahatan seksual terhadap anak. Masalah anak ini kian kompleks dengan maraknya kehidupan anak jalanan, anak terlantar, anak yang ditinggal mati atau cerai oleh orangtuanya, serta degradasi moralitas pada anak (khususnya remaja) berupa pergaulan bebas, perilaku asusila, kekerasan, dan lainnya. Atas dasar tersebut maka mendesak untuk segera

dikembangkannya sekolah ramah anak.

Sekolah ramah anak dimaksudkan untuk melindungi hak dan kewajiban anak serta menjamin martabat dan nilai-nilai kemanusiaan yang melekat dalam dirinya. Sekolah ramah anak memiliki berbagai komponen yang berpengaruh secara sistemik, seperti kurikulum, sarana prasarana, manajemen sekolah/madrasah, guru/staff, anak dan orang tua serta Pemerintah. Kerjasama harmonis antara berbagai komponen tersebut diharapkan dapat mendukung terbentuknya sekolah ramah anak. Prasyarat terbentuknya model sekolah ramah anak setidaknya mencakup beberapa bagian, yaitu pengembangan kurikulum humanistik berbasis anak, organisasi dan tata ruang sekolah ramah anak, manajemen sekolah dan kode etik guru serta terbangunnya komunikasi antara guru, orang tua wali murid dengan anak yang baik. Kebijakan Pemerintah terhadap perlindungan anak melalui UU Nomor 23 Tahun 2002 dan UU Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003 dapat dijadikan sebagai pijakan awal untuk membangun sekolah ramah anak. Seluruh pilar bangunan sekolah ramah anak tersebut hakikatnya sudah ada secara potensial di tiap sekolah, tinggal yang dibutuhkan adalah tekad realisasi pengembangannya oleh para pengelola sekolah.

Kata Kunci: kebijakan pendidikan, kekerasan pada anak, sekolah ramah anak

Pendahuluan

Kasus kekerasan pada anak baik di lingkungan keluarga, masyarakat maupun sekolah, masih tinggi bahkan cenderung meningkat. Sampai akhir tahun 2013, berbagai lembaga menyoroti tingginya kasus kekerasan pada anak tersebut dengan data yang sangat memprihatinkan. Komisi Nasional Perlindungan Anak (Komnas PA) mencatat bahwa selama semester I mulai Januari sampai Juni 2013 terdapat 1032 kasus kekerasan pada anak. Dari jumlah itu kekerasan fisik tercatat ada 294 kasus atau 28%, sedang kekerasan psikis 203 kasus atau 20%, dan kekerasan seksual sebanyak 535 kasus atau 52%. Selanjutnya, jika angka kekerasan pada anak tersebut dikumulatikan mulai Januari sampai Oktober 2013, maka jumlah kasus tersebut mengalami peningkatan lebih dari dua kali lipat, yaitu sebesar 2.792 kasus. Dari jumlah itu 1.424 adalah kasus kekerasan, dimana 730 diantaranya adalah kekerasan seksual. Jumlah kasus kekerasan pada tahun 2013 tersebut ternyata lebih tinggi dari tahun sebelumnya, bahkan Komnas PA menyebut tahun 2013 sebagai tahun darurat kejahatan kepada anak.

Setelah tahun 2013, sampai paroh waktu tahun 2014 yakni periode Januari hingga Juni 2014, ternyata dijumpai kasus kekerasan pada anak terus meningkat baik dari sisi kualitas maupun kuantitasnya. Sekretaris Jenderal Komnas Anak Samsul Ridwan mengatakan, pihaknya mencatat tahun ini jumlah pengaduan kekerasan anak sebanyak 3.023 kasus. Angka ini meningkat 60 persen dibandingkan tahun lalu, yang hanya 1.383 kasus. Dari jumlah tersebut, ia melanjutkan, 58 persennya atau 1.620 merupakan kasus kejahatan seksual terhadap anak. Jadi, jika dikalkulasi, setiap hari Komnas menerima pengaduan sekitar 275 kasus.

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa dunia pendidikan kita telah tercoreng oleh perilaku amoral tersebut, baik pelaku dan korbannya adalah sesama anak sekolah atau bahkan dilakukan oleh guru dan karyawan. Seakan silih berganti, kasus kekerasan pada anak terjadi terus menerus, dari terungkapnya kasus pelecehan seksual anak usia dini di Jakarta International School (JIS), kasus Emon di Sukabumi, kasus Renggo Khadafi, hingga kasus yang terjadi diri Fajar di Sukoharjo. Kasus pelecehan seksual terhadap anak usia dini di JIS yang sampai kini masih dalam proses penanganan pihak kepolisian merupakan contoh aktual kekerasan seksual yang dialami oleh anak di sekolah. Perlu kita ketahui bahwa walaupun beberapa kasus negatif tersebut terjadi di sebagian kecil lembaga pendidikan, tegasnya tidak semua lembaga, namun karena *nila setitik rusak susu sebelanga*. Pastilah kasus tersebut dapat merusak citra dunia pendidikan kita.

Untuk menguak kasus di JIS tersebut Mabes Polri mengaku sudah mengumpulkan sebanyak 40 orang tua murid, termasuk memeriksa 13 pegawai kebersihan dan pertamanan. Para orang tua wali

murid juga diminta untuk mengorek lebih dalam kepada anak-anaknya jika memang pernah disodomi saat bersekolah. Pemerintah, dalam hal ini Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, sudah menangani kasus pelecehan seksual pada anak di JIS tersebut dengan menutup sekolah tersebut, sementara pihak kepolisian masih terus mengungkap pelaku dan korban lain yang ternyata masih ditemukan. Selain itu, Pemerintah juga mendeportasi 23 guru JIS yang bermasalah.

Tidak berselang lama atau bahkan sejalan dengan penanganan kasus kekerasan seksual di JIS tersebut, kekerasan pada anak terjadi lagi di Sukabumi. Menurut *Republika*, Mabes Polri telah mengeluarkan catatan jumlah laporan kasus yang masuk ke kepolisian. Polri menilai kasus pedofilia sudah menjadi perhatian publik dan fokus utama Kapolri dalam penyelesaiannya. Jumlah kasus yang ditangani mencapai 697 kejadian dengan tersangka 726 orang, dan terus berkembang. Di antaranya adalah kasus AS alias Emon yang menurut catatan ada 120 anak yang menjadi korban, namun keluarga yang melapor 180 orang. Akibatnya Emon dijerat dengan pasal berlapis yakni Pasal 82 Undang-undang RI nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak jo Pasal 64 Kitab Undang-undang Hukum Pidana tentang Perbuatan yang diulang dengan ancaman hukuman penjara maksimal 15 tahun penjara. Bahkan, pihaknya juga setuju Emon dihukum lebih berat, jika hakim memberikan hukuman lebih berat dari ancaman hukuman yang dijatuhkan kepada Emon.

Sampai awal Mei 2014, kasus kekerasan pada anak eskalasinya cenderung meningkat. Kasus dugaan penganiayaan yang mengakibatkan tewasnya Renggo Khadafi, bocah kelas V SD sehingga Polisi meminta keterangan 8 siswa teman sekelas Renggo di SDN Makasar 09 Pagi, Jakarta Timur. Renggo diduga dianiaya kakak kelasnya. Pemukulan terjadi karena Renggo menyenggol makanan si kakak kelas SY hingga jatuh ke tanah, dan walaupun sudah minta maaf serta mengganti makanan namun penganiayaan tetap dilakukan oleh seniornya hingga Renggo Khadafi tewas. Kasus ini cukup tragis mengingat pelaku dan korbannya masih duduk di bangku SD.

Selang beberapa waktu kemudian, kasus serupa terjadi di Sukoharjo, dimana Fajar Murdiyanto yang berusia 11 tahun dan siswa SD di Klumpit Mojolaban Sukoharjo, meregang nyawa di RSUD Sukoharjo pada 25 Mei 2014 setelah mengalami pemukulan oleh teman sekelasnya sekitar tiga pekan lalu hanya karena enggan memberikan contekan kepada temannya tersebut.

Tak seorang pun menginginkan terjadinya tindak kekerasan, apalagi di lembaga pendidikan yang sepatutnya menyemaikan nilai-nilai kedamaian. Tetapi mengapa masih dijumpai perilaku kekerasan? Ibarat gunung es, kasus di atas adalah permukaan, masih banyak tindak kekerasan dalam pendidikan yang tidak tampak. Bagaimana menjelaskan fenomena ini? Beberapa analisa bisa diajukan: *pertama*, kekerasan dalam pendidikan muncul akibat adanya pelanggaran yang disertai dengan hukuman, terutama fisik. Jadi, ada pihak yang melanggar dan pihak yang memberi sanksi. Bila sanksi melebihi batas atau tidak sesuai dengan kondisi pelanggaran, maka terjadilah apa yang disebut dengan tindak kekerasan. Aksi kekerasan susulan bisa terjadi bila antara pelaku dengan korban terjadi aksi saling balas dendam. Tawuran antar pelajar atau mahasiswa merupakan contoh kekerasan ini. Selain itu, kekerasan dalam pendidikan tidak selamanya berupa fisik, melainkan bisa berbentuk pelanggaran atas kode etik dan tata tertib sekolah. Kalau murid mbolos sekolah dan pergi jalan-jalan ke tempat keramaian dan hiburan, hal itu sudah masuk dalam kategori potensi kekerasan. *Kedua*, kekerasan dalam pendidikan bisa diakibatkan oleh buruknya sistem dan kebijakan pendidikan yang berlaku. Muatan kurikulum yang hanya mengandalkan kemampuan aspek kognitif dan mengabaikan pendidikan afektif menyebabkan berkurangnya proses humanisasi dalam pendidikan. *Ketiga*, kekerasan dalam pendidikan dipengaruhi oleh lingkungan masyarakat dan tayangan media massa yang memang belakangan ini kian *vulgar* dalam menampilkan aksi kekerasan. *Keempat*, kekerasan bisa merupakan refleksi dari perkembangan kehidupan masyarakat yang mengalami pergeseran cepat, sehingga meniscayakan timbulnya sikap *instant solution* maupun jalan pintas. Dan, *kelima*, kekerasan dipengaruhi oleh latar belakang sosial-ekonomi pelaku. Faktor pertama dan kedua merupakan manivestasi dari kondisi internal pendidikan, dan faktor ketiga sampai kelima merupakan kondisi eksternal pendidikan.

Untuk mencegah terjadinya tindak kekerasan pada anak di kemudian hari, maka perlu kiranya Pemerintah, masyarakat dan praktisi mengembangkan sekolah ramah anak. Hal ini tentu saja bermanfaat untuk melindungi anak dari tidak kekerasan, dan menjadikan sekolah sebagai tempat yang nyaman dan damai dalam penyelenggaraan pendidikan bagi anak. Tulisan ini diniatkan untuk menganalisis lebih dalam seputar urgensi kebijakan sekolah ramah anak dengan maksud agar ditemukan konsep yang kondusif untuk meminimalisir kasus-kasus kekerasan pada anak sekolah yang belakangan ini kian marak. Secara sistematis uraian dalam kajian ini menyetengahkan analisis terlebih dahulu bagaimana pandangan Islam tentang anak, lalu dibahas berbagai analisis kebijakan Pemerintah tentang perlindungan anak, dan diakhiri dengan pengembangan konsep sekolah ramah anak.

Anak dalam Perspektif Islam

Analisis anak dalam perspektif Islam penting penting dijelaskan dalam konteks ini, mengingat Islam sebagai sebuah agama terbukti amat berperan dalam pembentukan keperibadian anak, dan orang tua dalam keluarga. Selain itu, prinsip dan nilai Islam bersifat komprehensif dan holistik dalam memaknai anak sebagai individu maupun kelompok. Terlebih bila diingat bahwa kajian ilmu tarbiyah terhadap masalah pendidikan anak ini mendapat perhatian besar, sedemikian rupa di Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan terdapat Program Studi Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah (PGMI) dan Pendidikan Guru Raudlatul Athfal (PGRA) yang notabene member perhatian lebih pada pendidikan anak.

Anak, jika ditinjau dari sisi pertumbuhannya, ibarat sebuah pohon, anak adalah bentuk pertumbuhan dari bibit yang baru bersemayam yang membutuhkan perawatan, tanah yang subur, pupuk, iklim, dan lingkungan sekitar yang kondusif. Bilamana sejak dini orang tua mengabaikan pendidikan anak, maka akan banyak hal yang tertinggal dan tak bisa diulang untuk kedua kalinya, padahal usia dini anak (umur 0 sampai 6 tahun) adalah masa emas (*golden age*) yang senantiasa dinamis dan tumbuh berkembang dengan pesat. Bayangan masa keemasan anak tersebut akan terbawa sampai dewasa bahkan masa tua. Oleh karena itu bicara soal anak merupakan kajian penting dalam sudut pandang sosial maupun pendidikan.

Dari sudut pandang sosial, anak merupakan bagian dari anggota keluarga dan masyarakat yang berinteraksi secara intensif dengan lingkungannya. Salah suai atau *maladjustment* anak dengan lingkungannya bisa berakibat fatal bagi perkembangan sosial-psikologis anak. Hal itu misalnya terlihat dari sikap agresif atau bahkan anti-sosial anak. Perilaku anak nakal atau *juvenile delinquency* yang merupakan salah satu ekspresi salah suai tersebut sering kali diremehkan oleh orangtua bahkan masyarakat dengan anggapan bahwa anak nakal adalah hal yang wajar. Padahal, dari aspek pendidikan, hal tersebut bisa berakibat tidak baik pada pembentukan sikap dan karakter anak di kemudian hari. Oleh karena itu, anak adalah spesifik dan merupakan suatu kajian yang penting untuk diperhatikan.

Terlebih dalam sudut pandang pendidikan, nasib anak di kemudian hari tentu diukur dari garis batas pendidikan yang ditorehkan dalam diri anak. Pepatah Arab mengatakan bahwa mendidik anak di waktu kecil ibarat mengukir di atas batu, sedang mendidik anak di waktu dewasa ibarat mengukir di atas air. Pohon pun akan mudah dibentuk bilamana batang dan tangkainya masih muda, namun menjadi sulit bilamana sudah tumbuh besar. Anak adalah amanat dari Tuhan sekaligus ujian bagi orang tua maupun guru untuk dididik, karena karakter anak manusia adalah sebagai makhluk yang dapat dididik atau mendidik (*homo educable*). Gaya pendidikan anak tentulah berbeda dengan pendidikan orang dewasa (*adult education*). Dunia anak banyak diwarnai dengan permainan, imajinasi, dan pencarian identitas.

Kehidupan anak adalah kompleks dan dipengaruhi oleh multi-faktor. Perilaku anak dipengaruhi oleh lingkungannya. Anak tidak tinggal di ruang yang hampa dan kehidupannya secara alami adalah kompleks, *children do not exist in vacuum and their lives are naturally complex*. Dapat dikatakan bahwa anak adalah fenomena khusus. Bukan hanya anak adalah spesial, melainkan juga anak mendapat tempat spesial di masyarakat. Umumnya orang punya anak untuk berbagai alasan yang kadang susah untuk

didefinisikan. Sebagian orang mengaku punya anak sebagai aset masa depan sesuai dengan kehendak orangtuanya, sebagai bekal jaminan masa tua orangtua, sebagai bukti atas kesuburannya, dan dari sudut pandang agama memandang bahwa mempunyai anak merupakan salah satu tujuan utama perkawinan, yaitu untuk menjaga kelangsungan keturunan (*hifdz an-nasl*).

Kajian terhadap anak dalam literatur Islam telah banyak dilakukan. Al-Ghazali dalam bukunya *Ayyuha al-Walad* menguraikan bagaimana pendidikan anak mesti dilakukan sejak dini. Ibarat pohon, ketika masih tumbuh muda, batangnya mudah dibentuk. Sebaliknya, kalau sudah besar sulit dibentuk. Demikian pula halnya dengan anak. Karenanya al-Ghazali menekankan pentingnya pengasuhan anak sejak dini. Abdullah Nashih Ulwan juga membahas tentang pendidikan anak dalam bukunya *Tarbiyat al-Awlad fi al-Islam*. Di sini dikemukakan bagaimana perkembangan anak sejak dalam kandungan, lahir, masa bayi, kanak-kanak, remaja, hingga dewasa dan menikah serta tanggungjawabnya sebagai orangtua.

Anak secara alamiah dimana saja adalah sama. Namun dalam perspektif Islam, anak memiliki makna sosial-budaya dan jasmani-rohani yang istimewa, mengingat Alquran dan Hadis Nabi SAW yang mengungkapkan masalah tersebut cukup intens. Anak adalah amanat sekaligus fitnah. Manusia melangsungkan pernikahan tidak sekedar untuk prestise, jaminan masa tua, dan peningkatan status sosial, melainkan untuk melestarikan keturunan. Tugas dan tanggungjawab orangtua terhadap pendidikan anak adalah besar, terutama menyangkut pembinaan akhlak, akidah, dan ibadah. Konsep anak saleh, *birrul walidaini* dan keluarga *sakinah, mawaddah wa rahmah* juga melekat dalam pengasuhan orangtua terhadap anak. Mencermati makna anak tersebut, maka sebenarnya penelitian terhadap anak dalam perspektif Islam ini merupakan bidang garapan yang luas. Itu sebabnya penelitian yang melibatkan anak dilaksanakan secara beragam, dari berbagai perspektif dan kepentingan. Sejauh ini penelitian terhadap anak masih mencakup kajian tentang belajar, penyimpangan, kenakalan, dan moralitas anak, hubungan anak, dan kondisi kesehatan dan penyakit yang diderita anak.

Dalam pandangan Islam, anak adalah amanah yang harus dijaga oleh orang tua secara bertanggungjawab melalui upaya perawatan, bimbingan dan pendidikan. Karena itu orang tua diperintahkan untuk memberi nama anak dengan nama yang baik, menyerukan adzan kepada anak yang baru lahir, melaksanakan aqiqah, mendoakan yang baik, mengkhitankan dan memerintahkan anak untuk shalat, serta mendidik segala hal yang baik kepada diri anak.

Jika anak di rumah adalah tanggungjawab orang tua, maka guru wajib bertanggungjawab terhadap anak tersebut ketika anak berada di sekolah. Menurut Muhammad Athiyah al-Abrasyi, sepatutnya ibu dan bapak di rumah berfungsi mendidik anak layaknya seorang guru, dan demikian pula halnya guru di sekolah hendaknya menjalankan fungsi penerus keluarga sebagai orang tua kedua. Bilamana interaksi segi tiga antara anak, orang tua dan guru tersebut berjalan harmonis, maka besar kemungkinan anak akan menemukan identitasnya sebagai manusia yang sempurna (*insan kamil*). Sebaliknya, jika hubungan ketiganya tidak sinergis, dimana anak kurang mendapat kasih sayang di rumah, tidak memperoleh perhatian dari guru, maka dapat diperkirakan akibat-akibat negatif yang akan dialami oleh anak. Kekerasan pada anak merupakan salah satu bukti lemahnya kasih sayang, perhatian dan pengawasan baik oleh orang tua di rumah maupun guru di sekolah.

Selain orang tua di rumah dan guru di sekolah, pihak yang berwenang yakni Pemerintah juga turut memiliki ambil bagian dalam pencegahan kekerasan pada anak serta melindungi melalui jalur hukum bagi kesejahteraan, kedamaian dan keamanan pada diri anak. Jaminan atas perlindungan anak oleh Pemerintah tersebut termanifestasi dalam berbagai peraturan dan kebijakan yang diberlakukan oleh Pemerintah. Berikut ini adalah analisis terhadap beberapa muatan kebijakan perlindungan anak yang dibuat oleh Pemerintah, khususnya bila dikaitkan dengan maraknya kasus-kasus kekerasan terhadap anak dan urgensi membentuk sekolah ramah anak.

Analisis Kebijakan Perlindungan Anak

Menurut UU Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, anak didefinisikan sebagai seseorang yang belum berusia 18 tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan.

Keberadaan anak merupakan karunia Tuhan Yang Maha Esa, yang dalam dirinya melekat harkat dan martabat sebagai manusia seutuhnya. Anak adalah tunas, potensi dan generasi muda penerus cita-cita perjuangan bangsa, memiliki peran strategis dan mempunyai ciri dan sifat khusus yang menjamin kelangsungan eksistensi bangsa dan Negara pada masa depan. Agar anak kelak mampu memikul tanggungjawab tersebut, maka ia perlu mendapat kesempatan yang seluas-luasnya untuk tumbuh dan berkembang secara optimal, baik fisik, mental, maupun sosial, dan berakhlak mulia, perlu dilakukan perlindungan serta untuk mewujudkan kesejahteraan anak dengan memberikan jaminan terhadap pemenuhan hak-haknya serta adanya perlakuan tanpa diskriminasi.

Hak dan kewajiban anak dilindungi oleh Undang-Undang. Dalam UU Nomor 23 Tahun 2002 pasal 4 dinyatakan bahwa setiap anak berhak untuk dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara wajar sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Perlindungan khusus diberikan oleh Pemerintah kepada anak dalam situasi darurat, anak yang berhadapan dengan hukum, anak dari kelompok minoritas dan terisolasi, anak yang dieksploitasi secara ekonomi dan/atau seksual, anak yang diperdagangkan, anak yang menjadi korban penyalahgunaan narkotika, alkohol, psikotropika, dan zat adiktif lainnya (napza), anak korban penculikan, penjualan, perdagangan, anak korban kekerasan baik fisik dan/atau mental, anak yang menyandang cacat, dan anak korban perlakuan salah dan penelantaran.

Tampak jelas bahwa secara normatif kebijakan Pemerintah terhadap perlindungan anak telah termaktub dalam berbagai pasal Undang-Undang di atas. Bahkan, kebijakan tentang perlindungan anak tersebut telah dibuat sejak tahun 1979. Dengan demikian, Pemerintah diharapkan dapat berperan lebih besar dan berada di garis depan bagi upaya perlindungan anak terhadap kekerasan maupun pelecehan seksual, serta menjamin hak-hak anak bisa terpenuhi melalui berbagai berbagai bidang, utamanya pendidikan.

Jika dianalisis lebih lanjut dalam perspektif politik, maka kewenangan Pemerintah dalam melindungi anak bangsa dari segala bentuk kekerasan dan pelecehan seksual tersebut perlu dijabarkan dalam berbagai peraturan yang bersifat praktis-implementasi yang menjabarkan kebijakan di atasnya dengan aparat penegak hukum dan berbagai lembaga perlindungan anak, sedemikian rupa upaya perlindungan anak tersebut menjadi kongkrit dan terukur. Selain itu, wadah kelembagaan perlindungan anak semisal Komnas PA dan sejenisnya dapat membuat program kegiatan yang bersifat preventif, bukan sekedar kuratif. Sejauh ini masih terasa sekali fungsi kelembagaan yang konsen pada anak masih aktif dalam ranah penanganan (kuratif), dari pada pencegahan, pembinaan dan pendidikan. Fungsi kinerja guru di sekolah juga perlu disinergikan dengan upaya perlindungan anak ini, sehingga mereka diajak berperan serta dan bertanggungjawab terhadap semua kejadian yang dialami oleh anak di sekolah. Maraknya kasus kekerasan pada anak sekolah akhir-akhir ini menunjukkan bahwa kinerja guru lebih banyak bertumpu pada tugas mengajar di kelas, sementara fungsi pengawasan perilaku anak pasca mengajar belum dilaksanakan secara optimal.

Dari sisi sosial, kehidupan anak sejauh ini masih dipahami sebagai masa bermain dan bergaul dengan teman serta lingkungannya. Orang tua amat menentukan pendidikan anak di lingkungan keluarga, dan guru bertanggungjawab terhadap pendidikan anak di sekolah. Bilamana segitiga komunitas anak, yakni lingkungan pergaulan, keluarga dan sekolah dapat bersinergi maka upaya perlindungan anak semakin optimal, mengingat peran Pemerintah lebih banyak bersifat penanganan dan perlindungan hukum, sementara orang tua, guru dan masyarakat amat menentukan dalam pembentukan karakter anak. Sebagai contoh, kasus anak jalanan pada umumnya terjadi karena masalah pergaulan antar anak dan lemahnya kedekatan anak dengan keluarga, dan kasus anak jalanan tersebut dalam perkembangan selanjutnya dapat menimbulkan problem sosial yang dalam keadaan ini pihak yang berwenang, yakni

Pemerintah, berperan besar dalam menemukan alternatif solutif serta penanganan terhadap masalah tersebut.

Ditinjau dari sudut pandang hukum, sebenarnya kekerasan dan pelecehan seksual pada anak, harus diselesaikan secara tuntas sama halnya jika kasus tersebut terjadi pada remaja atau orang dewasa. Namun demikian, secara hukum terdapat perlakuan yang berbeda. Jika pelaku dan korbannya adalah sama-sama anak, maka dapat diberlakukan UU RI Nomor 3 tahun 1997 tentang Peradilan Anak, dimana anak dalam kebijakan ini dipandang dalam kategori anak nakal atau kenakalan anak (*child and juvenile delinquency*) dan bukan sebagai kejahatan atau kriminalitas anak. Anak nakal adalah anak yang melakukan tindak pidana, atau anak yang melakukan perbuatan yang dinyatakan terlarang bagi anak, baik menurut peraturan perundang-undangan maupun menurut peraturan hukum lain yang hidup dan berlaku dalam masyarakat yang bersangkutan. Apabila menurut hasil pemeriksaan ternyata anak tersebut masih dapat dibina oleh orang tua, wali, atau orang tua asuhnya, maka penyelidik menyerahkan kembali anak tersebut kepada orang tua, wali, atau orang tua asuhnya. Sebaliknya, jika tidak dapat dibina lagi oleh orang tua, wali, atau orang tua asuhnya, maka penyelidik menyerahkan anak tersebut kepada Departemen (Kementerian) Sosial setelah mendengar pertimbangan dari pembimbing kemasyarakatan.

Oleh karena itu, jika dikaitkan dengan kasus kekerasan pada anak sebagaimana diuraikan pada bagian pendahuluan, misalnya kasus pemukulan hingga tewas terhadap korban yang bernama Renggo Khadafi, siswa SDN Makasar 09 Pagi, Jakarta Timur, hanya karena yang bersangkutan secara tidak sengaja menumpahkan makanan temannya, maka dapat berlaku hukum peradilan anak ini. Demikian pula halnya dengan kasus kekerasan yang dialami oleh Fajar Murdiyanto yang berusia 11 tahun, siswa SD di Klumpit Mojolaban Sukaharjo, yang merengang nyawa di RSUD Sukoharjo pada 25 Mei 2014 setelah mengalami pemukulan oleh teman sekelasnya, juga dapat diberlakukan hukum peradilan anak.

Berbeda halnya dengan kasus kekerasan pada anak yang dilakukan oleh orang dewasa, baik pelakunya adalah guru, karyawan atau orang lain, seperti yang terjadi di *Jakarta International School* (JIS) yang pelakunya melibatkan beberapa petugas maupun guru, yakni orang dewasa, maupun kasus AS alias Emon yang melakukan pelecehan seksual kepada sekitar 120 anak, maka para pelaku tersebut dapat dikenakan peradilan orang dewasa. Ketentuan mengenai pidana kejahatan pada anak ini diatur dalam kebijakan tersendiri.

Kebijakan perlindungan anak ini seharusnya sudah dipahami oleh para pengelola sekolah, sehingga semua kepala sekolah, guru, karyawan dan petugas dapat menjalankan hak dan kewajiban mereka dalam membina dan mendidik para peserta didiknya, serta turut serta bertanggungjawab terhadap kasus-kasus yang terjadi. Sayangnya, kesadaran hukum ini terasa kurang disosialisasikan dan dipahami oleh para guru, sehingga berakibat lemahnya pengawasan terhadap perilaku anak selama di kelas atau di sekolah.

Dalam sudut pandang agama (baca: Islam), terjadinya kenakalan anak bukanlah muncul tanpa sebab, melainkan bisa ditimbulkan oleh faktor internal keluarga. Anak itu terlahir dalam keadaan fitrah atau suci, tidak menanggung dosa warisan, maupun kesalahan apa pun. Kedua orang tuanyalah yang dapat mempengaruhi anak tersebut menjadi beriman atau inkar. Hadis Nabi SAW menyatakan bahwa setiap manusia terlahir dalam keadaan fitrah, kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikan anak tersebut menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi.

Sejalan dengan perspektif psikologi, dalam pandangan Islam mendidik anak di waktu kecil adalah sangat menentukan bagi pembentukan kepribadian mereka di kemudian hari. Karenanya orang tua bertugas memberi perhatian, perawatan, bimbingan dan kasih sayang penuh pada anak usia dini. Misalnya QS. Al-Baqarah (2): 233 menyebutkan bahwa: "*Para ibu hendaknya menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan; dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian*"

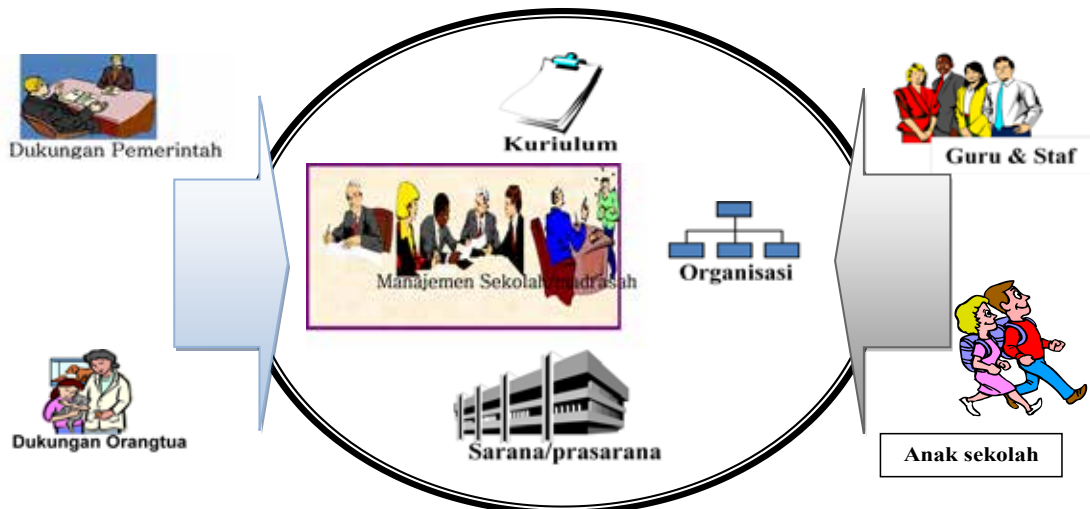
Beranjak dari analisis politik, sosial, hukum dan agama tersebut, maka untuk mencegah terjadinya kekerasan dan pelecehan seksual pada anak di kemudian hari, perlu kiranya dikembangkan konsep sekolah ramah anak yang melibatkan semua komponen di sekolah untuk bersinergi dalam menyemaikan nilai-nilai kedamaian, saling menghormati, menjaga martabat anak dan membentuk karakter anak yang baik. Pembahasan berikut ini diarahkan untuk menjawab masalah ini.

Urgensi Sekolah Ramah Anak

Orientasi sekolah ramah anak menjadi kebutuhan yang mendesak untuk segera diwujudkan, terlebih bila diingat karena kian maraknya kasus kekerasan dan pelecehan seksual pada anak yang terjadi akhir-akhir ini. Sejak awal, tidak ada satu sekolah pun yang menghendaki terjadinya tindak kekerasan dan pelecehan seksual pada anak. Disain kurikulum pendidikan kita juga kosong dari muatan kekerasan dan pelecehan seksual pada anak tersebut. Namun, seiring dengan perubahan zaman dan perkembangan teknologi, serta kondisi masyarakat yang kian terbuka, permisif dan bebas, maka menyebabkan terjadinya pergeseran perilaku sosial, termasuk pada anak. Untuk itu dunia pendidikan, khususnya pihak sekolah, dituntut untuk dapat mengantisipasi dan merespons transformasi sosial tersebut dengan melakukan pembenahan di sana sini. Di antaranya adalah pengembangan model sekolah ramah anak.

Untuk menciptakan iklim sekolah yang ramah pada anak, sebenarnya bisa dilakukan tanpa harus menghilangkan atau mengurangi unsur-unsur yang ada di sekolah. Sekolah ramah anak berintikan pada penghargaan martabat dan nilai-nilai kemanusiaan yang melekat dalam diri anak. Oleh karena itu, kurikulum, manajemen sekolah/madrasah, organisasi dan sarana prasarana beserta tata ruangannya hendaknya memuat nilai-nilai kemanusiaan dan penghargaan pada anak. Demikian pula halnya dengan interaksi guru dan staff kepada peserta didik atau anak diharapkan bersifat humanistik dan guru berfungsi sebagai *spiritual father* bagi anak. Orang tua mendukung pendidikan anak-anak mereka di rumah, sementara Pemerintah menjamin perlindungan terhadap anak melalui berbagai kebijakan dan peraturan yang ditetapkan. Bila konsep tersebut berjalan secara harmoni, niscaya sekolah ramah anak akan segera terbentuk. Konsep sekolah ramah anak beserta komponen yang mempengaruhinya dapat dilihat dalam bagan di bawah ini.

Bagan Pengembangan Sekolah Ramah Anak



Bagan di atas menunjukkan hubungan antar unsur bagi syarat dan upaya pengembangan sekolah ramah anak yang saling terkait satu sama lain secara sistemik. Unsur-unsur sistemik tersebut dalam dijelaskan sebagai berikut.

1. Pengembangan Kurikulum Humanistik Berbasis Anak

J. Galen Saylor dan William M. Alexander menjelaskan arti kurikulum sebagai *the sum total of school's efforts to influence learning, whether in the classroom, on the playground, or out of school.*⁸⁷⁷ Dengan demikian kurikulum dimaknai tidak sekedar lingkup sekolah dimana guru sebagai figur sentral, melainkan kurikulum mencakup lingkungan di luar sekolah dengan keterlibatan orang tua dan masyarakat. Dalam lingkungan keluarga, interaksi pendidikan terjadi antara orang tua sebagai pendidik dan anak sebagai peserta didik.⁸⁷⁸ Sedang pengembangan kurikulum (*curriculum development*) merupakan upaya mengembangkan kurikulum sesuai dengan tuntutan zaman dan perubahan masyarakat.

Bisa dikatakan bahwa jika di suatu sekolah sering terjadi konflik, kekerasan, dan perilaku anarkis, maka sekolah tersebut memiliki hubungan antar manusia yang kurang humanis, dan oleh karenanya sekolah tersebut perlu berbenah diri untuk menciptakan iklim dan budaya humanistik. Salah satunya adalah melalui jalur pengembangan kurikulum yang humanistik. Kurikulum humanistik dikembangkan oleh para ahli pendidikan humanistik yang mendasarkan pada konsep aliran pendidikan pribadi (*personalized education*). Aliran ini lebih memberikan tempat utama kepada siswa atau anak. Mereka bertolak dari asumsi bahwa anak adalah yang utama dan menjadi pusat dalam pendidikan. Mereka percaya bahwa anak mempunyai potensi, kemampuan dan kekuatan untuk berkembang. Para pendidik humanis juga berpegang pada konsep Gestalt yang menyatakan bahwa individu atau anak merupakan satu kesatuan yang menyeluruh. Artinya, pendidikan diarahkan kepada membina manusia yang utuh bukan saja segi fisik dan intelektual tetapi juga segi sosial dan afektif.⁸⁷⁹

Dalam sekolah ramah anak, bentuk kurikulumnya mengikuti pola kurikulum berbasis anak, *student based curriculum* atau *child centered curriculum*. Hal ini merupakan pandangan pendidikan terkini yang menganggap bahwa anak tidak boleh hanya diperlakukan sebagai objek yang statis, melainkan harus diperhatikan kebutuhannya sesuai dengan perkembangan jiwanya. Pandangan ini mengubah pandangan tradisional dengan memperhatikan minat dan kebudayaan anak, karena anaklah sebenarnya yang menjadi peserta didik.⁸⁸⁰ Orientasi kurikulum berbasis anak ini dipengaruhi oleh berbagai penemuan mutakhir di bidang psikologi, khususnya psikologi perkembangan. Sedangkan pandangan kurikulum berbasis guru atau subjek pelajaran (*teacher centered curriculum* and *subject centered curriculum*) dipandang terlalu sempit dan terbatas.⁸⁸¹

Menurut S. Nasution, sekolah didirikan untuk mendidik anak-anak, yakni membantu dan membimbing anak-anak dalam pertumbuhan dan perkembangannya agar menjadi manusia yang sanggup menghadapi masalah-masalah dalam hidupnya sebagai orang dewasa sesuai dengan tujuan dan cita-cita Negara. Oleh karena itu tidak dapat tidak anak itu sendiri merupakan faktor yang penting yang harus dipertimbangkan dalam menentukan kurikulum. Kita hanya dapat memperbaiki kurikulum apabila kita lebih dalam memahami anak pada umumnya dan anak sebagai individu secara khusus.⁸⁸²

Kurikulum modern memberi murid lebih banyak kebebasan bekerjasama dalam kelompok untuk melakukan tugasnya. Mereka diajak berunding untuk menentukan apa yang akan dipelajari dan bagaimana langkah-langkah untuk mencapai tujuan itu. Dalam hal ini pendapat setiap anak dihargai dan dipertimbangkan. Dengan demikian sekolah dijadikan suatu masyarakat tempat murid-murid mempraktekkan hak dan kewajiban anggota masyarakat yang demokratis. *Human relationship* atau hubungan antarmanusia hendaknya lebih dipentingkan di sekolah.⁸⁸³

877 S. Nasution, *Asas-Asas Kurikulum* (Jakarta: Jemmars, 1988), h.10.

878 Nana Syaodih Sukmadinata, *Pengembangan Kurikulum: Teori dan Praktek* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), h.1.

879 *Ibid.*, h.86-87.

880 M. Ahmad, *Pengembangan Kurikulum* (Bandung: Pustaka Setia, 1998), h.11.

881 *Ibid.*, h.11.

882 S. Nasution, *Asas-Asas Kurikulum*, h.92.

883 *Ibid.*, h.100.

2. Organisasi dan Tata Ruang Sekolah Ramah Anak

Organisasi berarti memberi struktur atau menyusun dan menempatkan orang-orang dalam suatu kelompok kerjasama dengan maksud untuk membuat hubungan antara orang dengan kewajiban, hak dan tanggungjawab masing-masing. Organisasi dimaksudkan agar tersusun pola kegiatan untuk menuju ke arah tercapainya tujuan bersama. Dengan kata lain organisasi adalah aktivitas membagi kerja, menklasifikasi jenis pekerjaan, memberi wewenang, menetapkan tugas dan tanggungjawab kepada para pelaksana.⁸⁸⁴

Dalam kaitan dengan pembentukan sekolah ramah anak, sudah semestinya sekolah mempunyai organisasi yang baik agar tujuan perlindungan pada anak, anti-kekerasan dan pelecehan seksual pada anak, dapat tercapai. Unsur organisasi sekolah meliputi kepala sekolah, guru, karyawan dan anak atau peserta didik. Sekolah sebagai organisasi pendidikan formal ada di bawah instansi di atasnya yaitu kantor dinas atau kantor wilayah.⁸⁸⁵ Organisasi sekolah yang baik menghendaki agar tugas-tugas dan tanggungjawab dalam menyelenggarakan sekolah untuk mencapai tujuannya dibagi secara merata sesuai dengan kemampuan, fungsi dan wewenang masing-masing personel.

Artinya, semua personel secara sinergis bekerjasama dalam mencapai tujuan pendidikan di sekolah. Ibarat organ tubuh, jika suatu bagian dari tubuh tersebut sakit maka anggota tubuh yang lain ikut merasakannya. Dalam konteks ini, semua personel sekolah memiliki tugas dan tanggungjawab untuk menciptakan kondisi sekolah yang aman, nyaman, damai, dan ramah pada anak.

Selain itu, fasilitas, sarana dan prasarana serta tata ruang sekolah hendaknya didisain sedemikian rupa sehingga mendukung terciptanya suasana pendidikan yang baik. Agar tercapai sekolah ramah anak, maka pihak sekolah perlu menyediakan sarana bermain, olah raga, dan tempat istirahat anak yang memadai. Ruang kantin sekolah beserta menunya yang bersih dan sehat. Di samping itu, perlu tersedia pula sarana pertemuan antara pihak guru, anak dan orang tua wali murid yang bisa digunakan sewaktu-waktu. Sekolah yang dikelilingi oleh pagar tembok yang tinggi atau melewati pintu gerbang yang dijaga oleh satpam dan *security* cenderung membatasi forum pertemuan orang tua wali murid dengan pihak guru. Memang, pada umumnya sekolah dengan kategori unggulan dan label “international” memiliki tingkat keamanan tinggi karena dijaga ketat oleh petugas keamanan sejak di pintu masuk. Namun demikian, belajar dari fakta yang sudah terjadi, ternyata di sekolah seperti itu pun bahkan dijumpai kasus-kasus pelecehan seksual terhadap anak oleh guru dan petugas sekolah. Hal ini menguatkan pentingnya pihak sekolah untuk menyediakan sarana komunikasi buat orang tua wali murid di sekolah. Di rumah sakit pun, walaupun pasien hanya ditangani oleh dokter di ruangan tertentu yang terisolasi dan tidak boleh terganggu oleh pengunjung, para anggota keluarga diberi tempat dan jam berkunjung untuk menemui pasiennya!

Khusus untuk anak usia dini, tidaklah berlebihan jika pihak sekolah memberi tugas pendampingan oleh guru kepada anak. Pendampingan ini dilakukan untuk menemani anak dalam memenuhi semua kebutuhannya di sekolah, bahkan untuk urusan ke toilet. Kenyataannya, kasus pelecehan seksual yang terjadi di salah satu sekolah internasional di Jakarta, adalah terjadi di toilet. Jika ada pendampingan oleh guru, tentu kasus tersebut dapat dicegah. Tata ruang sekolah juga perlu dirancang dengan mempertimbangkan unsur-unsur kesehatan ruang, sirkulasi udara, pencahayaan yang cukup, luas ruangan yang memadai dan seimbang dengan jumlah anak, dan suasana yang nyaman yang menjadikan anak *at home*. Semua tata ruang tersebut tentunya akan berpengaruh secara psikologis dan sosiologis pada diri anak. Ringkasnya, organisasi dan tata ruang sekolah ini berpengaruh positif terhadap terbentuknya sekolah ramah anak.

884 B. Suryosubroto, *Manajemen Pendidikan di Sekolah* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), h.139.

885 *Ibid.*, h.140.

3. Manajemen Sekolah dan Kode Etik Guru

Manajemen sekolah merupakan sistem pengelolaan pendidikan yang mencakup kegiatan perencanaan (*planning*), pengaturan (*organizing*), pelaksanaan (*actuating*) dan pengawasan (*controlling*). Keempat bagian dari manajemen tersebut hendaknya berjalan serentak dalam berbagai kegiatan sekolah. Selain itu manajemen mencakup fungsi administrasi dan kepemimpinan (*leadership*). Sekolah yang tertib tentulah melaksanakan manajemen yang efektif. Dalam rangka mengembangkan sekolah ramah anak, semua bagian dari kegiatan manajerial tidak boleh tidak mestilah memuat secara eksplisit nilai-nilai kemanusiaan secara universal dan penghargaan secara khusus terhadap eksistensi anak di sekolah. Manajemen sekolah menekankan pada kerjasama dan proses kerja untuk mencapai tujuan pendidikan. Manajemen sekolah berorientasi pada berpikir sistemik dan jaminan mutu dimana ia akan memanfaatkan sebesar mungkin sumber yang ada secara efektif.⁸⁸⁶

Dengan demikian, manajemen sekolah ramah anak memberikan perhatian lebih pada martabat dan nilai-nilai kemanusiaan yang ada dalam diri anak di sekolah melalui berbagai aktivitas manajerial secara sistemik. Seberapa besar sekolah tersebut mendukung pada anak dapat diukur dan diamati dari berbagai kegiatan sekolah yang melibatkan unsur anak, sebab anak bukanlah sekedar objek melainkan subjek.

Keberlangsungan manajemen sekolah ramah anak ini tidak lepas dari kepemimpinan kepala sekolah/madrasah dan guru yang efektif. Manajemen sekolah dilihat dari kepemimpinan merupakan usaha untuk menjawab pertanyaan bagaimana dengan kemampuan yang dimiliki administrator pendidikan itu ia dapat melaksanakan tut wuri handayani, ing madyo mungun karso dan ing ngarso sung tulodo dalam pencapaian tujuan pendidikan. Dengan kata lain, bagaimana pimpinan sekolah dapat menggerakkan orang lain untuk bekerja lebih giat dengan mempengaruhi dan mengawasi, bekerja bersama-sama dengan member contoh. Sudah barang tentu manajemen yang ingin berhasil harus memahami teori dan praktek kepemimpinan serta mampu dan mau untuk melaksanakan pengetahuan dan kemauannya itu.⁸⁸⁷

Kepala sekolah/madrasah selaku pimpinan yang menginisiasi kerjasama dengan para guru menetapkan rambu-rambu berupa kode etik guru dan tata tertib sekolah. Kode etik guru (*teacher's code of conduct*) dan tata tertib sekolah tersebut merupakan kesepakatan tertulis yang menetapkan garis batas perilaku kepala sekolah, guru dan anak untuk berperilaku yang baik dan patut. Pelanggaran terhadap kode etik dan tata tertib tersebut akan dikenakan sanksi sesuai dengan tingkat kesalahannya. Pengetahuan lebih awal para pengelola sekolah, guru dan anak terhadap kode etik dan tata tertib tersebut diharapkan dapat mencegah perbuatan-perbuatan melanggar peraturan, sekaligus dapat mengetahui hukuman apa yang akan didapat jika ia melanggarnya.

4. Komunikasi Guru, Orang Tua dan Anak

Komunikasi dapat diartikan secara sederhana sebagai usaha untuk membuat orang lain mengerti apa yang kita maksudkan, dan kita juga mengerti apa yang dimaksudkan oleh orang lain. Jika dalam kerjasama pendidikan tidak ada komunikasi, maka orang yang bekerjasama itu saling tidak mengetahui apa yang dikerjakan atau apa yang diinginkan teman sekerjanya.⁸⁸⁸

Komunikasi antara guru, orang tua wali murid dengan anak atau peserta didik perlu dibangun sejak awal. Konsep pendidikan modern tidak lagi menganggap guru dengan sekolahnya sebagai tempat belajar anak mesti disekat oleh tembok tinggi yang membatasi komunikasi dengan orang tua, melainkan komunikasi terbuka antara ketiga pihak tersebut menjadi kebutuhan dalam rangka sekolah berorientasi komunitas, *community oriented school*. Itulah mengapa sekarang mulai disadari pentingnya lembaga semisal Komite Sekolah yang menghimpung berbagai pihak sekolah dengan orang tua wali murid bahkan pejabat, tokoh masyarakat dan alumni. Selain itu ada Dewan Pendidikan yakni lembaga mandiri

886 B. Suryosubroto, *Manajemen Pendidikan di Sekolah*, h.19-20.

887 *Ibid.*, h.20.

888 *Ibid.*, h.21.

yang beranggotakan berbagai unsur masyarakat yang peduli pada pendidikan.⁸⁸⁹

Semakin intensif komunikasi antara pihak sekolah dengan orang tua wali murid dan anak tentunya akan semakin meningkatkan kerjasama, dan dengan demikian kemungkinan terjadinya tindak kekerasan dan pelecehan seksual pada anak semakin kecil atau bahkan nihil. Belajar dari kasus-kasus kekerasan dan pelecehan seksual yang dialami oleh anak di beberapa sekolah dewasa ini menunjukkan lemahnya komunikasi tersebut. Ada kecenderungan para pelaku yang merupakan guru maupun karyawan sekolah menyembunyikan perbuatannya, begitu pula pihak pimpinan sekolah seakan melindungi bawahannya agar citra sekolah tetap baik. Sementara itu anak sebagai korban kekerasan dan pelecehan seksual juga enggan atau takut memberitahukan peristiwa yang dialaminya kepada orang tua mereka. Komunikasi seperti ini menjadikan kasus kekerasan dan pelecehan seksual di sekolah tersebut tertutup rapat dan sulit dibongkar. Keterbukaan komunikasi semua pihak merupakan suasana yang kondusif bagi terbentuknya sekolah ramah anak sekaligus mencegah terjadinya perilaku menyimpang di sekolah.

Komunikasi orang tua dengan anak di lingkungan keluarga juga perlu dibangun sejak dini. Orang tua harus mengetahui dengan siapa anaknya berteman dan apa saja yang biasa dilakukan dengan teman-temannya tersebut. Namun orang tua juga harus mampu menjaga dirinya agar tidak bersikap *over protective* dan bertindak berlebihan, yang malah akan menghancurkan relasi anak dengan orang tua. Jika anak berada di lingkungan yang baik dengan teman-teman yang baik maka anak akan tumbuh menjadi sosok yang baik pula.⁸⁹⁰

Simpulan

Anak bukanlah orang dewasa dalam bentuk kecil. Anak adalah anak. Dunia anak memiliki kekhususan dengan orang dewasa karena perkembangan biologis, psikologis, mental-spiritual, sosial dan agama yang khas. Dalam sudut pandang agama Islam, karakteristik anak amat spesifik dengan adanya tuntutan untuk menjadi anak saleh, *birrul walidaini*, dan seterusnya. Kehidupan anak jalanan, anak terlantar, anak yang ditinggal mati atau cerai oleh orangtuanya, serta degradasi moralitas pada anak (khususnya remaja) berupa pergaulan bebas, perilaku asusila, kekerasan, dan lainnya, yang kian sering kita saksikan melalui media massa, mendesak segera dikembangkannya sekolah ramah anak.

Eksistensi anak secara politis-juridis telah diakui dan mendapat perlindungan hukum dari Negara. Kebijakan perlindungan anak ini telah ada sejak Orde Baru hingga kini berlaku Undang Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak dimana Undang-Undang ini pun sedang dalam pembahasan penyempurnaan oleh Pemerintah dan DPR. Sebagai payung hukum, kebijakan tersebut masih ditantang oleh ranah realitas yang menunjukkan masih banyaknya kasus-kasus kekerasan dan pelecehan seksual pada anak, sehingga efektivitas hukum tersebut patut dipertanyakan. Lebih dari sekedar dukungan politik dari Pemerintah, dalam dataran implementasinya dirasakan mendesak untuk segera dikembangkan sekolah ramah anak.

Sekolah ramah anak memiliki berbagai komponen yang berpengaruh secara sistemik, seperti kurikulum, sarana prasarana, manajemen sekolah/madrasah, guru/staff, anak dan orang tua serta Pemerintah. Kerjasama harmonis antara berbagai komponen tersebut diharapkan dapat mendukung terbentuknya sekolah ramah anak. Prasyarat terbentuknya model sekolah ramah anak setidaknya mencakup beberapa bagian, yaitu pengembangan kurikulum humanistik berbasis anak, organisasi dan tata ruang sekolah ramah anak, manajemen sekolah dan ode etik guru serta terbangunnya komunikasi antara guru, orang tua wali murid dengan anak yang baik. Seluruh pilar bangunan sekolah ramah anak tersebut hakikatnya sudah ada secara potensial di tiap sekolah, tinggal kita mau mengaktualkan atau tidak?!

889 Lihat UU Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Bab I Ketentuan Umum pasal 1.

890 Lihat Rini Suryati, "Perlu Pembekalan dari Rumah: Salah Pilih Pergaulan Sekolah Berantakan" dalam *Kedaulatan Rakyat*, Minggu Pahing 18 Mei 2014, h.8.

Rujukan

- Abu Hamid al-Ghazali. *Ayyuha al-Walad*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- Alfinar Aziz. *Psikologi Pendidikan*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, 2003.
- Anne Greg dan Jayne Taylor. *Doing Research with Children*. London: Sage Publication, 1999.
- Assegaf, Abd. Rachman. “Anak, Guru, Manusia dan Garis Batas Pendidikan” dalam Mukodi. *Mendialogkan Pendidikan Kita: Sebuah Antologi Pendidikan*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011.
- Assegaf, Abd. Rachman. “Karakter Riset Pada Anak: Tema, Teori dan Metodologi” dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, Vol. XV, No.1 Januari – April 2006.
- Assegaf, Abd. Rachman. *Pendidikan Tanpa Kekerasan: Tipologi Kondisi, Kasus dan Konsep*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- B. Suryobronto. *Manajemen Pendidikan di Sekolah*. Jakar: Rineka Cipta, 2004.
- F. Rene Van de Carr, M.D. Marc Lehrer. *While You Are Expecting... Your Own Prenatal Classroom*. USA: Humanics Trade, 1997.
- Heri Gunawan. *Pendidikan Karakter: Konsep dan Impementasi*. Bandung: Alfabeta, 2012.
- Jamaal Abdur Rahman. *Tahapan Mendidik Anak Teladan Rasulullah SAW*. Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2005.
- Kak Adang Ismail. *Education Games: Panduan Praktis Permainan yang Menjadikan Anak Anda Cerdas, Kreatif dan Saleh*. Yogyakarta: Pro-U Media, 2009.
- M. Ahmad. *Pengembangan Kurikulum*. Bandung: Pustaka Setia, 1998.
- M. Jandra. “Pendidikan Anak dalam Islam dan Sosialisasinya (Suatu Kajian Tentang Faktor Penentu)” dalam *Jurnal Penelitian Agama*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, Vol. XV, No.1 Januari – April 2006.
- Maulia D. Kembara. *Home-Schooling*. Bandung: Progressio, 2007.
- Nana Syaodih Sukmadinata. *Pengembangan Kurikulum: Teori dan Praktek*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997.
- S. Nasution. *Asas-Asas Kurikulum*. Bandung: Jemmars, 1988.
- S. Nasution. *Pengembangan Kurikulum*. Bandung: Alumni, 1988.
- Slamet Suyanto. *Dasar-Dasar Pendidikan Anak Usia Dini*. Yogyakarta: Hikayat, 2005.
- Soepartinah Pakasi. *Anak dan Perkembangannya: Pendekatan Psiko-Pedagogis terhadap Generasi Muda*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Sudarsono. *Kenakalan Remaja: Prevensi, Rehabilitasi, dan Resosialisasi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Syaikh Muhammad Said Mursi. *Seni Mendidik Anak*. Jakarta: Arroyan, 2001.
- Tatik Mariyatut Tasnimah. “Citra dan Sosok Anak dalam Perspektif Islam: Antara Cita dan Fakta (Tinjauan Sosiologis)” dalam *Jurnal Penelitian Agama*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, Vol. XV, No.1 Januari – April 2006.
- Ulwan, Abdullah Nashih. “Al-Tarbiyah al-Awlad fi al-Islam” dalam Syed Ahmad Semait (terj.). *Pendidikan Anak-Anak dalam Islam*. Jilid I dan II. Singapura: Pustaka Nasional, PTE Ltd, 1989.

Ulwan, Abdullah Nashih. *Al-Tarbiyah al-Awlad fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Salam, 1986.

Zakiah Daradjat. *Perawatan Jiwa Untuk Anak-Anak*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

Zuhri. "Anak dalam Pemikiran Islam (Penelusuran dan Ancangan Perspektif Sosio-Filosofis Atas Anak " dalam *Jurnal Penelitian Agama*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, Vol. XV, No.1 Januari – April 2006.

Undang-Undang

Surat Edaran Kejaksaan Agung Tentang Kejahatan Anak Nomor 3 Tahun 1959

Undang-Undang RI Tentang Kesejahteraan Anak Nomor 4 Tahun 1979

Undang-Undang RI Tentang Pemasyarakatan Anak Nomor 12 Tahun 1995

Undang-Undang RI Tentang Peradilan Anak Nomor 3 Tahun 1997

Undang-Undang RI Tentang Perlindungan Anak Nomor 23 Tahun 2002

Minoritas yang Terlindungi: Tantangan dan Kontinuitas GKJW Jemaat Mojowarno di Kota Santri Jombang

Seperti rusa yang merindukan sungai yang berair,
Demikianlah kerinduan jiwaku kepadaMu, ya Allah (Mazmur 42: 2)
Kutipan di ruang UGD RS Kristen Mojowarno.

Abstract

This paper discusses the subject of tolerance and religious freedom rights of GKJW Jemaat Mojowarno Jombang. Mojowarno at the beginning was a Christian village, and does not allow non-Christians live and settle in the village. The village was also once the center of the spread of Protestantism in East Java. Population growth forced the village Mojowarno be open to other religions. Based on the statistics in 2011, Protestant Christians in Jombang only about 1.2%, including GKJW Jemaat Mojowarno. As a minority group, have GKJW Jemaat Mojowarno vulnerability for the actions of intolerance and violations of the right to freedom of religion and belief. Even being in the midst of Islam and the majority of students, the right to freedom of religion and belief congregation GKJW Jemaat Mojowarno maintained and guaranteed. Pruralitas social tolerance maintained. Commitment of individuals or groups that encourage their attitudes and behaviors in realizing life together in harmony and harmonious society Mojowarno. They are soluble in social life, but it does not drift in different religions and beliefs.

Keywords: GKJW Jemaat Mojowarno, tolerance, rights of religious freedom.

Abstrak

Paper ini membahas perihal hak kebebasan beragama dan berkeyakinan GKJW Jemaat Mojowarno Jombang. Mojowarno pada mulanya adalah desa Kristen, dan tidak mengizinkan umat non-Kristiani tinggal dan menetap di desa itu. Desa ini pula pernah menjadi pusat penyebaran Kristen Protestan di Jawa Timur. Pertumbuhan penduduk memaksa Mojowarno menjadi desa yang terbuka bagi pemeluk agama lain. Berdasarkan statistik tahun 2011, pemeluk agama Kristen Protestan di Jombang hanya sekitar 1,2%, termasuk GKJW Jemaat Mojowarno. Sebagai kelompok minoritas, Jemaat GKJW Mojowarno mempunyai kerentanan atas tindakan intoleransi dan pelanggaran hak kebebasan beragama dan berkeyakinan. Sekalipun berada di tengah-tengah mayoritas Islam dan santri, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan GKJW Jemaat Mojowarno tetap terpelihara dan terjamin. Toleransi antar pruralitas sosial terpelihara. Komitmen individu atau kelompok yang mendorong sikap dan perilaku mereka dalam mewujudkan kehidupan bersama secara harmonis dan rukun dalam masyarakat Mojowarno. Mereka larut dalam kehidupan sosial, tetapi tidak hanyut dalam agama dan keyakinan yang berbeda.

Kata Kunci: GKJW Jemaat Mojowarno, toleransi, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Pendahuluan

Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan salah satu problem krusial dalam konteks relasi antar umat beragama serta relasi umat beragama dan negara. Kasus intoleransi terhadap pemeluk agama, sekalipun berjumlah kecil, mengindikasikan bangsa ini dalam kondisi darurat toleransi. Secara konstitusional negara menjamin tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Indonesia dikenal dengan bangsa yang toleran dan menghargai setiap perbedaan, baik berdasarkan suku, agama, dan budaya. Landasan filosofisnya adalah Pancasila yang digali dari nilai-nilai luhur bangsa serta dibangun di atas *Bhineka Tunggal Ika*, berbeda-beda tetapi tetap satu. Karena itu, toleransi terhadap pruralitas merupakan nilai yang tumbuh dan berkembang dalam bangsa ini. Bagi bangsa ini pruralitas itu mengembirakan dan menyenangkan, bukan kutukan seperti yang berlangsung dalam kisah penderitaan Kota Babel.⁸⁹¹

Sebagai agama mayoritas di Indonesia, umat Islam menerima kenyataan pruralitas dalam masyarakat. Kelompok yang *liyan* memperoleh penghargaan sebagaimana layaknya manusia lain, dan memperoleh hak sebagaimana warga negara lain. Prof Tim Lindsey, Guru Besar Universitas Melbourne menyebut Islam Indonesia sebagai masyarakat yang sangat toleran (*extraordinarily tolerant*), sangat moderat (*extraordinarily moderate*) dan sangat terbuka (*very open*).⁸⁹²

Karena itu, kasus intoleransi Islam Indonesia merupakan anomali, dan muncul dikarenakan pemahaman yang tertutup terhadap teks-teks agama. Gus Mus memandang pelaku kekerasan terhadap agama lain adalah orang-orang yang mempunyai semangat keagamaan tinggi, tetapi tanpa dibarengi dengan pemahaman keagamaan yang mendalam. Radikalisme dan puritanisme yang sedang hinggap dalam sebagian kecil komunitas Islam merupakan transmisi gagasan Islamisme khas Timur Tengah yang menyusup dalam Islam Indonesia.⁸⁹³

Seperti setiap benih yang ditanam di Indonesia, radikalisme dan puritanisme menemukan tempat yang tepat untuk tumbuh dan berkembang di Indonesia. Segala ideologi, gagasan, dan keyakinan, radikalisme bersaing untuk merebut pengaruh di Indonesia. Islam Indonesia merupakan contoh *par excellence* masyarakat Muslim yang toleran. Namun, mengalami radikalisasi akibat pengaruh ideologi dan infiltrasi kebudayaan.

Paper ini mendeskripsikan toleransi Islam terhadap komunitas Kristen Protestan yang menamakan dirinya sebagai Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW), yang tinggal di Mojowarno Jombang. Di tengah-tengah Kota Santri dengan ratusan pondok pesantren terdapat warga non-Muslim. Bila diandaikan Islam tidak toleran terhadap penganut agama lain, eksistensi GKJW Jemaat Mojowarno tidak akan bertahan hingga saat ini. Kini GKJW Mojowarno menjadi pusat GKJW di Jawa Timur serta mempunyai sekitar 200-an GKJW tersebar di Jawa Timur

Sekalipun minoritas dan berada di tengah komunitas Islam pedesaan, GKJW Jemaat Mojowarno mempresentasikan kehidupan harmonis antara kelompok minoritas dengan kelompok mayoritas yang diwakili oleh Islam Indonesia, dalam hal ini komunitas Islam Jombang. Kebaktian dan ibadah GKJW Jemaat Mojowarno tetap berlangsung seperti biasa. Ritual budaya keagamaan, seperti *unduh-unduh*, melibatkan umat Islam. Bahkan, Rumah Sakit Kristen Mojowarno (RSKM) semakin berkembang, dan memperkerjakan orang Muslim.

Setali tiga uang, GKJW Jemaat Mojowarno memandang komunitas Islam sebagai ‘saudara tua’ yang harus diperlakukan dengan baik dan dihormati. Istri Gus Dur, Shinta Nuriyah, saat kegiatan sahur bersama pada bulan Ramadhan 1434 H/2013 M di halaman GKJW, disambut dengan hangat. Pemimpin GKJW pasamuwan (komunitas) Mojowarno, Pendeta Wibo Saksono, memimpin penyambutan dengan doa secara Kristen Protestan berbahasa Jawa halus yang mengharukan. Suasana pertemuan itu kian syahdu karena diiringi gending pepujian dari paduan suara gereja dan gamelan Jawa.⁸⁹⁴

891 B Hari Juliawan, Kutukan Menara Babel, Majalah *Basis* No 01-02 (2004), 4

892 Andy Fuller, Religious Freedom In Indonesia: Curious Cases of Dialogues, Fatwas and Laws, *Journal Indonesian Islam* Vol. 5 No. 01, (2011), 5.

893 Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki (Bandung: Mizan-Lowy Institute, 2007), 23.

894 www.baranews.co/web/read/660/tekad.jawa.timur.pertahankan.sejarah, diakses 07 juli 2014

Toleransi dan Jaminan Kebebasan Beragama

Toleransi merupakan kesadaran yang tumbuh dari keyakinan bahwa pluralitas mempunyai hak untuk menunjukkan eksistensinya. Selain muncul dari kesadaran agama yang mengedepankan moderat, toleransi dapat tumbuh melalui sejumlah regulasi, terutama hak-hak yang terkait dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Dalam konteks ini, negara wajib menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan warga negara.

Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 29 ayat (2) dengan tegas menyatakan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya. Pasal tersebut dikuatkan dengan Undang-Undang No 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia Pasal 22 ayat (2). Maka, negara tidak diperkenankan melakukan diskriminasi dan membatasi kebebasan beragama dan keyakinan warga negaranya.

Di sisi lain, kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan hak asasi manusia. Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 28 E ayat (1) menandakan setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta kembali. Khusus persoalan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan ditegaskan ulang dalam Pasal 28 E ayat (2) bahwa setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.

Sebagai hak asasi manusia, kebebasan beragama dan berkeyakinan harus dihormati dan dihargai, termasuk terhadap agama, keyakinan, dan kepercayaan yang berbeda. Negara dan masyarakat, atas nama apapun, tidak memiliki secul hak pun untuk membatasi serta melarang sebuah agama dan keyakinan dalam rangka menjalankan agama dan beribadah.

Pasal 18 ayat (1) Undang-Undang No 12 Tahun 2006 tentang Pengesahan ICCPR; “Setiap orang berhak atas kebebasan berfikir, berkeyakinan, dan beragama. Hak ini meliputi kebebasan untuk memeluk suatu agama atau kepercayaan pilihannya sendiri dan kebebasan baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain secara terbuka atau pribadi, menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan beribadah, mentaati, mengamalkan dan pengajaran”.

Sebagaimana dikutip Syamsul Arifin, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan dapat diimplementasikan berdasarkan sembilan norma, yaitu kebebasan internal agama, kebebasan manifestasi agama, tidak ada paksaan, tidak ada diskriminasi, hak orang tua memilih dan mengajarkan agama kepada anaknya, kebebasan membentuk organisasi keagamaan, pembatasan manifestasi agama hanya dapat dengan hukum yang didasarkan atas keselamatan umum, ketentraman umum, kesehatan umum, atau nilai-nilai moral atau hak-hak dasar dan kebebasan orang lain serta *non-derogable rights*.⁸⁹⁵

Hak dan kebebasan beragama serta berkeyakinan merupakan salah satu hak asasi manusia yang bersifat mutlak sebagai wujud dari hak asasi manusia yang paling inti. Karena itu sering dikatakan bahwa, hak dan kebebasan beragama merupakan hak asasi yang bersifat *non-derogable rights* yaitu hak asasi manusia (HAM) yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun.

Dalam konstitusi negara Republik Indonesia, hak-hak yang termasuk dalam *non-derogable rights* ini diatur dalam Pasal 28 I ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945 yang meliputi: “*Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun.*”

Non-derogable rights adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam kondisi apapun.

⁸⁹⁵ Syamsul Arifin, Indonesian Discourse on Human Right and Freedom of Religion of Belief: Muslim Perspectives, *Brigham Young University Law Review* (2012), 781-2.

Hak asasi manusia yang tanpa itu manusia kehilangan manusianya. Penjelasan Pasal 4 Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia telah menjelaskan lebih lanjut mengenai yang dimaksud dengan “dalam keadaan apapun” termasuk keadaan perang, sengketa bersenjata, dan atau keadaan darurat. Sedangkan, *derogable rights* adalah hak-hak yang masih dapat dikurangi atau dibatasi pemenuhannya oleh negara dalam keadaan tertentu.

Tetapi, tidak semua aspek hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan berada dalam wilayah hak yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun (*non-derogable rights*). Dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik) yang telah diratifikasi dengan UU No. 12 Tahun 2005, Pasal 18 Ayat (3) dinyatakan, *Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaannya seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan hukum, yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan atau moral masyarakat atau hak dan kebebasan mendasar orang lain.*

Lebih jauh lagi dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*) yang diadopsi PBB pada tahun 1948, misalnya terdapat ketentuan tentang pembatasan HAM. Pasal 29 Ayat (2), dinyatakan *In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society* (dalam melaksanakan hak-hak dan kebebasannya, setiap orang hanya patuh kepada pembatasan yang diatur melalui undang-undang, semata-mata untuk tujuan menjamin pengakuan dan penghormatan terhadap hak dan kebebasan orang lain, dan untuk memenuhi tuntutan moralitas yang adil, ketertiban umum, dan kesejahteraan umum dalam suatu masyarakat demokratis).

Kemudian dalam Deklarasi PBB tentang Penghapusan segala Bentuk Diskriminasi Berdasarkan Agama dan Kepercayaan (*Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion and Belief*) Tahun 1981, pada Pasal 1 Ayat (3) juga dinyatakan sebagai berikut: *Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals, or the fundamental rights and freedoms of others.* (Kemerdekaan seseorang untuk menyatakan agamanya atau kepercayaannya hanya dapat dibatasi oleh UU dan dalam rangka menjamin keselamatan umum, ketentraman umum, kesehatan umum, atau nilai-nilai moral atau hak-hak dasar dan kebebasan orang lain)

Demikian juga dalam Konvensi tentang Hak-Hak Anak yang diadopsi oleh Sidang Umum PBB yang ditandatangani pada tanggal 20 November 1989 (*Convention on the Rights of the Child*), dalam Pasal 14 ayat (3) dinyatakan sebagai berikut, *“freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals, or the fundamental rights and freedoms of others.* (Kebebasan seseorang untuk menyatakan agamanya atau kepercayaannya hanya dapat dibatasi oleh UU dan dalam rangka untuk melindungi keselamatan, ketentraman, kesehatan, dan nilai-nilai moral publik, atau hak-hak dasar dan kebebasan orang lain).

Poin tersebut kemudian diadopsi ke dalam pasal 28 J Ayat (2) UUD 1945 hasil amandemen yang menyatakan sebagai berikut: *Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.*

Undang-Undang No 39 tahun 1999 tentang HAM pasal 73 menyatakan sebagai berikut: *Hak dan kebebasan yang diatur dalam Undang-undang ini hanya dapat dibatasi oleh dan berdasarkan undang-*

undang, semata-mata untuk menjamin pengakuan dan penghormatan terhadap hak asasi manusia serta kebebasan dasar orang lain, kesusilaan, ketertiban umum, dan kepentingan bangsa.

Pertanyaannya aspek apakah dalam hak kebebasan beragama dan berkeyakinan yang tidak dapat dibatasi atau bersifat *non-derogable rights*? Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan bersifat *non-derogable rights* dalam semua aspek yang terkait dengan pemenuhan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan. Dalam hal ini terdapat dua aspek yang mempunyai wilayah yang berbeda yang secara implisit dijelaskan dalam Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik pasal 28 ayat (1) – ayat (3). Yang pertama adalah *forum internum* yang merupakan *inner freedom* atau kebebasan yang bersifat sangat pribadi.

Forum internum adalah sebuah wilayah tempat beradanya pengakuan batin personal seorang individu yang merupakan tempat beradanya keyakinan spiritual individual dan secara persis hanya diketahui oleh si empunya keyakinan sendiri. Orang lain tidak mungkin untuk memastikannya. Oleh karena itu, wilayah ini sebenarnya tidak dapat dan tidak mungkin diintervensi oleh individu lain atau entitas lain yang berada di luar diri yang mempunyai *forum* tersebut. Dalam aspek ini, kebebasan yang bersifat pribadi yang masuk pada *forum internum* seperti ini tidak boleh dan tidak bisa dibatasi oleh siapapun termasuk negara.

Aspek kedua adalah *forum externum*, yaitu wilayah yang berhubungan dengan menjalankan atau memmanifestasikan dari hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Dalam wilayah ini negara sebagai entitas berdaulat di ruang publik dapat membuat pembatasan, yaitu sesuai dengan pasal 18 ayat (3) dengan tujuan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan atau moral masyarakat atau hak dan kebebasan mendasar orang lain.

Sekalipun ada pembatasan dalam bentuk manifestasi agama, bukan berarti ada hak yang dilegalkan konstitusi untuk melarang setiap orang untuk beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya itu. Dalam konteks inilah ambiguitas negara terhadap hak kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia. Negara terlalu banyak mengatur kebebasan beragama dan berkeyakinan serta ‘memaksakan’ toleransi sebagai politik stabilitas sosial.⁸⁹⁶ Akibatnya, konflik kepentingan dan tidak konsisten dalam pengaturan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan sering kali terjadi, serta toleransi terhadap pemeluk agama lain dianggap sebagai angan-angan belaka.

Intoleransi di Indonesia

Kesadaran politik yang diikat oleh wawasan kebangsaan yang prural menempatkan landasan negara adalah Pancasila, bukan agama atau suku tertentu. Soekarno menyebut Pancasila merupakan nilai-nilai yang digali dari masyarakat Indonesia. Sila Pertama berbunyi Ketuhanan yang Maha Esa. Implikasinya setiap agama dan keyakinan mempunyai hak untuk tumbuh dan berkembang di bumi nusantara ini.

Konstitusi dan berbagai peraturan perundang-undangan di Indonesia menjamin hak atas kebebasan beragama dan berkeyakinan. Dengan tegas dinyatakan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan *non-derogable rights*. Atas nama apapun, dan dalam kondisi apapun, kebebasan beragama dan berkeyakinan bersifat mutlak dan tidak dapat dibatasi. Negara dan masyarakat harus menghormati agama dan keyakinan yang berbeda.

Diakui atau tidak, saat ini kondisi jaminan hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan di Indonesia kian memprihatinkan, dan sering dilanggar atau dibatasi. Berbagai laporan dari tahun ke tahun menunjukkan bahwa pelanggaran hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan terus meningkat. Laporan tahunan Elsam tahun 2012 tentang intoleransi dan pelanggaran hak kebebasan dan berkeyakinan mengambil bentuk dalam menghalangi aktivitas ibadah (20 kasus), pengerusakan tempat

⁸⁹⁶ Abdurrahman Wahid, Negara, Agama dan Segregasi Sosial, dalam Abdurrahman Wahid, dkk, *Agama dan Kekerasan* (Jakarta: PP IPNU-elsas, 1998), 90.

ibadah (10 kasus), penutupan tempat ibadah (7 kasus), menyatakan sesat (5 kasus) diskriminasi (4 kasus), pengusiran (3 kasus), pembunuhan (2 kasus), pembakaran pemukiman (2 kasus), penganiayaan (1 kasus), ancaman pembunuhan (1 kasus), dan lain-lain (6 kasus).⁸⁹⁷

Objek pelanggaran hak kebebasan beragama dan berkeyakinan bermacam-macam. Laporan Elsam 2012 menyebutkan korban pelanggaran hak kebebasan beragama dan berkeyakinan antara lain: Kristen/Katolik (23 kasus), Ahmadiyah (12 kasus), Aliran-aliran tertentu (11 kasus), Syi'ah (7 kasus), Budha (2 kasus), pondok pesantren (2 kasus), dan lain-lain (9 kasus). Deretan panjang itu kian menakutkan bila fatwa sesat yang dikeluarkan otoritas ulama berimplikasi secara langsung atas timbulnya sikap intoleran. Sebagai contoh, kasus fatwa sesat Ahmadiyah dan Syi'ah merusak wajah Islam Indonesia toleran. Terkatung-katungnya pengungsi Syi'ah Sampang di Jemundo-Sidoarjo, misalnya, seakan membenarkan wajah intoleransi terhadap pruralitas. Yang *liyan* dan beda tidak memperoleh penghargaan sebagaimana mestinya. Intoleransi mengandaikan sesuatu yang berbeda tidak layak diperlakukan sebagai manusia, dan tidak berhak untuk tumbuh-berkembang.

Menurut M. Luqman Hakim⁸⁹⁸, ada tiga faktor yang berkelindan memunculkan intoleransi dan pelanggaran hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, yaitu *pertama*, sentimen sosial akibat kesenjangan ekonomi yang mencolok. *Kedua*, residu represi politik yang dijalankan Orde Baru sehingga struktur sosial mengalami kebuntuan, dan akhirnya meledak. *Ketiga*, sentimen teologis yang tertanam sejak kolonialisme dan cara pandang keagamaan yang semu dan kering.

Namun, kasus intoleransi dan pelanggaran hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, bukan semata-mata diakibatkan sentimen teologis yang dilakukan oleh kelompok tertentu. Berdasarkan laporan tahunan Elsam tahun 2012, kelompok intoleran memang subjek terbanyak pelanggaran hak kebebasan dan beragama, sebanyak 23 kasus. Sedangkan subjek lain Pemda (15 kasus), warga (10 kasus), MUI Daerah (4 kasus), aparat kepolisian (3 kasus), KUA (2 kasus), dan lain-lain (3 kasus).⁸⁹⁹

Dari laporan tersebut intoleransi justru melibatkan atau mendapatkan dukungan aparat negara baik di tingkat nasional maupun lokal. Hal ini diperparah dengan masih adanya berbagai regulasi yang melanggar hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan, termasuk munculnya regulasi baru, yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia. Sebagai contoh antara lain: Penpres No. 1/PNPS/1965, Pasal 156 A KUHP, dan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 8 dan No. 9, terutama berkaitan pendirian rumah ibadah.⁹⁰⁰

Tragisnya, menurut Elsam, dalam setiap pelanggaran hak kebebasan beragama dan berkeyakinan serta intoleransi, aparat penegak hukum belum mampu memberikan keadilan kepada para korban, serta melakukan praktek yang diskriminatif, menjadi alat untuk melakukan kriminalisasi, dan gagal menjadikan peradilan sebagai wilayah penting untuk menegakkan hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan.

Kristen di Jombang: Latar Belakang Historis dan Demografi

Komunitas Kristen di Jawa Timur pertama kali ternyata terdapat di Ngoro Jombang tahun 1827. Pemimpinnya adalah Conrad Lauren Coolen. Coolen adalah seorang bekas tentara yang kemudian dan membuka daerah hutan di Ngoro. Ia bukan teolog atau pendeta. Ayahnya seorang berkebangsaan Rusia. Sedangkan ibunya seorang priyayi Solo. Fakta sejarah tersebut membantah asumsi umum bahwa penyebaran Injil dilakukan oleh penjajah Belanda melalui kolonialisme. Penjajahan bangsa Barat terhadap Indonesia dipahami dalam acuan 3G: *glod* (emas), *glory* (kejayaan), dan *gospel* (penyebaran

897 Elsam, *Laporan Pelanggaran Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, 2012.

898 M. Luqman Hakim, Teologi Kekerasan, dalam *Ibid.*, 3.

899 Elsam, *Laporan*, 2012.

900 Cekli Setya Pratiwi, *Freedom of Religion in Indonesia On Human Rights Perspective, Makalah Master Level Course On Shariah and Human Rights* (2014).

Injil). Belanda melarang penyebaran agama Kristen karena khawatir menimbulkan perlawanan dari masyarakat.⁹⁰¹

Coolen membuka daerah hutan di Ngoro. Desa Ngoro adalah desa Kristen pertama di Jawa Timur, tetapi penduduk desanya tidak semuanya beragama Kristen. Coolen tidak pernah memaksa para penduduk desa tersebut beragama Kristen. Dia juga mengizinkan penduduk yang beragama Islam bertempat tinggal di sana. Beberapa waktu lamanya, tempat ini menjadi sangat ramai. Coolen menjadi seorang pemimpin baru. Pada waktu inilah ia menerjemahkan Pengakuan Iman Rasuli, 10 Hukum, dan Doa Bapa Kami dalam bahasa Jawa. Selanjutnya ia mengajarkan nilai-nilai Kristiani kepada orang Jawa yang turut membuka hutan. Ketenaran Coolen yang mengajarkan agama baru tersebut menarik beberapa orang Jawa di Surabaya yang sedang *ngelmu* untuk berjalan kaki dari Surabaya menuju Ngoro selama 25 jam demi mendengarkan dan mengimani pengajaran Coolen.

Karena terpengaruh dengan budaya Jawa, Coolen mengajarkan iman Kristiani dengan adat istiadat Jawa. Menurutnya untuk menjadi pengikut Kristus tidak perlu menanggalkan budaya dan adat istiadat Jawa, dan tidak perlu dibaptis pula. Menjadi Kristen tetap mempertahankan kejawaannya, dan tidak berperilaku seperti Belanda. Bahkan, Coolen menolak orang Kristen yang dibaptis untuk menetap di Ngoro. Pasalnya, orang Kristen yang dibaptis sebenarnya lebih dekat dengan Barat, sekaligus kehilangan identitas kejawaannya.

Konsep pengajaran Kristen Coolen memadukannya dengan mistik Jawa. Karena itu, Kristen yang diajarkannya adalah Kristen sinkretisme yang tidak hanya bercampur dengan animisme dan dinamisme, melainkan pula dengan Islam. Syahadat Kristen hampir serupa dengan syahadat Muslim, "*La ilaha illa Allah, Yesus Kristus iyo Roh Allah*" (Tiada tuhan kecuali Allah, Yesus Kristus itu Roh Allah).⁹⁰²

Selain Coolen, sebenarnya ada penyebar Injil lain di Jawa Timur, yaitu Johannes Emde yangewartakan Injil di Surabaya. Berbeda dengan Coolen, Emde mengajarkan iman Kristiani dengan lebih menekankan budaya Eropa. Emde melarang pula pengikutnya untuk menonton wayang dan memainkan gamelan. Segala yang berbau Jawa terlarang bagu Emde dan pengikutnya. Dengan demikian, terjadi persaingan penyebaran Injil antara Coolen di Ngoro dengan Emde di Surabaya.

Sementara itu, orang Kristen Sidoarjo hasil penyebaran Injil yang dilakukan oleh Emde merasa tercerabut dari pekerjaan. Mereka pada mulanya bekerja sebagai petani. Setelah dibaptis mereka 'dipaksa' menjadi pedagang. Mengetahui perkembangan Coolen dan Ngoro, mereka berniat pindah menuju Ngoro, daerah di mana komunitas Kristen pertama kali ada di Jawa Timur. Tetapi, Coolen menolak kehadiran mereka dengan alasan mereka telah dibaptis Emde.

Penolakan Coolen terhadap orang Kristen yang dibaptis memaksa orang Kristen Ngoro yang dibaptis Emde membuka lahan baru sebagai tempat tinggal. Mereka mendirikan Desa Mojowarno tahun 1846. Pendirinya adalah Kiai Abisai Ditotaruno, penyebar Injil bumiputera hasil didikan Johannes Emde. Seperti Ngoro, Desa Mojowarno adalah desa Kristen yang mengembangkan basis perekonomiannya dengan pertanian. Orang Kristen Sidoarjo tertarik pindah menuju Mojowarno, dan disambut dengan baik Ditotaruno. Bahkan, penyebar injil kelahiran Madura, Paulus Tosari, tertarik untuk menetap di Mojowarno. Ia kemudian memutuskan pindah ke Mojowarno beserta orang Kristen Sidoarjo lain yang ingin menekuni pertanian.

Desa Mojowarno tidak mengizinkan seorang Muslim pun yang bertempat tinggal. Kebijakan ini ditetapkan dengan tujuan menjadikan Mojowarno sebagai desa Kristen sekaligus pusat pengembangan Kristen di Jawa timur. Bersamaan dengan itu, Desa Ngoro sebagai desa Kristen mengalami kemunduran. Penyebaran agama Kristen berpindah dari Ngoro menuju Mojowarno. Coolen kehilangan kharisma

901 Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu: Batas – batas Pembaratan*, terj. Winarsih Partaningrat Arifin dkk, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000)

902 Van Den End, *Harta dalam Bejana*, (Jakarta: BPK, 1988), 200.

sebagai penyebar agama Kristen.⁹⁰³ Akibatnya, status Ngoro sebagai tanah persil dicabut, dan diambil alih pemerintah Belanda.

Hampir tiga abad GKJW mewartakan Kristen Protestan yang mengalami inkulturasi dengan Jawa di Mojowarno dan sekitarnya. Kini, Kristen di Jombang telah berkembang, dan tidak terbatas di Mojowarno, dan Ngoro. Kecamatan Mojoagung dan Jombang juga terdapat pemeluk agama Kristen. Mojowarno yang didirikan sebagai desa Kristen, dan tidak mengizinkan orang Muslim tinggal, kini telah mengalami perubahan. Beberapa meter samping Rumah Sakit Kristen Mojowarno telah berdiri sebuah masjid.

Berdasarkan data statistik tahun 2011, penduduk Jombang yang memeluk agama Kristen Protestan 1,2% dan Katolik 0,3%, Budha 0,09%, Hindu 0,07%, dan lainnya 0,02%. Sebagian besar agama yang dianut penduduk Jombang adalah beragama Islam sebesar 98% penduduk Kabupaten Jombang.⁹⁰⁴

Toleransi dari Pedesaan dan *Unduh-Unduh*

GKJW Mojowarno berjarak 8 Km dari Pondok Pesantren Tebuireng adalah salah gereja Kristen tertua yang berdiri sekitar 3 Maret 1881. Kecamatan Mojowarno merupakan kecamatan dengan penduduk Kristen terbanyak di Jombang. Selain Mojowarno, penduduk Kristen juga mendiami Kecamatan Ngoro, Mojoagung, dan Jombang. Bahkan, ada satu dusun dengan yang hampir semua penduduknya beragama Kristen, yaitu Dusun Bongso Desa Grogol Kecamatan Diwek. Di dusun ini tidak ada masjid atau musholla. Kalau pun ada musholla tidak lebih dari bangunan segi empat tanpa simbol dan ornamen keislaman.⁹⁰⁵ Ketiadaan masjid atau musholla merupakan bentuk toleransi dan tenggang rasa terhadap pemeluk agama Kristen.

Kehidupan Jemaat GKJW Mojowarno sangat bersahaja, selaras dengan kehidupan sehari-harinya. Ketika mereka melakukan ibadah Para wanita mengenakan pakaian kebaya atau rok yang tidak berlebihan. Sedangkan laki-laki memakai songkok, bahkan tak sedikit mengenakan sarung layaknya orang Muslim pedesaan yang hendak shalat berjama'ah menuju masjid atau musholla. Pemandangan serupa juga terlihat dalam perayaan hari raya seperti Natal dan Paskah. Laki-laki mengenakan pakaian adat Jawa dan perempuan memakai kebaya. Seperti lazimnya laki-laki dan perempuan Jawa menghadiri perayaan.

Inkulturasi antara Kristen Protestan dengan budaya Jawa seakan menempatkan GKJW Jemaat Mojowarno sebagai orang Kristen Protestan yang tidak kehilangan identitas kejawaannya.⁹⁰⁶ GKJW Jemaat Mojowarno sangat kental pengaruh budaya Jawa dalam aktivitas ibadah. Tata ibadah Gereja Jawa ini pun dekat dengan budaya Jawa setempat. Jemaat Mojowarno memakai pujian yang dilantunkan dalam bahasa Jawa halus. Kidung pujian ini merupakan warisan budaya yang terus dilestarikan sebagai ciri khas gereja ini. Khutbah pendeta pun disampaikan dalam bahasa Jawa halus dengan nada suara yang halus dan tenang.

Salah satu upacara keagamaan berbau Jawa-agraris yang menarik adalah *unduh-unduh*. *Unduh-unduh* berasal dari bahasa Jawa yang berarti memanen atau memetik hasil pertanian. Masa panen merupakan masa yang paling ditunggu-tunggu oleh petani untuk menikmati hasil jerih payah bercocok tanam selama berbulan-bulan. Masyarakat agraris mempercayai mitos Dewi Sri sebagai dewi padi dengan bentuk ular naga yang bertugas mengusir babi hutan dan hewan hama tanaman padi lain. Hasil panen yang didapatkan merupakan kebaikan dan kemurahan hati Dewi Sri. Karena itu, untuk

903 C. Guillot, *Kiai Sadrach Riwat Kristenisasi di Jawa*, terj. Asvi Warman Adam. (Jakarta: Grafiti Press, 1985), 38.

904 www.wikipedia.com/kabupatenjombang/ diakses 11 Juli 2014

905 Wawancara dengan dokter Ainun Zubaidah, dokter Muslimah yang tinggal dan membuka praktek di Dusun Bongso, 02 Juli 2014.

906 Pudjio Santoso, Inkulturasi Budaya Jawa dan Ajaran Kristen Pada Komunitas Jema'at GKJW di Kota Surabaya, *BioKultur* Vol. II No. 1 (2013), 87.

mewujudkan rasa syukur panen, diselenggarakan upacara *unduh-unduh*.⁹⁰⁷

Karena berada di daerah perdesaan agraris, GKJW mengaktualisasikan nilai Kristiani dengan budaya setempat. Dalam *unduh-unduh* hasil panen dan ternak diarak menuju gereja. Padi, jagung, ketela, dan hasil pertanian lain serta kambing, ayam, bebek dan hasil ternak lain dipersembahkan kepada gereja. Semua harta kekayaan sebenarnya adalah milik dan berasal dari gereja. Gamelan dan gending mengalun dengan syahdu. Liturgi dilantunkan dalam bahasa Jawa *kromo*. Sosok Dewi Sri diganti dengan Yesus Kristus.

Unduh-unduh yang sebenarnya bentuk rasa syukur tidak ubahnya perayaan keagamaan, dan mendapat pemberkatan dari pendeta. Seperti halnya upacara ritual lain, *unduh-unduh* merupakan transformasi simbolik dari berbagai pengalaman yang tidak dapat diungkapkan tepat dengan menggunakan media lain. Melalui upacara ritual itu, tertanam kesadaran tinggi yang memperkuat solidaritas di antara anggota komunitas tersebut. Dikemas dengan berbeda, dan bercampur dengan Kristiani, *unduh-unduh* tetap mempunyai tujuan sebagai ungkapan rasa syukur karena memperoleh hasil panen yang melimpah. Upacara keagamaan ini juga melibatkan umat Islam, dan menjadi daya tarik bagi banyak wisatawan.

Jemaat GKJW berkembang bersamaan dengan toleransi antar-sesama anggota masyarakat. Umat Islam tidak merasa terancam dan terganggu dengan aktivitas GKJW; saling menghormati dan menghargai. Toleransi tersebut menjadi *role model* bagi pembiakan penghormatan terhadap pemeluk agama lain. KH. Sholahuddin Wahid, Pengasuh Pondok Pesantren Tebuireng, menandakan hubungan GKJW Jemaat Mojowarno dengan komunitas Islam Jombang adalah hubungan yang didasarkan atas kemanusiaan, dan ‘melupakan sekat-sekat’ keagamaan. Karena itulah, ketika ada pendeta GKJW yang wafat, Pondok Pesantren Tebuireng melakukan takziah di Mojowarno.⁹⁰⁸

Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan GKJW serta toleransi masyarakat merupakan hak sekaligus kebutuhan individu atau kelompok dalam menata kehidupan masyarakat Mojowarno. Komitmen individu atau kelompok yang mendorong sikap dan perilaku mereka dalam mewujudkan kehidupan bersama secara harmonis dan rukun.

Toleransi sosial dilandasi oleh nilai-nilai sosio kultural yang dipegang dan disepakati individu atau kelompok dalam respons atas perbedaan dan pluralitas sosial. Orang bisa menerima perbedaan dan pluralitas masyarakatnya sekali pun mereka berasal dari kelompok-kelompok yang mayoritas maupun minoritas. Akar epistemologis toleransinya adalah tidak ada “kamu”, yang ada adalah “kita” sebagai warga masyarakat Desa Mojowarno, meskipun dengan latar belakang agama berbeda.⁹⁰⁹ Nilai sosial itu mengikat setiap individu, dan tertanam dalam kesadaran.

Di dalam keluarga dan lingkungan kerabat, sikap toleran tersebut ditunjukkan dengan penerimaan terhadap anggotanya melalui kehidupan sosial. Larut dalam kehidupan sosial, tetapi tidak hanyut dalam agama dan keyakinan yang berbeda. GKJW Jemaat Mojowarno terbiasa memberi ucapan selamat hari raya Idul Fitri. Sekalipun masih *ikhtilaf*, secara individual umat Islam mengucapkan selamat Natal kepada GKJW Jemaat Mojowarno. Bahkan, orang yang beragama lain masih bisa diterima melalui perkawinan beda agama, walaupun kalau bisa dicegah atau dihindarkan. Karena itu dijumpai orang Muslim menikahi dengan anggota GKJW. Begitu pula sebaliknya anggota GKJW menikahi orang Muslim. Sekalipun demikian, mereka cenderung menolak dan keberatan dengan kepindahan anggotanya menjadi pemeluk agama lain (konversi).

Di dalam lingkungan tempat tinggal, perbedaan dan multikulturalisme diterima warga masyarakatnya dalam hubungan ketetanggaan. Mereka menunjukkan kepedulian dan bahkan rasa kesetiakawanan

907 *Ibid.*, 97

908 www.baranews.co/web/read/660/tekad.jawa.timur.pertahankan.sejarah, diakses 07 juli 2014

909 F. Hardi Budiman, *Memahami Negativitas: Diskursus tentang Massa, Teror, dan Trauma*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005), 101.

sebagai warga kampung satu dengan yang lainnya. Partisipasi sebagai warga tampak cukup tinggi dalam merembug kepentingan bersama di wilayahnya atau memecahkan persoalan-persoalan di sekitarnya, seperti kebersihan lingkungan, keamanan dan bahkan kesejahteraan sosial dengan menyantuni tetangga yang kurang beruntung secara ekonomis.

Sikap dan perilaku toleran tersebut misalnya orang cenderung ikut berpartisipasi dalam pembangunan fasilitas agama lain, tetapi tidak ikut terlibat secara aktif kegiatan agama bersangkutan meski terbuka kemungkinan menghadirinya. Ini didasarkan atas bahwa inti keberagamaan seseorang adalah kebaikan, termasuk berbuat baik dan toleran kepada pemeluk agama lain.⁹¹⁰ Sekalipun demikian, batas-batas toleransi terjadi berkenaan dengan masalah ideologi dan kepercayaan. Orang cenderung membatasi keterlibatan orang lain dalam kehidupan pribadinya atau di dalam memperbincangkan agama, dan kepercayaannya.

Namun, dalam skala yang lebih luas, wajah toleran tersebut menyimpan konflik yang terpendam; persaingan dakwah antara Islam dengan Kristen. Karakteristik dua agama ini adalah agama misi dan berusaha mengumpulkan pemeluk sebanyak mungkin. Eksistensi pesantren yang begitu banyak di Jombang secara tidak langsung membendung kristenisasi sehingga GKJW Jemaat Mojowarno kian menyusut dan terkepung.

Sebagai pranata sosial-Islam, pesantren mengemban kewajiban mendakwahkan Islam dan mengajak manusia-manusia yang ‘tersesat’ menuju jalan lurus. Tidak jarang pesantren menerjunkan alumni-alumni muda untuk menjadi da’i di pedesaan, terutama di desa-desa Kristen. Kristenisasi dihadapi dengan dakwah Islam yang digalang pesantren. Ngoro yang dulu menjadi basis komunitas Kristen kini telah dijejali dengan lembaga pendidikan Islam, baik berafiliasi dengan Muhammadiyah, Ma’arif (NU), maupun Tarekat Wahidiyah. Setali tiga uang, sekitar GKJW Jemaat Mojowarno hanya berjumlah 500-an dan semakin terkepung dengan komunitas Muslim di sekitar. Karena itu, secara lambat laun, proses penyebaran Injil kini telah beralih dari Jombang menuju Batu-Malang.

Dalam perspektif teori konflik, pesantren bertindak sebagai *aggressor* dengan menggunakan taktik *contentious* yang ringan karena mengingat ongkos yang harus dikeluarkannya bila terjadi konflik terbuka. Bila strategi ini tidak berhasil maka berpindah strategi yang lebih ‘kasar’ hingga menimbulkan eskalasi. Agresi akan terus dilaksanakan hingga tujuan tercapai atau sampai satu titik di mana ongkos konflik yang ditimbulkan diperkirakan melampaui nilai pencapaian tujuan dakwah tersebut.⁹¹¹

Di sisi lain, sebagai kelompok minoritas, Jemaat GKJW Mojowarno bertindak defender yang semata hanya bereaksi dalam skala kecil. Ia akan semakin meningkatkan reaksinya sebagai reaksi terhadap serangan *aggressor*. Eskalasi konflik berlanjut hingga *aggressor* memenangkan konflik atau menghentikan serangannya. Sebagai bentuk reaksi terhadap agresi tersebut, GKJW membangun kesadaran diri sebagai Jawa-Kristen yang tidak berbeda dengan orang Muslim lain. Penyebaran Injil dilakukan dengan cara sangat canggih, melalui pengobatan (*healing*) di rumah sakit.

Di setiap sudut rumah sakit terpasang kutipan Injil yang menyejukkan seperti termaktub dalam awal paper ini. Di setiap kamar pasien terpasang pula kutipan Injil yang mengajak pasien untuk menemukan jalan yang menyelamatkan manusia dari penderitaan. Bahkan, dalam masyarakat terdengar desas-desus bahwa pasien yang sedang dalam kondisi hendak menemui ajal tidak diperkenankan didampingi untuk *ditalqin*, dituntun mengingat dan menyebut nama Tuhan.

910 Wawancara dengan Khumaidillah, kelahiran Sumobito dan alumni sebuah pondok pesantren, 08 Juli 2014.

911 Dean G Pruitt dan Jeffrey Z Rubin, *Teori Konflik Sosial*, terj. Helmy P Soetjipto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 201.

Penutup

Jombang dikenal dengan sebutan Kota Santri, karena banyaknya pondok pesantren di wilayah ini. Pondok pesantren ‘menjaga’ spritualitas wilayah dari empat penjuru arah mata angin. Di sebelah utara terdapat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambak Beras; di sebelah selatan berdiri Pondok Pesantren Tebu Ireng; di sebelah barat terdapat Pondok Pesantren Manbaul Ma’arif Denanyar; sedangkan di sebelah timur terdapat Pondok Pesantren Darul Ulum Rejoso Peterongan. Bahkan, terdapat pameo bahwa Jombang adalah pusat pondok pesantren di Jawa dan Nusantara karena hampir semua pendiri pondok pesantren pernah menuntut ilmu di salah satu pondok pesantren di Jombang.

Konon, nama jombang berasal dari kata *ijo* (hijau) dan *abang* (merah). Dua warna itu menjadi warna khas simbol kota Jombang. *Ijo* melambangkan Islam dan santri. Sementara itu *abang* melambangkan kelompok *abangan*, nasionalis, kejawaen atau orang yang tidak taat beragama atau seperti dalam perspektif agama Jawa menurut Clifford Geertz. Santri dan abangan melestarikan ko-eksistensi dan hidup harmonis berdampingan.

Pruralitas Jombang tercermin dari catatan historis masyarakatnya. Bersamaan dengan pembangunan Masjid Agung Baitul Mu’minin tahun 1881, Kristen Protestan mendirikan GJKW. Dua abad sebelum itu, tahun 1700 pemeluk agama Kong hu Chu mendirikan Klenteng Hong San Kiong di Kecamatan Gudo. Kini, pruralitas itu tetap terjaga dan hidup toleran. Pemeluk agama lain mendapat hak kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pemeluk agama Hindu yang hidup di Kecamatan Wonosalam, Bareng, dan Ngoro berkembang tanpa restriksi pemerintah daerah dan masyarakat. Kelenteng agama Khong hu Chu Hok Liong Kiong di Kecamatan Jombang dan Bo Hway Bio di Kecamatan Mojoagung dipergunakan ibadah tanpa diliputi rasa takut dan cemas. Tidak berlebihan bila Jombang menyebut dirinya dengan *the city of tolerance* (kota toleransi dan pruralisme).

Daftar Pustaka

- Arifin, Syamsul. Indonesian Discourse on Human Right and Freedom of Religion of Belief: Muslim Perspectives. *Brigham Young University Law Review*, 2012.
- Budiman, F. Hardi. *Memahami Negativitas: Diskursus tentang Massa, Teror, dan Trauma*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005.
- Elsam. *Laporan Pelanggaran Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, 2012.
- End, van Den. *Harta dalam Bejana*. Jakarta: BPK, 1988.
- Fealy, Greg dan Anthony Bubalo. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki. Bandung: Mizan-Lowy Institute, 2007.
- Fuller, Andy. Religious Freedom In Indonesia: Curious Cases of Dialogues, Fatwas and Laws, *Journal Indonesian Islam* Vol. 5 No. 01, 2011.
- Guillot, C. *Kiai Sadrach Riwayat Kristenisasi di Jawa*, terj. Asvi Warman Adam. Jakarta:Grafiti Press, 1985.
- Hakim, M. Luqman. Teologi Kekerasan. dalam Abdurrahman Wahid, dkk, *Agama dan Kekerasan*. Jakarta: PP IPNU-elsa, 1998.
- Juliawan, B Hari. Kutukan Menara Babel, *Majalah Basis* No 01-02, 2004.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu: Batas – batas Pembaratan*, terj. Winarsih Partaningrat Arifin dkk. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Pratiwi, Cekli Setya. Freedom of Religion in Indonesia On Human Rights Perspective, *Makalah Master Level Course On Shariah and Human Rights*, 2014.

- Pruitt, Dean G dan Jeffrey Z Rubin, *Teori Konflik Sosial*, terj. Helmy P Soetjipto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Wahid, Abdurrahman. Negara, Agama dan Segregasi Sosial. dalam Abdurrahman Wahid, dkk, *Agama dan Kekerasan*. Jakarta: PP IPNU-elsas, 1998.
- www.baranews.co/web/read/660/tekad.jawa.timur.pertahankan.sejarah, diakses 07 juli www.wikipedia.com/kabupatenjombang/diakses 11 Juli 2014 2014
- Santoso, Pudjio. Inkulturasi Budaya Jawa dan Ajaran Kristen Pada Komunitas Jemaat GKJW di Kota Surabaya, *BioKultur* Vol. II No. 1, 2013.
- Tim Penulisan GKJW Jemaat Mojowarno. *125 Tahun, Tumbuh dan Berkembang dalam Panggilan-Nya*. Mojowarno: GKJW Jemaat Mojowarno, 2006.

Pesan-Pesan Ideologis Liberalisme pada Akun Twitter @Ulil: Sebuah Analisis Wacana Kritis

Oleh: Fitria Sis Nariswari

Mahasiswa Program Pascasarjana Cultural Studies, Departemen Susastra, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia

Abstract

Penelitian ini mengkaji ideologi liberalisme yang tersirat dalam status akun Twitter @Ulil milik Ulil Abshar Abdalla sebagai pendiri kelompok Jaringan Islam Liberal dengan menggunakan pendekatan analisis wacana kritis untuk mengetahui pandangan, keberpihakan, pendapat yang pro-kontra dari pengguna Twitter lain, dan ideologi dari akun @Ulil. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode penelitian kualitatif, berupa metode analisis wacana kritis yang diterapkan oleh Norman Fairclough, yang menitikberatkan deskripsi, interpretasi, dan eksplanasi teks. Interpretasi dan deskripsi teks dilakukan dengan menggunakan pendekatan makrostruktur Teun A. van Dijk untuk mencari makroproposisi dan makrostruktur setiap status (pada tanggal 23 September 2012 pukul 13.00—22.00 WIB) dari akun Twitter @Ulil. Penelitian ini juga ingin mengungkapkan bahwa gagasan atau ideologi—untuk saat ini—dapat disebarakan melalui media apa pun, termasuk media sosial. Hasil penelitian ini memperlihatkan bahwa terdapat ideologi liberalisme yang tersirat di dalam akun Twitter @Ulil yang termanifestasi ke dalam bentuk-bentuk kebahasaan. Selain itu, hasil penelitian juga menunjukkan bahwa media sosial menjadi tempat untuk memperjuangkan ideologi setiap pengguna media sosial, meskipun hanya dalam tataran wacana.

Kata Kunci: Analisis Wacana Kritis, makrostruktur, wacana Twitter, @Ulil, Jaringan Islam Liberal

LATAR BELAKANG

Dewasa ini, teknologi membawa dampak dalam banyak hal, termasuk dalam hal gagasan. Gagasan-gagasan tersebut hadir dalam bentuk bermacam-macam dan melalui media yang bermacam-macam pula, termasuk tentang pemikiran Islam di Indonesia. Sementara itu, pemikiran terhadap sebuah gagasan atau paham selalu berkembang sehingga selalu menarik untuk dikaji. Dalam hal ini, dapat dikatakan pula bahwa perkembangan gagasan atas Islam juga tidak terlepas dari perkembangan teknologi, terutama internet. Penyebaran informasi—terutama penggunaan media sosial—yang begitu massif hampir meluas di setiap kalangan.

Dari penyebaran informasi yang besan-besaran tersebut, muncullah beberapa kelompok yang mengatasnamakan Islam sebagai dasar pemikiran mereka. Pada dasarnya, setiap individu bebas menyebut dirinya masuk ke dalam kelompok A atau kelompok B. Namun, perbedaan pendapat seperti itu sering menimbulkan perdebatan. Salah satu kelompok Islam yang berkembang di Indonesia adalah kelompok Islam Liberal. Menurut Qodir (2012:4), munculnya pemikiran Islam Liberal di negeri ini bertujuan untuk menafsirkan ulang ajaran Islam dan mengontekstualisasikan dengan perkembangan zaman sehingga Islam mampu menanggapi masalah keumatan.

Dengan demikian, menurut Assyaukanie (2002:9), kesadaran kritis diperlukan dalam rangka membebaskan Tuhan dan agama-Nya dari lanskap pertarungan politik dan ekonomi yang menjinakkan dan menundukkan Tuhan, agama, dan umat kepada kehendak pemegang dan yang ingin menjadi pemegang kekuasaan. Hal ini secara sederhana dapat dijadikan tolok ukur sebagai definisi singkat Islam Liberal atau dapat juga disebut sebagai Islam yang membebaskan.

Dalam laman resminya <http://islamlib.com>, JIL menuliskan landasan berpikir dalam memandang Islam. Ada enam landasan berpikir yang tercantum di laman tersebut, yaitu (1) membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam; (2) mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks; (3) memercayai kebenaran yang relatif, terbuka, dan plural; (4) memihak pada yang minoritas dan tertindas; (5) meyakini kebebasan beragama; (6) memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik.

Dari keenam landasan berpikir tersebut, terlihat bahwa JIL memang menjunjung tinggi kebebasan berpikir. Dalam hal ini, kebebasan berpikir yang dilontarkan oleh JIL dapat ditafsirkan bermacam-macam oleh kelompok selain JIL sehingga menimbulkan respons yang dapat dikatakan ekstrem pro dan ekstrem kontra.

Para penggerak JIL tersebut juga memanfaatkan berbagai media elektronik untuk menyalurkan pemikiran atau ideologi mereka, termasuk penggunaan jejaring sosial. Jejaring sosial menjadi ajang untuk berpendapat secara bebas sebab setiap orang berhak “berkicau” di akun milik mereka. Fenomena jejaring sosial, khususnya Twitter, ini juga menjangkiti orang-orang penganut JIL. Mereka menuliskan pemikiran mereka yang dianggap kelompok lain sudah menyimpang dari ajaran Islam fundamental.

Twitter adalah jejaring sosial yang memiliki batasan karakter—hanya 140 karakter—dalam setiap *posting* yang akan diunggah. Pengguna Twitter tidak dapat menjabarkan pemikirannya secara lebih luas sehingga harus memilih dan memilih kata yang akan diunggah. Pembatasan karakter ini dapat dijadikan sebagai tolok ukur bagaimana pemilik akun tersebut mengungkapkan pemikiran yang dapat diasumsikan sebagai ideologinya.

Yang menjadi menarik untuk mengkaji wacana di dalam Twitter adalah masyarakat pengguna Twitter selalu cepat merespons sebuah wacana yang terlempar. Respons tersebut hanya berjarak sekian detik dari wacana yang diunggah sehingga sebuah wacana akan sangat cepat menyebar. Oleh karena itu, saya berasumsi bahwa Twitter memiliki kemampuan untuk memprovokasi penggunaannya dengan berita atau wacana yang terlemparkan, mungkin tanpa pernah memverifikasi pernyataan tersebut merupakan fakta atau hanya propaganda.

Dalam hal ini, penelitian difokuskan pada akun Twitter @Ulil milik Ulil Abshar Abdalla. Ulil merupakan pendiri JIL dan juga pengguna Twitter. Bertolak dari hal tersebut, muncul pertanyaan bagaimana cara Ulil Abshar Abdalla menyusupkan ideologi liberalisme yang dianutnya melalui teks-teks yang diunggah dalam Twitter. Ideologi tersebut dapat dilihat dari struktur wacana akun tersebut. Dari struktur wacana tersebut, pesan-pesan ideologis dapat dijelaskan secara lebih terperinci. Struktur wacana yang akan dikaji adalah analisis makroproposisi dan makrostruktur. Selain itu, penelitian ini juga melihat bagaimana respons yang bertentangan dengan pendapat Ulil Abshar Abdalla. Dari hal tersebut, akan terlihat bagaimana ideologi setiap pengguna twitter yang merespons unggahan status akun Twitter @Ulil.

TEORI

Landasan berpikir dalam penelitian ini didasarkan pada beberapa teori. Landasan teori tersebut dapat dibagikan agar memiliki tautan dengan data yang tersedia. Pada tataran analisis, penelitian ini menggunakan teori Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough (Interpretasi, Deskripsi, dan Eksplanasi Teks) dan Makrostruktur Teun A. van Dijk.

A. MAKROSTRUKTUR TEUN A. VAN DIJK

Teun A. van Dijk (1980:46) menyebutkan bahwa pencarian makrostruktur dapat menggunakan tiga aturan, yaitu aturan penghapusan (*deletion rule*), aturan generalisasi (*generalization rule*), dan aturan konstruksi (*construction rule*). Pada dasarnya, formulasi peraturan umum yang memiliki hubungan

proposisi tekstual dengan makroproposisi biasanya mendefinisikan topik global dari sebuah bagian.

Aturan penghapusan adalah aturan yang menghapus proposisi-proposisi yang tidak relevan dengan proposisi lainnya dalam kepentingan interpretasi lebih lanjut dalam sebuah keutuhan wacana. Aturan penghapusan dapat dibagi menjadi formulasi negatif dan formulasi positif. Formulasi negatif terjadi ketika proposisi yang tidak relevan dihapus. Sementara itu, formulasi positif terjadi ketika adanya aturan seleksi. Maksud aturan seleksi adalah menyeleksi proposisi-proposisi yang masih dibutuhkan untuk interpretasi proposisi yang lain.

Aturan generalisasi adalah aturan yang penggunaannya bagian dari proposisi spesifik yang dikonversikan ke dalam proposisi yang lebih umum. Aturan generalisasi ini tidak serta-merta menghapus perincian yang tidak relevan. Predikat yang spesifik dan argumen dalam bagian proposisi digantikan oleh hal yang lebih umum. Jadi, proposisi generik tersebut mungkin sudah mencukupi untuk menjelaskan kegiatan anak-anak tersebut.

Aturan konstruksi adalah aturan yang satu proposisinya dapat dikonstruksikan dari sejumlah proposisi. Perbedaan antara aturan konstruksi dan aturan generalisasi terletak pada proposisi dasar. Jika aturan generalisasi, paling tidak, wacana tersebut memuat proposisi spesifik yang masih berhubungan dengan proposisi generiknya.

B. ANALISIS WACANA KRITIS NORMAN FAIRCLOUGH

Menurut Fairclough (2001), analisis wacana kritis adalah wacana yang melihat pemakaian bahasa dalam tuturan dan tulisan sebagai bentuk dari praktik sosial. Penggambaran wacana sebagai praktik sosial menyebabkan sebuah hubungan dialektis di antara peristiwa diskursif tertentu dengan situasi, institusi, dan struktur sosial yang membentuknya. Praktik wacana juga dapat menampilkan efek ideologi, yaitu produksi dan reproduksi hubungan kekuasaan yang tidakimbang antara kelas sosial, laki-laki dan perempuan, atau kelompok mayoritas dan minoritas melalui representasi dalam posisi sosial yang ditampilkan.

Dalam penelitian ini, tahapan demi tahapan analisis akan didasarkan pada model analisis wacana kritis yang dibuat oleh Norman Fairclough. Menurut Eriyanto (2001:285), model yang dibuat oleh Fairclough ini mempunyai kontribusi analisis sosial dan budaya karena mengombinasikan atau menghubungkan tradisi analisis tekstual dengan konteks masyarakat yang lebih luas. Model ini mengintegrasikan secara bersama-sama analisis wacana yang didasarkan pada aspek linguistik dan pemikiran sosial politik. Fairclough (2001:91) menyatakan bahwa analisis wacana kritis terdiri atas tiga hal, yaitu deskripsi teks, interpretasi dari hubungan antara teks dan interaksi, dan eksplanasi dari hubungan interaksi dan konteks sosial.

METODE PENELITIAN

Analisis wacana status Twitter dalam penelitian ini dilakukan dengan cara menginterpretasi dan menafsirkan teks-teks yang ada sehingga subjektivitas tidak dapat dihindari. Namun, meminimalkan subjektivitas adalah cara yang dilakukan untuk mempertahankan penelitian ini sebagai sebuah karya ilmiah. Hal tersebut dapat diminimalkan dengan cara memberikan bukti hasil analisis linguistik. Selain itu, kondisi sosial dan budaya juga dibahas dalam penelitian ini.

Penelitian ini menggunakan data akun Twitter @Ulil milik Ulil Abshar Abdalla yang merupakan pendiri JIL di Indonesia. Dari akun Twitter tersebut, ditemukan banyak status. Hanya status yang menyangkut topik yang sama yang akan diambil sebagai data, yaitu yaitu status Twitter Ulil pada tanggal 23 September 2012 pukul 13.00—22.00 WIB yang dipicu oleh status *Cicero is even better than Nabi*. Data dapat dilihat sebagai berikut.

- (1) Cicero is even better than Nabi
- (2) Dalam hal bertani, Nabi pernah mengatakan, kalian lbh ahli dan tahu daripada aku. Antum a'lamu bi umuri dunyakum.
- (3) Dalam hal tulis menulis, Zayd ibn Tsabit lbh baik daripada Nabi. Karena itu Nabi minta tolong dia sbg penulis wahyu.
- (4) Dalam hal bersyair, sahabat Hassan ibn Tsabit lbh ahli daripada Nabi. Krn itu Nabi minta dia mengubah syair.
- (5) Dalam penguasaan bahasa2 asing, sahabat Zayd ibn Tsabit lbh jago daripada Nabi. Dia cepat belajar bahasa baru.
- (6) Jadi, mengatakan Cicero lebih hebat dlm hal berorasi daripada Nabi apa salahnya? Apa Nabi turun derajatnya krn kalah dlm hal orasi?
- (7) Hadis jumlahnya ribuan, bahkan ratusan ribu. Tapi nyaris tak ada rekaman pidato Nabi yg utuh.
- (8) Bahkan hadis yg mengisahkan scr utuh khutbah jumat Nabi sj tak ada. Yg ada penggalan2 pendek sj.
- (9) Dalam sirah (biografi) Nabi pun tak ada keterangan bhw Nabi adalah seorang orator. Ndak ada sama sekali.
- (10) Derajat Nabi tak turun hanya beliau tak ahli dlm orasi. Sbb orasi bkn bagian dari inti tugas beliau.
- (11) Tugas pokok Nabi adalah menyempurnakan akhlaq. Tugas itu tak ada kait mengait dg keahlian retorika atau orasi.

ANALISIS MAKROSTRUKTUR STATUS TWITTER @ULIL PADA TANGGAL 23 SEPTEMBER 2012 PUKUL 13.00—22.00 WIB

Analisis makrostruktur dalam penelitian ini menggunakan analisis yang diungkapkan oleh van Dijk. Menurut Renkema (2004:94), makrostruktur adalah makna global dalam sebuah wacana. Dalam teori yang dikemukakan oleh van Dijk (1980:47), untuk menentukan sebuah makrostruktur dalam sebuah wacana dapat digunakan tiga aturan makro, yaitu aturan penghapusan, aturan generalisasi, dan aturan konstruksi. Bab ini merupakan deskripsi dan interpretasi teks sebagaimana yang diungkapkan Fairclough.

Dari sebelas status @Ulil tersebut, dapat dilihat bahwa status (1) merupakan pemicu dari status-status lainnya. Status (2), (3), (4), dan (5) merupakan penjelas dari status (1). Status (6) merupakan penegasan dari status (1). Kata *jadi* menjadi penyimpul dari status (2), (3), (4), dan (5). Status (6) juga dapat diartikan semacam ralat dari status (1) yang hanya menyatakan bahwa Cicero lebih hebat daripada Nabi tanpa penjelasan tentang apa pun.

Dari sebelas pernyataan Ulil Abshar Abdalla tentang Nabi tersebut, kalimat-kalimat yang digunakan oleh Ulil dapat diteliti melalui analisis pilihan kata atau susunan sintaksis. Pada pernyataan (1), Ulil dalam bahasa Inggris menyatakan bahwa Cicero lebih baik daripada Nabi. Kalimat ini merupakan kalimat komparatif. Kalimat ini membandingkan Cicero dengan Nabi Muhammad. Pada pernyataan (1), Ulil tidak menyebutkan Cicero lebih baik daripada Nabi dalam hal berorasi. Kalimat itu menimbulkan pengertian yang luas karena setiap orang berhak memaknai kalimat tersebut dengan apa pun, misalnya kepemimpinan Cicero lebih baik daripada Nabi. Ketika Nabi dibandingkan dengan orang lain, umat Nabi Muhammad tentu saja akan memprotes hal ini karena mereka menganggap bahwa Nabi adalah manusia sempurna tanpa cacat.

Pada pernyataan (2) sampai dengan pernyataan (5), Ulil kembali menggunakan kalimat komparatif.

Ulil membandingkan Nabi dengan sahabat-sahabat Nabi yang lebih ahli bertani, sastra, tulis-menulis, dan penguasaan bahasa baru. Seperti pembahasan sebelumnya, kalimat komparatif digunakan untuk membandingkan satu hal dengan hal lainnya. Pada keempat pernyataan Ulil tersebut, perbandingan digunakan untuk menunjukkan bahwa Nabi adalah manusia biasa yang memiliki kekurangan. Kemungkinan lain, Ulil membuat perbandingan ini sengaja untuk memberikan pandangan lain bahwa membandingkan Nabi dengan orang lain bukan sebuah kesalahan sebab Nabi sendiri membuat perbandingan atas dirinya. Tidak hanya itu, pada pernyataan (2) hingga (5), Ulil meletakkan anak kalimat di awal kalimat. Induk kalimat terletak setelah anak kalimat. Pada dasarnya, Ulil memberikan contoh bidang yang tidak dikuasai oleh Nabi pada awal kalimat sehingga pembaca dapat langsung menangkap pesan Ulil.

Selain itu, pernyataan (2) terdiri atas dua kalimat, Ulil menyebut sebuah hadis Nabi, yaitu *Antum a'lamu bi umuri dunyakum*. Hadis ini bermakna 'kalian lebih ahli dan tahu tentang pernak-pernik dan metode keduniawian'. Hal ini diawali dengan penyerbukan benih kurma. Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim. Ulil menggunakan hadis ini untuk memperkuat pernyataan sebelumnya. Pada kenyataannya, Nabi pun mengakui bahwa ada orang lain yang lebih ahli daripada Nabi. Sebagaimana teks suci, hadis dapat digunakan sebagai acuan untuk membuat argumen. Ketika ada kutipan hadis atau ayat Alquran, pembaca akan lebih percaya.

Pernyataan (3) dan (4) memiliki pola yang sama, yaitu kalimat sebab-akibat. Kalimat pertama merupakan sebab dan kalimat kedua. Karena sahabat Nabi lebih ahli daripada Nabi dalam hal tulis-menulis dan bersyair, Nabi meminta tolong pada mereka untuk menulis wahyu dan menggubah syair. Menurut kelogisan, hubungan sebab akibat ini dapat berterima. Karena sahabat Nabi ahli, Nabi meminta tolong. Ulil membuat hubungan sebab-akibat ini dapat diasumsikan bahwa Ulil ingin menunjukkan bahwa Nabi sendiri tidak segan meminta tolong pada sahabat-sahabatnya dalam hal menulis. Akan tetapi, pernyataan Ulil tersebut belum dapat dipertanggungjawabkan karena tidak ada yang bisa menjamin bahwa pernyataan Ulil tersebut benar.

Pernyataan (5) terdiri atas dua kalimat. Kalimat kedua merupakan penegasan dari kalimat pertama. Ulil menyebutkan bahwa Zayd ibn Tsabit lebih jago daripada Nabi dalam penguasaan bahasa-bahasa asing. Pada kalimat kedua, Ulil mengatakan bahwa Zayd ibn Tsabit cepat belajar bahasa baru. Pernyataan cepat belajar baru menjadi penegasan dari pernyataan tentang keahlian Zayd ibn Tsabit dalam penguasaan bahasa-bahasa asing.

Pernyataan (6) merupakan simpulan dari pernyataan (2) hingga (5). Ulil menggunakan kata *jadi* untuk mengawali kalimatnya. Setelah itu, Ulil mengatakan bahwa tidak ada yang salah ketika mengatakan Cicero lebih hebat dalam berorasi daripada Nabi. Lantas, dia juga mempertanyakan apakah Nabi turun derajatnya karena kalah dalam hal orasi. Ulil masih menggunakan kalimat komparatif untuk membandingkan Cicero dan Nabi dalam hal berorasi. Dalam hal ini, Ulil juga menggunakan pertanyaan retorik. Pertanyaan retorik dapat digunakan sebagai penekanan terhadap inti kalimat yang disampaikan. Pernyataan retorik tidak memerlukan jawaban sehingga Ulil dapat dengan mudah menekankan maksud kalimatnya. Menurut Alwi, dkk (2003:358), kalimat yang ditandai dengan kata tanya, seperti *apa, siapa, berapa, kapan, dan bagaimana* disebut sebagai kalimat interogatif.

Pernyataan (7) terdiri atas dua kalimat. Kalimatnya berupa kalimat deklaratif dan kalimat tak lengkap. Pada kalimat pertama, Ulil menyatakan bahwa hadis jumlahnya ribuan, bahkan ratusan ribu. Konjungsi *bahkan* digunakan sebagai penegas dari induk kalimat. Dia ingin mengatakan bahwa hadis jumlahnya ratusan ribu tak sekadar ribuan. Penggunaan kata *bahkan* dimaksudkan agar pembaca sadar terhadap jumlah hadis yang telah diriwayatkan. Namun, pada kalimat kedua, Ulil menggunakan kata *tapi* sebagai perlawanan dari kalimat pertama. Dia menunjukkan bahwa hadis jumlahnya ratusan ribu, tetapi nyaris tidak ada rekaman pidato Nabi yang utuh.

Pernyataan (8) terdiri atas dua kalimat dan diawali dengan konjungsi *bahkan*. Konjungsi ini berfungsi

sebagai penegas dari pernyataan sebelumnya. Ulil mengatakan bahwa hadis yang mengisahkan secara utuh khutbah Jumat Nabi tidak ada. Ulil mengomparasikan pidato dan khutbah Jumat. Khutbah Jumat adalah sesuatu yang pasti ada, tetapi tidak ada hadis yang mengisahkan secara utuh khutbah Jumat Nabi. Terlebih pidato yang panjang, khutbah Jumat yang tergolong pendek pun tidak ada rekamannya. Yang ada hanya penggalan-penggalan pendek.

Pernyataan (9) terdiri atas dua kalimat. Kalimat pertama diawali dengan anak kalimat yang berfungsi sebagai keterangan. Kalimat kedua berfungsi sebagai penegasan dari kalimat pertama. Ulil menggunakan kata *pun* untuk mendukung pernyataannya. Kata ini digunakan sebagai penambahan dari kalimat sebelumnya. Dia menyebut Sirah Nabi atau biografi Nabi yang tidak ada keterangan bahwa Nabi adalah seorang orator. Kemudian, kalimat kedua dia menggunakan kalimat *ndak ada sama sekali*. Ulil dapat menyimpulkan bahwa Nabi tidak ahli berorasi karena tidak ada bukti di mana-mana.

Pernyataan (10) terdiri atas dua kalimat yang berbentuk kalimat deklaratif. Meskipun terdapat kata *sebab* pada kalimat kedua, kalimat ini tidak dapat dianggap sebagai kalimat akibat-sebab. Hal ini disebabkan oleh kalimat pertama bukan akibat dari kalimat kedua. Pada kalimat pertama, Ulil menggunakan kalimat negasi, yaitu penggunaan kata *tak* untuk menunjukkan bahwa derajat Nabi akan tetap meskipun tidak ahli dalam orasi. Kalimat negasi digunakan untuk mengontraskan antara satu hal dan hal lainnya. Hal yang dikontraskan Ulil adalah derajat Nabi dan ketidakahlian Nabi dalam hal orasi. Ulil ingin mengatakan bahwa derajat Nabi dan ketidakahlian Nabi dalam hal orasi tidak ada hubungannya sama sekali.

Pernyataan (11) terdiri atas dua kalimat deklaratif. Ulil mengawali kedua kalimat tersebut dengan kata *tugas*. Pernyataan (11) masih berhubungan dengan pernyataan (10) karena Ulil masih membahas tugas pokok Nabi. Pengulangan kata *tugas* hingga tiga kali dalam dua pernyataan ini dapat diasumsikan bahwa Ulil ingin memperkuat argumennya bahwa tugas pokok Nabi tidak ada kaitannya dengan orasi. Selain itu, pengulangan kata *tugas* juga dapat menjadi pengalihan isu atas pernyataan Ulil sebelumnya. Fokus pembaca akan beralih dari perbandingan atas Nabi kepada tugas pokok Nabi.

Setelah itu, pembahasan dilanjutkan dengan menguraikan proposisi untuk mencari makroproposisi dari setiap status yang memiliki kerekatan hubungan. Makroproposisi dari pernyataan (1) dan (6) dapat disimpulkan dengan aturan penghapusan. Aturan tersebut dapat digambarkan dalam skema di bawah ini.

(1) Cicero is even better than Nabi

Proposisi:

a. Cicero lebih baik daripada Nabi

(2) Jadi, mengatakan Cicero lebih hebat dlm hal berorasi daripada Nabi apa salahnya? Apa Nabi turun derajatnya krn kalah dlm hal orasi?

a. **Proposisi:**

[saya] mengatakan

b. Cicero lebih hebat orasi daripada Nabi

c. —Nabi turun derajatnya

Dapat dihapus karena merupakan proposisi penjelas dari proposisi utama. Proposisi (a) tidak mengatakan apa pun tentang Nabi. Proposisi (c) tidak berhubungan dengan bahasan kehebatan Cicero.

Aturan
Penghapusan



General:

1.a. ‘Cicero lebih baik daripada Nabi’

Spesifik:

Aturan generalisasi

6.b. Cicero lebih hebat orasi daripada Nabi

Yang menjadi sorotan adalah pernyataan Nabi tentang orang lain yang lebih ahli sehingga poin pertama dan ketiga dapat dihapus. Poin ketiga merupakan hadis Nabi yang berfungsi hanya sebagai keterangan tambahan untuk mendukung proposisi poin kedua.

Skema 1 Aturan Generalisasi dan Penghapusan pada Proposisi

(3) Dalam hal bertani, Nabi pernah mengatakan, kalian lbh ahli dan tahu daripada aku. *Antum a'lamu bi umuri dunyakum.*

Proposisi:

a. Nabi mengatakan

b. Kalian lebih ahli bertani daripada aku

c. *Antum a'lamu bi umuri dunyakum* ‘kamu lebih tahu mengenai urusan duniamu’

Mengandung topik dan komen yang sama sehingga dapat dipilih salah satu yang menjadi makroposisi, yaitu proposisi (b) karena proposisi (1a) tidak relevan dengan tataran makro.

Skema 2 Aturan Penghapusan pada Proposisi

Sementara itu, makroposisi pernyataan (3), (4), dan (5) diuraikan dalam skema berikut ini.

(4) Dalam hal tulis menulis, Zayd ibn Tsabit lbh baik daripada Nabi. Karena itu Nabi minta tolong dia sbg penulis wahyu.

Proposisi:

a. Zayd ibn Tsabit lebih baik daripada Nabi dalam tulis-menulis

b. Nabi minta tolong dia menulis wahyu

Proposisi (b) merupakan proposisi pendukung yang tidak relevan dengan makroposisi awal yang membahas keahlian orang lain yang lebih baik daripada Nabi sehingga dapat dihapuskan.

Skema 3 Aturan Penghapusan pada Proposisi

(5) Dalam hal bersyair, sahabat Hassan ibn Tsabit lbh ahli daripada Nabi. Krn itu Nabi minta dia mengubah syair.

Proposisi:

a. Hassan ibn Tsabit lebih ahli daripada Nabi dalam hal bersyair

b. Nabi minta dia mengubah syair

Proposisi (b) merupakan proposisi pendukung yang tidak relevan dengan makroposisi awal yang membahas keahlian orang lain yang lebih baik daripada Nabi sehingga dapat dihapuskan.

Skema 4 Aturan Penghapusan pada Proposisi

Dalam penguasaan bahasa2 asing, sahabat Zayd ibn Tsabit lbh jago daripada Nabi. Dia cepat belajar bahasa baru.

Proposisi:

a. Zayd ibn Tsabit lebih jago daripada Nabi dalam penguasaan bahasa-bahasa asing

b. Dia cepat belajar bahasa baru

Proposisi (b) merupakan proposisi pendukung yang tidak relevan dengan makroposisi awal yang membahas keahlian orang lain yang lebih baik daripada Nabi sehingga dapat dihapuskan.

Skema 5 Aturan Penghapusan pada Proposisi

Dengan demikian, makroproposisi dari setiap proposisi dapat dirumuskan sebagai berikut.

1. Kalian lebih ahli bertani daripada aku.
2. Zayd ibn Tsabit lebih baik menulis daripada Nabi.
3. Hassan ibn Tsabit lebih ahli bersyair daripada Nabi
4. Zayd ibn Tsabit lebih jago menguasai bahasa-bahasa asing daripada Nabi

Keempat makroproposisi tersebut dapat disederhanakan lagi dengan menggunakan aturan generalisasi untuk mencari makrostruktur. Dari aturan generalisasi, didapat satu buah makroproposisi, yaitu *Nabi tidak ahli dalam segala hal*. Makroproposisi ini mengacu pada proposisi-proposisi tersebut yang memuat kata *lebih*. Kata tersebut menunjukkan bahwa Nabi memiliki kelemahan sebagaimana manusia lainnya.

Sementara itu, aturan penghapusan dapat digunakan untuk menentukan makroproposisi dari pernyataan (7), (8), dan (9) yang dapat dilihat pada skema sebagai berikut.

- (7) Hadis jumlahnya ribuan, bahkan ratusan ribu. Tapi nyaris tak ada rekaman pidato Nabi yg utuh.

Proposisi:

- a. ~~Jumlah hadis ratusan ribu~~
- b. Tidak ada rekaman pidato utuh Nabi

Proposisi (a) merupakan proposisi pendukung yang tidak relevan dengan topik awal yang membahas keahlian orang lain yang lebih baik daripada Nabi sehingga dapat dihapuskan. Proposisi (a) hanya sebagai informasi penegasan bahwa jumlah hadis banyak.

Skema 6 Aturan Penghapusan pada Proposisi

- (8) Bahkan hadis yg mengisahkan scr utuh khutbah jumat Nabi sj tak ada. Yg ada penggalan2 pendek sj.

Proposisi:

- a. Hadis mengisahkan
- b. Hadis tentang khutbah Jumat Nabi tidak ada
- c. ~~Ada penggalan-penggalan pendek~~

Proposisi (a) sebagai pengantar menuju isi dari proposisi. Proposisi (c) berfungsi sebagai penjelas dari proposisi (b). Oleh karena itu, proposisi (b) dapat dikatakan sebagai makroproposisi karena proposisi ini mengatasi proposisi lainnya.

Skema 7 Aturan Penghapusan pada Proposisi

- (9) Dalam sirah (biografi) Nabi pun tak ada keterangan bhw Nabi adalah seorang orator. Ndak ada sama sekali.

Proposisi:

- a. Tidak ada keterangan dalam sirah
- b. ~~Nabi seorang orator~~
- c. Sirah tidak menyebutkan Nabi seorang orator

Dua proposisi ini tidak dapat mewakili keseluruhan makna yang dimaksudkan oleh Uliil sehingga dapat dihapus.

Skema 8 Aturan Penghapusan pada Proposisi

Setelah didapatkan makroproposisi dari setiap proposisi, penentuan makrostruktur pada makroproposisi (7), (8), dan (9) dapat menggunakan aturan generalisasi. Ketiga makroproposisi

tersebut memiliki persamaan, yaitu menggunakan kata *tidak*. Dalam hal ini, kata *tidak* digunakan untuk mempertegas ketiadaan hal-hal pendukung yang menyatakan bahwa Nabi seorang orator. Hal itu dipertegas dengan penyebutan rekaman pidato, hadis tentang khutbah Jumat, dan sirah (biografi Nabi). Dengan demikian, makrostruktur dari ketiga makroproposisi tersebut adalah *tidak ada bukti yang menyatakan bahwa Nabi ahli orasi*.

Sementara itu, pernyataan (10) dan (11) memiliki topik pendukung untuk menjelaskan proposisi-proposisi sebelumnya. Dalam hal ini, @Ulil menegaskan bahwa Nabi tidak akan turun derajatnya ketika dinyatakan tidak pandai berorasi. Dapat dikatakan bahwa pernyataan (10) dan (11) merupakan pembelaan dari pernyataan sebelumnya. Akun @Ulil memberikan argumen-argumennya untuk mendukung pernyataannya tersebut. Pada proposisi (10) dan (11), Ulil menjelaskan tugas Nabi di dunia tidak akan terganggu hanya karena tidak pandai berorasi.

Dari analisis makroproposisi tersebut, informasi di bawah ini tidak terdapat di dalam teks, tetapi makrostruktur di bawah ini dapat disimpulkan dari proposisi-proposisi tersebut.

- 1) Cicero lebih hebat daripada Nabi dalam hal berorasi. [dari (1) dan (6) dengan aturan penghapusan]
- 2) Nabi tidak ahli dalam segala hal. [dari (2), (3), (4), dan (5) dengan aturan generalisasi]
- 3) Tidak ada bukti yang menyatakan bahwa Nabi ahli orasi. [dari (7), (8), (9) dengan aturan generalisasi]
- 4) Derajat Nabi tidak turun karena tugas pokok Nabi adalah menyempurnakan akhlak. [dari (10) dan (11) dengan aturan penghapusan]

LIBERALISME YANG TERSIRAT PADA AKUN @ULIL

Dari keempat makroproposisi tersebut, dapat dilihat bahwa akun @Ulil mencoba memberikan pandangan lain terhadap posisi Nabi Muhammad. Selama ini, posisi Nabi Muhammad tanpa cela karena dalam ayat-ayat Alquran telah disebutkan bahwa Nabi Muhammad memiliki budi pekerti yang agung, sebagaimana yang tersurat dalam (QS. Al-Qalam:4), “Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.” Selain itu, kesempurnaan Nabi Muhammad juga tersurat dalam (QS. At-Taubah:128), “Sungguh telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keinginan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin.”

Makroproposisi (1), *Cicero lebih hebat daripada Nabi dalam hal berorasi*, merupakan salah satu liberalisme yang tersirat di dalam pernyataan Ulil pada status Twitter-nya. Ulil ingin menyampaikan bahwa ada orang lain yang lebih hebat daripada Nabi. Perbandingan Cicero dengan Nabi ini merupakan usaha Ulil untuk menunjukkan bahwa Nabi adalah manusia biasa yang memiliki kekurangan. Mencoba membolak-balikkan pemahaman terhadap agama Islam termasuk salah satu usaha penyusupan liberalisme yang dilakukan oleh Ulil melalui akunnya.

Perbandingan antara Nabi dan Cicero yang dilakukan oleh Ulil Abshar Abdalla tidak dapat dilepaskan dari siapa Cicero. Cicero merupakan ahli orasi pada masa Renaissance. Tidak seperti halnya Nabi, Cicero mendokumentasikan pidato-pidatonya ke dalam tulisan sehingga dapat dibaca dan direnungi kembali. Pembaca pidato-pidato Cicero—meskipun hidup ratusan tahun setelah Cicero meninggal—dapat menilai bagaimana kemampuan Cicero berorasi dengan melihat teks yang ditinggalkan oleh Cicero. Pemikiran Cicero dapat dirunut, termasuk kemampuannya berorasi. Sementara itu, Nabi Muhammad tidak mencatat pidato-pidatonya, termasuk dalam Sirah Nabi (biografi Nabi).

Cicero dan masa Renaissance dapat dihubungkan dengan kemunculan istilah *liberal*. Menurut Bashari (2003:49), istilah *liberalisme* sendiri muncul pada masa Renaissance yang menjadi pemicu terjadinya revolusi Perancis dan Amerika. Yang menjadi fokus liberalisme adalah kebebasan individual. Kekuasaan negara harus dipisahkan dari intervensi agama Nasrani (Gereja). Liberalisme menacetkan

Liberalisasi Politik (John Locke), ekonomi (Adam Smith, John Stuart Mill, dan Thomas Paine). Pada kutub yang sama, kebebasan beragama (Liberal Religius) mendudukkan para pemeluk dan individu-individunya sebagai pemegang otoritas final dalam menilai teks-teks sumber suci agama.

Makroproposisi (2), *Nabi tidak ahli dalam segala hal*, merupakan salah satu paham liberal yang disisipkan Ulil ke dalam statusnya. Dari makroproposisi ini, Ulil Abshar Abdalla ingin menegaskan kembali makroproposisi (1). Makroproposisi (1) menyatakan bahwa Cicero lebih hebat daripada Nabi dalam hal orasi. Makroproposisi *Nabi tidak ahli dalam segala hal* mengandung pengertian bahwa Nabi juga manusia biasa yang tidak menguasai semua bidang dalam kehidupan, salah satunya orasi. Qodir (2012:164) menyatakan bahwa Alquran sebagai kitab petunjuk bagi umat Islam dipandang oleh para intelektual liberal sebagai kitab suci yang memiliki konteks zamannya. Oleh sebab itu, segala yang tertuang dalam kitab suci tersebut tidak dapat dipahami tanpa memahami konteks zamannya.

Pada makroproposisi (3), *tidak ada bukti yang menyatakan bahwa Nabi ahli orasi*, Ulil kembali menyisipkan liberalisme ke dalam pernyataannya. Ulil Abshar Abdalla mencoba menegaskan kembali makroproposisi (1) yang menyatakan bahwa Cicero lebih ahli orasi daripada Nabi. Secara tidak langsung, Ulil Abshar Abdalla menyatakan bahwa segala sesuatu yang dikatakan tentang keahlian Nabi berorasi bukan omong kosong. Dia menyatakan bahwa tidak ada catatan apa pun tentang keahlian Nabi berorasi, termasuk di dalam Sirah Nabi atau biografi Nabi. Sirah Nabi memuat perjalanan Nabi dari lahir hingga meninggal, tetapi menurut Ulil tidak ada kisah yang menceritakan Nabi ahli berorasi. Sementara itu, catatan orasi Cicero tertulis dan terabadikan hingga sekarang.

Pada makroproposisi (4), *derajat Nabi tidak turun karena tugas pokok Nabi adalah menyempurnakan akhlak*, Ulil Abshar Abdalla membela Nabi Muhammad setelah membandingkan dan mencari kekurangan Nabi. Ulil mencoba menetralkan pendapatnya dengan membuat hubungan sebab-akibat. Tugas pokok Nabi tidak ada kaitannya dengan keahlian orasi. Dengan demikian, pengguna Twitter lain tidak akan menyerang kembali pernyataan-pernyataan Ulil. Tugas pokok Nabi tercantum dalam QS. Al-Baqarah: 119 yang berbunyi, “Sungguh, Kami telah mengutusmu (Muhammad) dengan kebenaran, sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Dan engkau tidak akan diminta (pertanggung jawaban) tentang penghuni-penghuni neraka.”

Hal tersebut dapat ditarik simpulan bahwa Ulil Abshar Abdalla mencoba membolak-balikkan pemahaman teks dalam dirinya. Akan tetapi, tidak semua pengguna Twitter lainnya memahami makna yang tersirat dalam setiap status yang diunggah oleh Ulil. Paham liberal yang dibawanya disembunyikan dari balik statusnya di Twitter. Tidak dapat dimungkiri, menurut pengamatan, Twitter merupakan tempat menuangkan keluh-kesah dan pemikiran yang kesannya hanya main-main. Akan tetapi, di balik wajah Twitter yang seolah tidak serius itu, seseorang dapat menyelipkan ideologi besar yang dibawanya.

Dari keempat makroproposisi tersebut, didapatkan satu makrostruktur dari keseluruhan status Ulil, yaitu *Nabi mempunyai kekurangan*. Sebagaimana yang telah tertera dalam bagan hubungan antarmakroproposisi status akun @Ulil, dapat dilihat bahwa keempat makroproposisi tersebut menguatkan makrostruktur yang ada. Dalam hal ini, Ulil memosisikan Nabi sebagai manusia biasa yang memiliki kekurangan. Ulil mencoba memberikan pemahaman baru kepada masyarakat tentang pandangan masyarakat terhadap Nabi. Ulil menawarkan pandangan baru bahwa Nabi adalah manusia biasa sehingga tidak perlu diagung-agungkan. Pandangan baru ini dibawa Ulil melalui pernyataan-pernyataannya di dalam status Twitternya. Setelah dikaji melalui pendekatan makroproposisi, terdapat ideologi liberalisme yang disisipkan di dalam status Twitter Ulil.

IDEOLOGI ANTILIBERALISME DI DALAM RESPONS STATUS @ULIL

Jaringan Islam Liberal memunculkan pendapat pro dan kontra pada setiap orang. Hal ini tercermin dari status pengguna Twitter lain yang menyerang status akun @Ulil dengan argumen-argumen yang mematahkan atau sebatas pendapat pribadi. Salah satu contoh pengguna Twitter lain yang kontra

terhadap status akun @Ulil tentang perbandingan Nabi dengan Cicero adalah akun @ghanielbar. Selain akun yang kontra dengan akun @Ulil, terdapat pula akun yang pro. Penjelasan status ini dapat dilihat di dalam bab lampiran.

Pada dasarnya, akun yang pro tidak dibahas pada tulisan ini, tetapi diuraikan secara singkat sebagai pembanding terhadap akun yang kontra. Salah satu akun yang pro-Ulil adalah akun @mnkamba. Akun tersebut membela percakapan Ulil dengan akun @novazein yang mempermasalahkan pernyataan Ulil bahwa Cicero lebih hebat daripada Nabi. Akan tetapi, akun @mnkamba menyatakan bahwa Allah menganugerahkan keunggulan-keunggulan tertentu kepada setiap hamba-Nya dan Allah melihat akhlak dari diri Nabi. Sementara itu, Ulil merespons pernyataan itu dengan *emoticon* “:).” *Emoticon* ini dimaksudkan untuk membenarkan dari pernyataan akun @mnkamba.

Sementara itu, akun @ghanielbar menyatakan bahwa Ulil tidak pantas membandingkan Rasul dengan siapa pun dan dalam konteks apa pun. Dari hal ini, akun @ghanielbar memiliki paham antiliberal yang disiratkan ke dalam pernyataannya jika dilihat dari pernyataan perlawanan terhadap status @Ulil. Selain itu, akun @ghanielbar juga mempertanyakan bukti kepada akun @Ulil tentang pernyataannya karena pernyataan @Ulil dianggap menghina Nabi oleh @ghanielbar. Latar belakang @ghanielbar tidak dicari karena yang menjadi sorotan utama adalah pernyataan-pernyataan yang dicetuskan oleh @ghanielbar. Akun @ghanielbar tidak percaya terhadap Ulil yang menyatakan bahwa Cicero lebih ahli daripada Nabi dalam hal orasi. Ketidakpercayaan ini dapat disebabkan oleh beberapa faktor, salah satunya perbedaan ideologi. Dalam hal ini, akun @ghanielbar dianggap sebagai pengguna Twitter lain yang kontra terhadap pendapat @Ulil.

Ketidakpercayaan @ghanielbar dapat dihubungkan dengan pemikiran-pemikiran lain yang kontra dengan pemikiran liberal. Selain itu, pemikiran @ghanielbar juga tidak dapat terlepas dari pemikiran-pemikiran lain yang selama ini menentang pemikiran Jaringan Islam Liberal. Penentang Jaringan Islam Liberal memiliki alasan tersendiri mengapa mereka tidak setuju terhadap liberalisme. Alasan-alasan tersebut diuraikan sebagai berikut.

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, Jaringan Islam Liberal mengusung nilai-nilai kebebasan individu dalam menafsirkan nilai-nilai Islam, termasuk dalam penafsiran teks wahyu. Akan tetapi, Imron (dalam Kata Pengantar buku *Islam Liberal Mengikis Akidah Islam*, 2004: xiii) mempertanyakan rasionalitas atas kebebasan dan pembebasan Islam yang diusung oleh kaum liberal. Imron mempertanyakan bagaimana membuktikan sebuah kebenaran akal sehat; bagaimana landasan epistemologis, aksiologis, ontologis atas akal sehat, apakah tidak terjadi jalan sesat pikir atas akal sehat.

Imron berpendapat bahwa melakukan penafsiran atas sebuah nilai-nilai keagamaan (Islam) tidak semudah seseorang menafsirkan perangkat-perangkat sosial lainnya. Hal ini disebabkan setiap tafsir atas agama memiliki sebuah konsekuensi panjang bagi pengikutnya. Oleh karena itu, yang dibutuhkan bagi seorang penafsir sesungguhnya bukan semata-mata keberanian menggunakan kebebasan akal pikir pribadi, melainkan pengetahuan agama yang cukup, seperti Alquran, hadis, fakta sosiologis, kebudayaan, dan kemaksuman hati.

Imron (2004:33) menyebutkan dalam bukunya bahwa komunitas Jaringan Islam Liberal beranggapan bahwa Islam (Alquran) mengakui kebenaran agama-agama lain. Pemeluk agama apa pun dijamin akan selamat di akhirat nanti dan akan memperoleh kenikmatan hidup di surga dengan tiga syarat, yaitu percaya pada Tuhan, percaya hari akhir, dan berbuat kebaikan. Kemudian, Imron mempertanyakan, bukankah semua agama mengakui hal tersebut. Dengan demikian, tidak ada perbedaan antara agama lain dan Islam.

Menghadapi hal tersebut, Imron (2004:36) menganalisis dari sudut pandang keyakinan terhadap kitab suci. Imron mengajukan pertanyaan retorik semacam apakah orang-orang yang beriman kepada Taurat, tetapi tidak beriman kepada Injil dan Alquran, atau orang-orang yang beriman kepada Injil,

tetapi tidak beriman kepada Alquran dapat dikualifikasikan sebagai orang-orang yang beriman kepada Allah dengan keimanan yang sah atau tidak. Menurut akidah Islam berdasarkan doktrin Alquran—yang dipahami oleh Imron—jawabannya tidak.

Perdebatan ini sudah dimulai sejak lama, tetapi mulai memanas kembali pada tahun 2001 ketika Jaringan Islam Liberal dibentuk oleh sekelompok orang. Salah satu pendirinya adalah Ulil Abshar Abdalla, pemilik akun Twitter @Ulil. Setelah Ulil Abshar Abdalla menulis sebuah esai di *Kompas* tanggal 18 November 2002 yang berjudul “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, pendapat-pendapat yang tidak setuju bermunculan, salah satunya bantahan dari Agus Hasan Bashari. Pada tahun 2003, Bashari menulis buku berjudul *Mewaspada! Gerakan Kontekstualisasi Al-Quran: Menanggapi Ulil Abshar Abdalla*. Di dalam buku tersebut, Bashari membantah setiap kalimat yang tertera di dalam esai Ulil. Hal ini dapat dicontohkan sebagai berikut.

Ulil Abshar Abdalla

Jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini. Untuk menuju ke arah itu, kita memerlukan beberapa hal. Pertama, penafsiran Islam yang nonliteral, substansial, kontekstual, dan sesuai denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. Kedua, penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalam yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak. Islam itu kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab, Melayu, Asia Tengah, dan seterusnya. Tetapi, bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya, dan kita tidak wajib mengikutinya.

Agus Hasan Bashari

Ibn Taimiyah—seorang filsuf dari abad pertengahan—berkata “Barang siapa keluar dari *Qonun Syar’i* (peraturan agama); Qanun Nabawi yang telah ditunjukkan oleh Alquran dan sunnah pasti ia perlu membuat Qanun lain yang berseberangan, yang ditolak oleh akal dan agama. Jadi, ciri ahli bidah itu tidak mau bersandar kepada Alquran, Assunnah, dan atsar para sahabat dan tabiin, tetapi mereka mengandalkan akalnya sendiri dan permainan bahasa. Selain itu, hal ini juga metode gerakan Tajdid yang suka membuat istilah dalam rangka keluar dari Islam warisan Rasulullah. Hal ini dapat dibuktikan dengan QS. An-Najm ayat 23 yang berbunyi “Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengada-adakannya; Allah tidak menurunkan suatu keterangan pun untuk (menyembah)-Nya. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan, dan apa yang diingini oleh hawa nafsu mereka, dan sesungguhnya telah datang petunjuk kepada mereka dari Tuhan mereka (hlm. 55—57)

Selain itu, Bashari (2003:199) juga mengutip Hadis Riwayat Ahmad, Al-Bazzar, dan ibn Baththah, hadis Shahih dari Umar yang berbunyi “Kekhawatiran yang paling aku takutkan menimpa umatku adalah orang munafik yang pandai bersilat lidah, ia membantah-bantah dengan Alquran”. Orang-orang yang seperti ini yang dianggap akan merusak agama. Bashari juga menulis bahasa Islam Liberal yang dikelompokkannya ke dalam poin-poin, salah satunya tentang kandungan Alquran.

Bashari (2003:198) menyebutkan bahwa mereka (Jaringan Islam Liberal, *Pen.*) beriman kepada sebagian kandungan Alquran dan meragukan kemudian menolak sebagian yang lain. Supaya penolakan mereka terkesan elegan dan ilmiah, mereka menciptakan jalan baru dalam menafsirkan Alquran. Mereka menyebutnya dengan “Tafsir Kontekstual”, “Tafsir Hermeneutik”, “Tafsir Kritis”, “Tafsir Liberal”, dan “Tafsir Radikal”. Tafsir-tafsir tersebut diikuti Ulil. Ia menyatakan bahwa esensinya adalah moral, sedangkan bentuk hukuman disesuaikan dengan metode yang berkembang pada zamannya. Potong tangan adalah tradisi Arab yang masih nomaden.

Penafsiran Alquran sesuai dengan konteks zamannya ini juga menarik perhatian dari Syamsudin

Arif. Arif (2008:148) menyatakan bahwa penyeru gagasan reinterpretasi Alquran umumnya tidak menyadari bahwa apa yang mereka kerjakan sangat rawan secara metodologis. Menafsirkan Alquran bukanlah perkara ringan dan sepele. Nabi Muhammad pernah bersabda, “Siapa saja yang mengatakan sesuatu mengenai Alquran tanpa landasan ilmu (*bi-ghayri ‘ilm*) atau dengan opininya sendiri (*bi-ra’yih*), maka ia telah memesan tempat duduknya di neraka”. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam at-Tirmidzi.

Menurut Armas (2003:61), di Indonesia upaya meragukan Alquran telah dilakukan oleh kalangan misionaris Kristen, seperti Pendeta Suradi dari kelompok Nehemia. Dalam wawancara dengan majalah *Gatra* edisi 20 Maret 2001, Suradi menyatakan bahwa Alquran bukan wahyu Allah SWT. Upaya ini juga muncul di kalangan aktivis Jaringan Islam Liberal meskipun dalam kadar dan cara yang lebih halus dari cara Suradi. Namun, dampak yang ditimbulkan sama, yaitu tidak meyakini Alquran sebagai wahyu Allah atau Kalamullah.

Pemikiran yang diajukan oleh akun @ghanielbar bukan tanpa alasan. Atas dasar-dasar pemikiran yang kontra terhadap paham liberal itulah, akun @ghanielbar mempertanyakan kebenaran pernyataan akun @Ulil. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dapat mengungkapkan bahwa @ghanielbar juga sedang menyusupkan ideologinya yang antiliberalisme kepada masyarakat dan @Ulil. Akan tetapi, ideologi antiliberalisme yang tersirat dalam akun @ghanielbar memiliki pemahaman yang sama dengan mayoritas masyarakat. Meskipun hanya manusia biasa, Nabi tetap memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki manusia lainnya. Nabi adalah pilihan Tuhan dan umat Nabi tidak berhak mencelanya dalam bentuk apa pun.

Alasan-alasan sebagaimana yang telah dikutip dari berbagai buku tersebut dapat menjelaskan bagaimana perdebatan antara Ulil dan pengguna Twitter lain. Perbedaan pemikiran dalam memahami Islam menjadi pokok dari perdebatan mereka. Dalam hal ini, setiap kelompok atau individu memiliki alasan dalam pemilihan ideologi yang mereka anut, baik liberalisme maupun nonliberalisme. Antara satu individu dan individu yang lain tidak berhak menghakimi bahwa ideologinya paling benar. Setiap orang memiliki pilihan dan orang lain wajib menghormati pilihan tersebut.

SIMPULAN

Strategi wacana yang dilakukan oleh Ulil Abshar Abdalla terlihat dari setiap pernyataan yang diunggah dalam akun @Ulil. Berdasarkan analisis deksripsi, interpretasi, dan eksplanasi teks Norman Fairclough yang telah diuraikan, dapat disimpulkan bahwa akun Twitter @Ulil memiliki ideologi tersirat yang disisipkan di antara status-status Twitternya. Pada makna kalimat secara harfiah, tidak ada kalimat Ulil yang mengandung paham liberal. Akan tetapi, status-status Ulil tersebut mengandung pilihan kata atau struktur sintaksis yang menyiratkan bahwa Nabi Muhammad tidak lebih baik daripada Cicero. Hal ini merupakan paham liberal yang disisipkan Ulil di antara pernyataan-pernyataannya. Pernyataan itu terlihat dari kalimat komparatif yang membandingkan antara Nabi dan Cicero. Ideologi yang dikemukakan oleh Ulil Abshar Abdalla termanifestasikan ke dalam status-status yang dikemukakan, kemudian dari status tersebut ditarik makroproposisi-makropoposisi dan makrostruktur masing-masing. Dari hal tersebut, makroproposisi memiliki peranan penting untuk menguraikan maksud status @Ulil tersebut.

Dengan demikian, hal-hal tersebut merupakan salah satu upaya Ulil untuk menyiratkan ideologinya. Ideologi liberalisme yang disisipkan Ulil, antara lain kebebasan setiap individu untuk berpendapat harus diperjuangkan dan pemahaman terhadap teks wahyu tidak harus secara harfiah. Ideologi tersebut tidak tersurat di dalam status @Ulil. Akan tetapi, hal ini sesuai dengan tiga landasan berpikir JIL dalam memandang Islam, yaitu membuka pintu ijtihad semua dimensi Islam, mengutamakan religio—bukan makna harfiah teks, serta memercayai kebenaran yang relatif, terbuka, dan plural.

Dari perbedaan pendapat ini juga dapat dilihat bahwa media sosial memberikan dampak yang cukup signifikan terhadap perkembangan informasi. Setiap orang dapat mengeluarkan gagasannya—

termasuk juga ideologinya—kapan pun dan di mana pun. Setiap orang yang lain pun berhak merespons ideologi orang lain dengan ideologi yang ia yakini. Dengan adanya arus informasi yang massif seperti ini, seringkali sulit dibedakan antara informasi yang akurat atau hanya pengetahuan yang digunakan sebagai alat peraih kekuasaan.

Fuchs (2013) berbicara tentang Twitter dengan ditinjau dari segi *public sphere*. Simpulan yang diperoleh Fuchs adalah sosial media bukan termasuk *public sphere* karena pendapat yang dimunculkan tidak dapat ditelusuri dari mana asalnya meskipun ada akun yang jelas. Media sosial hanya bisa dianggap sebagai alat meskipun di sana juga terjadi interaksi antarpengguna Twitter. Akan tetapi, dari Twitter dapat dilihat bagaimana ideologi penggunaannya.

Pada dasarnya, penelitian ini tidak mencari pihak mana yang paling benar dalam hal pemahaman terhadap agama Islam. Akan tetapi, penguraian pemikiran setiap pihak dari pendapat yang pro dan kontra terhadap liberalisme diharapkan dapat memberikan pandangan yang netral dalam menyikapi sebuah perbedaan yang terjadi di dalam masyarakat. Perbedaan di dalam sebuah masyarakat yang majemuk wajar terjadi. Yang menjadi tidak wajar ketika ada sekelompok orang yang memaksakan ideologinya terhadap kelompok lainnya.

DAFTAR REFERENSI

- Abdurrahman, Moeslim. 2005. "Multikulturalisme, Tauhid Sosial, dan Gagasan Islam Transformatif" dalam *Reinvensi Islam Multikultural* (Zakiyuddin Baidhany dan M. Thoyibi, ed.). Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah
- Abdalla, Ulil Abshar dkk. 2003. *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Jogjakarta: Elsaq
- Abidin, Mohd Asri Zainul. 2007. *Islam Liberal: Tafsiran Agama yang Kian Terpesong*. Kuala Lumpur: Alaf21
- Alwi, Hasan, dkk. 2003. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia* (Edisi Ketiga). Jakarta: Balai Pustaka
- Al-Mubarakkufuriyy, Shafy Al-Rahman. Tanpa tahun. *Seerah Nabawiyah: Al-Raheeq Al-Makhtum*. Format.pdf diunduh dari <http://kampungsunnah.com> pada tanggal 30 April 2013 pukul 10.17 WIB
- Al-Umuri, Akram Dhiya' (Farid Qurusy, Penerj.). 2010. *Shahih Sirah Nabawiyah*. Jakarta: Pustaka As-Sunnah
- Arif, Syamsudin. 2008. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani
- Armas, Adnin. 2003. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani
- Assyaukanie, Luthfi. 2002. *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Teater Utan Kayu
- Ayurisna, Yessika. 2009. "Representasi Maskulinitas dari Segi Fisik dan Mental dalam Majalah *Men's Health USA*: Sebuah Tinjauan Analisis Wacana Kritis". Skripsi Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia: tidak diterbitkan
- Bashari, Agus Hasan. 2003. *Mewaspada! Gerakan Kontekstualisasi Al-Quran: Menanggapi Ulil Abshar Abdalla*. Surabaya: Pustaka As-Sunnah
- Djajasudarma, Fatimah. 2006. *Wacana: Pemahaman dan Hubungan Antarunsur*. Bandung: Refika Aditama
- Elcom. 2009. *Twitter: Best Social Networking*. Jakarta: Penerbit Andi Yogyakarta
- Endarmoko, Eko. 2008. *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

- Eriyanto. 2001. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKIS
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman
- Fairclough, Norman. 2001. *Language and Power* (Second Edition). Harlow: Pearson Education Limited
- Fuchs, Christian. 2013. *Social Media: a Critical Introduction*. Los Angeles: Sage
- Fulvia. 2008. "Representasi Multikulturalisme dalam Brosur Pariwisata: Sebuah Tinjauan Analisis Wacana Kritis". Skripsi Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia: tidak diterbitkan
- Hadas, Moses (ed.). 1951. *Basic Work of Cicero*. New York: The Modern Library, Random House, Inc.
- Halliday, M.A.K. 2004. *An Introduction to Functional Grammar* (Third Edition). London: Arnold
- Harris, Robert. 2008. *Imperium*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Hoed, B.H. 1994. "Wacana, Teks, Kalimat," dalam Liberty P. Sihombing, dkk. (peny.), *Bahasawan Cendikia: Seuntai Karangan untuk Anton M. Moeliono*. Jakarta: Intermasa
- Imron, AM. 2004. *Islam Liberal Mengikis Akidah Islam*. Jakarta: Insida
- Kridalaksana, Harimurti, dkk. 1999. *Tata Wacana Deskriptif Bahasa Indonesia*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia
- Kridalaksana, Harimurti. 2008. *Kamus Linguistik* (Edisi Keempat). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Kusman, Airlangga Pribadi. 2005. "Kontestasi Diskursus Islam Indonesia dalam Konteks Demokratisasi Pasca Orde Baru Studi Kasus Teks Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI)". Tesis Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Program Studi Ilmu Politik, Program Pascasarjana Universitas Indonesia: tidak diterbitkan
- Larson, Mildred L. 1989. *Meaning Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence* atau *Penerjemahan Berdasarkan Makna: Pedoman untuk Pepadanan Antarbahasa*, Terj. Kencanawati Taniran, M.A. Maryland: University Press of America
- Mahsun. 2011. *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode, dan Tekniknya*. Jakarta: Rajawali Pers
- Möller, Andi. 2007. "Paké Kés Apa Kad?" dalam *III Kolom Bahasa Kompas* (Simanungkalit, Salomo, ed.). Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Mouw, Richard J. dan Griffon, Sander. 1993. *Pluralism and Horizon*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company
- Nugroho, Bimo, Eriyanto, dan Frans Surdiasis. 1999. *Politik Media Mengemas Berita: Habibie dalam Pemberitaan Kompas, Merdeka, dan Republika*. Yogyakarta: Institut Studi Arus Informasi
- Nunan, David. 1993. *Introducing Discourse Analysis*. London: Penguin Group
- Qodir, Zuly. 2012. *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991—2002*. Yogyakarta: Penerbit LkiS
- Renkema, Jan. 2004. *Introduction to Discourse Studies*. Amsterdam: John Benjamins Publishing
- Ridwan, M. Deden. 2002. *Neo Modernisme Islam dalam Wacana Tempo dan Kekuasaan*. Jogjakarta: Belukar Budaya

- Saefullah. 2007. "Hak Asasi Manusia dalam Islam (Studi terhadap Faham Jaringan Islam Liberal tentang Kebebasan Beragama)". Tesis Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Program Studi Kajian Timur Tengah dan Islam, Program Pascasarjana Universitas Indonesia: tidak diterbitkan
- Silalahi, Ulber. 2009. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: PT Refika Aditama
- Subagyo, P. Ari. 2008. "Soeharto di Mata *Kompas* dan *Koran Tempo*: Hampiran Singkat *Critical Discourse Analysis* Atas Dua Wacana Tajuk (Editorial)". Dalam Dwi Puspitorini, dkk. (ed.), *Kajian Wacana dalam Konteks Multikultural dan Multidisiplin*, hlm. 397—425. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia
- Subijanto, Rianne Kartikasari. 2004. "Representasi Islam di dalam Dua Artikel Majalah *Time*: Pendekatan Analisis Wacana Kritis". Skripsi Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia: tidak diterbitkan
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Edisi Ketiga). Jakarta: Balai Pustaka
- Van Dijk, Teun A. 1980. *Macrostructure: An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers
- Usman. 2005. "Islam Liberal dan Islam Fundamental Pertarungan Wacana Sosioreligius Pasca-Orde Baru (Analisis Wacana Sosioreligius dalam Sejumlah Buku Islam Liberal dan Islam Fundamental)". Tesis Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Program Studi Sosiologi, Program Pascasarjana Universitas Indonesia: tidak diterbitkan
- Yuanita, Puri. 2009. "Pandangan *Kompas* dan *Media Indonesia* atas Konflik Israel—Palestina: Sebuah Tinjauan Analisis Wacana Kritis terhadap Wacana Berita". Skripsi Program Studi Indonesia, FIB UI, tidak diterbitkan
- Yusuf, A. Muri. 2007. *Metodologi Penelitian*. Padang: Universitas Negeri Padang Press.

Engagement, Outreach, and ICTD: A New Horizon for Islamic Higher-Education Institution⁹¹²

Oleh: Azhar Arsyad

Professor of Management and Arabic Education at the UIN Alauddin Makassar

Abstract

Dunia perguruan tinggi tidak lepas dari tiga hal pokok yang menjadi pusat perhatian dan sekaligus menjadi misinya. Ketiga hal tersebut adalah pendidikan dan pembelajaran, penelitian, dan pengabdian pada masyarakat. Makalah ini memperkenalkan satu peristilahan universal yang meng “kini” yang sedang dilakukan oleh banyak perguruan tinggi maju di dunia dan menggambarkan bagaimana ketiga misi tersebut diatas terangkum dalam suatu peristilahan yang disebut “engagement and outreach” atau kegiatan pelibatan dan jangkauan yang selanjutnya merangkum pendidikan di balik dinding PT itu sendiri, pengelolaan atau manajemen penelitiannya, serta komunikasi dan kegiatan dakwah bi al-hal yang diembannya.

Dengan kata lain, pelibatan dan penjangkauan melalui institusi pendidikan tinggi dimaksudkan untuk merealisasikan aspek pendidikan yang memungkinkan terjadinya pembelajaran dibalik dinding kampus, aspek penelitian yang membuat apa yang kita temukan berguna bagi non komunitas akademik, dan aspek pengabdian dan layanan yang langsung bermanfaat bagi masyarakat umum.

Di dunia yang semakin cepat dan rentan terhadap perubahan-perubahan ini, pengembangan ketiga misi tersebut tidak dapat dipisahkan dari perkembangan dan kemajuan dunia teknologi komunikasi dan informasi serta keinginan untuk melakukan perubahan-perubahan pola pikir. Paparan ini oleh karena itu diharapkan meramu keniscayaan akan adanya keterkaitan antara “Engagement and Outreach” (EO) dengan ICTD (Information Communication Technology Development), dan selanjutnya meniscayakan diskursus muatan, bentuk, dan isi (content) serta style media komunikasi yang dipakai untuk disesuaikan dengan nuansa peradaban Islam universal yang menyenangkan, santun, shidq, tabligh, fathanah, dan tak tersekat-sekat serta tanpa ketidaklayakan..

INTRODUCTION

The common sense that some authorities always indicates anywhere under the sun is that higher education institutions (HEIs) have three main mandates—teaching, research, and extension. The first refers to the transmission and transaction of knowledge, skills and competencies to learners so as to equip them for their role in the employment market and society. The second refers to the critical role of advancing knowledge through research in different domains. The third refers to the institution reaching out to the community in which it is located, providing the community with a valuable contribution to social development.⁹¹³

This paper draws from the collective wisdom of colleagues in some of the conferences, training, and seminars involved, together with the writer, in the field of management, education, communication and development in the USA and Canada for the last three decades. Some materials are from papers, reports, and other references; however, no material violates any disclosure restrictions.

912 A paper presented at the AICIS in Balikpapan International conference on 21st to 24th of Nov. 2014.

913 See Prof. Usha Vyasulu Reddy, Ph. D “India How Do You Put Reality into the ICT for Development Curriculum” in ICT for Development Consultant Hyderabad 500 082, A case Study Presented at the International Conference on Engaged Learning and ICT Development, Kuala Lumpur, 2014.

ENGAGEMENT AND OUTREACH

The relationship between engagement and outreach in general can be easily understood from the following statements: “Execution of “US Muslim Engagement”, Obama Creates New Office for Outreach to the Ummah”. Secretary of State Hillary Rodham Clinton has appointed Farah Pandith to serve as special representative to Muslim communities, in charge of a new office that is responsible for outreach with Muslims around the world. According to a notice published by the State Department June 23, Special Representative Pandith and her staff will carry out Clinton’s efforts to “engage with Muslims around the world on a people-to-people and organizational level.”⁹¹⁴

In terms of Higher-education in particular, engagement involves and benefits everyone, staff and students, the University as a whole and the community. It contributes to the University’s core business, teaching and research, and positively enhances student experience and employability. It, however, demands a wide range of skills in communication and project management and broadly involves:

- a. **Communicating knowledge and enriching cultural life** e.g. public lectures, media work, writing for the non-specialist, exhibitions, show-casing academic know-how, communicating research to the public, acting as the lead for major festival themes, contributing to the organisation and delivery of engagement activities.
- b. **Providing a service and being in dialogue with the public and communities** e.g. volunteering, promoting and employing user involvement in research and the co-production of research, forums, focus groups, seminars and debates that involve the public, pro-bono schemes, drama outreach, museum education, continuing education and lifelong learning, contributing to the organisation and delivery of engagement activities.
- c. **Being in dialogue with the public and policy-makers** e.g. governmental committees involving the academic as the ‘expert’, such as an expert panel, government led public consultation and task forces, and active membership of professional bodies.

Key external drivers for doing engagement:

The Formal agreement for Engaging the Public with Research – this provides a single, unambiguous statement of the expectations and responsibilities of research funders. It is binding upon all research organizations and is a condition of research council funding. The formal agreement has four key principles, one of which is that researchers are enabled to participate in public engagement activities through appropriate training, support and opportunities. Another is that researchers are recognised and valued for their involvement in public engagement activities.

Public Engagement as a Pathway to Impact – engaging the public with research can improve the quality of the research and its impact, raise the researcher’s profile, and develop skills. Project-specific engagement activities, which are relevant and appropriate to the proposed research, are valid to include as ways of creating potential impact. **The Research Excellence Framework** - the REF is the new system for assessing the quality of research. The engagement and impact can occur before, during or after the research

The Public Engagement Manifesto - UEA (the University of East Anglia)’s Vice-Chancellor, for example was one of the first signatories to this national Manifesto. The Manifesto incorporates a number of key commitments to action e.g. to assess current support for engagement and address areas of improvement, work with students to develop a student volunteering pledge and develop a UEA (the University of East Anglia) community engagement strategy in consultation with community partners, for instance. Engagement all in all enhances teaching, the student experience and employability as well

914 quotations are from bits and pieces of newspapers found through internet

as research.⁹¹⁵

What is Outreach?

Outreach is an activity of providing services to populations who might not otherwise have access to those services. A key component of outreach is that the groups providing it are not stationary, but mobile; in other words they are meeting those in need of outreach services at the locations where those in need are. In addition to delivering services, outreach has an educational role, raising the awareness of existing services.

Outreach is often meant to fill in the gap in the services provided by mainstream (often, governmental) services, and is often carried out by non-profit, nongovernmental organizations. This is a major element differentiating outreach from public relations. Compared to staff providing traditional services, Dewson et al.⁹¹⁶ notes that outreach staff may be less qualified, but is more highly motivated.

There are three types of outreach that could be distinguished one another: domiciliary (undertaken at individual homes), detached (undertaken in public environments and targeting individuals), and peripatetic (undertaken at public or private environments and targeting organizations rather than individuals). Dewson further lists another type in addition to those three, i.e. the satellite type, where services are provided at a dedicated site.

The tools of outreach are commonly leaflets, newsletters, advertising; stalls and displays, and dedicated events, with the common location being local community institutions such as libraries, community centres, markets and so on. Compared to traditional service providers, outreach services are provided closer to individuals residence, are voluntary, and have fewer, if any, enforceable obligations.

Outreach can target various populations, from sex workers and drug users to museum goers, wikipedia editors, and devoted religious people. The Jewish counter-missionary organization describes itself as “an international organization that responds directly to the issues raised by missionaries and cults, by exploring Judaism in contradistinction to fundamentalist Christianity.

An example of the higher-education institution that enables the outreach and engagement is that of The Ohio State University as can be traced from the following pictures:

ICTD AND MEDIA IN ENGAGEMENT AND OUTREACH: HOW SHOULD BE UTILIZED

In the contemporary world the mass media provide the meeting ground for our interactions with others beyond our “world”. The media supply the role models and the scenarios for our encounters with others. What we see, what we say, and what we do when we encounter foreigners, for instance at home and abroad, are shaped by media images.⁹¹⁷ And the media -also new media⁹¹⁸- could stork the image.

915 (See <http://www.rcuk.ac.uk/kei/impacts/Pages/home.aspx>) See also guidance and top tips on engagement and pathways to impact - <http://www.publicengagement.ac.uk/how/guides/pe-and-pathways-impact>

916 Dewson S, Davis S, Casebourne J. "Maximising the Role of Outreach in Client Engagement", Research Report DWPRR 326, Department for Work and Pensions, 2006.

917 See Gary Gumpert and Robert Cathcart, Media Stereotyping: Images of the Foreigner, in in Larry A. Samovar & Richard E. Porter, *Intercultural Communication: A Reader*, Wadsworth Publishing Company, Inc. Belmont, California, 1992. p. 349.

918 **New media** is a broad term in media studies that emerged in the latter part of the 20th century. For example, new media holds out a possibility of on-demand access to content any time, anywhere, on any digital device, as well as interactive user feedback, creative participation and community formation around the media content. Another important promise of new media is the “democratization” of the creation, publishing, distribution and consumption of media content. What distinguishes new media from **traditional media** is the digitizing of content into bits. There is also a dynamic aspect of content production which can be done in real time, but these offerings lack standards and have yet to gain traction. Wikipedia, an online encyclopedia, is an example, combining Internet accessible digital text, images and video with web-links, creative participation of contributors, interactive feedback of users and formation of a participant community of editors and donors for the benefit of non-community

Approximately one century ago, the word “neighbor” referred to people very much like one’s self—similar in dress, in diet, in custom, in language—who happened to live next door. Today, relatively few people are surrounded by neighbors who are cultural replicas of themselves. Tomorrow we can expect to spend most of our lives in the company of neighbors who will speak in a different language, have different values, move at a different pace, and interact according to a different script.

Dean C Barlund⁹¹⁹ wrote that within no longer than a decade or two the probability of spending part of one’s life in a foreign culture will exceed the probability a hundred years ago of ever leaving the town in which one was inborn. As our world is transformed, our neighbors will be people whose life styles contrast sharply with our own. Barlund even said long ago that the technological feasibility of such a global village is no longer in doubt. The means already exist: in telecommunication systems linking the world by satellite, in aircraft capable of moving faster than the speed of sound, in computers which can disgorge facts more rapidly than men can formulate their questions. The methods for bringing people closer physically and electronically are clearly at hand. What is in doubt is whether the erosion of cultural boundaries through technology will bring the realization of a dream or a nightmare. Will a global village be a mere collection or a true community of men?⁹²⁰ Will its residents be neighbors capable of respecting and utilizing their differences, or clusters of strangers living in ghettos and united only in their antipathies for others?

One thing that one should pay attention to is that communication, especially that among Indonesians and the Muslim Worlds in one’s effort to have collaboration needs **mutual effort, benefit and good will, sincerity, friendship, and brotherhood**. It is easy to be misled by instant friendship which may appear to be deep and personal but are really superficial. The effort is superficial, the good will is not sincerely intended, and in many cases the benefit is felt by the other side to be not just. Friendship and friendliness are not synonymous. Friendliness characterizes much of some people daily interaction but is not always an indication of friendship.⁹²¹ Characterizing instant friendships is the appearance of two parties becoming close but, in reality, there is no strong bond between them. We do not want this case to happen. Communication should be affective (not only effective) in which head and heart or reason and emotion are expected to be kept. Affective communication in collaboration among Indonesians and the Muslim Worlds is the communication of feelings, of honest, heart-felt emotions.

MEDIA DISCOURSE: HOW SHOULD BE PAID HEED⁹²²

readers. Facebook is an example of the social media model, in which most users are also participants. Most technologies described as “new media” are digital, often having characteristics of being manipulated, networkable, dense, compressible, and interactive. Some examples may be the Internet, websites, computer multimedia, computer games, CD-ROMS, and DVDs. New media does not include television programs, feature films, magazines, books, or paper-based publications – unless they contain technologies that enable digital interactivity. See Wikipedia, the free encyclopedia.

919 See Dean C. Barnlund, “Communication in a Global Village” in Larry A. Samovar & Richard E. Porter, *Intercultural Communication: A Reader*, Wadsworth Publishing Company, Inc. Belmont, California, 1992.

920 See Azhar, Arsyad, “Musaahamatul Qiyam al-Diiniyyah fi al-Tafaahum wa Ishlahi al-alam al-Mumazzaq”, NESIL in *Mumaarasatu Hayyatin Imaniyyatin Fa’aalatin*, International Symposium in Istanbul, Turkey, 2004. P. 396.

921 See Deena R. Levine & Mara B. Abdelman. *Beyond Language: Intercultural Communication*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1982. See also Daniel Coleman, *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*, Bantam Dell, New York, 2006 p.51

922 Abdul Aziz Othman al-Twajjiri explains that discourse or “wacana” in bahasa Indonesia and “khitab” in Arabic has two meanings. The first one is pure, consistent and simple. It was recognised by the Arabs and mentioned in the Holy Quran, the Hadiths of the Prophet (PBUH), and the early dictionaries. The second one is a contemporary concept, much complex in nature and goes beyond the linguistic information-related. Clear distinctions can be observed in the various connotations of discourse and which vary according to the contexts in which they occur. **First: At the linguistic Level:** Lisan Al Arab defines discourse (Khitab and Mukhataba) as the exchange of speech. Speech is described as the medium of Khitab and Mukhataba, and two interlocutors, engage in a discourse (yatakhataban). It is also defined as a medium of differentiation between two opposites: between right and wrong and the means of distinguishing between a rule and its opposite (See also Ibn Manzur, Lisan Alarab, Volume 2, page 856, Edition of Dar Al Jeel and Dar Lisan Al Arab, Beirut, 1988). Discourse, as defined in Kitab Al Kulliyat, is the speech or the words

Before discussing the renewal of Islamic Media discourse in detail, Dr. Abdulaziz Othman Altwaijri⁹²³ was very blunt in addressing the issue. The following statements in his article about “Islamic Discourse between Tradition and Modernity” hopefully would help us grasp the issue.

“One of the prerequisites of an active interaction with the multiple changes witnessed by our world is a reconsideration of the systems and patterns adopted in our intellectual and cultural life, and a rethinking of the positions we adopt and the choices we make in all political and economic matters. Only through such a review that we would be able to assess our work, meet the needs, redress and correct eventual errors, and rationalize, strengthen and steer our march in the right direction”.

This reconsideration would pave the way for us to renovate, develop, modernize and keep pace with the swift changes occurring in the various fields of life. It would help us achieve higher levels of global development in a way conducive to a better life, and that aims at developing society, enriching man and edifying civilization. Further, It’s very interesting to quote the expression of the late Abu Rabi when he talked about “civilization” in the Muslim world today as follow:

“To put bluntly, the Arab and the Muslim Worlds cannot boast an Arab or Muslim civilization at present. The political and economic elite in the Arab or Muslim Worlds, regardless of their culture, are true participants in the civilization of capitalism. True, there is an Arab or Muslim culture, but it is currently dominated by the larger capitalist civilization. We cannot compare a normative civilization (Islamic worldview) to a concrete and historically present civilization; that is, the global capitalist civilization. That is to say that it is impossible to fathom modern global identity outside the rubric of capitalism. In other words, we cannot view religious identity outside the domination of the capitalist system. Capitalists (proponents of a capitalist civilization) can be found all over the world, including the Muslim World, and class conflict still defines social relation. Furthermore, the Muslim World, unlike Europe, has failed to develop its capitalist system in the modern period and has thus become dependent on the world capitalist system, which has been pioneered by the West.

of which the purpose is to clarify a matter to those able to understand. Words that do not serve the purpose of clarifying a matter to the listener cannot be termed as discourse (see Abu Albaqaa Al Kafawi, Al Kulliyat, page 419. Edition of Arrisala Institution. Dr Adnan Drawiche and Muhammed Al Basri. Beirut, 1992). **Second: At the Quranic Level:** The term “speech” in the form of ‘Khatb’ occurred nine times in the Holy Quran and three times in the form of Khitab. The latter incidences are Allah’s verse ‘*And He said: Entrust it to me, and he conquered me in speech*’ (Sad, verse 23). In his verse: ‘*And we made his kingdom strong and gave him wisdom and decisive speech*’ (Sad verse 20), and in the following verse: ‘*Lord of the Heavens and the earth, and (all) that is between them, the Beneficent; with whom none can converse*’ Annabae, verse 37) He further mentions that in the Dictionary of Quranic Terms, the words khatabahu, mukhatabatan’ and ‘Alkhatb’ are defined as: to speak and converse, while Al Khathb is the matter about which the conversation takes place (Moujame Al-Fath Al Qorane Al-Karim, V.2, Arabic Language Academy, General Body in charge of the Emiral Libraries Affairs, Cairo, 1996). In the above-mentioned three Quranic instances, the speech is often associated with pride and honour, might, and wisdom, as well as with magnanimity and eminence of Allah, Exalted be His Name. This association provides a good opportunity to ponder the deep meaning of discourse that transcends the original synonym of discourse as the exchange of speech or the desire to enlighten the other, to a much loftier sense closely associated with sublime notions that range from pride and honour “*he conquered me in speech*”, wisdom ‘*And we gave him wisdom and decisive speech*’, and divine greatness and eminence: ‘*Lord of the Heavens and earth, and (all) that is between them, the Beneficent; with whom none can converse*’. Both the linguistic and Quranic connotations affirm the noble significance of discourse for decisive speech can only become ideal if associated with wisdom, and if the purpose behind it is to shed light on truth. **Third: At the level of modern Concepts:** Discourse is a philosophical term (See Al Amadi, Al ahkam Fi Usul Al Ahkam, Part 1, page 136, Dar Al Kutub Al Ilmiyya, Beirut 1980, Al Amadi says in this book ‘Discourse is the term agreed upon to mean explain a matter to he who is receptive and ready to understand it’, Dr Taha Abdulrahlane says in his book ‘Al-Lisan Wal Mizan’, page 215 (edition of the Arab Cultural Centre-Casablanca 1998): “What is spoken-the speech or discourse- and is fit to be considered as speech, is what serves the purposes of communication that are compulsory in what is referred to as discourses. Discourse is no more than every utterance addressed to the other with the purpose of explaining to him a given idea), that is closer in meaning to the philosophical theory or thesis. The philosophical discourse of a person is his way of thinking, perceiving and expressing his ideas and conceptions. This discourse can either be in line with or opposed to the philosophical discourse of another person. When this concept became part of modern political thought, it gave rise to the political discourse which carries and intellectual weight as well as an ideological content. Thus, the political discourse of a group becomes the expression of its political creed and its choices. It becomes in this case more than a way of communication or the expression of an opinion, to become the receptacle that stands for spirit, creed, philosophy and doctrine. See further Abdul Aziz Othman al-Twaijiri, Islamic Discourse Between Tradition and Modernity” in *Future Islam*, A journal of Future Ideology that shapes Today The World of Tomorrow, 2004.

923 Ibid.

*The Muslim World has culture but lacks civilization.*⁹²⁴

Thus, renewing the Islamic discourse to establish a harmony between tradition and modernity entails renewing the civilizational edifice of the Islamic world by strengthening and immunising the self, reaching high levels in knowledge and science and being creative in these fields, instilling the spirit of Islamic solidarity for the latter to become a force of advancement and civilizational competitiveness, and a source of inspiration and impetus for progress in all fields. **In fact, an Islamic discourse that lacks in scientific and professional prerequisites could turn to be of a boomerang effect, entailing, therefore, counter-productive results, the more it goes astray of the wisdom, gentle exhortation and fair practice of dialogue.**

Among the endeavors to rethink patterns and systems, working methods, stances, choices and policies is the review of the Islamic discourse at its various levels. This discourse is indeed the mirror of the Islamic entity, a vehicle of Islamic call and an instrument for highlighting the truths of Islam, refuting the allegations leveled at it and the doubts cast on it in many ways. This discourse is furthermore the only tool available for the sage, the thinkers, the reformers and the decision and opinion makers of the Ummah to defend its existence before the escalating hostile campaigns that strive to distort the image of Islam and denigrate Muslims, undermine the vital interests of the Islamic world and subjugate it to hegemonic policies that serve the designs of the New World Order imposed by the unique pole on the rest of the international community and which hold the rein of international policy at this stage in history.

In form and content, the Islamic discourse is a human discourse using all media forms: media technologies, including the internet, video games themselves having developed into a mass form of media and traditional media forms such as the printing press, computer, even plastic as a media form, CD, DVD, etc. Including the new media which has something to do with electronic and the internet. The content seeks to promote dialogue, understanding, co-existence and co-operation with all the parties of the international community, in order to spread the values of justice, peace and welfare as well as the values of *Shidq, Amanah, Tabligh, and Fathanah*. With Islam as its reference, the Islamic discourse shuns violence and extremism, calls for the respect and preservation of the soul rights, and for banishing injustice, hegemony and the earth's spoliation towards the noble character which is the goal of why prophet Muhammad was sent to the Earth.

CONCLUSION

Outreach and engagement at the higher-education Institution is that aspect of teaching that enables learning beyond the campus walls. (*Aspek Pengajaran yang memungkinkan terjadinya pembelajaran dibalik dinding kampus*). That aspect of research that makes what we discover useful beyond the academic community (*Aspek penelitian yang membuat apa yang kita temukan berguna bagi non komunitas akademik*). That aspect of service that directly benefits the public (*Aspek pengabdian dan pelayanan yang langsung bermanfaat bagi umum*).

When the Islamic discourse comes under discussion, the concept should be applicable to the cultural discourse, the literary discourse, the artistic discourse and the information discourse, though the latter can be of more comprehensive nature and encompass all other levels of discourse, in such a way as to become for example the religious information discourse, the philosophical information discourse, the political information discourse, etc.

Islamic discourse should not be limited to preaching. It is every form of discourse that expresses the specificities of the Islamic Ummah, defends the supreme interests of the Islamic world, presents the

924 Ibrahim Abu Rabi, "The Muslim World in the Twenty First Century" in Kustiwan et.al (eds.), *Islam, The West and the Rest*, Makassar, Alauddin Press, 2009, p. 54..

true image of Islam and Muslims, rectifies errors, dispels suspicions, refutes accusations, and stands up, armed with knowledge, logic and the appropriate language, to the malicious campaigns waged against all Islamic countries, no exceptions made.

The latter as Othman al-Twajjiri mentions, being the way Muslims address the rest of the world, the mould that shapes their ideas, opinions and the standpoints that they wish to convey to the international public opinion. Based on this, we can safely argue that the Islamic discourse is the larger framework of Islamic Dakwa, practiced at its deepest and most comprehensive levels.

Many of the acceptable modes and techniques of modern journalism must be particularly repugnant to an Islamic perspective as noted by Schleifer. Spying and seeking to confirm suspicions (e.g. most investigative reporting) are forbidden by Quran and hadith (the reported sayings of the prophet) as are slander and backbiting, which means spreading stories, even though true, which injure the feeling and honor of a Muslim. Slander is not simply a legal error or an occupational hazard; it is a great sin. In numerous hadiths the Muslims are forbidden to publicize their own and others' faults; on the contrary, the Muslim is urged to cover up or hide faults⁹²⁵.

As pointed out further by al-Twajjiri⁹²⁶, the articulation of Islamic discourse in term of **content** must be genuine, truthful, honest, serving first and foremost the Islamic interests, moderate, fair, equitable and derived from the principles, virtues and moral values of Islam. This discourse must be universal. It must be relevant to all human societies, upholding humanity's interests, achieving co-existence and co-operation among nations and peoples for the welfare of all humanity, and fostering the principles of justice, equity and peace. It must also be flexible, renewable, well formulated and fulfill all the objective conditions required when addressing people in a language understood by all, with a sound and acceptable logic that is compatible with the conditions of every environment and every category of people. It must be constructive, beneficial, purposeful and must aim at reforming, renewing and developing at the internal level. It has also to strive to clarify and highlight the truths of Islam and dispel the doubts harbored about it, in a moderate, gentle and flexible way that shuns all forms of extremism, violence, vehemence and zeal, inviting to the righteous path without being impulsive, undermining the interests of the target audience or offending the latter. The discourse must be sublime and elegant in form and content. It must be free of imitation and must transcend ephemeral trends or overwhelming currents, in such a way as to preserve its independence and its distinction. Last but not the least, It must be open unto dialogue, and mutual understanding, and must be receptive to the regional and international environment, fully assimilating changes and new developments.⁹²⁷

Finally, In terms of using ICT or media, the **content**, again as mentioned before using all media forms, should seek to promote dialogue, understanding, co-existence and co-operation with all the parties of the local, national, and international community, in order to spread the values of justice, peace and welfare. With Islam as its reference, the Islamic discourse should shun violence and extremism, calls for the respect and preservation of human rights, and for banishing injustice, hegemony and the earth's spoliation. In term of Style, the writer's choice of words should be full of wisdom and spirituality using deep, amazing, and meaningful imagery which is the evoking of any experience of the senses, as well as good order of words in sentences and paragraph and the functioning of the Ruh which God has blown into human's inner capacity. *Wallahu a'lamu bishawaab.*

925 See S. Abdullah Schleifer, "Islam and Information: Need, Feasibility, and Limitations of an Independent Islamic News Agency," *American Journal of Islamic Social Sciences* 3, no.1 (Spring 1986) pp. 122-123

926 See Abdul Aziz Othman al-Twajjiri, *op.cit.*

927 see also Azhar Arsyad "Renewal of Islamic Media Discourse: Form, Content, and Style" presented at The 2nd International Conference on Islamic Media, 13-15 December 2011

REFERENCES

- Abdulrahlane, Taha *Al-Lisan Wal Mizan*, (edition of the Arab Cultural Centre-Casablanca 1998
- Abu Albaqaa Al Kafawi, *Al Kulliyat*, Edition of Arrisala Institution. Dr Adnan Drawiche and Muhammed Al Basri. Beirut, 1992
- Abu Rabi, Ibrahim “The Muslm World in the Twenty First Century” in Kustiwan et.al (eds.), *Islam, The West and the Rest*, Makassar, Alauddin Press, 2009
- Al Amadi, Al ahkam Fi Usul Al Ahkam, Part 1 *Dar Al Kutub Al Ilmiyya*, Beirut 1980
- Arsyad, Azhar, “Musaahamatul Qiyam al-Diiniyyah fi al-Tafaahum wa Ishlahi al-alam al-Mumazzaq”, NESIL in *Mumaarasatu Hayyatini Ilmaniyyatin Fa'aalatin*, International Symposium in Istambul, Turkey, 2004.
- Azhar “Renewal of Islamic Media Discourse: Form, Content, and Style” presented at The 2nd International Conference on Islamic Media, 13-15 December 2011
- Barnlund, Dean C.’ “Communication in a Global Village” in Larry A. Samovar & Richard E. Porter, *Intercultural Communication: A Reader*, Wadsworth Publishing Company, Inc. Belmont, California, 1992.
- Condon, John C. and Fathi Yousef, *An Introduction to intercultural Communication*, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1979.
- Dean C. Barnlund,’ “Communication in a Global Village” in Larry A. Samovar & Richard E. Porter, *Intercultural Communication: A Reader*, Wadsworth Publishing Company, Inc. Belmont, California, 1992.
- Deena R. Levine & Mara B. Abdelman. *Beyond Language: Intercultural Communication*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1982. See also Daniel Coleman, *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*, Bantam Dell, New York, 2006
- Dewson S, Davis S, Casebourne J. “*Maximising the Role of Outreach in Client Engagement*”, Research Report DWPRR 326, Department for Work and Pensions, 2006.
- El-Affendi, Abdelwahab, “Eclipse of Reason: The Media in the Muslim World”, in *Journal of International Affairs*, Summer 1993, 47, no. 1.
- Gumpert, Gary and Robert Cathcart, “Media Stereotyping: Images of the Foreigner”, in in Larry A. Samovar & Richard E. Porter, *Intercultural Communication: A Reader*, Wadsworth Publishing Company, Inc. Belmont, California, 1992
- <http://www.publicengagement.ac.uk/how/guides/pe-and-pathways-impact>
- <http://www.rcuk.ac.uk/kei/impacts/Pages/home.aspx>) See also guidance and top tips on engagement and pathways to impact
- Ibn Manzur, *Lisan Alarab*, Volume 2, Edition of Dar Al Jeel and Dar Lisan Al Arab, Beirut, 1988.
- Johnson, Steve A. & Faruq Abdullah, 1984, *Da'wah to Americans: Theory and Practice*, P.O.Box 38 Plainfield, IN 46168: Islamic Society of North America.
- Levine, Deena R. & Mara B. Abdelman. *Beyond Language: Intercultural Communication*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1982.

- Moujame Al-Fath Al Qorane Al-Karim*, V.2, Arabic Language Academy, General Body in charge of the Emiral Libraries Affairs, Cairo, 1996.
- Pei, Mario and Frank Gaynor, *Dictionary of Linguistics*, Littlefield, Adams & Co, 1969,
- Reddy, Usha Vyasulu, Ph. D “India How Do You Put Reality into the ICT for Development Curriculum” in ICT for Development Consultant Hyderabad 500 082, *A case Study* Presented at the International Conference on Engaged Learning and ICT Development, Kuala Lumpur, 2014.
- Schleifer, S.Abdullah “Islam and Information: Need, Feasibility, and Limitations of an Independent Islamic News Agency,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 3, no.1 (Spring 1986).
- , S.Abdullah, “Mass Communication and the Technicalization of Muslim Societies,” *paper* delivered at the Second Annual Conference of for Promoting Understanding & Unity in the Islamic World (Istanbul: October 1986).
- al-Twajjiri, Abdul Aziz Othman Islamic “Discourse Between Tradition and Modernity” in *Future Islam*, A journal of Future Ideology that shapes Today The World of Tomorrow, 2004
- Ziyada, Ridwan, “Renewing of religious discourse through a departure from Arab-centrism”, Conference on Human Rights and Renewing of Religious Discourse, Alexandria: 18-20 April, 2010.

واقعية تعليم اللغة العربية في الجامعات باندونيسيا

الفصل الأول

المقدمة

١. تمهيد

كان أو استقبالياً (*expression*) معظم اللغويين يؤيدون على أن اللغة بوصفها العامة هي آلة الإتصال بين شخص إلى آخر، تعبيرياً . يترتب الإتصال بين الطرفين يعني بين المتكلم و الكاتب أو السامع والقارئ. وكانت بين هذين طرفين احتياجة إلى (*reception*) كفاءة اللغة الشاملة لدي المتكلم، الإستماع والكلام والقراءة والكتابة. ولأجل الحصول على المهارات اللغوية تعبيرية أو استقبالية، فمن المستحسن أن يجعل تعليمه اللغوي على الإهتمام إلى تكامل المهارات اللغوية الأربع وترابطها ترابطاً.

تعليم اللغة العربية في إندونيسيا منذ دخول الإسلام إلى عصرنا الحديث في ظل نظريتين مهمتين. أولهما، نظرية الفروع أو الكلاسيكية هي تقسم اللغة العربية فروعاً لكل فرع منهجه وكتبه وحصصه مثل القواعد و البلاغة و الصرف و الآداب و الإملاء و الخط وما أشبه ذلك. وثانيهما، نظرية الوحدة أو الحديثة، ترى هذه النظرية أن اللغة وحدة مترابطة متماسكة، وليس فروعاً مفرقة. مختلفة. نشأت هذه النظرية بمثابة رد نظرية الفروع

فيري الباحث أن تعليم اللغة العربية في اندونيسيا على مناهج ونظريات شتى منها نظرية الوحدة والفروع. جاء الباحث الآن في نظره إلى واقعية استخدام نظرية الوحدة في مدارس أو جامعات في اندونيسيا. ولقد لاحظ الباحث من أكثرية نظريات التي استخدمها المدراس أو الجامعات في اندونيسيا هي نظرية الوحدة على أنها تدرس اللغة العربية شاملاً وترابطاً بين كل مهارة

ب. أسئلة البحث

إعتماداً على البيانات السابقة، تكون القضايا الأساسية في البحث هي ثلاثة:

١. ماهي نظرية الوحدة؟
٢. كيف تعليم نظرية الوحدة في حجرة الدراسة في وجهها العامة؟
٣. كيف واقعية تعليم اللغة العربية في اندونيسيا على أساس نظرية الوحدة ؟

ج. أهداف البحث

أما أهداف البحث هنا فهي:

١. كشف دلالة نظرية الوحدة
٢. كشف تعليم نظرية الوحدة في حجرة الدراسة في وجهها العامة
٣. كشف واقعية تعليم اللغة العربية في اندونيسيا على أساس نظرية الوحدة

الفصل الثاني

الإطار النظري

أ.

مفهوم نظرية الوحدة

لقابلوب، والإتجاه (Behaviorisme) كان تعليم اللغة و نظريتها يتصل بمذهبين مهمين معروفين متقدمين أولهما الإتجاه السلوكي لنوام تشومكي. ليس القصد هنا بيان الإتجاهين السابقين دقةً، إنما هو يقدر المسلك سارت به نظرية (Cognitivism) المعرفي (اهتمام بالعوامل الخارجية مثل البيئة والمعلم والمادة و Behaviorisme الوحدة ومبدأها؟. إن الاهتمام بالإتجاه الأول (السلوكي غيرها أي إذا أعمدت العوامل الخارجية على الطلبة فإنها آثار عظمى تُنشأ كفاءة الطلبة اللغوي استقباليةً و كتابيةً. و أما الإتجاه (يعتمد على العامل الداخلي وأن كفاءة الطلبة اللغوي فطرية وطبيعية بناها العامل الخارجي.⁹²⁸ Cognitivism الثاني) المعرفي =

إن اللغة أداة الاتصال بين مجموعة من الجنس البشري، ووسيلة التفاهم بينهم، والتفاهم تعني تفاعل الفهم بين طرفين، هما مفهوم وفاهم، أو ملقي و متلقي، أو مصدر و مستقبل، أو معطي و آخذ، أو متكلم و سامع، ويوجد في جميع هذه المعاني إفهاما و فهما، وللإفهام أداة طبيعية، هي اللسان، وللفهم أداة طبيعية هي الأذن، من حيث إنها طريق موصل.⁹²⁹ دقة المفهوم السابق يعتبر أن هو تبادل الفهم بلسان أي كلام، أو بأذن أي استماع. "Communication" اللغة أداة الاتصال بين مجموعة بشرية، و هدف الاتصال وهذا طرفان يستقبل و يعبر وكذا إلى آخر الفهم. إذن اللغة وسيلة الاتصال بين البشر ذو معان.

(expression) إذا كانت اللغة وسيلة الإتصال ذو معان ومفاهم فالتفاهم لايقوم بذاته إنما يقوم بجهتين اثنتين أولهما تعبير ، معناه ان الاتصال يكون بين طرفين أحدهما المتكلم أو الكاتب، والأخر السامع أو القارئ. معناه (reception) وثانيهما استقبال أيضا أن اللغة اتجهت إلى معان هامة يعني اللغة في موقفها نشطة أو خاملة.

فيقول الباحث إن وظيفة اللغة الأساسي اتصال وهدفها التفاهم بين جماعة. والاتصال -معناه الواسع- يتضمن على جهتين التعبير والاستقبال. ويسع الكلام لايقوم التعبير والاستقبال بذاتهما إنما يقوم بأداة. إن التعبير يُصدر المتكلم والكاتب، والاستقبال يصدر المستمع والقارئ. للحصول على مهارات الأربع الجيد من استماع و كلام و قراءة و كتابة، فالحاجة إلى تدريبها وتعليمها شيء ضروري.

إن الإهتمام بهذه المهارات الأربع المتكاملة و المترابطة اهتمام بتطبيقه في المجال التعليمي. و النظرية التي تهتم بتكامل اللغة هي . ومعروف بالنظرية الحديثة بعد نظرية الفروع ضده. ترى نظرية الوحدة أن اللغة وحدة (all in one system) نظرية الوحدة مترابطة متماسكة، وليس فروعاً مفرقة مختلفة والأسلوب المتبع في تعليم اللغة بهذه الطريقة أن يتخذ الموضوع أو النص محوراً تدور حوله جميع الدراسات اللغوية.⁹³⁰ يرى صالح ذياب هندي على أنها تربط المواد الدراسية بعضها ببعض دون إزالة الخواجز الفاصلة بينها.⁹³¹

ومن وجوه كون نظرية الوحدة لتعليم اللغة العربية، كانت نظرية الوحدة بمثابة رد فعل لنظرية المنفصلة أو الفروع. يرى أصحاب نظرية الوحدة نقاداً، بأن لنظرية الفروع عيوب كثيرة في نظرة اللغة، لاسيما في مجال تعليمها واعتبار وظيفتها -في المرحلة المبكرة-. كما تقدم المفهوم السابق، أن نظرية الوحدة تختلف بالفروع إختلاف المبدأ حسب تعليمها لمتعلم اللغة. حتى يقول رجال التربية تأكيداً أن من أكبر عيوب منهج المواد الدراسية المنفصلة أنه يقدم بعض مجالات الدراسية مستقلة عن بعضها.⁹³²

نقداً إلى أن تعليم اللغة العربية بانفصال المادة إلى فروع -كما ظل أصحاب نظرية الفروع- (Ahmad Izzan) لقد أشار أحمد عزاً لا يقف موقفها التام كاللغة بنظامها المتكامل و المترابط.⁹³³ فيها تمزيق للغة يفسد جوهرها ويخرج من طبيعتها مما يؤدي إلى تمزيق للخبرة اللغوية التي يكتسبها التلاميذ فيكون ذلك من أسباب عجزهم عن استعمال اللغة في المواقف الحيوية استعمالاً سليماً من جميع الوجوه ، حتى لا يضبطون الكلمات إلا في حصة القواعد، ولا يعنون في سلامة الأسلوب إلا في درس الأسلوب.⁹³⁴ ويثبت جوردت الركابي ثباتاً من أن عيوبها أيضاً عدم التعادل في النمو اللغوي فلا ينتفع التلاميذ وعندئذ لا يتكافأ فهم اللغوي بتأثير هذا

928 Ahmad Fuad Effendi, Metodologi Pengajaran Bahasa Arab, (Malang: Penerbit Misykat, 2005), h. 10

عبد العليم إبراهيم ، الموجه الفني لمدرسة اللغة العربية ، (مصر: دار المعارف ، 1962) ، ص: 47 929

جودت الركابي ، طرق تدريس اللغة العربية ، (دمشق: دار الفكرة ، مجهول السنة) ، ص: 27 930

صالح ذياب هندي ، دراسات في المناهج والأساليب العامة ، (عمان: دار الفكر ، 1987) ، ص: 169 931

دكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، المناهج المعاصرة (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981)، ص: 159 932

h. 82 (نفس المرجع ، 2009 ، Ahmad Izzan 933

جودت الركابي، طرق تدريس اللغة العربية ، ص: 28-29 934

الاضطراب. وقلة فرص التدريب على التعبير مع أنه ثمرة الدراسات اللغوية جميعها.^{٩٣٥}

اتجاهها إلى عيوبها ومزاياها الظاهرة فتأتي نظرية الوحدة باعتبارها الجديد مختلف بأراء أصحاب الفروع. ولكن بالنسبة إلى ذلك لاتقوم نظرية الوحدة كنظرية حديثة وممتازة في جوانب تعليم اللغة العربية إلا تحسينا لمقام نظرية الفروع. فتأتي الوحدة بمبادئ حديثة بعد نظرية الفروع في المجال التعليمي ، وهذا معناه إن نظرية الوحدة أحدث حديثا من الفروع يعني من تعليم اللغة و أصبحت نظرية الوحدة تتجه إلى كفاءة لغوية متكاملة و.(integrated)إلى تعليم اللغة بنظرية الوحدة (sparate) المنفصل متعادلة في سيطرة المهارة اللغوية الأربع نشطة أو خاملة. طبعاً ، بصدور المفتوحة يقول الباحث إنه لا يخلو كل شئ من مزاياه وعيوبه. فنهاية القول ، فعلي المعلم أن يقدّر أي نظرية تناسب بحوائج الطلبة في حجرة التعليم .؟

٢. أسس نظرية الوحدة

والبيانات عنها فيما^{٩٣٦}. تعتمد طريقة الوحدة في تعليم اللغة على الأسس الثلاثة، أسس نفسية، و أسس تربوية ، و أسس لغوية يلي:

فمن الأسس النفسية أنها تجدد نشاط التلاميذ وتبعث شوقهم وتدفع عنهم السأم و الملل وذلك لتنوع العمل وتلويحه، وأنها تثبت الفهم عن طريق التكرار و الرجوع إلى الموضوع الواحد لعلاج من مختلف النواحي، وأنها تنتقل من الكل إلى الجزء ، وهذا يساير^{٩٣٧}. طبيعة الذهن في إدراك الأشياء و المعلومات

ومن الأسس التربوية أن فيها ربطا وثيقا بين الألوان الدراسات اللغوية ، وفيها -كذلك - ضمان للنمو اللغوي عند التلاميذ ثمّوا متعادلا لا يطغى فيه لون على آخر لأن هذه الألوان جميعها تعالجها في ظروف واحدة لاتتفاوت فيها حماسة المدرس أو إخلاصه^{٩٣٨}. أو غير ذلك من العوامل

ومن الأسس اللغوية لهذه الطريقة أنها تساير الاستعمال الطبيعي للغة لأنها حين تُستعمل اللغة في التعبير الشفوي أو الكتابي إنما تُستعمل وحدة مترابطة ، وتؤلف الجمل بصورة سريعة فيها تكامل و ترابط. وبهذا يتم التعبير الشفهي و الكتابي دون تجزئة العلمية التعبيرية بين البحث عن المفردات و البحث عن ترابطها و تأليفها جملا مفيدة ، فعملية التعبير إذن في الأصل عملية^{٩٣٩}. موحدة

٣: خصائص الوحدة الجيدة

لكل شئ خصائصه و مزاياه، ونظرية الوحدة تقوم بخصائصها المختلفة بنظرية الفروع. فالخصائص التي يراعي المدرس أن يعرفها لبيني اختياره للوحدات على أساسها هي:

١. أن يخطط المنهج الدراسي كله للفرقة الدراسية بحيث يوزع على عدد من الوحدات تشمل كله.
٢. أن يكون محور الدراسة مشكلة حقيقية يحس بها للتلاميذ توجيههم إلى ما يمكن أن يقوموا عمليا به أكثر مما توجههم إلى ما يحصلون عليه من المعلومات.
٣. أن تكون الوحدات مناسبة لمستوى نضج التلاميذ.
٤. أن تنبع الدراسة في الوحدة الجديدة من خبرات الأطفال ونشاطهم في الوحدة السابقة ، ضمانا لاستمرار نمو و ترابط الوحدات وتكاملها.

جودت الركابي ، ، طرق تدريس اللغة العربية ، ص: 29 935

جودت الركابي ، ، طرق تدريس اللغة العربية ، ص: 28 936

جودت الركابي ، ، طرق تدريس اللغة العربية ، ص: 27-28 937

جودت الركابي ، ، طرق تدريس اللغة العربية ، ص: 27-28 938

جودت الركابي ، ، طرق تدريس اللغة العربية ، ص: 27-28 939

٥. أن تشمل الوحدة على أوجه نشاط متنوعة لتناسب الفروق الفردية بين التلاميذ ، ولتغطي التلاميذ الفرصة للعمل التعاوني بينهم.

٦. أن تتيح الفرصة للتلاميذ كي يتعلموا المهارات التعليمية الأساسية كالقراءة بالإضافة إلى الاتجاهات والمهارات الاجتماعية.

٧. أن تعني الوحدات بتقويم التلاميذ تقويماً مستمراً في كل خطواتها ، بعقد اجتماعات دورية للمدرس مع التلاميذ ، لمراجعة ما تم من خطوات ، ومناقشة الخطوات التالية وخطط العمل فيها. وتكون خطة الوحدة مرنة بحيث تسمح بالتعديل إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك.

٨. أن تتوفر للوحدات الأماكن اللازمة للدراسة. من مراجع وأدوات وميزانية للزيارات وللرحلات ، ودعوة الأشخاص المهمين لتحديث إلى كل التلاميذ في فصولهم عن أمور ترتبط بها.^{٩٤٠}

٤. تعليم اللغة العربية على أساس نظرية الوحدة في وتطبيقها في حجرة الدراسة

يتوقف النجاح في تطبيق نظرية الوحدة على نوعية العلاقات الموجودة بين المواد والقدرة على تحديدها. كما يتوقف على مدى إلمام المدرسين بطبائع المواد الأخرى التي يدرسها طلابهم.^{٩٤١} وحتى ينجح المدرسون في عملية الربط بين المواد فلا بد لهم من التخطيط لعملهم مع بدء العام الدراسي ، وإجراء التنسيق بين خططهم للتخفيف من تجزئة المواد.^{٩٤٢}

وللوحدة شكلان ، الشكل الأول ، شكل الوحدة القائمة على المادة الدراسية وهذه هي الوحدة التي تنظم حول محور رئيسي كموضوع معين ، أو مشكلة تشتق من المادة الدراسية ، ويراعي في ترتيبها الترتيب السيكولوجي للمادة ، وهو الذي يعني فيه بعلاقة المادة بحياة التلميذ ونشاطه ، وبحاجاته ومشكلاته وهو عكس الترتيب المنطقي الذي تبني عليه المناهج التقليدية في ترتيب موضوعاتها. والشكل الثاني ، شكل الوحدة القائمة على الخبرة وهذه هي الوحدة التي تكون حول حاجة من حاجة التلميذ ورغباته الصادقة.^{٩٤٣} إذن التعليم بنظرية الوحدة لابد من الإهتمام إلى هذين شكلين جيداً. هل المادة تناسب بسيكولوجية التلميذ أو لا تناسبه.

وفي تعليم اللغة العربية بنظرية الوحدة أن موضوع الوحدة يطرح قضيتين اثنتين:

١. توحد كتب اللغة العربية المنهجية الصفية في كتاب واحد يجمع بين فروعها المختلفة بتوازن متكامل ، بدلا من الإبقاء عليها موزعة في كتب متعددة.^{٩٤٤}

٢. اعتماد الطريقة المفضلة لتدريس اللغة العربية كوحدة كاملة لايجوز الفصل بين فروعها المتحدة في وظائفها وواقعها.^{٩٤٥} ومن المستحسن استخدام عبارة طريقة النص لتدريس اللغة العربية ، بدلا من طريقة الوحدة لأن النص يمثل الواقع اللغوي المتكامل بينما كلمة (الوحدة) تحمل في مضمونها مفهوم الأجزاء التي توحدت.^{٩٤٦}

كان في تطبيق تعليم اللغة العربية بنظرية الوحدة شكلان أساسيان يجعلهما المعلم وسيلة مهمة في تعليمه في الصف. منهما

أ- تعليم اللغة العربية باعتماد على الموضوع أو القراءة

محمود علي السمان ، التوجيه في تدريس اللغة العربية ، (مجهول المدينة والطبع ، 1983) ، ص: 117-118
صالح ذياب هندي ، دراسات في المناهج والأساليب العامة ، (عمان: دار الفكر ، 1987) ، ص: 169
صالح ذياب هندي ، نفس المرجع ، ص: 169
محمود علي السمان ، التوجيه في تدريس اللغة العربية ، ص: 116-117
نايف محمود معروف ، خصائص العربية وطرائق تدريسها ، (بيروت: دار النفاش ، 1985) ، ص: 108
نايف محمود معروف ، خصائص العربية وطرائق تدريسها ، ص: 108
نايف محمود معروف ، نفس المرجع ، ص: 109

القراءة التي جهزها المعلم أثناء تعليمه هي مادة^{٩٤٧}. مادة تعليم اللغة العربية بهذه نظرية الوحدة هي القراءة عن موضوع معين أساسية في تعليم اللغة العربية بنظرية الوحدة. قام المعلم بالقراءة ترابط كل مهارة من المهارات الأربع. ومن العمليات التي قام^{٩٤٨}:
بها المعلم باعتمادها إلى القراءة هي

- فهم المفردات من القراءة
- تحليل القراءة
- سيطرة الأصوات من عملية القراءة
- الحوار حول موضوع القراءة
- تدريب الكتابة باعتماد على القراءة
- فهم المقروء بطريقة السماع
- فهم القواعد العربية نحواً أو صرفاً في القراءة

الفصل الثالث

واقعية تعليم اللغة العربية على أساس نظرية الوحدة وتطبيقها في اندونيسيا

واقعية تعليم اللغة العربية في اندونيسيا واحتياجتها إلى الوجه الأفضل

١. لقد اتخذ الإسلام من العربية لساناً منذ أن نزل القرآن بها فقامت بها صلاة لتدفع. فانتشرت اللغة العربية بانتشار الإسلام لحظةً فلحظةً. بانتشار الإسلام قديم الزمان أصبح الإندونسيون عارفين باللغة العربية، وهذا بمجئ التجار المسلمين العربيين. حتى يكون إندونيسيا الآن أكثر سكاناً بالنسبة إلى عدد المسلمين فيه و أكبر المسلمين عدداً في العالم. إن الكلام السابق أشار إلى أنهم عارفون اللغة العربية لفظاً -و معنا أقلهم - لما كانوا متمسكين بالإسلام. والأسباب على ذلك هي أولاً: إن الإسلام يتصل بالعربية حق الاتصال كالصلاة والدعاء منطوقة بالعربية من التكبير إلى السلام اتباعاً إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وهو عربي. وثانياً: إن الاتصال بالقرآن الكريم لا يتم إلا بالعربية حتى تصبح القراءة منطوقة بالعربية أيضاً. وثالثاً، أصبح تلفظ الدعاء المنادى أكثرها بالعربية - وأقلها محليةً- لإيمانهم بقبول الدعاء بها عند جوار ربه. من هنا يرى الباحث أن الإندونسيين المسلمين لديهم بعض -مهارات لغوية -ولو كانت في تلفظ الأخرى العربية كقراءة وأثناءها سماعاً

اتجاهاً إلى ذلك أن الولد قبل تعليم اللغة العربية في حجرة الدراسة قد يتناول الخبرة العربية من بيئته ولو كانت نطقاً أو قراءةً يعني تعليم العربية بطريقة قراءة القرآن والدعاء في (verbalitas) وسماعاً وما إلى ذلك. وهذه الخبرات هي الخبرة اللفظية الصلاة وغيرها. هذا التعليم اللفظي لم يتمه إلا إتمامه بالتعلم في المدرسة أو المعهد أو المكائنت التي تخص فيها لتعليم اللغة العربية. والمدرسة هنا كمدارس عامة إما ابتدائية أو متوسطة أو ثانوية أو جامعة في إندونيسيا تحت رعاية الوزارة التربوية الوطنية. ومعهد الأمين الحديث بمادورا وغيرهما (Ponorogo) والمعهد هنا بين نوعين: حديثاً كانت مثل معهد كونتور العصري بفونوروكو وغيرهما. (Kediri) الإسلامي بكيديري (Lirboyo) بتوبان و ليربويو (Langitan)، والنوع الآخر تقليدياً كمعهد لاعيتان الإسلامي أو المؤسسة التربوية للغة العربية (Pare) لقد يجري تعليم اللغة أيضاً في المكائنت التعليمية للدورة اللغوية التدريسية مثل بباري بأمبيل سورابايا وغيرهما. وكل هذه المدارس التعليمية لها دورها الأساسي في تعليم اللغة العربية وترقيتها ولها خصائصها و مناهجها وطرائقها.

بالنسبة إلى النظرية المستخدمة في المكائنت السابقة، لتخلو المكائنت التعليمية الثلاث المذكورة من النظرية التعليمية إنما هي

947 Ahmad Fuad Effendi, Metodologi Pengajaran Bahasa Arab, h. 80

948 Ahmad Fuad Effendi, المرجع h. 80

تتمسك بالنظرية التعليمية حق التمسك، وتكون هذه النظرية أساسا قويا يسير دائما بدوافع تعليم اللغة ولتنمية مستوى مهارات الطلاب وكفائتهم اللغوي. وأشار إليه القول د. عبد العليم إبراهيم ، بأن نظرية تعليم اللغة العربية لها دورها الأساسي - إلى حد كبير في تقدير نجاح تعليم اللغة العربية ، وتستطيع أن تعالج كثيرا من فساد المنهج ، وضعف التلميذ ، وصعوبة الكتاب المدرسي وغير ذلك.^{٩٤} إتجاهها إلى ذلك إن موقف النظرية التعليمية يسير دائما مناسبا بالأهداف التعليمية حتى لا يخلو تعليم اللغة العربية في الأونة الأخيرة بدون النظرية ولو كانت تأتي بعيوبها ومزاياها في الميدان التطبيقي.

يظل الباحث - في تأييد البحث- إلى أن يتجه إلى الكلام الذي يعتبر بأن اللغة أكثر استخدامها لعملية اتصالية بين الجماعات ، والاتصال يكون بين طرفين (reception) وثانيهما استقبال (expression) الإنسانية ، وللاتصال نوعان ضروريان أولهما تعبير أحدهما المتكلم أو الكاتب ، والأخر السامع أو القارئ.^{٩٥}

إذن للاتصال احتياجة إلى الكفاءات الأربع المهمة ومهاراتها ، هي السامع وتدريب عملياتها العربية بتعليم السماع و المتكلم بالكلام والقارئ بالقراءة و الكاتب بالكتابة وبالطبع لا تفصل هذه المهارات في التعليم لأن الاتصال بين أربع المهارات شيئ لا تُفَرِّق إلا جاحة للتعلم وهذا التعمق في مستوى العالي. والثاني الكلام الذي يقول ، إن تعليم اللغة العربية لابد من الإهتمام بجهتين^{٩٥}. ضرورتين هما القدرة على سيطرة اللغة العربية نشطةً و خاملةً ولايكفي التعليم بأحدهما

الإهتمام باللغة ، هو الأهتمام بمهاراتها الأربع من السماع والكلام والقراءة والكتابة- كما تقدم-. وتصبح اللغة نشطةً بالكلام و القراءة تُخرج منها محادثة وتعبر شفهي و حوار وغيرها وخاملةً بالسماعة والكتابة. ولاتجاه إلى الكفاءة اللغوية الشاملة نشطة وخاملة فمن الضروري أن يُتَيَّ النظرية المناسبة بدوافع تعليم اللغة العربية باهتمامها بجوانب الأربع. والنظرية التي تهتم بالمهارات اللغوية تعبرا واستقبالا - نشطةً و خاملةً هي نظرية الوحدة التعليمية. لأن النظرية تهتم دائما بالمهارات اللغوية الأربع الاستماع والكلام والقراءة والكتابة اهتماما كبيرا و متكاملًا. ترى هذه النظرية -الوحدة- بأن اللغة وحدة مترابطة متماسكة ، وليست فروعا مفرقة مختلفة.^{٩٥}

يقوم الباحث هنا بتكيز الإهتمام بنظرية الوحدة التعليمية لأن ميدان البحث هو المدرسة ليس المعهد أو الجامعة أو المكانات للدورة التدريبية. تعمل هذه النظرية على تحقيق الترابط وتوثيق العلاقات بين المواد الدراسية.^{٩٥} ونظرية الوحدة تختلف بنظرية الفروع حق الاختلاف. وتكون الوحدة بمثابة رد فعل لنظرية المنفصلة أو الفروع بعيوبها في المجال التطبيقي. يرى رجال التربية أن من أكبر عيوب منهج المواد الدراسية المنفصلة أنه يقدم بعض مجالات الدراسية مستقلة عن بعضها.^{٩٥} ونظرية الوحدة تقدم المهارات اللغوية الأربع في وحدة متكاملة بين أربع المهارات ، ليس هناك فروع كصرف يقوم بنفسه و ينفصل بنحو وبلاغة و خط و محفوظة وغيرها

لقد قام بتأييد هذه النظرية كلامٌ رشدي طعيمة يقول إن اللغة لها فنونها الأربع هي الاستماع والكلام والقراءة والكتابة ، وبين كل منها علاقات معينة. وما فنون اللغة إلا اللغة نفسها ، وما تقسيمها إلى فروع إلا تلبية لمتطلبات تعليمية ، تتعلق بخطة الدراسة وبعض الإجراءات التنظيمية التي لا تؤثر في فلسفة النظرة إلى اللغة.^{٩٥} ومن مزاياها هي قوة النظرية إما روحيا أو لغويا أو تربويا.^{٩٥} إذن أن اللغة كالكائن الحي الكامل المتكامل ، أنها فنون أربعة ، إستماع ، وكلام ، و قراءة ، وكتابة. فالطفل يولد ويستمتع ، وبمضى الزمن ، وعن طريق الإستماع يتكلم وهو يستعين في قراءته وفهمه لما يقرأ بما استمع إليه وما تحدث به ، وكل هذه يعنيه على

عبد العليم إبراهيم ، الموجه الفني لمدرس اللغة العربية (مصر: دار المعارف: 1968) ، ص: 31 949

عبد العزيز عبد المجيد ، اللغة العربية أصولها النفسية ، وطرق تدريسها ناحية التحصيل ، (مجهول المدينة: دار المعارف ، 1986) ، ص: 119 950

Moh. Nurhakim dan Cahmzawi, Makalah Workshop, Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab Bagi Dosen IAIN Se-Indonesia, (Malang: STAIN, 1998), h. 4

عبد العليم إبراهيم ، نفس المرجع ، ص: 50 952

دكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان ، المناهج المعاصرة (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981) ، ص: 159 953

دكتور الدمرداش ، نفس المرجع ، ص: 159 954

رشدي طعيمة ، مناهج تدريس اللغة العربية بالتعليم الأساسي (مجهول الطبع وسنة) ، ص 955

Ahmad Fuad Effendi, Metodologi Pengajaran Bahasa Arab, (Malang: Penerbit Misykat, 2005), h. 79

منذ سنة ٢٧٩١ أقرت وزارة الدينونة طريقة لتعليم اللغة العربية يعني نظرية الوحدة^{٩٥٨} كثر تعليم اللغة العربية في المدارس الرسمية في إندونيسيا مثل المدرسة الابتدائية والمتوسطة والثانوية على رعاية الوزارة التربوية أو الوزارة الدينية للشؤون التربوية قد والجامعات في اندونيسيا مثل الجامعات الإسلامية الحكومية والأهلية (*all in one system*) تطبق بكثير نظرية الوحدة التعليمية في IAIN, UIN, STAIN, STAI, universitas islam (أو سواها).

وكانت نظرية الوحدة العربية تهتم بالمهارات اللغوية الأربع الإستماع والكلام والقراءة والكتابة في وحدة الدروس من كل مستوى بدون الانفصال أوالتقسيم.^{٩٥٩} لذلك أقر الباحث على أن تعليم اللغة العربية في اندونيسيا تحتاج إلى الوجه الأفضل. لما كانت الإحتياجة مهمة في ترقية اللغة في اندونيسيا.

٢.

واقعية تعليم اللغة العربية على أساس نظرية الوحدة تطبيقها ومشكلاتها في اندونيسيا

اتجاهها إلى البيانا السابقة قبل هذه، إلى أن التعليم اللفظي لم يتمه إلا إتمامه بالتعلم في المدارس أو المعاهد أو الجامعات أو المكانات التي تخص فيها لتعليم اللغة العربية..والمدرسة هنا كمدارس عامة إما ابتدائية أو متوسطة أو ثانوية أو كذلك مثل الجامعات الإسلامية الحكومية أو الأهلية في إندونيسيا تحت رعاية الوزارة التربية الوطنية الإندونيسيا أوالمعاهد يعني بين النوعين: الحديث بمادورا وغيرهما ، والنوع (Al-Amin) ومعهد الأمين (Ponorogo) حديثة كانت مثل معهد كونتور العصري بفونوروكو وغيرهما.(Kediri) الإسلامي بكيديري (Lirboyo)بتوبان و ليربوو (Langitan)الأخر تقليدية كمعهد لاعتان الإسلامي

لاتخلو المكانات التعليمية المذكورة السابقة من النظرية التعليمية إما هي تتمسك بالنظرية التعليمية حق التمسك، وتكون هذه النظرية أساسا قويا يسير دائما بدوافع تعليم اللغة ولتنمية مستوى مهارات الطلاب وكفائتهم اللغوي.

قال د. عبد العليم إبراهيم ، بأن نظرية تعليم اللغة العربية لها دورها الأساسي -إلى حد كبير في تقدير نجاح تعليم اللغة العربية ، وتستطيع أن تعالج كثيرا من فساد المنهج ، وضعف التلميذ ، وصعوبة الكتاب المدرسي وغير ذلك.^{٩٦٠} إتجاهها إلى ذلك إن موقف النظرية التعليمية يسير دائما مناسباً بالأهداف التعليمية حتى لايبخلو تعليم اللغة العربية في الأونة الأخيرة بدون النظرية ولو كانت تأتي بعيوبها ومزاياها في الميدان التطبيقي.

يظل الباحث - في تأييد البحث- إلى أن يتجه إلى الكلام الذي يعتبر بأن اللغة أكثر استخدامها لعملية اتصالية بين الجماعات ، والاتصال يكون بين طرفين(reception) وثانيهما استقبال (expression)الإنسانية ، وللاتصال نوعان ضروريتان أولهما تعبير أحدهما المتكلم أو الكاتب ، والأخر السامع أو القارئ.^{٩٦١} إذن للاتصال احتياجة إلى الكفاءات الأربع المهمة ومهاراتها ، هي السامع وتدريب عمليتها العربية بتعليم السماعة و المتكلم بالكلام و القارئ بالقراءة و الكاتب بالكتابة وبالطبع لا تفصل هذه المهارات في التعليم لأن الاتصال بين أربع المهارات شئ لا تُفَرَّق إلا جاحة للتعلم وهذا التعلم في مستوى العالي. والثاني الكلام الذي يقول ، إن تعليم اللغة العربية لابد من الإهتمام بجهتين ضرورتين هما القدرة على سيطرة اللغة العربية نشطة و خاملة ولايكفي التعليم بأحدهما.^{٩٦٢}

ولاتجاه إلى الكفاءة اللغوية الشاملة نشطة وخاملة فمن الضروري أن يأتي النظرية المناسبة بدوافع تعليم اللغة العربية باهتمامها بجوانب الأربع. والنظرية التي تهتم بالمهارات اللغوية تعبيرا واستقبالا - نشطة و خاملة هي نظرية الوحدة التعليمية. لأن النظرية

على أحمد منكور ، تدريس فنون اللغة العربية ، (القاهرة: دار الفكر العربي ، 2002) ، ص: 50 957

958 Ahmad Fuad Effendi, ibid, h. 26

959 A. Saeful Hidayat, Belajar Efektif Bahasa Arab Untuk Madrasah Aliyah Kelas XII, (Jakarta Timur: PT. Intimedia Ciptanusantara, 2006), h. Vi

عبد العليم إبراهيم ، الموجه الفني لمدرس اللغة العربية (مصر: دار المعارف: 1968) ، ص: 31 960

عبد العزيز عبد المجيد ، اللغة العربية أصولها النفسية ، وطرق تدريسها ناحية التحصيل ، (مجهول المدينة: دار المعارف ، 1986) ، ص: 119 961

Moh. Nurhakim dan Cahmzawi, Makalah Workshop, Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab Bagi Dosen IAIN Se-Indonesia, (Malang: STAIN, 1998), h. 4

تهتم دائما بالمهارات اللغوية الأربع الاستماع والكلام والقراءة والكتابة اهتماما كبيرا و متكاملًا. ترى هذه النظرية -الوحدة- بأن اللغة وحدة مترابطة متماسكة ، وليست فروعًا مفرقة مختلفة.^{٩٦٣}

أقرت وزارة الدينونة طريقة لتعليم اللغة العربية على أساس نظرية الوحدة منذ سنة ١٩٦٢٧٩١ وكثرت تطبيقات تعليم اللغة العربية على هذه النظرية في المدارس الرسمية في إندونيسيا مثل المدرسة الابتدائية والمتوسطة والثانوية على رعاية الوزارة التربوية أو الوزارة والجامعات في إندونيسيا مثل الجامعات (*all in one system*) الدينية للشؤون التربوية قد تطبق بكثير نظرية الوحدة التعليمية الإسلامية الحكومية والأهلية في رعاية الوزارة التربوية أو الوزارة الدينية للشؤون التربوية الإندونيسيا.

٣.

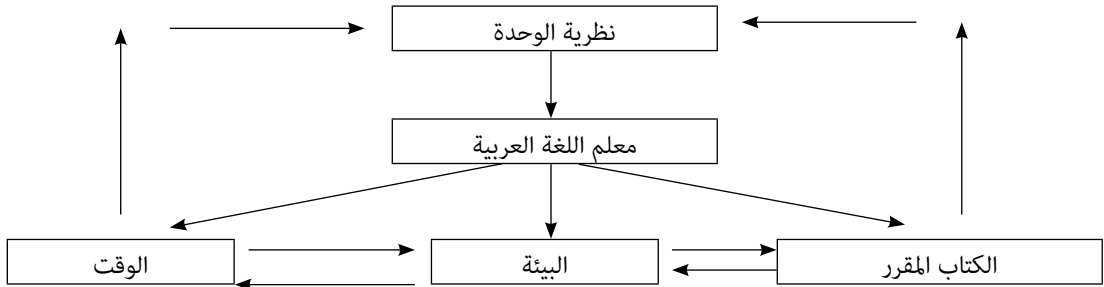
واقعية تطبيقية تعليم اللغة العربية في إندونيسيا ومشكلاتها

تطبيق تعليم اللغة العربية على أساس نظرية الوحدة في إندونيسيا

يرى الباحث أن تعليم اللغة العربية في إندونيسيا أكثرها بنظرية الوحدة يعنى التعليم الشامل بين المهارات اللغوية الأربع من استماع وكلام وقراءة وكتابة. وتعليم اللغة العربية بنظرية الوحدة عند الباحث يشمل حول الأمورين ، هما تعليم اللغة العربية المختار بالنظر إلى مكوناته ، و تعليم اللغة العربية المختار بالنظر إلى تطبيقه.

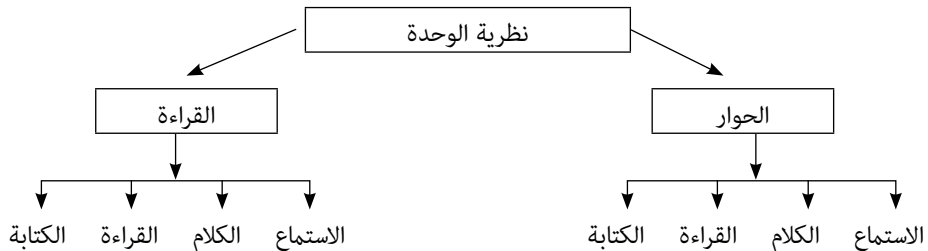
تعليم اللغة العربية المختار بالنظر إلى مكوناته هو إتمام كل ما يتعلق بتعليم اللغة العربية قبل التطبيق في حجرة الدراسة منها الكتاب ، والمعلم ، والوسيلة التعليمية ، والوقت المناسب ، والبيئة.

يُصوّر الباحث تعليم اللغة العربية المختار بنظرية الوحدة التعليمية في الجدول ما يلي:



وتعليم اللغة العربية بالنظر إلى تطبيقه، هو تطبيق نظرية الوحدة في تعليم اللغة العربية تحت ظل المحورين الأساسيين ، أوله: بالحوار ، بدأ التعليم بنص الحوار ثم يأتي المعلم بإجراءات تعليم مهارة اللغة الأربع من الاستماع والكلام والقراءة والكتابة. وثانيه: بالقراءة ، بدأ التعليم بنص القراءة ثم يأتي المعلم بإجراءات تعليم مهارة اللغة الأربع من الاستماع والكلام والقراءة والكتابة.

توضيح البيانات ، فيأتي الباحث بالجدول ما يلي:



عبد العليم إبراهيم ، نفس المرجع ، ص: 50 963
964 Ahmad Fuad Effendi, ibid, h. 26

بعد أن شرح الباحث إن تعليم اللغة العربية في المدارس أو الجامعات في اندونيسيا تستخدم نظرية الوحدة، من أنها ترى أن تعليم اللغة العربية لابد من تكامل أربع مهارات اللغة لصلتها القريبة بينها. وتطبيق هذه النظرية أولهما: بالحوار ، وثانيهما: بالقراءة. ثم اتسع التعليم في باقية المهارات من استماع و كتابة

الفصل الرابع

الإختتام

نتائج البحث

بعد أن قام الباحث بملاحظة تعليم اللغة العربية المدارس في اندونيسيا. فيستخلص الباحث قوله فيما يلي

١. نظرية الوحدة هي من أنها ترى أن تعليم اللغة العربية لابد من التكامل بين أربع مهارات اللغة لصلتها القريبة.
٢. استخدمت المدارس أو الجامعات الإسلامية الحكومية أو الأهلية على نظرية الوحدة من أنها ترى أن تعليم اللغة العربية تحتاج إلى الوجه الأفضل والشامل في كل وجهة من أوجه تعليمها. ونظرية وحدة تحيط بها إلى تعليم بوجه جديد
٣. إن أكثرية المدارس والجامعات الإسلامية في اندونيسيا تستخدم نظرية الوحدة في تعليم وتعلم اللغة العربية لصلتها القريبة بين النظرية واحتياجة الناس عن نظرية شاملة

المراجع:

المراجع العربية:

- جودت الركابي. طرق تدريس اللغة العربية. دمشق: دار الفكرة ، مجهول السنة
دكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان. المناهج المعاصرة. الكويت: مكتبة الفلاح، 1981
صالح ذياب هندي. دراسات في المناهج والأساليب العامة. عمان: دار الفكر ، 1987
عبد العليم إبراهيم. الموجه الفني لمدرس اللغة العربية. مصر: دار المعارف: 1968
محمود علي السمان. التوجيه في تدريس اللغة العربية. مجهول المدينة والطبع ، 1983
نايف محمود معروف. خصائص العربية وطرائق تدريسها. بيروت: دار النفائس ، 1985
أحمد بدر، 1982. أصول البحث العلمي ومناهجه، وكالة المطبوعات عبد الله حرمي، الكويت
أحمد فؤاد عليان. 1992. المهارات اللغوية ماهيتها وطرائق تدريسها، دار السلم، الرياض
(الدكتور نايف محمود معروف، خصائص العربية وطرائق تدريسها (بيروت: دار النفائس، 1985
رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، ج 2، مكة: جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية، دون السنة

المراجع الإندونيسية:

- Ahmad Fuad Effendi. *Metodologi Pengajaran Bahasa Arab*. Malang: Penerbit Misykat, 2005.
Wina Sanjaya. *Perencanaan dan Desain Sistem Pembelajaran*. (Jakarta: Prenada Media Group, 2008)
Ahmad Izzan. *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*. (Bandung: Humaniora, 2009)
Aminuddin. *Semantik, Pengantar Studi Tentang Makna*. (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011)
Azhar Arsyad. *Media Pembelajaran*. (Jakarta: Rajawali Press, 2011)

Dakwah Konstektual Kepada Muallaf Tionghoa Melalui Program Konseling Komprehensif

Oleh: Sri Hidayati

(IAIN Pontianak; shidayati.stainptk@gmail.com)

Abstrak:

Tulisan ini didasarkan pada dua hasil penelitian terhadap kondisi muallaf Tionghoa di Kalimantan Barat yaitu di Kota Pontianak dan Kota Singkawang. Temuan penelitian menunjukkan bahwa terdapat sejumlah masalah dan kebutuhan dasar yang dihadapi oleh para muallaf dari etnis Tionghoa. Masalah yang mereka hadapi antara lain kesulitan dalam penyesuaian diri terhadap lingkungan keluarga, komunitas muslim dan ajaran-ajaran Islam. Mereka juga memiliki tiga kebutuhan dasar yaitu penguatan iman, pemahaman tentang ajaran akhlak, dan tuntunan ajaran-ajaran pokok dan keterampilan beragama. Terungkap pula bahwa dakwah atau pembinaan kepada para muallaf masih bersifat konvensional sehingga hasilnya tidak sesuai harapan. Agar dakwah atau pembinaan kepada muallaf Tionghoa sebaga mad'u mencapai tujuannya dengan efektif dan efisien, maka tulisan ini menawarkan bentuk dakwah kontekstual melalui program konseling komprehensif. Program ini terdiri dari empat bagian utama, yaitu: pengantar, struktur (komponen) program, strategi peluncuran program dan evaluasi program. Ciri khas program konseling komprehensif terletak pada bentuk layanan yang terdiri dari layanan dasar bimbingan, layanan responsif, layanan dasar individual, dan dukungan sistem. Program ini dirancang dengan harapan konseling semakin mampu mengokohkan diri sebagai salah satu model dakwah terutama kepada komunitas khusus, yang dalam hal ini adalah muallaf dari etnis Tionghoa.

Abstract:

This paper is based on two results of a study of the condition muallaf the Tionghoa in West Kalimantan in Pontianak and Singkawang. The research findings show that there are a number of basic problems and needs faced by converts from Chinese ethnic. Problems they face include difficulty in adjusting themselves to the family environment, the Muslim community and teachings of Islam. They also have three basic requirements, namely the strengthening of faith, an understanding of the moral teachings and guidance of the basic teachings and religious skills. Also revealed that dakwah or guidance to the muallaf still conventional so the results are not as expected. To be dakwah or guidance the Tionghoa muallaf as mad'u achieve its objectives effectively and efficiently, this paper offers a contextual form of dakwah through a comprehensive counseling program. The program consists of four main parts, namely: introduction, structure (components) program, launch strategy and program evaluation. Characteristic of the program lies in the form of a comprehensive counseling services consist of basic services counseling, responsive services, individual basic services, and system support. The program is designed with the hope of getting counseling able to establish itself as one of the models to specific communities especially dakwah, which in this case is muallaf from Tionghoa ethnic.

Kata-kata Kunci: Dakwah, Muallaf, Tionghoa, Konseling Komprehensif

A. Pendahuluan

Kegiatan dakwah yang dilakukan oleh berbagai kalangan hingga saat ini sebagian besar masih konvensional, karena tidak menerapkan prinsip-prinsip manajemen modern. Seharusnya, dakwah

dilakukan secara profesional, yaitu aktivitas dakwah yang dilaksanakan sesuai dengan prinsip-prinsip manajemen. Hal ini penting agar dakwah berjalan efektif dan efisien. Dikatakan efektif jika tujuan dakwah dapat benar-benar tercapai dengan pengorbanan yang wajar.⁹⁶⁵ Perkembangan kehidupan sosial masyarakat yang sangat cepat memunculkan berbagai masalah di tengah masyarakat (*mad'u*). Tentu saja perkembangan tersebut menuntut para da'i mampu menyesuaikan diri dalam berdakwah dengan memodifikasi dakwah agar efektif dan efisien.

Berdasarkan beberapa pengalaman penelitian yang penulis lakukan, nampak jelas bahwa dakwah konvensional memang masih berlangsung hingga saat ini. Dakwah konvensional hampir terjadi di semua segmen *mad'u*, termasuk di antaranya adalah pada kelompok komunitas khusus seperti muallaf. Sebagai komunitas khusus, kepada para muallaf seharusnya kegiatan dakwah disusun dan dirancang secara cermat sehingga tujuan dakwah kepada mereka tercapai. Sebagaimana umum diketahui, kelompok muallaf adalah orang-orang yang masih membutuhkan pembinaan serius dalam beragama agar mereka benar-benar yakin dan percaya pada agama Islam. Pembinaan harus benar-benar memerhatikan kebutuhan dasar dan berbasis pada kondisi real mereka. Pengabaian atas hal ini akan mengakibatkan hal yang fatal, yaitu mereka kembali ke agama asalnya. Kasus-kasus orang yang baru masuk Islam kembali ke agama asalnya hanya karena kurang mendapatkan pembinaan sering terjadi, khususnya di Kalimantan Barat. Atas dasar hal ini, seharusnya kegiatan dakwah kepada muallaf harus berbasis pada hasil penelitian untuk kemudian dikemas dengan memerhatikan prinsip-prinsip manajemen modern.

Dalam konteks kehidupan sehari-hari di masyarakat, kata muallaf menunjukkan pada orang yang ke-Islam-annya tidak sejak lahir. Artinya seseorang dikatakan muallaf jika awalnya dia beragama tertentu kemudian memutuskan untuk masuk Islam. Oleh karena itu, tidak jarang kita melihat banyak orang yang sudah bertahun-tahun menyatakan diri memeluk agama Islam tetapi masih tetap dikatakan muallaf. Dalam konteks teoritis, sebenarnya muallaf adalah orang-orang yang dibujuk hatinya untuk masuk Islam. Pengertian yang kedua ini, orang yang belum masuk Islam tetapi hatinya sudah memiliki kecenderungan untuk masuk Islam sudah termasuk dalam kategori muallaf. Demikian juga orang yang baru masuk Islam tetapi hatinya masih belum mantap atau masih ada keraguan di hatinya tentang Islam masih termasuk dalam kategori muallaf. Makna muallaf dalam artikel ini mengacu pada pengertian pertama.

Pertumbuhan jumlah muallaf di Kalimantan Barat cukup besar dari waktu ke waktu. Sebagian besar muallaf berasal dari etnis Tionghoa (khususnya di Kota Pontianak dan Kota Singkawang) dan etnis Dayak (khususnya di daerah pedalaman, seperti di Kabupaten Landak, Sanggau, Sintang, Melawi dan Kapuas Hulu). Banyaknya pertumbuhan jumlah muallaf tersebut menunjukkan sesuatu yang positif, yaitu indikasi bahwa keinginan orang untuk masuk Islam cukup besar. Akan tetapi, hal ini bukan tanpa masalah. Masalah yang muncul setelah muallaf melakukan konversi di antaranya adalah masalah pembinaan keagamaan. Dibutuhkan penanganan yang serius dan terencana, agar para muallaf tersebut benar-benar "betah" beragama Islam.

Pembinaan yang benar-benar serius semakin dibutuhkan terutama pada kelompok muallaf dari etnis Tionghoa khususnya di Kalimantan Barat (terutama di Kota Pontianak dan Kota Singkawang). Mereka memiliki karakteristik yang mungkin berbeda dengan di daerah lain (seperti di Sumatera dan Jawa). Karakteristik tersebut adalah sikap eksklusif yang mereka tunjukkan dalam hubungan sosial dengan warga masyarakat lain (etnis lain). Sikap eksklusif tersebut dapat dilihat dari aspek bahasa, pola pemukiman, dan hubungan sosial.

Dalam berkomunikasi dengan sesama mereka baik di lingkungan pemukiman maupun di tempat-tempat umum, orang Tionghoa sangat jarang menggunakan bahasa Indonesia atau bahasa Melayu (bahasa sehari-hari di Pontianak dan Singkawang). Mereka selalu menggunakan bahasa Mandarin dalam

965 Muhammad Munir & Wahyu Ilaihi, *Manajemen Dakwah*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. xii-xiii.

berkomunikasi. Hampir semua kalangan (anak-anak, dewasa, orang tua) Tionghoa menggunakan bahasa Mandarin dalam berkomunikasi antar sesama mereka. Dalam pola pemukiman, masyarakat Tionghoa pun sebagian masih mempertahankan pola berkelompok di wilayah tertentu. Sementara itu, dalam hubungan sosial, sebagian orang-orang Tionghoa belum bisa bergaul secara baik dengan masyarakat setempat (Melayu dan etnis lain). Hal ini dimungkinkan oleh dominasi orang-orang Tionghoa dalam sektor ekonomi, perdagangan, industri dan jasa (terutama di Kota Pontianak). Menurut La Ode⁹⁶⁶ etnis Cina-Indonesia (Tionghoa) sebagai etnis imigran di Kalimantan Barat dengan sengaja menerapkan tipe sikap *etnosentries*, *introversi* dan *orientasi leluhur*. Ketiga tipe sikap ini selanjutnya melahirkan relasi sosial yang disharmonis.

Tipe sikap orang-orang Tionghoa ini tentu saja dapat menjadi faktor penghambat dalam proses penyesuaian diri mereka dengan komunitas muslim ketika berkonversi ke agama Islam. Hal ini akan semakin dipersulit oleh adanya anggapan umum bahwa orang-orang Tionghoa adalah non-Muslim. Masyarakat umum biasanya jika melihat orang Tionghoa (yang dapat dengan mudah diidentifikasi dari fisik/wajah), selalu menganggap mereka adalah non-Muslim, sehingga enggan untuk berkomunikasi dengan mereka. Hal ini tentu mempersulit para muallaf Tionghoa untuk melakukan penyesuaian diri dan berkomunikasi dengan komunitas muslim. Dengan karakteristik seperti ini, dakwah kepada komunitas muallaf Tionghoa harus dilakukan dengan perencanaan yang tepat dan kontekstual serta dengan menerapkan manajemen dakwah yang benar.

Terkait dengan apa dan bagaimana berdakwah kepada komunitas muallaf (khususnya etnis Tionghoa), penulis telah melakukan dua kali penelitian. Penelitian pertama (tahun 2007) berkaitan dengan masalah penyesuaian diri muallaf Tionghoa di Kota Pontianak. Selanjutnya pada tahun 2013 penulis melakukan penelitian terkait dengan problematika pembinaan muallaf Tionghoa di Kota Singkawang. Temuan-temuan yang diperoleh dari kedua penelitian tersebut akan dijelaskan secara singkat pada bagian berikut. Setelah didapat gambaran seperti apa kondisi muallaf Tionghoa di lapangan, selanjutnya akan dijelaskan tentang konseling komprehensif. Penjelasan ini sangat penting untuk melihat betapa konseling komprehensif merupakan salah satu program dakwah yang tepat dan kontekstual untuk diterapkan kepada para muallaf Tionghoa. Pada bagian selanjutnya penulis menyajikan contoh program konseling komprehensif yang diperuntukkan bagi komunitas khusus muallaf Tionghoa. Program konseling ini dapat diaplikasikan oleh para da'i saat berhadapan dengan para muallaf Tionghoa.

B. Muallaf: Masalah dan Kebutuhannya

Supaya aktivitas dakwah dapat berjalan efektif dan efisien serta mencapai tujuan yang diharapkan maka harus dirumuskan sebuah program yang direncanakan dan disusun dengan matang. Program dakwah yang baik adalah yang mampu menjawab permasalahan dan memenuhi kebutuhan dasar *mad'unya*. Terkait dengan penyusunan dan perumusan program dakwah kepada komunitas khusus muallaf Tionghoa, sangat penting untuk mengetahui apa saja masalah dan kebutuhan dasar mereka. Untuk mengetahui hal tersebut, tidak ada cara lain yang harus dilakukan selain melakukan penelitian lapangan. Dalam upaya memahami kondisi muallaf Tionghoa, berikut ini penulis paparkan secara singkat kondisi mereka yang senyatanya di lapangan. Paparan pada bagian ini merupakan temuan-temuan penulis pada dua penelitian yang telah dilakukan baik di Kota Pontianak maupun di Kota Singkawang. Ada dua masalah penting yang perlu dikemukakan dalam hal ini. Pertama, kondisi diri muallaf Tionghoa khususnya dalam proses penyesuaian diri mereka terhadap lingkungan ajaran agama Islam. Masalah kedua adalah kondisi pembinaan yang diberikan kepada para muallaf Tionghoa.

Berdasarkan hasil penelitian di Kota Pontianak, ditemukan berbagai masalah menyangkut keputusan para muallaf Tionghoa untuk berkonversi agama masuk Islam. Temuan di Kota Pontianak

⁹⁶⁶La Ode, M.D., *Tiga Muka Etnis Cina-Indonesia Fenomena di Kalimantan Barat (Perspektif Ketahanan Nasional)*. Yogyakarta: Bigraf Publishing, 1997, hal. 5.

juga tidak jauh berbeda dengan yang terjadi di Kota Singkawang ketika penulis telusuri dalam penelitian. Setelah memutuskan meninggalkan agama lamanya dan masuk agama Islam, para muallaf Tionghoa menghadapi beberapa masalah yang terkait dengan penyesuaian dirinya terhadap lingkungan keluarga, komunitas muslim dan ajaran-ajaran Islam. Masalah-masalah dalam penyesuaian diri dimaksud sebagian dipengaruhi oleh latar belakang dan proses mereka masuk Islam.

Latar belakang muallaf Tionghoa masuk Islam dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu faktor psikologis, sosial, dan rasionalitas. Termasuk faktor psikologis adalah yang disebut oleh informan sebagai kemauan sendiri dan hidayah. Ada informan yang mendapat hidayah berupa pengalaman spiritual di luar kesadaran diri dan ada juga dalam bentuk mimpi. Termasuk dalam faktor sosial adalah karena perkawinan, anak angkat, dan pengaruh lingkungan (tetangga, pertemanan, pendidikan). Ada informan yang masuk Islam karena mau menikah dengan pasangan yang beragama Islam. Selanjutnya ada informan yang masuk Islam karena pada saat remaja diangkat sebagai anak oleh seorang Haji. Ada pula beberapa informan yang masuk Islam karena pengaruh lingkungan seperti bertetangga dengan orang-orang Islam kemudian berteman dan sekolah dengan orang-orang Islam sejak masa kanak-kanak. Adapun yang dimaksud rasionalitas adalah pencarian dan perbandingan agama. Ada beberapa informan yang mengakui bahwa mereka masuk Islam karena merasa tidak puas dengan agama yang pernah dianutnya, kemudian ia berupaya mencari dan membandingkan agama lamanya dengan agama lain, terutama agama Islam. Setelah memahami bahwa konsep-konsep dan ajaran Islam lebih masuk akal dan sesuai dengan pemikiran mereka, selanjutnya mereka memutuskan untuk masuk agama Islam.⁹⁶⁷

Dalam menyesuaikan diri terhadap keluarga, muallaf menghadapi beberapa masalah seperti ketidaksetujuan dan penolakan dari orang tua, hubungan keluarga menjadi tidak harmonis, dan mendapatkan ancaman atau teror dari keluarga dan komunitas agama lama. Hampir semua informan menyatakan bahwa pada awal mereka masuk Islam, sebagian besar keluarga tidak setuju dan menentang bahkan mengancam dan meneror mereka. Penolakan itu sebagiannya karena keluarga mereka khawatir bahwa adat dan tradisi Tionghoa akan mereka tinggalkan. Namun setelah mendapatkan penjelasan dan perilaku baik mereka kepada semua keluarga, lama kelamaan sebagian keluarga akhirnya menerima keislaman mereka.

Ada juga sebagian kecil muallaf menghadapi masalah dalam menyesuaikan diri terhadap komunitas muslim berupa perasaan minder dan malu (*inferiority*). Perasaan ini muncul karena mereka masih awam terhadap ajaran Islam. Dalam menyesuaikan diri terhadap ajaran-ajaran Islam para muallaf menyatakan kesulitan dalam membaca al-Quran. Di samping itu mereka tidak ada waktu luang untuk mempelajari dan mengamalkan ajaran Islam yang disebabkan oleh pengaruh filosofi hidup Konghucu yang tidak mengenal adanya kehidupan akhirat. Orang Tionghoa beranggapan bahwa hidup harus bekerja keras agar sejahtera dan bahagia, karena hidup hanya di dunia ini. Filosofi hidup seperti ini kemudian terbawabawa saat mereka sudah masuk Islam.⁹⁶⁸

Berbagai masalah yang dihadapi oleh muallaf Tionghoa yang dikemukakan di atas ternyata tidak mendapatkan perhatian yang memadai dari berbagai kalangan yang berkompeten. Bahkan terkesan pembinaan kepada mereka hanya sekedar “menggugurkan kewajiban”. Kondisi pembinaan muallaf di Kota Pontianak agak lebih baik daripada di Kota Singkawang. Selain ada organisasi PITI yang telah sejak lama menjadi wadah berkumpul dan pembinaan bagi muallaf Tionghoa, juga ada FKPM (Forum Komunikasi Pembinaan Muallaf Tionghoa). FKPM merupakan organisasi yang diinisiasi sendiri oleh para muallaf Tionghoa yang merasa kurang mendapatkan pembinaan dari berbagai pihak (termasuk PITI). Forum ini didirikan tanggal 15 September 2006 dan disahkan dengan akte notaris tanggal 27

⁹⁶⁷Sri Hidayati, *Program Konseling Komprehensif untuk Meningkatkan Kemampuan Penyesuaian Diri Muallaf (Studi Kasus pada Forum Komunikasi Pembinaan Muallaf Tionghoa di Kota Pontianak Kalimantan Barat)*, Bandung: SPS UPI, 2007, hal. 113-117.

⁹⁶⁸*Ibid*, hal.122-129; 212.

Desember 2006 merupakan wadah pembinaan serta wadah silaturahmi bagi para muallaf (khususnya yang beretnis Tionghoa) yang ada di Kalimantan Barat. Keberadaan forum ini merupakan refleksi rasa tanggung jawab serta panggilan hati untuk berbagi terhadap sesama muslim, terutama bagi mereka yang baru memeluk agama Islam. Mereka yang belum mengerti dan paham betul apa itu Islam, diajak untuk mempelajari dan memahaminya, baik yang berkenaan dengan ibadah, etika maupun hubungan sosial lainnya.

Meskipun di Kota Pontianak sudah ada FKPM dan PITI serta lembaga atau institusi yang lainnya, namun pembinaan terhadap muallaf Tionghoa tetap saja belum berjalan sebagaimana yang diharapkan. FKPM memang sudah melakukan beberapa kegiatan penting seperti pendataan anggota, pembagian buku tuntunan bagi muallaf dan pembinaan rutin kepada anggota. Namun kegiatan pembinaan yang dilakukan dirasakan masih sangat kurang, karena pembinaanya hanya satu orang dan yang dapat dibina baru 25 orang, sementara anggota FKPM yang tercatat saja mencapai 800 orang (diperkirakan ada lebih dari 1000 orang jumlah muallaf seluruhnya). Selain kekurangan tenaga Pembina, FKPM dan institusi lain juga tidak memiliki program pembinaan yang terencana secara baik. Hal yang sama juga terjadi di Kota Singkawang, yang notabene adalah kota dengan prosentase etnis Tionghoanya terbesar di Kalbar, yaitu 40, 38%.⁹⁶⁹ Berikut adalah gambaran kondisi pembinaan muallaf Tionghoa di Kota Singkawang berdasarkan hasil penelitian penulis.

Pembinaan muallaf di Kota Singkawang dilakukan oleh beberapa institusi, yaitu PITI, kantor Kementerian Agama, dan Badan Pembina Muallaf (yang digagas oleh para Penyuluh Agama Fungsional). Meskipun ada tiga institusi tersebut, namun kenyataannya pembinaan kepada para muallaf juga tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan. Terkesan pembinaan atau dakwah kepada para muallaf masih bersifat konvensional. Ada beberapa temuan yang diperoleh dalam penelitian penulis di Kota Singkawang. *Pertama*, ada banyak masalah yang menyebabkan proses pembinaan muallaf di Kota Singkawang tidak berjalan efektif dan efisien. Masalah-masalah tersebut meliputi masalah pada diri muallaf, masalah di tubuh PITI dan masalah di Kemenag Kota Singkawang.

Masalah pada diri muallaf antara lain tidak adanya dukungan dari pasangan (suami atau istri), kesibukan dalam bekerja dan tempat tinggal yang saling berjauhan. Banyak muallaf yang secara pribadi ingin mengikuti kegiatan pembinaan tetapi oleh sang suami atau istri tidak mendapatkan dukungan malah sebaliknya menghalang-halangi yang bersangkutan mengikuti pembinaan. Ada juga muallaf yang lebih memilih mencari nafkah daripada mengikuti kegiatan pembinaan. Mereka beranggapan bahwa bekerja mencari nafkah lebih penting daripada mengikuti pembinaan (yang tidak menghasilkan uang).⁹⁷⁰ Masalah yang ada di tubuh PITI utamanya adalah kekeliruan dalam memahami kondisi muallaf sebagai hanya sebatas masalah ekonomi. Pengurus PITI beranggapan bahwa anggota mereka (para muallaf) tidak mau mengikuti kegiatan pembinaan semata-mata karena alasan sibuk bekerja untuk mencari nafkah. Oleh karena itu, pengurus PITI berupaya agar setiap ada kegiatan pembinaan, para peserta harus diberikan uang saku. Padahal sebenarnya menurut penulis masalahnya terletak pada pembinaan yang dilakukan oleh pengurus tidak terprogram secara baik dan ini adalah akibat tidak diterapkannya manajemen yang baik dalam mengelola organisasi.⁹⁷¹ Masalah di Kemenag Kota Singkawang juga tidak jauh berbeda dengan di PITI, yaitu pembinaan muallaf belum menerapkan prinsip manajemen yang baik. Pembinaan oleh Kementerian Agama dilakukan oleh para Penyuluh Agama Fungsional dan dibantu oleh Penyuluh Agama honorer (non-PNS). Meskipun pembinaan telah dilakukan secara rutin, namun pengelolaan kegiatan pembinaan belum menerapkan manajemen yang baik serta tenaga penyuluh agama yang belum memiliki kompetensi yang memadai.⁹⁷²

969Sri Hidayati, *Problematika Pembinaan Muallaf di Kota Singkawang dan Solusinya Melalui Program Konseling Komprehensif*, Pontianak: IAIN Pontianak, 2013, hal. 13

970Ibid., hal. 60.

971Ibid., hal. 68-69.

972Ibid., hal. 76-79

Kedua, pembinaan yang diberikan kepada muallaf belum menyentuh persoalan yang mendasar. Ini adalah akibat dari hal yang disebutkan pada point pertama. Pembinaan oleh PITI terkesan seremonial semata. Sedangkan pembinaan yang dilakukan oleh Kemenag sebagian kecil telah menyentuh persoalan mendasar, yaitu masalah keimanan atau tauhid. Kemenag, khususnya para Penyuluh Agama fungsional telah melakukan terobosan untuk memaksimalkan pembinaan terhadap muallaf dengan membentuk Badan Pembina Muallaf. Namun karena pembinaan tidak terkelola secara baik, maka berbagai persoalan mendasar muallaf belum tersentuh dengan tepat.⁹⁷³

Selain masalah-masalah yang disebutkan di atas, teridentifikasi juga bahwa para muallaf Tionghoa (baik di Kota Pontianak maupun di Singkawang) memiliki sejumlah kebutuhan mendasar yang selayaknya terpenuhi, yaitu:

- a) **Penguatan Iman.** Iman merupakan pondasi atau dasar bagi bangunan keagamaan seseorang. Sebagaimana disebutkan di atas, para muallaf pada umumnya menghadapi berbagai masalah. Karena itu, jika mereka memiliki keimanan yang kuat dan tangguh, maka ia akan memiliki daya tahan dan kekuatan dalam menghadapi berbagai masalah.
- b) **Pemahaman tentang ajaran akhlak.** Dalam hal ini dikhususkan pada akhlak kepada orang tua dan keluarga serta sesama manusia (*habl min al-nas*). Pemahaman tentang akhlak tersebut sangat dibutuhkan sebagai pedoman bersikap dan bertindak dalam menghadapi berbagai masalah, baik masalah yang bersumber dari keluarga maupun dari lingkungan masyarakat.
- c) **Tuntunan ibadah-ibadah pokok dan keterampilan beragama** (seperti wudhu, shalat, membaca al-Quran, barzanji, tahlil, doa-doa). Pemberian tuntunan tentang ibadah pokok dan keterampilan beragama ini selain memang merupakan kewajiban dari agama, juga sebagai solusi bagi rasa minder dan malu yang sering menghinggapi para muallaf.

Demikian temuan-temuan lapangan terkait masalah-masalah yang dihadapi oleh para muallaf Tionghoa serta berbagai kebutuhan dasar mereka. Hal tersebut sangat penting diketahui untuk menjadi dasar dalam menyusun program pembinaan. Dengan melihat karakteristik masalahnya, penulis merekomendasikan pembinaan melalui program konseling komprehensif. Apa dan mengapa program konseling komprehensif lebih tepat dan kontekstual dengan kondisi muallaf Tionghoa akan dijelaskan pada bagian berikut.

C. Program Konseling Komprehensif

Model bimbingan dan konseling komprehensif pada dasarnya adalah merupakan layanan yang menggunakan pendekatan perkembangan (*developmental*). Myric (1993) sebagaimana dikutip oleh Muro dan Kottman⁹⁷⁴ menyebutkan bahwa ada empat pendekatan dasar dalam bimbingan dan konseling, yaitu *crisis*, *remedial*, *preventive* dan *developmental*. Dalam pendekatan krisis, konselor memberikan bantuan dalam memecahkan masalah ketika seseorang sedang mengalami krisis karena suatu hal. Dalam pendekatan remedial, konselor terfokus pada penanganan kelemahan terukur yang dihadapi seseorang. Dalam bimbingan dan konseling dengan model preventif, konselor mencoba untuk mengantisipasi masalah-masalah umum dan berupaya mencegah jangan sampai masalah tersebut terjadi. Adapun pendekatan perkembangan lebih bersifat proaktif dibandingkan dengan ketiga pendekatan sebelumnya. Konselor yang menggunakan pendekatan perkembangan berupaya mengidentifikasi secara spesifik keterampilan dan pengalaman yang dibutuhkan oleh muallaf agar sukses dalam hidupnya.

Model bimbingan dan konseling komprehensif didasarkan pada asumsi sebagai berikut:⁹⁷⁵

⁹⁷³*Ibid.*, hal. 159-160.

⁹⁷⁴Muro, J.J. and Kottman, T., *Guidance and Counseling in the Elementary and Middle Schools: A Practical Approach*. Madison: Brown & Benchmark Publishers, 1995, hal. 4.

⁹⁷⁵Nurihsan, A.J., *Bimbingan dan Konseling dalam Berbagai Latar Kehidupan*. Bandung: Refika Aditama, 2006, 41-42.

1. Program bimbingan merupakan suatu keutuhan yang mencakup berbagai dimensi yang terkait dan dilaksanakan secara terpadu, kerjasama antara berbagai komponen yang terlibat.
2. Layanan bimbingan ditujukan untuk semua individu, menggunakan berbagai strategi, meliputi beragam dimensi.
3. Bimbingan bertujuan mengembangkan seluruh potensi individu secara optimal, mencegah timbulnya masalah dan menyelesaikan masalah individu.

Berdasarkan hal di atas, maka konseling komprehensif tepat untuk diterapkan dalam konteks pembinaan muallaf Tionghoa. Jika dikaitkan dengan penerapannya pada komunitas muallaf, maka konseling komprehensif yang dimaksud dalam tulisan ini adalah sebuah layanan yang berupaya mengembangkan seluruh potensi dan kemampuan dasar individu (dalam hal ini adalah muallaf) agar dapat berkembang secara optimal sehingga hidupnya lebih bermakna. Konseling tidak lagi hanya sekedar ditujukan untuk membantu individu yang menghadapi masalah (kuratif) atau berupaya mencegah timbulnya masalah (preventif). Konseling komprehensif selain bersifat kuratif dan preventif juga bersifat membantu muallaf mengembangkan seluruh potensi secara optimal sehingga mampu menghadapi hidup secara lebih bermakna dan memahami Islam dengan baik.

Syaodih⁹⁷⁶ menyebutkan bahwa program sekurang-kurangnya memperhatikan aspek *context, input, process, product, dan out come* (CIPPO). *Context* meliputi isi program sesuai kebutuhan. *Input* berkenaan dengan bagaimana program diorganisasikan dan siapa-siapa yang terlibat dalam program. *Process* terkait dengan bagaimana program dilaksanakan serta media dan instrumen yang diperlukan. *Product* berhubungan dengan tujuan dan hasil apa yang dicapai atau diperoleh. *Out come* yaitu dampak yang terjadi secara umum maupun khusus karena adanya program.

Dalam menyusun suatu program atau rencana terdapat sejumlah kegiatan penting. Terkait dengan hal ini, Hatch dan Steffire⁹⁷⁷ berpendapat bahwa proses perencanaan adalah: a) *the presence of a need*; b) *an analysis of the situation*; c) *a review of alternate possibilities*; d) *the choice of a course of action*. Berdasar pada pendapat Syaodih serta Hatch dan Steffire, maka dalam menyusun program konseling untuk para muallaf, ditempuh kegiatan sebagai berikut:⁹⁷⁸

- a) Analisis kebutuhan dan masalah muallaf.
- b) Penentuan tujuan program layanan konseling yang hendak dicapai.
- c) Analisis situasi dan kondisi lingkungan muallaf.
- d) Penentuan jenis-jenis kegiatan yang akan dilakukan.
- e) Penetapan personel-personel yang akan melaksanakan kegiatan-kegiatan yang telah ditetapkan.
- f) Persiapan fasilitas dan biaya pelaksanaan kegiatan-kegiatan bimbingan yang direncanakan.
- g) Perkiraan tentang hambatan-hambatan yang akan ditemui dan usaha-usaha apa yang akan dilakukan dalam mengantisipasi hambatan-hambatan.

Dari tujuh kegiatan di atas, maka tahap awal yang harus dilakukan untuk menyusun program konseling adalah mengumpulkan data-data yang terkait dengan kondisi dan keadaan muallaf. Terkait dengan hal ini, Yusuf⁹⁷⁹ menjelaskan bahwa konselor perlu mengidentifikasi dan merumuskan kebutuhan

⁹⁷⁶Furqon, (Eds). *Konsep dan Aplikasi Bimbingan Konseling di Sekolah Dasar*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005, hal. 7.

⁹⁷⁷Nurihsan, *op.cit.*, hal. 62.

⁹⁷⁸Nurihsan, *op.cit.*, hal. 63; Nurihsan, A.J. dan Sudianto, A..*Manajemen Bimbingan Konseling di Sekolah Dasar Kurikulum 2004*. Jakarta: Gasindo, 2005, hal. 29-30.

⁹⁷⁹Yusuf, Syamsu, *Program Bimbingan dan Konseling di Sekolah (SLTP dan SLTA)*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2006, hal. 63

dan karakteristik (dalam hal ini muallaf), sebelum merumuskan tujuan dan rancangan program bimbingan dan konseling. Untuk kebutuhan tersebut, penulis telah mengkaji kebutuhan dan masalah muallaf yang nyata di lapangan melalui penelitian sebagaimana disebutkan pada bagian di atas. Bagian berikut adalah contoh program konseling komprehensif untuk muallaf (khususnya dari etnis Tionghoa) yang disusun sesuai dengan konteks kondisi muallaf di lapangan.

D. Program Konseling Komprehensif untuk Muallaf

Secara umum program konseling komprehensif terdiri dari empat bagian, yaitu: (1) pengantar; (2) struktur (komponen) program; (3) strategi peluncuran program; dan (4) evaluasi program. Bagian pengantar terdiri dari bagian rasional, kondisi konseli/*mad'u* (dalam hal ini adalah muallaf Tionghoa), dan tujuan. Bagian struktur (komponen) program terdiri dari layanan dasar, layanan responsif, layanan perencanaan individual, dan dukungan sistem. Bagian strategi peluncuran program merupakan penjelasan strategi melaksanakan keempat komponen program yang telah direncanakan. Bagian terakhir, yaitu evaluasi program berisi tentang aspek-aspek yang perlu dievaluasi dan langkah-langkah melaksanakan evaluasi.⁹⁸⁰ Berikut adalah contoh program yang telah penulis susun sesuai konteks kondisi muallaf berdasar hasil penelitian.

Bagian Pertama: Pengantar

1. Rasional

Bagi umat Islam, ketika ada seseorang masuk Islam, biasanya ditanggapi dengan penuh rasa gembira dan bangga. Gembira karena bertambahnya saudara baru yang seiman. Bangga karena saudara seimannya yang baru tersebut rela meninggalkan agama lamanya dan siap menghadapi berbagai rintangan yang biasanya tidak ringan. Namun sayang rasa gembira dan bangga tersebut terkadang tidak diiringi dengan munculnya rasa tanggung jawab untuk memberikan bimbingan dan pembinaan kepada saudara seimannya yang baru tersebut. Meskipun ada yang merasa bertanggung jawab dan kemudian memberikan bimbingan dan pembinaan kepada para muallaf, namun terkadang tidak sesuai dengan kondisi muallaf yang bersangkutan. Bimbingan dan pembinaan yang diberikan masih menggunakan perspektif yang memberikan bimbingan dan pembinaan, bukan perspektif muallaf itu sendiri. Semestinya dalam memberikan pembinaan hendaknya menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang akan dibimbing dan dibina, yaitu muallaf yang bersangkutan. Situasi dan kondisi dimaksud adalah yang terkait dengan latar belakang, masalah dan kebutuhan muallaf.

Berdasarkan pada pemikiran di atas, maka salah satu latar belakang muallaf yang perlu diperhatikan adalah latar belakang sosial budaya yang melingkupi kehidupan mereka. Muallaf yang berasal dari etnis Tionghoa jelas berbeda latar belakang sosial budaya dari muallaf yang berasal dari etnis lain. Apalagi etnis Tionghoa di Pontianak setidaknya memiliki beberapa segi perbedaan jika dibandingkan dengan etnis Tionghoa dari daerah lain. Oleh karena itu, dalam memberikan bimbingan dan pembinaan kepada muallaf Tionghoa harus didasarkan pada perspektif (masalah dan kebutuhan) mereka. Bertitik tolak dari pemikiran di atas, maka berikut ini disusun program konseling untuk membantu penyesuaian diri muallaf Tionghoa. Dipilihnya masalah penyesuaian diri ini didasarkan pada pemikiran bahwa masalah penyesuaian diri merupakan masalah pertama dan utama yang dihadapi oleh para muallaf Tionghoa.

2. Kondisi Muallaf Tionghoa

a. Kondisi umum

Terminologi muallaf dalam Islam secara umum dipahami sebagai orang yang baru memeluk agama

⁹⁸⁰ Karena keterbatasan tempat, khusus bagian evaluasi program terpaksa tidak dimasukkan dalam artikel ini. Dalam program yang sesungguhnya evaluasi program tetap harus ada.

Islam, sehingga hati mereka masih perlu “dibujuk” agar mereka memiliki keyakinan yang teguh dengan pilihannya memeluk agama Islam. Karena pemahaman tersebut, maka ada sebagian orang bertanya apakah ada batasan waktu sampai berapa lama seseorang yang masuk Islam tersebut masih disebut sebagai muallaf? Terhadap hal ini muncul tanggapan dan jawaban yang beragam. Ada yang memberikan batas waktu secara tegas, namun ada juga yang tidak memberi batas waktu tetapi lebih melihat pada substansi. Pendapat terakhir ini lebih menekankan pada seberapa besar komitmen yang dimiliki seseorang yang masuk Islam tersebut serta seberapa dalam pemahamannya terhadap agama Islam. Jika orang yang masuk Islam itu telah memiliki komitmen yang tinggi dan pemahamannya sudah mendalam terhadap Islam, maka ia telah lepas predikatnya sebagai muallaf, dengan tanpa memperhatikan dimensi waktu.

Terkait dengan makna muallaf, maka menurut Imam asy-Syafi’i golongan muallaf adalah orang yang baru memeluk Islam. Menurut Qardawi⁹⁸¹ (1996: 563) “yang dimaksud dengan golongan muallaf, antara lain adalah, mereka yang diharapkan kecenderungan hatinya atau keyakinannya dapat bertambah terhadap Islam, atau terhalangnya niat jahat mereka atas kaum Muslimin, atau harapan akan adanya kemanfaatan mereka dalam membela dan menolong kaum Muslimin dari musuh.” Dari pengertian ini, maka yang termasuk muallaf bukan saja yang Muslim tetapi juga yang bukan Muslim. Dengan demikian pengertian muallaf demikian luas. Oleh karena itu, perlu dibatasi makna muallaf dalam konteks program konseling yang disusun ini.

Berdasarkan temuan di lapangan, maka yang termasuk dalam makna muallaf dalam program konseling ini adalah orang melakukan konversi ke Islam dan membutuhkan bimbingan dan pembinaan dalam hal keimanan dan ibadah serta akhlak agar ia memiliki keteguhan hati dalam menjalankan agama Islam. Dari pengertian ini, maka kriteria terpenting dalam menentukan seseorang berpredikat muallaf atau tidak terletak pada kebutuhannya terhadap bimbingan dan pembinaan. Lebih khusus lagi dalam program ini, sesuai dengan sasaran penelitian adalah muallaf dengan latar belakang sosial budaya yang berasal dari etnis Tionghoa.

Secara umum muallaf belum mendapatkan bimbingan dan pembinaan yang sifatnya khusus. Meskipun mereka memiliki kekhususan dibandingkan dengan orang Islam pada umumnya, tetapi dalam pemberian bimbingan dan pembinaan kepada mereka masih menggunakan pendekatan dan metode biasa (ceramah). Artinya muallaf diperlakukan sebagaimana layaknya orang Islam yang memang Islamnya sejak lahir. Padahal jika ditelusuri lebih jauh, muallaf berbeda dengan umat Islam umumnya. Perbedaannya dan kekhususan mereka terletak pada kadar pengetahuan dan keterampilan keagamaan mereka yang belum begitu luas dan dalam. Demikian juga kadar keimanan yang mereka miliki—meskipun dalam masalah keimanan ini sangat sulit untuk diukur dan bersifat relatif—dapat dikatakan masih labil jika dibandingkan keimanan orang yang Islam sejak lahir. Semua hal ini disebabkan oleh kebaruan mereka mengenal dan mendalami Islam.

Khusus untuk muallaf yang berlatar belakang etnis Tionghoa keadaan mereka tidak jauh berbeda dengan muallaf dari etnis lainnya, terutama dalam hal bimbingan dan pembinaan yang mereka terima. Memang sejak lama mereka telah memiliki sebuah organisasi yang menghimpun mereka, yaitu PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia atau Pembinaan Iman Tauhid Islam). Namun dalam realitasnya di lapangan organisasi ini belum mampu berperan maksimal dalam membimbing dan membina anggotanya. Selain adanya faktor internal organisasi, juga karena pola pembinaan mereka masih belum didasarkan pada penelusuran masalah dan kebutuhan dasar muallaf. Oleh karena itu sebelum menentukan bagaimana pola bimbingan dan pembinaan kepada muallaf Tionghoa, maka langkah awal yang harus dilakukan adalah menelusuri dan mengidentifikasi masalah dan kebutuhan mereka. Berikut ini dikemukakan tentang masalah-masalah yang dihadapi para muallaf Tionghoa dan kebutuhan

981Qardawi, Y.. (1996). *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Quran dan Hadis*. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 1996, hal. 563; 566.

kebutuhan dasar mereka terkait dengan keislaman mereka.

b. Masalah dan kebutuhan muallaf

Dari penelusuran di lapangan dengan menggunakan metode wawancara mendalam dan observasi partisipasi pasif, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah yang dihadapi oleh para muallaf Tionghoa, yaitu:⁹⁸²

- 1) Ketika seseorang memutuskan untuk melakukan konversi agama ke Islam, maka pada umumnya keluarga yang bersangkutan memberikan reaksi negatif. Reaksi negatif tersebut dapat berbentuk kebencian, memutus hubungan komunikasi dan hubungan keluarga, pengucilan, pengusiran, ancaman fisik, teror dan sebagainya. Kondisi ini selanjutnya akan menimbulkan ketidakstabilan psikologis pada individu yang bersangkutan. Karena itu individu tersebut akan mengalami masalah khususnya dalam penyesuaian terhadap diri pribadi dan penyesuaian diri dengan keluarga.
- 2) Selain reaksi negatif dari keluarga, tidak jarang keputusan untuk melakukan konversi agama ke Islam juga menimbulkan reaksi negatif dari komunitas Tionghoa nonmuslim atau komunitas nonmuslim lainnya (komunitas agama asal yang bersangkutan). Bentuk reaksi negatif tersebut antara lain bujukan baik berupa materi maupun nonmateri agar kembali ke agama semula, pemutusan hubungan kerja atau bisnis, pemecatan dari pekerjaan dan sebagainya. Kondisi ini selanjutnya menimbulkan ketakutan pada diri individu yang bersangkutan untuk mengungkapkan identitasnya sebagai orang Islam. Selain itu juga akan menimbulkan tekanan psikologis karena khawatir dipecat dari pekerjaan dan sebagainya. Akibatnya, individu tersebut akan mengalami gangguan dalam penyesuaian diri dengan diri sendiri (muncul rasa takut dan khawatir) dan juga terhadap lingkungan (muncul sikap tertutup dan menyendiri).
- 3) Pengaruh budaya dan tradisi Tionghoa (atau lebih tepatnya Konghucu), orientasi hidup muallaf Tionghoa masih sangat kental dengan orientasi kepentingan di dunia semata. Orientasi hidup seperti ini mengakibatkan mereka menenggelamkan diri dalam rutinitas kerja dalam hampir seluruh waktu hidupnya. Akibatnya, mereka tidak memiliki waktu untuk mendalami dan mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam. Kondisi seperti ini tentu sangat tidak kondusif bagi penyesuaian diri mereka terhadap ajaran agama Islam.
- 4) Akibat lanjutan dari poin nomor tiga di atas akan menimbulkan rasa minder dan malu pada diri muallaf ketika mereka berhadapan dengan komunitas muslim di lingkungan mereka masing-masing. Penyebab rasa minder dan malu (*inferiority*) tersebut adalah karena mereka masih awam dengan ajaran Islam dan keterampilan beragama Islam (seperti kemampuan membaca al-Quran, barzanji, tahlil, doa-doa, dan sebagainya). Rasa minder dan malu ini merupakan salah satu kondisi yang menunjukkan individu yang bersangkutan mengalami salahsui (*maladjustment*).

Kebutuhan-kebutuhan muallaf⁹⁸³ sebagaimana telah disebutkan pada bagian sebelumnya (muallaf dan masalahnya) yaitu penguatan iman, pemahaman tentang ajaran akhlak, dan tuntunan ibadah-ibadah pokok dan keterampilan beragama.

3. Tujuan

a. Tujuan umum

Secara umum tujuan konseling penyesuaian diri ini adalah agar muallaf memiliki keteguhan iman, taat dalam beribadah serta berakhlak mulia. Semua kondisi ideal ini akan tercapai ketika individu yang bersangkutan mampu “berdamai” dengan dirinya sendiri dan juga dengan lingkungan sosial. Dengan

⁹⁸²Bagian ini telah dijelaskan pada bagian tersendiri di bagian awal tulisan. Hanya saja dalam program ini tetap ditampilkan dalam bentuk yang lebih ringkas.

⁹⁸³Bagian ini telah dijelaskan pada bagian awal tulisan. Dalam program konseling komprehensif yang lengkap bagian ini harusnya ditampilkan secara lengkap.

kata lain individu tersebut dapat menyesuaikan diri dengan baik (*well adjustment*) terhadap diri sendiri dan terhadap lingkungan sosial.

b. Tujuan khusus

Tujuan umum di atas selanjutnya dijabarkan lagi menjadi beberapa tujuan khusus sebagai berikut:

- 1) Muallaf memiliki keyakinan yang mantap terhadap agama Islam.
- 2) Muallaf memahami dengan benar dan meyakini dengan mantap ajaran Islam tentang keimanan.
- 3) Muallaf dapat melaksanakan ibadah-ibadah pokok dengan benar seperti berwudhu, shalat, puasa, dan berzakat.
- 4) Muallaf memiliki komitmen yang tinggi untuk senantiasa melaksanakan ajaran-ajaran Islam, khususnya ibadah pokok seperti shalat, puasa dan berzakat.
- 5) Muallaf memahami dan mampu menerapkan *al-akhlak al-karimah*, khususnya akhlak dalam berinteraksi dengan sesama manusia (*habl min al-nas*) seperti terhadap orang tua, keluarga, tetangga, teman dan rekan kerja.

Bagian Kedua: Struktur (Komponen) Program

1. Layanan Dasar Bimbingan

a. Pengertian

Layanan dasar bimbingan adalah proses pemberian bantuan kepada semua muallaf melalui kegiatan kelompok besar atau kelompok kecil yang disajikan secara sistematis dalam rangka membantu pemantapan keimanan dan pemahaman berperilaku atau berakhlak mulia.

b. Tujuan

Layanan ini bertujuan untuk membantu semua muallaf untuk memiliki keyakinan yang mantap terhadap agama Islam, memahami dan meyakini rukun iman, memahami *al-akhlak al-karimah* serta menghiasi diri dengan perilaku mulia dan amal shaleh. Secara khusus layanan ini ditujukan agar para muallaf: a) Yakin dan percaya bahwa agama Islam adalah agama yang paling benar; b) Yakin dan percaya bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa dan Maha segalanya; c) Yakin dan percaya bahwa kehidupan tidak hanya di dunia tetapi juga di akhirat; d) Memahami ajaran Islam tentang *al-akhlak al-karimah* dalam berinteraksi dengan orang tua, keluarga, tetangga, teman dan rekan kerja; e) Berperilaku mulia sebagaimana diajarkan oleh Islam terutama dalam berhubungan dengan orang tua, keluarga, tetangga, teman dan rekan kerja; f) Melakukan amal-amal shaleh dengan tujuan mengharap keridhaan Allah SWT.

c. Materi

Untuk mencapai tujuan tersebut kepada semua muallaf disajikan materi layanan menyangkut kebenaran agama Islam, konsep ketuhanan dalam Islam, rukun iman, ajaran Islam tentang akhlak terhadap sesama manusia, serta beberapa bentuk amal shaleh yang dianjurkan (disunnahkan) dalam Islam. Materi-materi tersebut menggunakan sumber utama al-Quran dan al-Sunnah. Selain kedua sumber utama tersebut, juga digunakan sumber akal (dalil aqli), khususnya dalam menjelaskan tentang konsep ketuhanan dalam Islam.

2. Layanan Responsif

a. Pengertian

Layanan responsif merupakan pemberian bantuan kepada muallaf yang memiliki kebutuhan dan

masalah yang menuntut adanya bantuan yang bersifat segera.

b. Tujuan

Tujuan layanan responsif adalah membantu muallaf agar dapat memenuhi kebutuhannya dengan segera atau dapat mengatasi masalah yang dihadapinya secara tepat dan cepat sehingga tidak menghadapi hambatan dalam proses penyesuaian diri baik terhadap diri sendiri maupun terhadap lingkungan sosial. Tujuan layanan ini dapat juga dikemukakan sebagai upaya untuk mengintervensi masalah-masalah yang dihadapi muallaf terkait dengan keputusannya masuk Islam, seperti masalah yang terkait dengan keluarga, pekerjaan, penerimaan masyarakat terhadap dirinya, dan kesulitan mereka dalam beragama Islam.

c. Materi

Pada dasarnya materi layanan responsif disesuaikan dengan kebutuhan dan masalah yang dihadapi oleh masing-masing muallaf. Kebutuhan tersebut misalnya dalam hal melaksanakan shalat, bersuci, tata cara puasa, membaca al-Quran dan sebagainya. Masalah yang muncul misalnya muallaf dibenci, dimusuhi atau dikucilkan oleh keluarga karena sudah berbeda agama, dipecat dari pekerjaan oleh yang mempekerjakannya karena alasan beda agama, malu dan minder bergaul dengan lingkungan sekitar, dan sebagainya.

3. Layanan Perencanaan Individual

a. Pengertian

Layanan ini dapat diartikan sebagai proses bantuan kepada muallaf agar mampu merumuskan dan melakukan aktivitas yang berkaitan dengan kehidupannya yang baru dalam agama Islam di masa-masa yang akan datang dengan didasarkan pada pemahaman yang mendalam tentang kekurangan, kelebihan, peluang, tantangan, dan kekuatan yang dimilikinya serta dukungan dari lingkungan.

b. Tujuan

Layanan ini bertujuan membantu muallaf agar: a) memahami diri dan lingkungannya; b) dapat merumuskan dan melaksanakan secara konsisten langkah-langkah yang harus ditempuh dalam meniti kehidupan di masa yang akan datang dengan tetap istiqamah dengan agama Islam dan ajarannya. c) dapat melakukan penyesuaian diri dengan baik (*well adjustment*) terhadap keluarga, komunitas muslim dan ajaran Islam.

c. Materi

Materi layanan perencanaan individual ini meliputi: a) penggalian berbagai potensi, bakat, kelebihan, dan kekuatan diri individu muallaf; b) pengenalan dan pencarian berbagai kekurangan diri, peluang dan tantangan yang ada di lingkungan; c) pengenalan berbagai sumber daya umat Islam yang dapat mendukung dan membantu muallaf untuk mengembangkan diri; d) analisis masalah dan pencarian solusi pemecahan masalah yang terkait dengan penyesuaian diri dengan keluarga, komunitas muslim dan ajaran Islam.

4. Dukungan Sistem

Ketiga bentuk layanan di atas merupakan layanan bimbingan dan konseling yang sifatnya langsung kepada muallaf. Sedangkan layanan dukungan sistem merupakan komponen layanan dan kegiatan manajemen atau pengaturan yang sifatnya tidak langsung diberikan kepada muallaf, tetapi membantu dan memfasilitasi kelancaran pemberian layanan. Dukungan sistem adalah layanan yang membantu konselor dan/atau pembina muallaf dalam melaksanakan ketiga bentuk layanan di atas. Layanan dukungan sistem ini meliputi dua aspek, yaitu:

a. **Layanan Kosultasi dan/atau kolaborasi.**

Pemberian layanan ini menyangkut kegiatan konselor dan/atau pembina muallaf meliputi: (1) Konsultasi dengan pemuka agama (ustadz, ulama); (2) Kerjasama dengan lembaga pemerintah (Departemen Agama; Pemerintah Daerah) (3) Kerjasama dengan lembaga atau organisasi keagamaan (BAZ, Organisasi NU, Muhammadiyah, Organisasi Pemuda/Mahasiswa Islam, dll.); (4) Kerjasama dengan lembaga akademis (Sekolah, Madrasah, Pesantren, Perguruan Tinggi Islam); (5) Kerjasama dan/atau konsultasi khusus (Lembaga Bantuan Hukum; lembaga keuangan, dsb.); dan (6) Melakukan penelitian dan pendataan tentang muallaf.

b. Kegiatan Manajemen

Kegiatan manajemen dimaksudkan untuk memelihara, memantapkan dan meningkatkan serta mengembangkan mutu program konseling melalui kegiatan seperti: (1) Pengembangan program; (2) Pengembangan tenaga pelaksana; (3) Pemanfaatan dan pengembangan berbagai sumber daya; (4) Perluasan jangkauan layanan.

Bagian Ketiga: Strategi Peluncuran Program

1. Strategi Layanan Dasar

a. Bimbingan Kelompok Besar

Telah disebutkan pada paparan di atas bahwa layanan dasar diperuntukkan bagi semua muallaf. Dengan demikian konselor atau pembina muallaf telah merancang dan menyusun program bagi semua muallaf yang sifatnya melalui kontak langsung. Banyaknya jumlah muallaf, maka dalam memberikan layanan dasar muallaf dibagi dalam beberapa kelompok besar yang jumlahnya antara 25-30 orang. Pada tahap awal pelaksanaan program ini, maka perlu dilakukan proses seleksi dan prioritas muallaf-muallaf yang harus diberikan layanan. Khusus untuk muallaf yang masuk Islam karena perkawinan, maka dalam pelaksanaan layanan ini dapat difasilitasi oleh Kementerian Agama atau dalam hal ini yaitu Kantor Urusan Agama (KUA). Hal ini disebabkan secara administratif catatan mereka yang masuk Islam karena alasan menikah ada di KUA.

Bimbingan kelompok besar ini dilakukan dalam format pendidikan dan pelatihan. Pelaksanaannya dapat dijadwalkan dalam beberapa hari yang dibagi lagi menjadi beberapa sesi setiap harinya. Tempat pelaksanaan sebaiknya dilakukan di masjid atau tempat lain yang memungkinkan. Penggunaan masjid sebagai tempat dengan tujuan mendekatkan mereka dengan masjid sebagai sentral kegiatan umat Islam. Penyampaian materi, karena sifatnya orientasi dan informasi dapat dilakukan oleh orang-orang yang benar-benar memahami materi yang diberikan seperti penyuluh agama atau pemuka agama (ustadz, ulama, muballigh). Layanan yang diberikan kepada muallaf ini sifatnya orientasi dan informasi agama Islam secara lebih mendalam. Muallaf diperkenalkan dasar-dasar agama Islam seperti struktur ajaran Islam, hukum-hukum perbuatan, rukun Iman, rukun Islam, jenis-jenis ibadah *mahdhah* dan ibadah *ghairu mahdhah*, serta tuntunan berperilaku (*al-akhlak al-karimah*).

b. Bimbingan Kelompok Kecil.

Bimbingan kelompok kecil ini adalah bentuk layanan langsung kepada muallaf dengan jumlah antara 5-8 orang. Bimbingan ini ditujukan untuk merespons berbagai kebutuhan dasar muallaf seperti bimbingan praktik ibadah (wudhu dan shalat), cara membaca al-Quran, tentang keagungan, kebesaran serta kemahakuasaan Allah, konsep hidup sesudah mati (akhirat), dan akhlak berinteraksi dengan keluarga yang berbeda agama.

Dalam layanan ini, pelaksanaannya dapat mengambil tempat di salah satu rumah muallaf dengan cara terlebih dahulu dikumpulkan antara 5-8 orang muallaf yang rumahnya saling berdekatan (mudah dijangkau). Waktu pertemuan juga ditentukan sendiri oleh muallaf. Layanan diberikan

secara terus-menerus hingga muallaf dianggap mahir dan memahami materi yang disampaikan. Bimbingan sebaiknya diberikan oleh pembina muallaf yang memang memiliki kemampuan sesuai dengan tuntutan materi yang disampaikan dan memiliki komitmen dan waktu sebagaimana telah disepakati dengan anggota kelompok.

c. Kerjasama atau kolaborasi dengan berbagai lembaga dan organisasi keagamaan.

Layanan dasar ini tidak akan berjalan lancar jika tanpa dukungan dan kerjasama dari berbagai lembaga dan organisasi keagamaan. Lembaga dimaksud seperti Kementerian Agama, PITI, Badan Amil Zakat, lembaga pendidikan dan sebagainya. Lembaga-lembaga ini dapat dimintai keterlibatannya dalam hal penyediaan informasi dan data muallaf, penyediaan tempat pembinaan, bantuan finansial, bahkan mungkin bantuan tenaga pembina muallaf. Organisasi keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, organisasi pemuda dan mahasiswa serta organisasi keagamaan lainnya dapat dimintai keikutsertaannya menyelesaikan layanan dasar ini dalam bentuk kerjasama pelaksanaan layanan, khususnya bimbingan kelompok besar.

2. Strategi Layanan Responsif

a. Konsultasi

Konselor atau pembina muallaf melakukan konsultasi atau memberikan layanan konsultasi kepada tokoh agama, lembaga dan organisasi keagamaan (terutama organisasi muallaf) khususnya dalam rangka membangun kesamaan persepsi dan langkah-langkah dalam memberikan bimbingan dan pembinaan kepada para muallaf.

b. Konseling individual atau kelompok

Pemberian konseling ini khususnya ditujukan kepada muallaf yang menghadapi berbagai masalah dan kesulitan terkait dengan keputusan mereka masuk Islam. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, muallaf biasanya menghadapi masalah dalam menyesuaikan diri dengan keluarga yang menolak atau tidak setuju dengan keislamannya, merasa minder dan malu dalam bergaul dengan komunitas muslim, atau kesulitan dalam mempelajari dan mengamalkan ajaran Islam. Melalui konseling, muallaf sebagai klien dibantu untuk mengidentifikasi, menelusuri akar masalah, menemukan beberapa alternatif pemecahan masalah serta pengambilan keputusan yang tepat.

Konseling ini dapat dilakukan secara individual atau kelompok. Konseling individual dilakukan ketika masalah yang dihadapi sifatnya spesifik dan mungkin yang bersangkutan tidak ingin masalahnya diketahui oleh orang lain. Sedangkan konseling kelompok diberikan kepada beberapa muallaf yang menghadapi masalah yang relatif sama dan tidak terlalu bersifat pribadi. Dalam konseling kelompok ini, masing-masing muallaf dapat mengemukakan masalah yang dialaminya. Kemudian di antara mereka dengan difasilitasi oleh konselor, satu sama lain saling bertukar pikiran dan memberikan masukan serta pendapat dalam upaya mengidentifikasi masalah, mencari akar masalah, alternatif pemecahan masalah dan pengambilan keputusan pemecahan masalah.

c. Referral

Apabila konselor atau pembina muallaf kurang memiliki kemampuan untuk menangani masalah muallaf (klien), maka sebaiknya klien direferral atau dialih tangankan kepada pihak lain yang lebih berwenang, seperti psikolog, psikiater, dokter, ulama, kepolisian, atau pengacara. Klien yang sebaiknya direferral adalah mereka yang memiliki masalah spesifik seperti depresi karena diusir keluarga, dipecat dari pekerjaan, diintimidasi oleh penganut agama lamanya, dan sebagainya.

d. Bimbingan Teman Sebaya

Bimbingan teman sebaya ini adalah bimbingan yang dilakukan oleh seorang muallaf terhadap muallaf yang lain. Muallaf yang menjadi pembimbing terlebih dahulu harus diberikan bekal

kemampuan untuk membimbing berupa latihan dan pembinaan oleh konselor atau pembina muallaf. Muallaf yang menjadi pembimbing berfungsi sebagai mentor atau tutor yang membantu muallaf lain dalam memecahkan masalah yang dihadapi baik masalah penyesuaian diri dengan keluarga, komunitas muslim ataupun terhadap ajaran Islam.

Di samping itu, dia juga berfungsi sebagai mediator yang membantu konselor terutama dalam memberikan informasi tentang kondisi, perkembangan atau masalah muallaf lainnya yang membutuhkan bantuan layanan bimbingan dan konseling. Strategi menggunakan teman sebaya ini sangat tepat digunakan mengingat muallaf yang menjadi pembimbing memiliki pengalaman dan masalah yang tidak jauh berbeda dengan muallaf lain. Sebaliknya muallaf yang dibimbing akan merasa senasib dengan muallaf pembimbing sehingga dimungkinkan untuk lebih terbuka dalam mengungkapkan masalah yang dihadapinya.

3. Strategi Layanan Perencanaan Individual

a. Penilaian Individual atau Kelompok (*Individual or Small-Group Appraisal*)

Pengertian penilaian di sini adalah konselor atau pembina muallaf bersama dengan muallaf mengidentifikasi, menganalisis, dan menilai kemampuan, potensi, kekurangan, kelebihan, dan kekuatan yang dimiliki. Dalam hal ini konselor membantu muallaf memahami dirinya baik yang positif maupun negatif yang menyangkut kemampuannya menyesuaikan diri terhadap keluarga, komunitas muslim dan terhadap ajaran Islam. Melalui pemahaman diri ini, muallaf mampu melakukan penyesuaian diri sendiri sebagai modal utama dalam melakukan penyesuaian diri di lingkungan sosial.

b. Individual or Small-Group Advicement

Setelah muallaf memahami dirinya sehingga dapat melakukan penyesuaian diri sendiri dan penyesuaian sosial, maka selanjutnya konselor memberikan nasihat kepada muallaf untuk menggunakan kemampuan dirinya untuk: (1) merumuskan tujuan dan langkah-langkah menata kehidupan yang lebih bermakna dengan berpedoman pada nilai-nilai dan ajaran Islam; (2) melaksanakan langkah-langkah yang telah ditentukan; dan (3) mengevaluasi langkah-langkah yang telah dilaksanakan.

4. Strategi Dukungan Sistem

a. Peningkatan dan Pengembangan Kemampuan Profesional

Layanan konseling yang dikhususkan bagi muallaf mungkin merupakan bidang layanan baru. Demikian juga dengan konselor yang mengkhususkan diri untuk itu. Di sinilah pentingnya konselor atau pembina muallaf yang memiliki minat di bidang ini untuk membekali diri dengan berbagai pengetahuan seputar masalah konversi agama dan agama Islam, di samping pengetahuan, keterampilan dan kepribadian sebagai seorang konselor.

Selain orang yang berlatar belakang pendidikan konselor, maka dalam memberikan layanan konseling bagi para muallaf dapat pula dilakukan oleh orang-orang yang selama ini telah bergelut dengan masalah-masalah agama Islam khususnya yang terkait dengan muallaf. Dalam hal ini para penyuluh fungsional atau pun honorer di Kementerian Agama, ustadz, mubaligh, da'i, dan sebagainya dapat terlibat dalam memberikan layanan konseling kepada muallaf. Mereka membekali diri dengan pengetahuan dan keterampilan konseling serta menyiapkan diri untuk memiliki kepribadian sebagai konselor. Hal ini dapat dilakukan melalui jalur pendidikan formal yaitu mengikuti pendidikan S.1 dan/ atau S.2 Konseling. Atau dapat pula melalui jalur nonformal yaitu mengikuti berbagai kegiatan seperti pendidikan dan pelatihan konseling, seminar, workshop dan kegiatan ilmiah lainnya.

b. Konsultasi dan Kolaborasi

Dalam mendukung keberhasilan berbagai layanan yang telah dan sedang diberikan kepada muallaf, konselor atau pembina muallaf sedapat mungkin melakukan konsultasi dengan para tokoh agama, tokoh masyarakat, organisasi Islam atau organisasi muallaf, dan sebagainya. Hal ini dimaksudkan untuk memperoleh informasi, masukan dan umpan balik dari berbagai pihak tersebut tentang layanan yang telah diberikan, apakah berhasil atau tidak. Selain itu, melalui konsultasi ini diharapkan tercipta suasana yang kondusif dan sinergi dari berbagai pihak dalam upaya membantu mengatasi masalah dan kebutuhan para muallaf.

Di samping konsultasi, konselor atau pembina muallaf juga diharapkan dapat menjalin kerjasama dengan berbagai pihak guna menunjang program yang telah disusun, sehingga layanan yang diberikan dapat berjalan sukses dan mencapai tujuan secara efektif dan efisien. Kerjasama ini dapat dilakukan dengan instansi pemerintah, swasta, organisasi masyarakat, organisasi muallaf, lembaga pendidikan dan *stakeholder* lainnya.

c. Manajemen Program

Sebaik apa pun sebuah program dirancang dan dilaksanakan jika tidak diikuti dengan manajemen yang baik dan benar, maka tujuan yang telah ditetapkan tersebut akan sulit tercapai. Demikian juga dengan program konseling komprehensif bagi muallaf ini. Jika tidak dikelola dengan sistem yang baik dan benar, niscaya tujuan yang direncanakan tidak akan tercapai sesuai harapan. Oleh karena itu, diperlukan sistem manajemen program yang jelas, sistematis, dan terarah. Berikut ini dikemukakan aspek-aspek sistem manajemen program layanan bimbingan dan konseling penyesuaian diri muallaf.

1) Kesepakatan Manajemen

Kesepakatan manajemen adalah adanya kesepahaman dan saling pengertian dari berbagai pihak yang terkait dengan pembinaan para muallaf terhadap program konseling yang telah disusun. Kesepakatan ini dibutuhkan untuk menjamin agar implementasi program dan strategi peluncuran dalam mengatasi masalah dan memenuhi kebutuhan muallaf terlaksana secara efektif dan mendapatkan dukungan dari berbagai pihak tersebut. Kesepakatan ini juga termasuk upaya meyakinkan pihak-pihak terkait bahwa program konseling ini merupakan bagian terpadu dari upaya mereka dalam membantu mengatasi masalah dan memenuhi kebutuhan muallaf.

2) Keterlibatan *Stakeholder*

Program konseling yang telah disusun tidak akan berjalan sebagaimana diharapkan jika pihak-pihak yang terkait dengan pembinaan muallaf tidak terlibat dalam peluncuran program. Oleh sebab itu, keterlibatan berbagai kalangan di masyarakat (*stakeholder*) dalam peluncuran program sangat diharapkan. Dalam hal ini konselor atau pembina muallaf harus membuka diri terhadap mereka baik dalam bentuk konsultasi maupun kerjasama.

3) Manajemen dan Penggunaan Data

Berdasarkan penelusuran di lapangan didapatkan bahwa masih terdapat kesimpangsiuran data mengenai jumlah muallaf. Terjadi perbedaan data yang cukup signifikan antara Kementerian Agama dengan PITI. Suatu hal yang mustahil untuk meluncurkan program konseling jika tidak tersedia data tentang muallaf. Langkah pertama yang harus dilakukan adalah melakukan pendataan muallaf dengan menggunakan data yang ada di berbagai pihak (KUA, organisasi muallaf, dan sebagainya). Data tersebut harus diverifikasi kebenarannya di lapangan dengan pola jemput bola.

Data yang telah ada ini harus selalu di-*update* sehingga segala perkembangan yang terkait dengan diri muallaf dapat dimonitor setiap saat. Data yang ada harus disimpan dan dikelola atau diadministrasikan secara baik dan cermat, sehingga suatu saat jika dibutuhkan dapat ditemukan dengan segera. Jika memungkinkan data muallaf dapat diolah menggunakan sistem komputerisasi. Konselor harus cermat dan teliti dalam mengumpulkan, menganalisis, dan menafsirkan data. Data

tidak hanya sekedar berisi biodata atau *curriculum vitae*, namun juga berisi data keluarga, lingkungan sosial, data fisik, psikologis, dan data lain yang berkaitan erat dengan kebutuhan konseling.

4) Rencana Kegiatan

Agar program konseling komprehensif bagi muallaf dapat terlaksana secara efektif dan efisien, maka diperlukan rencana kegiatan (*action plans*) berupa uraian detail dari program yang menggambarkan struktur isi program. Rencana kegiatan program konseling komprehensif bagi muallaf dapat disajikan dalam bentuk tabel.

5) Anggaran

Perencanaan anggaran merupakan komponen penting dari manajemen bimbingan dan konseling yang perlu dirancang dengan cermat untuk mendukung implementasi program. Alasan klasik yang sering dijadikan alasan untuk tidak berbuat oleh sebagian kalangan adalah tidak adanya dana atau biaya untuk melaksanakan kegiatan. Sebenarnya hal ini tidak perlu terjadi jika dalam merencanakan, menggali, mengelola dan mempertanggungjawabkan anggaran dikelola dengan baik, profesional, jujur dan bertanggung jawab.

Sumber pembiayaan dapat saja diperoleh dari berbagai pihak, baik dari para dermawan, anggaran pemerintah daerah, swasta, maupun sumber lain yang halal. Muallaf yang melakukan konversi agama tentu tidak hanya datang dari kalangan menengah ke bawah, namun juga berasal dari tingkat ekonomi menengah ke atas. Untuk itu dapat saja dilakukan *share* mengenai biaya pelaksanaan pembinaan dengan para muallaf yang status ekonominya mengena ke atas. Jika para muallaf ini telah memahami pentingnya nilai-nilai persaudaraan dan pentingnya berbagi tentu mereka dengan sukarela akan membantu.

6) Fasilitas

Fasilitas yang diharapkan tersedia bagi peluncuran program layanan konseling yang paling minimal antara lain adalah ruangan untuk bimbingan kelompok besar (25-30 orang), ruang konseling individual dan ruang administrasi/data dan sejumlah perlengkapan kantor seperti komputer dan *furniture* pelengkap lainnya. Untuk fasilitas yang lebih lengkap setidaknya juga ditambah dengan ruang kerja konselor, ruang layanan konseling kelompok kecil, ruang rapat, ruang tunggu tamu.

Fasilitas lain yang diperlukan yaitu fasilitas administratif seperti angket, pedoman wawancara, format konseling, format satuan layanan, format surat referal, buku panduan ibadah dan keimanan Islam, buku panduan berinteraksi dengan sesama manusia menurut Islam, buku data induk muallaf, buku program, buku kasus, buku hasil wawancara, buku harian, laporan kegiatan layanan. Sarana pelengkap lainnya yang juga penting adalah komputer dan alat perekam suara dan/atau *handycam*. Di dalam ruangan juga hendaknya dilengkapi dengan instrumen bimbingan dan konseling, papan data muallaf, papan program layanan dan kegiatan.

7) Pengendalian

Pengendalian merupakan aspek penting dalam manajemen program layanan bimbingan dan konseling. Dalam pengendalian program, koordinator konselor atau pimpinan lembaga atau unit layanan bimbingan dan konseling selayaknya memiliki sifat dan jiwa pemimpin yang demokratis. Sifat dan sikap ini akan menjadi pendorong terciptanya kondisi dan suasana yang kondusif bagi seluruh personalia untuk bekerja dan melaksanakan tugas dengan penuh dedikasi dan tanggung jawab.

8) Personil

Layanan bimbingan dan konseling bagi para muallaf dapat dilaksanakan di bawah koordinasi seorang konselor profesional yang dibantu oleh beberapa konselor atau pembina muallaf. Untuk

membantu kelancaran tugas-tugas yang sifatnya administratif, maka perlu ada tenaga administrasi. Untuk tahap awal tiga klasifikasi personalia tersebut dapat dianggap cukup. Konselor koordinator hendaknya memiliki latar belakang akademik atau profesi sebagai konselor. Kemudian untuk melaksanakan layanan bimbingan dan konseling terhadap muallaf memang sebaiknya juga orang-orang yang memiliki latar belakang akademik atau profesi sebagai konselor. Namun jika tidak memungkinkan, maka dapat dilakukan oleh orang yang berlatar belakang sebagai pembina muallaf.

Pembina muallaf ini selanjutnya dibekali dengan pengetahuan, keterampilan dan kepribadian sebagaimana layaknya konselor. Atau dapat juga menggunakan orang yang berlatar belakang sebagai psikolog atau psikiater, yang tentunya juga dibekali pengetahuan, keterampilan dan kepribadian layaknya konselor. Selanjutnya untuk tenaga yang menangani urusan administratif dapat menggunakan orang yang memiliki latar belakang keahlian sebagai pengelola administrasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Daradjat, Z. (2003). *Ilmu Jiwa Agama* (cet. Ke-16.). Jakarta: Bulan Bintang.
- Furqon, (Eds). 2005. *Konsep dan Aplikasi Bimbingan Konseling di Sekolah Dasar*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy.
- La Ode, M.D. (1997). *Tiga Muka Etnis Cina-Indonesia Fenomena di Kalimantan Barat (Perspektif Ketahanan Nasional)*. Yogyakarta: Bigraf Publishing.
- Muhammad Munir & Wahyu Ilaihi, 2006, *Manajemen Dakwah*, Jakarta: Kencana.
- Muro, J.J. and Kottman, T., 1995. *Guidance and Counseling in the Elementary and Middle Schools: A Practical Approach*. Madison: Brown & Benchmark Publishers.
- Nurihsan, A.J. 2006. *Bimbingan dan Konseling dalam Berbagai Latar Kehidupan*. Bandung: Refika Aditama.
- Nurihsan, A.J. dan Sudioanto, A. 2005. *Manajemen Bimbingan Konseling di Sekolah Dasar Kurikulum 2004*. Jakarta: Gasindo.
- Qardawi, Y. 1996. *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Quran dan Hadis*. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa.
- Sri Hidayati. 2007. *Program Konseling Komprehensif untuk Meningkatkan Kemampuan Penyesuaian Diri Muallaf (Studi Kasus pada Forum Komunikasi Pembinaan Muallaf Tionghoa di Kota Pontianak Kalimantan Barat)*, Bandung: SPS UPI.
- . 2013. *Problematika Pembinaan Muallaf di Kota Singkawang dan Solusinya Melalui Program Konseling Komprehensif*, Pontianak: IAIN Pontianak.
- Yusuf, Syamsu. 2006. *Program Bimbingan dan Konseling di Sekolah (SLTP dan SLTA)*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy.

Hukum Rimba di Bukit Dua Belas Propinsi Jambi: Antara Peluang dan Tantangan

Oleh: Dr. Muh. Shohibul Itmam, MH

Dosen Ilmu Hukum dan Syariah STAIN Ponorogo. Jawa Timur

Abstrak:

Tulisan ini menjelaskan eksistensi hukum orang rimba di Taman Nasional Bukit Dua Belas Provinsi Jambi yang mengalami perubahan dan pergeseran dari sisi kesadaran hukum sebagai konsekuensi dari interaksi dengan hukum luar (hukum modern). Eksistensi hukum rimba mengalami posisi sulit antara mempertahankan diri atau melebur menjadi orang biasa, keluar dari rimba. Dengan pendekatan kualitatif, deskriptif, analitis, sebagai penelitian lapangan yang fokus pada hukum orang Rimba tersebut, tulisan ini menyimpulkan telah terjadi perubahan besar dalam kesadaran hukum orang rimba yang pada awalnya masih menggunakan doktrin leluhur yang diterima dari orang tua mereka secara turun temurun menuju suatu hukum positif versi orang Rimba secara simbiosis, akomodatif serta asimilatif. Perubahan tersebut sesungguhnya merupakan dampak dari pergumulan panjang yang secara khusus terjadi pada masa transisi menjelang reformasi hingga sekarang. Hal demikian sangat dimungkinkan terjadi terus menerus secara horizontal sesuai perubahan kesadaran hukum berikutnya yang dipengaruhi oleh konteks sosial masyarakat yang terjadi diantara mereka. Selain itu, hukum orang Rimba tersebut tentunya ditopang kebijakan pemerintah provinsi Jambi serta keberlangsungan, perkembangan politik hukum nasional secara berkesinambungan.

Keyword: Orang Rimba, Hukum Rimba, Hukum Modern, Kesadaran Hukum

PENDAHULUAN

Provinsi Jambi memiliki keberagaman unik dengan adanya suku dan budaya seperti komunitas orang rimba di Taman Nasional Bukit Dua Belas. Keunikan tersebut antara lain dengan adanya suatu suku atau komunitas yang banyak dikenal oleh masyarakat Indonesia, bahkan masyarakat dunia, yaitu adanya suku Anak dalam, orang kubu atau disebut dengan orang rimba yang mempunyai kesadaran hukum unik, berbeda pada umumnya dengan lumrahnya masyarakat, manusia dalam membangun dan menerima suatu hukum. Hal ini menguatkan pandangan dan perspektif tertentu, bahkan dari dunia internasional khususnya untuk menjadikan Jambi sebagai icon yang layak dikaji dari berbagai sisi dan perspektif terutama dengan adanya komunitas orang rimba⁹⁸⁴.

Perjalanan penulis dari kampus pascasarjana IAIN STS menuju lokasi Taman Nasional Bukit Duabelas (TNBD) sungguh telah menyita perhatian khusus bagi penulis untuk selalu fokus dan mengamati apa yang terjadi disekeliling selama perjalanan. Maklum, ini adalah perjalanan pertama yang belum pernah terfikirkan oleh penulis. Sepanjang perjalanan penulis dengan rombongan melewati berbagai hutan dan pemandangan yang sangat memukau. Jalan berbelok dan berliku serta kanan kiri hutan karet, kelapa sawit, merupakan pemandangan yang menambah suasana makin fokus dan menghilangkan semua pemikiran yang tidak terkait dalam penelitian ini.⁹⁸⁵ Dalam perjalanan penulis sempat berhenti untuk istirahat di persimpangan Pao Sorolangan Jambi yang kebetulan dari sini merupakan awal info valid dan jelas tentang orang rimba karena mereka dekat dan sering ketemu orang rimba di pasar Pao, Sorolangan. Menurut seorang penjual nasi padang dan mie ayam yang sempat

984 Wawancara dengan Theo, anggota WARSI pada 15 Desember 2013

985 Catatan perjalanan penulis yang tidak dipublikasikan dari Rektorat pascasarjana IAIN STS Jambi menuju Taman Nasional Bukit Duabelas pada Kamis, 13 November 2013.

ketemu dan berbincang, bahwa orang rimba atau Suku Anak di di provinsi Jambi memiliki sebutan nama untuk mereka yang dikenal dengan Kubu atau anak Rimba yang hal demikian berdampak pada cara dan sikap orang modern tersebut terhadap orang rimba.

Untuk sebutan kubu bagi suku Anak Dalam memiliki arti yang negatif, karena cenderung diartikan menjijikan, kotor dan bodoh. Panggilan kubu bagi suku anak dalam pertama kali terdapat di tulisan-tulisan pejabat colonial yang kemudian diikuti masyarakat kota yang kurang respek terhadap eksistensi orang rimba. Sementara sebutan suku Anak Dalam merupakan sebutan yang diciptakan oleh pemerintah Indonesia melalui Departemen Sosial di tengah perkembangan sosial masyarakat. Arti suku Anak Dalam memiliki arti orang yang bermukim di pedalaman dan terbelakang. Sebutan yang ketiga adalah Anak Rimba merupakan sebutan yang lahir dari suku Anak Dalam sendiri. Arti Anak Rimba atau orang rimba adalah orang yang hidup dan mengembangkan kebudayaan dengan tidak terlepas dari hutan, tempat tinggal mereka⁹⁸⁶. Istilah orang Rimba dipublikasikan oleh seorang peneliti Muntholib Soetomo melalui disertasinya berjudul “Orang Rimbo: Kajian Struktural Fungsional masyarakat terasing di Makekal, provinsi Jambi”⁹⁸⁷.

Terkait dengan orang rimba ada hal yang menarik untuk dicermati, bahwa mereka sangat sadar dan bangga dengan hukum yang berlaku dikalangan mereka sendiri. Hukum Rimba bagi orang rimba merupakan harga mati yang tidak bisa dibantah, karena membantah atau menentang hukum rimba bagi mereka sama halnya dengan menentang dan membantah leluhur mereka yang telah menyebabkan mereka ada di rimba yang konsekuensinya berdampak pada kehidupan yang susah. Doktrin orang tua atau leluhur mereka sangat kuat dan mengakar dalam kehidupan sehari-hari yang tentunya kesadaran demikian sangat mempengaruhi ragam aktifitas yang mereka jalankan. Aktifitas-aktifitas tersebut terkadang kalau tidak disebut sering bertentangan dengan model kesadaran hukum yang terjadi dalam masyarakat modern (orang luar rimba) seperti menyikapi peraturan lalu lintas, kesadaran makanan, kesadaran mengelola lahan, tanah hutan, kesadaran pola pakaian dan lainnya, sehingga terjadi sebuah pergumulan panjang yang tidak kunjung usai.

Dalam masyarakat modern, kesadaran yang muncul dari orang rimba dianggap sebagai kesadaran yang jelas bertentangan dengan hukum luar, namun tidak jarang, bahkan sering aparat pemerintah yang menemui mereka atau masyarakat modern menyesuaikan dengan kesadaran hukum mereka, dengan memberlakukan hukum orang rimba. Sebaliknya dalam hal tertentu yang cukup prinsip dan sebenarnya dalam prakteknya hanya berlaku bagi orang rimba, namun dalam praktiknya orang tersebut justru menerima dan menganggap lebih nyaman dengan mengikuti ketentuan hukum luar, seperti misalnya ketika ada penetapan tumenggung terpilih diantara mereka, maka penetapan atau pelantikannya ditetapkan oleh aparatur hukum luar seperti Camat dan lainnya di kecamatan terdekat dengan hutan rimba⁹⁸⁸.

Atas dasar itulah pergumulan kesadaran hukum yang terjadi antara orang rimba dan orang modern merupakan hal tidak bisa dihindari sebagai konsekuensi dari perkembangan sosial dan respon terhadap dinamika kompleksitas masalah sosial. Kesadaran hukum demikian sangat membutuhkan pengorbanan secara asimilatif dari kedua pihak, yakni hukum modern dan hukum rimba. Dengan model kajian etnografi, tulisan ini hendak menjelaskan bagaimana terjadinya pergumulan hukum orang rimba dan hukum orang modern (hukum luar) di tengah masyarakat sesuai kesadaran hukum yang berkembang. Selain itu fenomena kesadaran hukum yang terjadi juga sangat memungkinkan terjadinya saling mempengaruhi dan terjadi pilah-pilih hukum dalam menetapkan suatu hukum yang berlaku, baik dalam orang rimba sendiri maupun dalam orang orang moderen. Saling mendominasi antara hukum orang

986 Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dari ceramah WARSI di Rektorat IAIN STS Jambi dalam materi seputar Orang Rimba pada 16 November 2013.

987 Ceramah Rektor IAIN STS yang tidak dipublikasikan dalam SC Sosial Keagamaan pada November 2013 di Gedung Rektorat IAIN STS.

988 Wawancara dengan Depati Nglambo dalam sebuah triangulasi menjelang keluar dari hutan pada 30 Desember 2013

rimba dan hukum oaring luar (hukum modern) sangat kental dengan persoalan kesadaran hukum yang terjadi diantara orang rimba khususnya, menuju bangunan hukum yang sesuai dengan perkembangan ilmu hukum modern

PERSPEKTIF TEORITIS KESADARAN HUKUM RIMBA

Dalam teori kesadaran hukum, kesadaran merupakan kesadaran suatu nilai yang terdapat di dalam diri manusia tentang hukum yang ada atau tentang hukum yang diharapkan ada. Dalam kesadaran ini yang ditekankan sesungguhnya adalah nilai-nilai tentang fungsi hukum dan bukan suatu penilaian hukum terhadap kejadian-kejadian yang konkrit dalam masyarakat yang bersangkutan⁹⁸⁹.

Dalam konteks inilah, Sudikno Mertokusumo juga mempunyai pendapat tentang pengertian Kesadaran Hukum. Menurutnya, kesadaran hukum berarti kesadaran tentang apa yang seyogyanya kita lakukan atau perbuat atau yang seyogyanya tidak kita lakukan atau perbuat terutama terhadap orang lain. Ini berarti kesadaran akan akan kewajiban hukum kita masing-masing terhadap orang lain⁹⁹⁰.

Sementara Paul Scholten juga mempunyai pendapat tentang arti kesadaran hukum. Paul Scholten menyatakan bahwa, kesadaran hukum adalah kesadaran yang ada pada setiap manusia tentang apa hukum itu atau apa seharusnya hukum itu, suatu kategori tertentu dari hidup kejiwaan kita dengan mana kita membedakan antara hukum dan tidak hukum (*onrecht*), antara yang seyogyanya dilakukan dan tidak dilakukan⁹⁹¹.

Berdasarkan ketiga pendapat tersebut, jelas bahwa kesadaran hukum mempunyai peranan penting dalam kehidupan bermasyarakat, oleh karena itu, hendaklah setiap insan mempunyai kesadaran hukum dalam menjalankan apa yang diterimanya sebagai norma atau nilai yang yakini sebagai implementasi dari hukum yang dipatuhi.

PERSPEKTIF HISTORIS ORANG RIMBA

Menurut berbagai sumber yang menjelaskan tentang asal usul sejarah suku Orang Rimba, diantaranya sumber dari Abdi, salah satu anggota WARSI, menyatakan bahwa asal usulnya berasal dari sejumlah cerita/atau hikayat yang dituturkan secara lisan dan berkembang turun temurun di provinsi Jambi. Beberapa cerita atau informasi tentang orang rimba adalah cerita Buah Gelumpang, Tambo Anak Dalam (Minangkabau), Cerita Orang Kayu Hitam, Cerita Seri Sumatera Tengah, Cerita Perang Jambi dengan Belanda, Cerita Tambo Sriwijaya, Cerita Turunan Ulu Besar dan Bayat, Cerita tentang Orang Kubu. Kesimpulan ini diperjelas dengan penjelasan Tumenggung Serngam yang bernama Tumenggung Yenong yang sedang melangun di sungai Trap, wilayah kekuasaan tumenggung Maritua⁹⁹². Berdasarkan penjelasan tersebut orang rimba berasal dari tiga keturunan yaitu:

1. Keturunan dari Sumatera Selatan, umumnya tinggal di wilayah Kabupaten Batanghari.
2. Keturunan dari Minangkabau umumnya di Kabupaten Bungo Tebo sebagian Mersan.
3. Keturunan dari Jambi Asli ialah Kubu Air Hitam Kabupaten Sarolangun Bangko.

Dalam penjelasan berikutnya, Tumenggung Yenong dan Abdi mengatakan bahwa asal usul Orang Rimba atau Anak Dalam berasal dari cerita tentang perang Jambi dengan Belanda yang berakhir pada

989 Soerjono Soekanto, *Kesadaran Hukum Dan Kepatuhan Hukum*, Edisi Pertama, (CV. Rajawali, Jakarta: 1982), hlm. 152.

990 Sudikno Mertokusumo, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, (Liberty, Yogyakarta: 1981), hlm. 3

991 Paul Scholten: *Algemeen Deen*, Hlm. 166 N.V. Uitgeversmaatschappij W.E.J Tjeenk Willink 1954, Kutipan diambil dari buku Sudikno Mertokusumo, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, (Liberty, Yogyakarta: 1981), hlm. 2

992 Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dengan tumenggung Yenong yang sedang melangun di Trap, suatu kawasan kekuasaan tumenggung Maritua pada pada 14 Desember 2013.

tahun 1904, pihak pasukan Jambi yang dibela oleh Anak-Dalam yang dipimpin oleh Raden Perang. Raden Perang adalah cucu Raden Nagasari. Dalam perang gerilya maka terkenal dengan sebutan Anak-Dalam atau Orang Rimba dengan sebutan Orang Kubu, artinya orang yang tak mau menyerah pada penjajah Belanda yang membawa penyakit jauh dari senjata api. Orang Belanda disebut adalah Orang Kayo Putih sebagai lawan Raja Jambi (Orang Kayo Hitam). Penjelasan demikian diperkuat dengan pernyataan Tumenggung Yenong dalam sebuah wawancara dengannya⁹⁹³.

Beberapa sumber lain yang membahas mengenai sejarah asal usul Orang Rimba yaitu disertasi Muntholib Soetomo yang memaparkan bahwa ada seorang pemuda yang gagah berani bernama Bujang Perantau. Pada suatu hari pemuda ini memperoleh buah gelumpang dan dibawa kerumahnya. Suatu malam ia bermimpi agar buah gelumpang itu dibungkus dengan kain putih yang nanti akan terjadi keajaiban, yang berubah menjadi seorang putri yang cantik. Putri itu mengajak bercinta Bujang Perantau, namun Bujang Perantau berkata bahwa tidak ada orang yang mengawinkan mereka. Putri tersebut berkata: *“Potonglah sebatang kayu bayur dan kupas kulitnya kemudian lintangkan di sungai, kamu berjalan dari pakal saya dari ujung. Kalau kita dapat beradu kening di atas kayu tersebut berarti kita sudah kawin”*. Permintaan itu dipenuhi oleh Bujang Perantau dan terpenuhi segala syaratnya, kemudian keduanya menjadi suami isteri.

Dari hasil perkawinan itu lahirlah empat orang anak, yaitu Bujang Malapangi, Dewo Tunggal, Putri Gading, Dan Putri Selaro Pinang Masak. Bujang Malapangi, anak tertua yang bertindak sebagai pangkal waris dan Putri Selaro Pinang masak sebagai anak bungsu atau disebut juga ujung waris keluar dari hutan untuk pergi membuat kampung dan masuk Islam. Keduanya menjadi orang Terang. Putri Selaras Pinang Masih menetap di Serengam Tembesi sedangkan Bujang Malapangi membuat kampung pertama di sekitar sungai Makekal pertama di Kembang Bungo, ke dua Empang Tilan, ke tiga di Cempedak Emas, ke empat di Perumah Buruk, ke lima di Limau Sundai, dan kampung terakhir di Tanah Garo sekarang.

Hal inilah membuat orang Rimba menjadikan tokoh keturunan Bujang Malapangi sebagai Jenang (orang yang dapat diterima oleh orang Rimba dan juga oleh orang lain, selain orang Rimba yang berfungsi sebagai perantara bagi orang Rimbo yang akan berhubungan dengan orang lain atau orang lain yang akan berhubungan dengan orang Rimba). Jenang yang paling berpengaruh dijadikan rajo (raja), dan segala urusan antara orang Rimba dengan orang luar harus melibatkan Jenang mereka dan raja-nya.

GEOGRAFIS DAN POPULASI ORANG RIMBA

Orang Rimba memiliki wilayah hidup yang cukup luas di Sumatera. Mulai dari Palembang hingga Riau dan Jambi. Namun, memang paling banyak terdapat di daerah Jambi. Berdasarkan hasil survei Kelompok Konservasi Indonesia (KKI) Warsi hingga tahun 2013 menyatakan, jumlah keseluruhan Orang Rimba di TNBD ada 3.500 jiwa. Mereka menempati hutan yang kemudian dinyatakan kawasan TNBD, terletak di perbatasan empat kabupaten, yaitu Batanghari, Tebo, Merangin, dan Sarolangun⁹⁹⁴.

Hingga tahun 2013, paling sedikit terdapat 59 kelompok kecil Orang Rimba. Beberapa ada yang mulai hidup dan menyatukan diri dengan kehidupan desa sekitarnya. Namun sebagian besar masih tinggal di hutan dan menerapkan hukum adat sebagaimana nenek moyang dahulu. Selain di TNBD, kelompok- kelompok Orang Rimba juga tersebar di tiga wilayah lain. Populasi terbesar terdapat di Bayung Lencir, Sumatera Selatan, sekitar 8.000 orang. Mereka hidup pada sepanjang aliran anak-anak sungai keempat (lebih kecil dari sungai tersier), seperti anak Sungai Bayung Lencir, Sungai Lilin, dan Sungai Bahar. Ada juga yang hidup di Kabupaten Sarolangun, sepanjang anak Sungai Limun, Batang

993 Wawancara dengan Tumenggung Yenong di kawasan sungai Trap pada 14 Desember 2013.

994 Catatan diskusi penulis dengan WARSI di rektorat IAIN STS Jambi pada Desember 2013

Asai, Merangin, Tabir, Pelepak, dan Kembang Bungo, jumlahnya sekitar 3.200 orang. Kelompok lainnya menempati Taman Nasional Bukit Tigapuluh, sekitar 500 orang.

Karena tidak dekat dengan peradaban dan hukum modern, Orang Rimba memiliki hukum rimba tersendiri sesuai kesadaran hukum yang tumbuh berkembang di kalangan mereka. Mereka menyebutnya hukum dengan sebutan seloka adat selain undang-undang yang dikenal dengan empat dipucuk, empat dibawah, sumbang delapan dan teliti dua belas. Daerah yang didiami oleh Orang Rimba dalam ada di kawasan Taman Nasional Bukit XII antara lain terdapat di daerah Sungai Serengam, Sungai Terap dan Sungai Kejasung Besar/Kecil, Sungai Makekal dan Sungai Sukalado. Nama-nama daerah tempat mereka bermukim mengacu pada anak-anak sungai yang ada di dekat permukiman mereka secara turun temurun hingga sekarang⁹⁹⁵.

MULTI PERSPEKTIF TERHADAP EKSISTENSI ORANG RIMBA

Sejarah Suku Anak Dalam atau SAD masih penuh misteri, bahkan hingga kini tak ada yang bisa memastikan asal usul mereka. Hanya beberapa teori, dan cerita dari mulut ke mulut para keturunan yang bisa menguak sedikit sejarah mereka yang tentunya ini menunjukkan bahwa orang rimba memang telah ada sejak lama.

Beberapa perspektif tersebut antara lain pertama, bahwa leluhur mereka adalah orang Maalau Sesat, yang meninggalkan keluarga dan lari ke hutan rimba di sekitar Air Hitam, TNBD. Mereka kemudian dinamakan Moyang Segayo. Sedangkan perspektif kedua, penghuni rimba adalah masyarakat Pagaruyung, Sumatera Barat, yang bermigrasi mencari sumber-sumber penghidupan yang lebih baik. Diperkirakan karena kondisi keamanan tidak kondusif atau pasokan pangan tidak memadai di Pagaruyung, mereka pun menetap di hutan itu yang kemudian melahirkan keturunan hingga sekarang⁹⁹⁶.

Perspektif kedua ini lebih banyak dikuatkan dari segi bahasa, karena terdapat sejumlah kesamaan antara bahasa rimba dan Minang. Orang Rimba juga menganut sistem matrilineal, sama dengan budaya Minang. Selain itu yang lebih mengejutkan adalah, Orang Rimba mengenal Pucuk Undang Nang Delapan, terdiri atas hukum empat ke atas dan empat ke bawah, yang juga dikenal di ranah Minang. Sedangkan di Kabupaten Tanah Datar sebagai pusat Kerajaan Pagaruyung sendiri, terdapat sebuah daerah, yaitu Kubu Kandang. Merekalah yang diperkirakan bermigrasi ke beberapa wilayah di Jambi bagian barat.

Sedangkan perilaku Orang Rimba yang kubu atau terbelakang, menurut Tumenggung Serengan, disebabkan beratus tahun moyang mereka hidup di tengah hutan, tidak mengenal peradaban. Kehidupan mereka sangat dekat dan bergantung pada alam. “Kami beranak pinak dalam rimba, makan sirih, berburu, dan meramu obat alam, sehingga lupa dengan peradaban orang desa. Kami terbentuk jadi Orang Rimba,” tuturnya⁹⁹⁷.

Mereka hidup seminomaden, karena kebiasaannya berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya. Tujuannya, bisa jadi “melangun” atau pindah ketika ada warga meninggal, menghindari musuh, dan membuka ladang baru. Orang Rimba tinggal di pondok-pondok, yang disebut sesudungon, bangunan kayu hutan, berdinding kulit kayu, dan beratap daun serdang benal.

Kelompok lainnya menempati Taman Nasional Bukit Tigapuluh, sekitar 500 orang. Karena tidak dekat dengan peradaban dan hukum modern. Orang Rimba memiliki sendiri hukum rimba. Mereka menyebutnya seloka adat.

995 Lihat Kebudayaan Indonesia dalam <http://kebudayaanindonesia.net/id/culture/1071/suku-anak-dalam-jambi>, akses pada 5 Desember 2013

996 Wawancara dengan Tumenggung Yenong di Sungai Terap pada 24 Desember 2013

997 Catatan penulis dari diskusi kelompok berdasarkan penuturan dan respon Tumenggung Yenong secara tidak terstruktur pada 15 Desember 2013.

Mereka sehari-harinya tanpa baju, kecuali cawat penutup kemaluan. Rumahnya hanyalah beratap rumbia dan dinding dari kayu. Cara hidup dengan makan buah-buahan di hutan, berburu, dan mengonsumsi air dari sungai yang diambil dengan bonggol kayu. Makanan mereka bukan hewan ternak seperti sapi kerbau kambing dan sejenisnya, tetapi kijang, ayam hutan, dan rusa.

Identitas Orang Rimba yang tertuang lewat seloka mereka yang membedakannya dari orang terang-sebutan untuk masyarakat di desa. Mereka membuat seloka tentang orang terang:

berpinang gayur

berumah tango

berdusun beralaman

beternak angso

Seloka yang muncul lewat mimpi juga memberi panduan mengenai hidup sosial di rimba. Aturan-aturan Orang Rimba memang tidak jauh dari Pucuk Undang Nang Delapan, yang dibawa dari minang. Aturan rimba sendiri melarang adanya pembunuhan, pencurian, dan pemerkosaan. Inilah larangan terberat, yang jika dilanggar akan dikenai hukuman 500 lembar kain. Jumlah kain sebanyak itu dinilai sangat berat, dan sangat sulit disanggupi, karenanya Orang Rimba berusaha untuk mematuhi⁹⁹⁸.

Dari penjelasan yang disampaikan Tumenggung Serngam, tak berbeda jauh dengan penjelasan Depati Nglambo, salah satu pejabat dalam komunitas orang rimba yang mengemukakan bahwa mereka adalah keturunan Kerajaan Pagaruyung (dharmacraya) yang merantau ke Jambi. Menurut Depati Nglambo, hal demikian akan diturunkan sampai enam generasi ke bawah dan seterusnya hingga ada pemilihan Tumenggung yang baru.

EKSISTENSI ORANG RIMBA MASA PENJAJAHAN BELANDA

Dalam catatan tidak terstruktur dari penjelasan WARSIS menjelaskan, bahwa Johan Weintre, salah seorang peneliti antropologi asal Australia, yang juga pernah menetap di hutan rimba Taman Nasional Bukit Dua belas (TNBD), menuliskan, Kerajaan Sriwijaya menguasai Selat Malaka serta melakukan perniagaan dan memiliki hubungan sosial dengan mancanegara, termasuk Tiongkok dan Chola, sebuah kerajaan di India Selatan. Sekitar tahun 1025, Kerajaan Chola menyerang Kerajaan Sriwijaya dan menguasai daerahnya. Lalu sebagian penduduk yang tidak ingin dikuasai penjajah, mengungsi ke hutan. Mereka kemudian disebut kubu, membangun komunitas baru di daerah terpencil⁹⁹⁹.

Lebih jauh menurutnya, masyarakat orang Rimba atau suku anak dalam tidak jauh berbeda dengan masyarakat lain di sekitarnya. Pengaruh Minang tidak hanya lekat di sana, namun juga pada daerah sekitarnya, wilayah Kabupaten Sarolangun, Merangin, Bungo, dan Muaro Tebo, yang mengitari kawasan TNBD. Salah satu buktinya, masyarakat adat melayu kuno di Kuto Rayo, Kecamatan Tabir, Kabupaten Merangin, juga memegang hukum adat Pucuk Undang Nang Delapan dari Minang, dan menganut sistem matrilineal. Sejarah mereka juga kaum pelarian pada Perang Sriwijaya. Selain itu, WARSIS juga menyebutkan bahwa, orang rimba sebagai orang primitif yang taraf kemampuannya masih sangat rendah dan tak beragama. mereka melakukan transaksi dengan bersembunyi di dalam hutan dan melakukan barter, mereka meletakkannya di pinggir hutan, kemudian orang melayu akan mengambil dan menukarnya.

Atas dasar itulah suku anak dalam termasuk golongan ras mongoloid yang termasuk dalam migrasi pertama dari manusia proto melayu. kulit sawo matang, rambut agak keriting, telapak kaki tebal, laki-laki dan perempuan yang dewasa banyak makan sirih, meskipun telah terjadi perubahan sejak tahun 2000-an khususnya sejak ditetapkannya bukit dua belas sebagai taman nasional pada masa pemerintahan Gus

998 Wawancara dengan Depati Nglambo pada 16 Desember 2013

999 Catatan diskusi dengan kelompok warsis pada 3 Desember 2013 di gedung rektorat IAIN STS Jambi.

Dur menjadi Presiden¹⁰⁰⁰.

Ciri fisik lain yang menonjol adalah penampilan gigi mereka yang tidak terawat dan berwarna kecoklatan. Hal ini terkait dengan kebiasaan mereka yang dari kecil nyaris tidak berhenti merokok serta rambut yang terlihat kusut karena jarang disisir dan hanya dibasahi saja.

Keasadaran Hukum dalam Budaya Melangun

Dalam menyikapi kematian yang terjadi di komunitas orang rimba disebut dengan tradisi melangun. Pada masa sekarang apabila terjadi kematian di suatu daerah, juga tidak seluruh anggota Suku Anak atau orang rimba yang ikut melangun. Dalam hal tersebut yang pergi melangun hanya anggota keluarga-keluarga mendiang saja yang melakukannya. Sehingga melangun ini dalam prakteknya telah terjadi perubahan implementasi dari awalnya serempak sekarang menjadi sesuai dengan kesadaran masing-masing orang rimba, khususnya di internal keluarga mereka.

Kesadaran dalam Seloko dan Mantera Orang Rimba

Kehidupan Orang Rimba sangat dipengaruhi oleh aturan-aturan hukum yang sudah diterapkan dalam bentuk seloko-seloko yang secara tegas dijadikan pedoman hukum oleh para pemimpin Suku, khususnya Tumenggung dalam membuat suatu keputusan. Seloko juga menjadi pedoman dalam bertutur kata dan bertingkah laku serta dalam kehidupan bermasyarakat Suku Anak Dalam. Bentuk seloko itu antara lain:

1. Bak emas dengan suara.
2. Mengaji di atas surat
3. Banyak daun tempat berteduh
4. Titian galling tenggung negeri (Tidak ke sini juga tidak kesana/labil)

Kesadaran Besale dalam Orang Rimba

Dalam tradisi orang rimba juga mengenal kepatuhan pada yang maha kuasa yang dalam amalan ini mereka sangat menghormati tradisi atau amaliyyah tersebut. Besale dipahami dan diyakini sebagai instrument untuk menjaga dan melestarikan kehidupan mereka di tengah pergumulan kesadaran hukum dengan berbagai komunitas orang terang (orang modern). Kata besale dapat diartikan secara harafiah duduk bersama untuk bersama-sama memohon kepada Yang Kuasa agar diberikan kesehatan, ketentraman dan dihindarkan dari mara bahaya.

Kepercayaan Orang Rimba

Sebagai wujud dari adanya tuhan, mereka mempunyai semangat melaksanakan besale. Hal ini karena kepercayaan mereka sangat kuat terhadap hal-hal yang bersifat theologis. Komunitas adat yang sangat terpencil sebagai orang rimba pada umumnya mempunyai kepercayaan terhadap dewa, istilah ethnic mereka yakni dewo dewo. Mereka mempercayai adanya dewa yang mendatangkan kebajikan jika mereka menjalankan aturannya. Atas dasar itulah nyaris mereka tidak berani berbuat macam-macam terhadap apa yang diyakini itu sebagai larangan tuhan, dan mereka sangat patuh dengan perintah tuhan yang kemudian dalam menyikapi kepercayaan tersebut dikenal dengan “pantang larang”. Atas dasar itulah kebudayaan suku anak dalam ini sangat berbeda dengan kebudayaan masyarakat modern seperti sekarang ini¹⁰⁰¹.

Kesadaran dalam Pengelolaan Sumberdaya Alam

1000 Wawancara dengan Depati Nglambo pada 30 Desember 2013

1001 Hamdani_unja@yahoo.c om (UN SAR), MAKALAH SUKU ANAK DALAM JAMBI, dalam <http://delvlnet.wordpress.com/2009/05/17/makalah-suku-anak-dalam-jambi/>, akses pada 5 Des. 2013

Orang Rimba yang selama hidupnya dan segala aktifitas yang dilakukan di hutan sangat sadar betul tentang alam dan hutan sebagai sumber kehidupan mereka. Hutan, yang bagi mereka merupakan harta yang tidak ternilai harganya, tempat mereka hidup, beranak-pinak, sumber pangan, sampai pada tempat dilakukannya adat istiadat yang berlaku bagi mereka.

Orang Rimba mengenal wilayah peruntukan seperti adanya Tanah Peranakon, rimba, ladang, sesap, belukor dan benuaron. Peruntukan wilayah merupakan rotasi penggunaan sumber daya hutan dari rimba menjadi lading dan kemudian menjadi sesap.

Kesadaran Menjaga Sistem Kekeabatan

Salah satu sikap yang patut dianggap positif bagi keberlangsungan orang rimba adalah mengetahui sejarah kekeabatan mereka. Hal demikian khususnya berdampak keturunan yang layak menjadi pimpinan, tumenggung, depati dan seterusnya. Atas dasar itulah sistem kekeabatan orang Rimba adalah matrilineal yang sama dengan sistem kekeabatan budaya Minangkabau. Orang Rimba tidak diperbolehkan memanggil istri atau suami dengan namanya, demikian pula antara adik dengan kakak dan antara anak dengan orang tua. Mereka juga tidak menyebut nama orang yang sudah meninggal dunia. Sebenarnya menyebut nama seseorang dianggap tabu oleh orang Rimba.

Namun yang aneh mereka tidak boleh dan sangat dilarang menyebut nama perempuan, baik yang masih anak-anak maupun yang sudah berumah tangga. Selain itu, kebudayaan orang Rimba juga mengenal sistem pelapisan sosial. Temenggung adalah pemimpin utama dalam struktur kelompok mereka.

Kesadaran dalam Organisasi Sosial dan Kelompok Masyarakat

Masyarakat Suku Anak Dalam hidup secara berkelompok, Mereka bebas untuk tinggal bersama dengan kelompok lain. Namun mereka tidak dengan mudah berganti-ganti kelompok/tumenggungnya karena terdapat hukum adat yang mengaturnya. Susunan organisasi sosial pada masyarakat Suku Anak Dalam terdiri dari:

1. Tumenggung, Kepala adat/Kepala masyarakat
2. Wakil Tumenggung, Pengganti Tumenggung jika berhalangan
3. Menti, Depati, Menyidang orang secara adat/hakim

Kepemimpinan Anak Dalam tidak bersifat mutlak, mereka sekarang dipilih berdasarkan pengajuan Tumenggung disetujui seluruh anggota.

Menurut Depati Nglambo, jumlah kelompok yang diwakili oleh Temenggung naik dari 3 kelompok pada tahun 1980an. Hingga tahun 2014 ini terdapat empat tumenggung di kawasan hutan bukit duabelas, yaitu, tumenggung Terap, Tumenggung Maritua, Tumenggung Amal, dan tumenggung Ngirang.

Kesadaran Orang Rimba Tentang Pola Makanan dan Pakaian

Mereka sudah banyak yang menggunakan beras sebagai makanan pokok sehari-hari. Sebenarnya makanan pokok mereka waktu dahulu adalah segala jenis umbi-umbian yang tumbuh di hutan, seperti keladi, ubi kayu, ubi jalar, umbi silung dan binatang buruan seperti babi hutan, rusa, kancil dan lain-lain.

Sedangkan dalam pola pakaian mereka, pada umumnya tidak berpakaian, namun mereka menggunakan cawat kain untuk menutupi kemaluannya. Dahulu aslinya mereka menggunakan cawat dari kulit kayu terap atau serdang, namun karena cawat dari kulit kayu sering menimbulkan rasa sakit akibat kutu kayu yang masuk ke dalam kulit, sehingga mereka meninggalkannya dan beralih dengan kain yang mereka beli di pasar melalui masyarakat umum.

Tingkat kemampuan intelektual suku anak dalam dapat disebut masih rendah dan temperamen

mereka pada umumnya keras dan pemalu. Walaupun masih terbatas, tetapi sudah terjadi interaksi sosial dengan masyarakat luas sehingga keterbukaan terhadap nilai nilai budaya luar semakin tampak.

Kesadaran dalam Komunikasi dan Kesenian Orang Rimba

Sebagai orang yang memiliki harta benda minimal, termasuk barang seni dan alat teknologi. Kelihatannya menurut kosmologi orang Rimba, mereka tidak terdorong atau tergoda mempunyai harta benda. Ada kerajinan yang dibuat dari bambu, daun, rotan, rumput, kayu dan kulit. Seperti tikar untuk membungkus barang atau sebagai tempat tidur, dan wadah untuk tempat menyimpan, untuk membawa barang dan untuk melengkapi sistem adat, atau sebagai alat tukar-menukar dalam upacara perkawinan.

Pada umumnya, saat mereka pergi ke pasar mingguan atau keluar hutan untuk pergi ke dusun, laki-laki sering memakai celana dan perempuan menutupi badannya agar mereka tidak merasa malu, demi menghormati budaya dusun serta agar diterima dengan baik.

Kawasan Wilayah Pengembangan Orang Rimba

Daerah yang ditempati atau dihuni oleh orang rimba adalah kawasan Taman Nasional Bukit XII yang antara lain terdapat di daerah Sungai Serengam, Sungai Terap dan Sungai Kejasung Besar/Kecil, Sungai Makekal dan Sungai Sukalado. Nama-nama daerah tempat mereka bermukim mengacu pada anak-anak sungai yang ada di dekat permukiman mereka.

Dalam catatan diskusi dengan WARSI dapat dipolakan kawasan mereka sebagai berikut:

1. Merupakan kawasan yang mempunyai keperwakilan ekosistem yang masih alami dan kawasan yang sudah mengalami degradasi, modifikasi dan atau binaan.
2. Mempunyai komunitas alam yang unik, langka dan indah.
3. Merupakan landscape atau bentang alam yang cukup luas yang mencerminkan interaksi antara komunitas alami dengan manusia beserta kegiatannya secara harmonis.
4. Merupakan tempat bagi penyelenggaraan pemantauan perubahan perubahan ekologi melalui kegiatan penelitian dan pendidikan.

Kawasan Bukit Duabelas terletak diantara lima kabupaten, yaitu kabupaten sarolangun, merangin, bungo, tebo dan batang hari. Kawasan yang di diami orang rimba ini secara geografis adalah kawasan yang dibatasi oleh batang tabir di sebelah barat, batang tembesi, di kawasan Cagar Biosfer Bukit Duabelas terdapat tiga kelompok Orang Rimba yaitu kelompok Air Hitam di bagian selatan kawasan. Orang Rimba hidup dalam kelompok kelompok kecil yang selalu menempati wilayah bantaran sungai baik di badan sungai besar ataupun di anak sungai dari hilir sampai ke hulu. Walaupun mereka jarang menggunakan sungai sebagai tempat membersihkan dirinya, tetapi keberadaan sungai sebagai sarana kehidupan mereka terutama untuk kebutuhan air minum, sehingga pemukiman mereka selalu diarahkan tidak jauh dari anak anak sungai.

Wilayah Taman Nasional Bukit XII memiliki beberapa tempat tinggal lain di kaki bukitnya, dengan Bukit Dua Belas sebagai titik sentralnya. Dinamakan Bukit Dua Belas karena menurut Suku Anak Dalam, bukit ini memiliki 12 undakan untuk sampai dipuncaknya. Di tempat inilah menurut mereka banyak terdapat roh nenek moyang mereka, dewa-dewa dan hantu-hantu yang bisa memberikan kekuatan.

PERGUMULAN HUKUM RIMBA DAN HUKUM MODEREN DI TAMAN NASIONA BUKIT DUABELAS

Dalam sebuah tatanan masyarakat yang mempunyai nilai, norma dan dasar hukum, biasanya sering terjadi benturan antara hukum yang ditetapkan dan hukum yang terjadi atau yang dipraktekkan dalam

suatu masyarakat di tengah kehidupan mereka. Hal ini terjadi karena dipengaruhi banyak faktor antara lain adalah faktor kesadaran hukum yang terjadi diantara mereka akibat responsifitas mereka terhadap hukum lain di luar mereka. Frekuensinya, pemahaman, kesadaran yang berbeda diantara mereka serta dinamika persoalan yang terjadi sudah barang tentu sangat berpengaruh terhadap eksistensi suatu kesadaran hukum dalam suatu masyarakat tersebut. Kesadaran demikian juga terjadi dalam masyarakat rimba sejak awal tahun 1970-an hingga era reformasi dan bahkan pasca reformasi.

Kesadaran hukum yang terjadi di komunitas orang rimba di hutan Taman Nasional Bukit Dua belas (TNBD) sejak tahun 1970-an mengalami tarik ulur, pergumulan yang cukup ketat. Nampaknya, dalam hal demikian, ketika misalnya ada persoalan tentang penyelesaian hukum modern, seperti hukum lalu lintas, maka orang rimba sangat ketat dan tegas menolak hukum modern atau hukum luar tersebut. Seorang polisi yang mencoba menangkapnya misalnya, karena alasan tidak membawa helm atau surat tanda naik kendaraan (STNK), maka orang rimba menjawab dengan jelas, tidak penting, karena mereka hanya membeli motor bukan yang lainnya. Prinsip penolakan orang rimba ini berdasarkan prinsip substantif, yang utama dan yang berguna menurut mereka. Sehingga kesadaran menggunakan helm, membawa STNK saat mengendarai motor dianggap sebagai hal yang tidak substantif bagi mereka, bahkan cenderung mengganggu dalam naik kendaraan bermotor.

Namun pada saat yang lain, ketika mereka mengalami suatu proses hukum tertentu, misalnya pesta demokrasi yang terjadi diantara mereka, melalui pemilihan Temenggung yang dilaksanakan di tengah hutan dengan sistem dan cara demokrasi versi mereka, ternyata mereka membutuhkan justifikasi, penguatan yuridis formal dari hukum modern, sehingga pelantikan Tumenggung terpilih dilaksanakan di kecamatan terdekat yang dilantik oleh seorang camat atau pejabat yang terkait dengan hukum moderen.

Atas dasar inilah, pergumulan hukum terjadi diantara hukum rimba dan hukum modern akibat interaksi yang sulit dipisahkan sebagai satu kesatuan dalam tatanan masyarakat. Tidak ada hukum yang lengkap yang mengatur manusia tertentu dengan pola kesadaran yang statis, namun dalam setiap hukum terkait dengan kesadaran hukum yang tumbuh berkembang diantara manusia tersebut selalu terjadi upaya mendominasi dan didominasi. Hukum rimba dan hukum modern dalam komunitas rimba di bukit duabelas (TNBD) nampaknya sulit disatukan dalam suatu wadah hukum tertentu, sehingga yang memungkinkan sesuai perkembangan sosial masyarakat, baik masyarakat rimba maupun masyarakat modern adalah terjadinya pergumulan panjang yang tidak kunjung usai.

KESIMPULAN

Eksistensi hukum orang rimba di Taman Nasional Bukit Dua Belas relasinya dengan hukum modern terjadi sejak awal keberadaan mereka secara asimilatif simbiosis, sehingga pelaksanaan hukumnya cukup demokratis. Hal demikian nampak dengan adanya upaya memposisikan hukum yang sesuai dengan kesadaran hukum yang sedang berlangsung. Atas dasar inilah kesadaran hukum orang rimba dalam setiap fasenya sering mengalami perubahan sesuai dengan pola komunikasi dan interaksi yang terjadi diantara mereka baik dengan orang modern, orang luar maupun perkembangan kesadaran internal hukum mereka.

Selain itu, faktor sosial yang terjadi di luar sebagai hukum modern atau yang masuk ke dalam hutan senantiasa mempengaruhi dinamika kesadaran hukum orang rimba, sehingga dalam suatu moment tertentu, hukum rimba mendominasi hukum modern dan sebaliknya dalam waktu yang lain hukum modern akan sangat mendominasi hukum Orang Rimba. Dialiktika ini terus terjadi sepanjang masa yang tentunya ditopang dengan kebijakan pemerintahan Jambi, peta politik hukum nasional bahkan peta politik hukum internasional

DAFTAR RUJUKAN

Dian Prihatini, 2007. Makalah "Kebudayaan Suku Anak Dalam". Fakultas Ilmu Sosial dan Ekonomi.

Universitas Negeri Yogyakarta, Yogyakarta.

Manurung, Butet. 2012, *Sokola Rimba*, Insist Press, Yogyakarta.

Soetomo, Muntholib, 1995, *Orang Rimbo: Kajian Struktural-Fungsional Masyarakat Terasing Di Makekal Provinsi Jambi*, Universitas Padjajaran, Bandung.

Wawancara dengan Theo, anggota WARSI pada 15 Desember 2013.

Catatan perjalanan penulis yang tidak dipublikasikan dari Rektorat pascasarjana IAIN STS Jambi menuju Taman Nasional Bukit Duabelas pada Kamis, 13 November 2013.

Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dari ceramah WARSI di Rektorat IAIN STS Jambi dalam materi seputar Orang Rimba pada 16 November 2013.

Ceramah Rektor IAIN STS yang tidak dipublikasikan dalam SC Sosial Keagamaan pada November 2013 di Gedung Rektorat IAIN STS.

Wawancara dengan Depati Nglambo dalam sebuah trianggulasi menjelang keluar dari hutan pada 30 Desember 2013

Soerjono Soekanto, 1982, *Kesadaran Hukum Dan Kepatuhan Hukum*, Edisi Pertama, CV. Rajawali, Jakarta, hlm. 152.

Sudikno Mertokusumo, 1981, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, Liberty, Yogyakarta, hlm. 3

Paul Scholten: *Algemeen Deen*, Hlm. 166 N.V. Uitgeversmaatschappij W.E.J Tjeenk Willink 1954, Kutipan diambil dari buku Sudikno Mertokusumo, 1981, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, Liberty, Yogyakarta, hlm. 2

Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dengan tumenggung Yenong yang sedang melangun di Trap, suatu kawasan kekuasaan tumenggung Maritua pada 14 Desember 2013.

Wawancara dengan Tumenggung Yenong di kawasan sungai Trap pada 14 Desember 2013.

Catatan diskusi penulis dengan WARSI di rektorat IAIN STS Jambi pada Desember 2013

Lihat Kebudayaan Indonesia dalam <http://kebudayaan.indonesia.net/id/culture/1071/suku> – anak – dalam - jambi, akses pada 5 Desember 2013.

Wawancara dengan Tumenggung Yenong di sungai Terap pada 24 Desember 2013

Catatan penulis dari diskusi kelompok berdasarkan penuturan dan respon Tumenggung Yenong secara tidak tersetruktur pada 15 Desember 2013.

Wawancara dengan Depati Nglambo pada 16 Desember 2013

Catatan diskusi dengan kelompok warsi pada 3 Desember 2013 di gedung rektorat IAIN STS Jambi.

Wawancara dengan Depati Nglambo pada 30 Desember 2013

Hamdani_unja@yahoo.c om (UN SAR), MAKALAH SUKU ANAK DALAM JAMBI, dalam <http://delvinet.wordpress.com/2009/05/17/makalah-suku-anak-dalam-jambi/>, akses pada 5 Des. 2013

Relevansi Pengelolaan Konflik Sosial Keagamaan Melalui Sistem Informasi: Sebuah Pelajaran dari Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta

Oleh: Surwandono

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Abstrak

Konflik social keagamaan di Indonesia menunjukkan kecenderungan yang terus meningkat berseiring dengan proses demokratisasi politik dan social yang dipraktikan di Indonesia sejak reformasi politik 1998. Demokrasi pada hakekatnya adalah system yang memberikan ruang kepada masyarakat sipil untuk melakukan perdebatan dan kompetisi untuk mendapatkan akses politik social dan ekonomi. Artinya demokrasi sejatinya meniscayakan adanya konflik sebagai mekanisme yang efisien, beradab dan produktif untuk mencapai kesejahteraan social.

Terdapat tesis besar bahwa Indonesia memiliki modal social berupa national wisdom seperti nilai Bhinneka Tunggal Ika dan maupun local wisdom yang unik seperti “pella gandong” di Maluku, maupun “Ngluruk tanpo bolo, Menang tanpo ngasore” yang telah terinternalisasi dengan baik dan diyakini efektif untuk pengelolaan konflik social di era demokrasi. Yogyakarta dikenal dengan sejumlah atribut sebagai kota pendidikan, kota budaya, dan kota toleransi, dalam 15 tahun terakhir terdapat sejumlah fakta social berupa meningkatnya konflik social keagamaan yang mengancam tradisi harmoni, tertib sipil dan toleransi.

Artikel ini akan menjelaskan tentang relevansi penyusunan system informasi konflik, sebagai piranti penting untuk meningkatkan kapasitas system social dari infra struktur pencegahan konflik yang bersifat tradisional dan reaksioner menjadi sistem sosial yang modern dan proaktif.

Kata kunci: Sistem Informasi, Konflik Sosial Keagamaan, Pengelolaan Konflik

Latar Belakang

Konflik horizontal berbasis issue keagamaan telah menjadi fenomena yang sangat mengkhawatirkan. Fenomena kekerasan atas nama agama sedemikian rupa telah menjejala di banyak daerah, bahkan secara eksplosif muncul di beberapa Negara Timur Tengah akhir-akhir ini. Dalam pembahasan majalah Suara Muhammadiyah Edisi September 2013, konflik horisontal terkait dengan issue agama difahami sebagai salah satu ancaman paling serius dalam konteks harmoni sosial, dibandingkan dengan konflik horizontal lainnya. Hal ini terkait dengan pandangan bahwa agama sejatinya mengajarkan tata harmoni masyarakat, perdamaian, cinta kasih namun dalam manifestasinya konflik sosial berbasis agama lebih sering hadir dalam wajah kekerasan. Bahkan lebih dari itu, konflik horizontal berbasis agama seringkali melibatkan pilar-pilar penjaga moral masyarakat, seperti tokoh agama dan institusi peribadatan, yang seharusnya para pemuka agama dan institusi keagamaan menjadi pilar dari harmoni sosial itu sendiri.

Issue konflik horizontal berbasis agama di Indonesia, mengalami dinamika yang sangat berarti, dari konflik horizontal lintas kelompok agama, seperti kasus di Poso, Ambon, sampai dengan issue konflik horizontal dalam satu kelompok agama, semisal dalam masyarakat Islam seperti kasus Ahmadiyah, Syiah, Wahabi, kelompok Islam tradisional, kelompok Islam modernis. Konflik horizontal tersebut sampai dalam titik yang cukup mengkhawatirkan, di mana klaim-klaim kebenaran sefihak sampai menempatkan fihak lain sebagai kafir, halal darahnya. Yang mana kesemenua klaim tersebut dilandasi

argument keagamaan berupa membela kehormatan agama.¹⁰⁰²

Konflik horizontal dalam kelompok keagamaan Islam, juga mulai berkembang dan menunjukkan kutub ketegangan yang mulai menguat. Terdapat kecenderungan terjadinya pengkategorisasian gerakan keagamaan Islam di Indonesia, yakni *indigenous Islam Indonesia* seperti Muhammadiyah, NU, Persis, al-Washliyah dan Transnational Islam seperti Salafi, Jamaah Tabligh, Hizbut Tahrir, Tarbiyah/Ikhwatul Muslimin, atau mengutanya gerakan baru Islam di Indonesia yang juga unik seperti IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia), Jaringan Islam Liberal, Majelis Mujahidin Indonesia, Ahmadiyah Indonesia, Front Pembela Islam, Majelis Tafsir Al-Quran. Pengkategorisasian ini dalam konteks tertentu menimbulkan berbagai masalah, seperti menimbulkan stigma bahwa *indigeneous Islam Indonesia* sebagai islam yang cair, moderat, sedangkan *Islam transnasional*¹⁰⁰³ sebagai fenomena Islam yang militant, kaku, dan konservatif, atau gerakan baru Islam yang juga memunculkan issue konflik keagamaan yang baru.

Konflik horizontal di Indonesia telah menjadi gejala yang mengkhawatirkan masyarakat Indonesia.¹⁰⁰⁴ Hal ini diawali dengan beberapa konflik horizontal yang kemudian berekskalasi secara massif menjadi konflik etnis, seperti yang terjadi di Ambon, Palu, Sampit, Aceh dan Papua, dan menggunakan instrument-instrumen kekerasan terhadap kelompok etnis yang lain. Merujuk studi yang dilakukan Lembaga Informasi Nasional, kekerasan dari konflik horizontal tersebut telah mengakibatkan lebih dari 2000 jiwa meninggal dunia dan diiringi dengan rusaknya harmoni social, politik dan ekonomi di daerah tersebut. Bahkan sebagai akibat dari banyaknya konflik horizontal di Indonesia, muncul istilah baru dalam diskursus ilmu social yakni “amoks”, untuk menyebut fenomena kekerasan yang diambil dari kosa kata dari bahasa Indonesia “amuk”.

Di samping konflik horizontal yang berbasis etnis yang terjadi di luar pulau Jawa, konflik horizontal yang berbasis masyarakat perkotaan juga muncul secara massif di pulau Jawa seperti fenomena tawuran antar pelajar, mahasiswa, antara komunitas warga masyarakat, antar profesi, bahkan konflik horizontal antar partai politik. Issue konflik horizontal di Pulau Jawa sangatlah beragam dan tumpang tindih, baik dari issue primordialis seperti konflik karena afiliasi keberagamaan, etnis, issue instrumentalistik seperti sengketa perebutan lahan, mobilisasi perebutan suara politik dalam pilkada, maupun issue konstruktivistik seperti konflik tentang kebijakan yang diskriminatif. Studi yang dilakukan oleh Setara Institute menggambarkan bahwa konflik horizontal di Indonesia cenderung meningkat terkait dengan semakin menurunnya budaya toleransi sebagai akibat dari semakin menurunnya kualitas kesejahteraan ekonomi masyarakat perkotaan.¹⁰⁰⁵

Dalam konteks sejarah, konflik social dan keagamaan di Yogyakarta cukup memiliki pengalaman yang unik dan traumatic terkait dengan variasi konflik horizontal, antara masyarakat Pribumi dengan masyarakat Non-pribumi maupun konflik kekuasaan yang menggunakan diskursus konflik pemikiran keagamaan. Mataram Islam, sebagai induk dari kekuasaan politik di Yogyakarta, memiliki orientasi pengelolaan politik keagamaan yang berbasis sinkretisme, yang sangat berbeda dengan orientasi politik keagamaan di kerajaan Demak yang simbolis, dan orientasi politik politik keagamaan kerajaan Pajang yang bersifat mistisme.

Pengelolaan politik keagamaan yang berbasis sinkretisme di Yogyakarta dalam kurun waktu yang sangat lama, mampu membuat harmoni sosial keagamaan di Yogyakarta relatif stabil dan mapan,

1002 Lihat lebih jauh dalam Philip Broadhead and Damien Keown (eds), *Can Faith Make Peace*, London, I.B. Tauris, 2007

1003 Mohammed Ayoob, *The Many Face of Poitical Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor, The University of Michigan, 2008

1004 Indek perdamaian Indonesia di tingkat global menempati rangking nomor 63 dunia, bahkan di tingkat Asia Tenggara Indonesia menempati ranking no 7, bahkan kalah dibandingkan dengan indek perdamaian Negara Kamboja dan Laos yang sebelumnya sebagai Negara yang mengalami konflik social yang mendalam. Lihat lebih jauh dalam Index Peace Barometer, 2013.

1005 <http://www.theindonesianway.com/2012/05/26/8741/intoleransi-agama-makin-meningkat> diakses pada 6 September 2014

sehingga Yogyakarta dikenal sebagai kota toleransi (*the city of tolerance*). Yogyakarta juga menyandang sebagai kota budaya dan pelajar, yang dalam kurun waktu tertentu mampu mendesiminasikan nilai-nilai egalitarian, toleransi dan harga menghargai, yang memungkinkan sejumlah artikulasi kepentingan dilakukan secara santun. Budaya protes dan aksi kekerasan, sedemikian rupa harus disalurkan secara hati-hati agar tidak menyinggung perasaan pihak lain.¹⁰⁰⁶

Dalam riset dokumentasi yang dilakukan oleh penulis, dalam 6 tahun terakhir terdapat sejumlah 9 kejadian konflik social keagamaan yang bersifat terbatas, dan trennya dari tahun ke tahun semakin meningkat baik daam internal agama Islam, maupun lintas agama seperti konflik horizontal terbatas antara kelompok Islam dengan kelompok Kristen, maupun kelompok Islam dengan aliran kepercayaan. Dalam riset yang dilakukan oleh peneliti, Kondisi ini menyebabkan citra Yogyakarta sebagai kota toleransi sempat diragukan dan dipertanyakan banyak kalangan. Kondisi inilah yang kemudian mengilhami pemerintah daerah istimewa Yogyakarta melalui Badan Kesbanglinmas melakukan upaya serius untuk melakukan pengelolaan konflik social dengan menggunakan data agregat dan sistem informasi. Dalam studi yang dilakukan oleh Robert Trappl, pengelolaan data konflik secara sistematis akan sangat substantive dalam membangun perdamaian.¹⁰⁰⁷

Keberadaan system informasi konflik menjadi salah satu jawaban proaktif dalam pengelolaan konflik dalam rangka memperkuat pilar nilai dan simbolik yang berbasis kearifan local, yang mengalami goncangan serius di era demokrasi social dan politik. Sistem informasi diyakini akan memberikan konsiderasi pengelolaan konflik

Tabel 1. Peristiwa Konflik Sosial Keagamaan di Yogyakarta Dari 2008-2014

No	Peristiwa Konflik	Fihak Yang Berkonflik	Tahun
1	Konflik elit antara Muhammadiyah dan Kelompok Tarbiyah (pengajian PKS) di Piyungan	Muhammadiyah tingkat cabang (kecamatan) dan kelompok pengajian Tarbiyah	2008
2	Penolakan pembangunan Gereja di Jagalan Berbah Sleman, di Trirenggo Bantul, Tirta Rajayu Galur Kulon Progo	Kelompok Kristen dan Masyarakat Islam	2013
3	Penyegelan kantor Jemaah Ahmadiyah	Front Umat Islam (FUI) dan JAI (Jamaah Ahmadiyah Indonesia)	2011
4	Penggrebakan diskusi Irshad Manji di LKIS Banguntapan	Kelompok Islam liberal dan Majelis Mujahidin Indonesia	Mei 2012
5	Penyerangan LP Cebongan oleh kelompok Kopassus	Pemuda Nusa Tenggara Timur di Jogja dan kelompok Kopassus	2013
6	Penyerangan dan pembubaran pengajian Raudhatul Jannah Kasihan Bantul	Front Jihad Islam dan kelompok pengajian Raudhatul Jannah	2013
7	Penolakan peribadatan Kristen Jawa di Paliyan Gunung Kidul	Front Umat Islam dan masyarakat Kristen Jawa	2014
8	Penyerangan dan Pengrusakan rumah untuk peribadatan di Ngaglik Sleman	Kelompok Kristen dan kelompok keagamaan Islam	2014
9	Penyerangan dan pengrusakan Gereja di Panggukan Sleman	Kristen dan kelompok agama yang tidak mau mengidentifikasi diri (hanya bergamis)	Juni 2014

Sumber: Surwandono, *Penyusunan Software Deteksi Dini Konflik Sebagai Piranti dan Dokumentasi Pencegahan Konflik*

1006 Semisal budaya Pepe (berjemur), merupakan upaya melakukan protes secara halus kepada Sultan (penguasa) dengan cara duduk bertelanjang dada di alun-alun utara untuk bisa berkomunikasi secara pribadi dengan sultan ataupun topi Jawa yang dikenal dengan blangkon di mana menempatkan ketidaksukaan harus diartikulasikan secara hati dengan cara disimpan terlebih dahulu.

1007 Robert Trappl, *Programming for Peace: Computer Aided Methods for International Conflict Resolution and Prevention*, New York, Springer, 2006

Sistem Informasi dan Deteksi Dini Konflik

Konflik horizontal merupakan konflik yang terjadi antara masyarakat dengan kelompok masyarakat lain. Issue konflik yang seringkali dominan dalam konflik horizontal adalah issue perebutan distribusi sumberdaya ekonomi, politik, social budaya, keagamaan. Lembaga Informasi Nasional (LIN) selama 5 tahun (dari 2000-2005) melakukan penelitian terhadap konflik-konflik horizontal etnis di Indonesia, baik di Papua, Poso, Ambon, Aceh, Sampit-Dayak, maupun di Jawa Timur. Terdapat temuan yang menarik dari penelitian yang dilakukan oleh LIN bahwa konflik horizontal yang berbasis di daerah konflik sangat berhubungan erat dengan proses pemilihan kepala daerah.¹⁰⁰⁸

Studi tentang eskalasi konflik telah dilakukan secara sistematis oleh Ted Gurr. Tesis utama Ted Gurr adalah kekerasan sosial muncul sebagai akibat terciptanya deprivasi relatif, yakni terdapatnya kesenjangan antara apa-apa yang diharapkan (*expectation*) dengan apa-apa yang diperoleh (*realities*). Semakin lebar jarak kesenjangan antara ekspektasi dengan apa-apa yang diperoleh akan semakin besar pula peluang terjadi konflik dan kekerasan.¹⁰⁰⁹ Ted Gurr juga mengembangkan studi tentang *early warning system* dalam konflik, melalui intervensi pihak ketiga untuk mengurangi celah kesenjangan tersebut.¹⁰¹⁰ Intervensi pihak ke 3 ini difahami sebagai kebijakan yang bersifat optional manakala eskalasi konflik sudah mencapai titik *stalmate*, di mana masing-masing pihak yang berkonflik sudah saling melukai dan menghancurkan pihak yang lain.

Terkait dengan eskalasi konflik yang kemudian mengarah kepada kekerasan secara massal atau "war", para penstudi konflik memandang perlu melakukan membangun system deteksi dini (*early warning system*) sebagai salah satu instrumen penting agar konflik social yang terjadi tidak mengarah kepada perang. Sistem informasi deteksi dini yang sistematis dan komprehensif, dapat membantu merumuskan kebijakan yang tepat untuk melakukan de-eskalasi.

Penelitian yang dilakukan oleh J. Craig Jenkin dalam membangun *early warning system* juga menggunakan data dari PANDA. Jenkins, mengulas metode triple "C", *Conflict-Carrying Capacity*, sebagai metode yang bisa dipergunakan untuk membuat peta konflik, dan meramalkan konflik yang akan terjadi selanjutnya.¹⁰¹¹ Studi Jenkins ini mengadopsi dari pola *early warning system* dalam studi kedokteran maupun bencana alam, dengan menganalogkan konflik sosial sebagai sebuah gejala patologis yang senantiasa bergerak seperti halnya penyakit dalam tubuh manusia, ataupun pergerakan bencana alam.

Dalam studi Jenkins ditemukan bahwa konflik bisa dikelola agar tidak bereskalasi secara vertikal dan horisontal melalui peningkatan kapasitas pemerintah, masyarakat sipil, maupun lembaga-lembaga penelitian untuk mendokumentasi pola-pola konflik di suatu masyarakat, dengan mempelajari buku-buku sejarah konflik di suatu masyarakat ataupun melakukan pengamatan konflik di suatu wilayah yang kemudian bisa diperoleh *lesson learned*, yang kemudian tersistematisasi dalam system informasi. Sederhananya, konflik bisa diatasi manakala masyarakat dan pemerintah memiliki kapasitas untuk membaca pergerakan konflik. Dalam praktik pengelolaan eskalasi konflik para penstudi konflik di Eropa dan Amerika Serikat berkecenderungan menggunakan indeks konflik dan kekerasan yang disusun oleh

1008 Lihat lebih jauh dalam *Dinamika Konflik dalam Transisi Demokrasi: Informasi Potensi Konflik dan Potensi Integrasi Bangsa (Nation and Character Building)*, Jakarta, Deputi Bidang Pengkajian dan Pengembangan Sistem Informasi Lembaga Informasi Nasional, 2004

1009 Lihat tulisan Ted Robert Gurr, 1998, *Minorities at risk*. Washington, DC: U.S. Institute for Peace

1010 Lihat Ted Robert Gurr, 1998. *Early warning of ethno-political rebellion: In Preventive measures*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, hal 35-47 atau dalam Gurr, Ted Robert, and Barbara Harff. 1996. *Early warning of communal conflict and genocide*. Tokyo: United Nations University Press dan Gurr, Ted Robert, and Mark Lichbach. 1986. *Forecasting internal conflict: A competitive evaluation of empirical theories*. *Comparative Political Studies* 19:3-38.

1011 J. Craig Jenkins, 2001, "Conflict-Carrying Capacity, Political Crisis, and Reconstruction: A Framework for the Early Warning of Political System Vulnerability, *Journal of Conflict Resolution* Vol. 45 No. 1

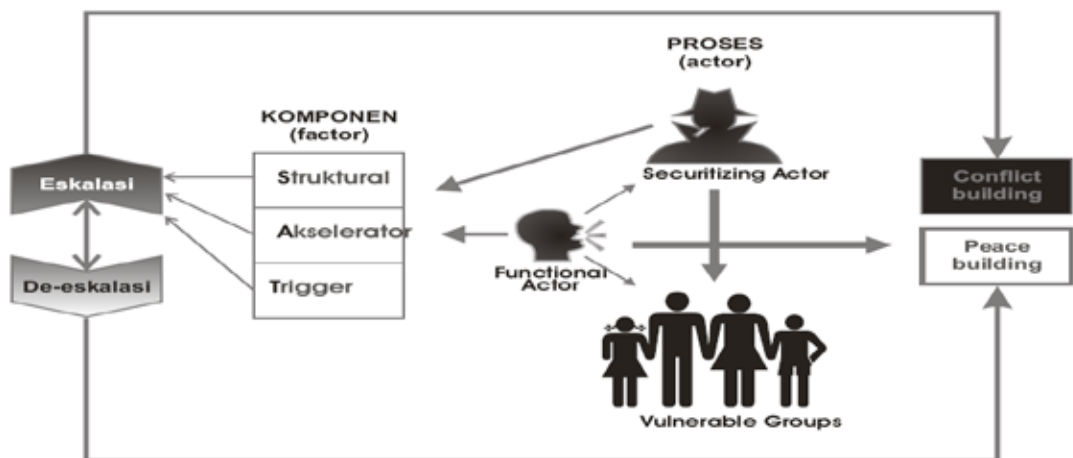
the *Kansas Events Data System (KEDS)/Protocol for the Analysis of Nonviolent Direct Action (PANDA)* data set that is based on Reuters International Wire Service, atau *Reuters Europe-North America*, yang menggunakan Lexus-Nexus). KEDS dikembangkan oleh Schrodt semenjak 1994 dengan menyusun rangkuman data-data tentang kekerasan dan konflik di dunia.

Penulis sudah melakukan inisiasi awal dalam studi *early warning system* sebagai instrumen pencegahan terjadinya konflik horizontal dalam pelaksanaan Pilkada langsung sedemikian memprihatinkan. Dalam riset peneliti, Pilkada sebagai mekanisme kontestasi konflik politik tidak dipersiapkan *early warning system* yang baik di mana kebijakan untuk mencegah terjadinya eskalasi konflik horizontal dalam Pilkada ternyata lebih banyak mengedepankan pendekatan keamanan dan system informasi konflik secara manual.¹⁰¹² Pada sisi yang lain, penyelesaian konflik cenderung menggunakan *security approach* sehingga hanya menciptakan perdamaian sementara, atau sering dikenal dengan konsep *negative peace*. Bukan tidak mungkin, penyelesaian menggunakan pendekatan keamanan justru membuat konflik horizontal menjadi sangat akut dan sulit terselesaikan. Bahkan lembaga-lembaga pengawas pemilu, penyelenggara pemilu juga tidak memiliki instrument yang memadai untuk melakukan pencegahan konflik dalam Pilkada, karena hanya mengandalkan system normative hukum. Jika ada peserta pemilu yang melanggar maka akan berhadapan dengan hukum. Hukum seakan bisa mengatasi masalah secara komprehensif.

Maraknya eskalasi konflik horizontal di masyarakat perkotaan Indonesia akhir-akhir ini berupa bentrokan berdarah antar masyarakat dalam memperjuangkan kepentingannya sebagai bukti bahwa pemerintah gagal dalam membaca dan mengantisipasi pergerakan kekerasan dalam konflik horizontal. Eskalasi kekerasan yang tidak dapat terbaca dengan baik, sangat mungkin disebabkan oleh ketidakberadaan system informasi tentang *early warning system* yang komprehensif. Sehingga kebijakan yang dirilis cenderung sebagai kebijakan yang reaksioner, yang tidak dapat berkompetisi secara efektif dalam pencegahan konflik.

Studi Ichsan Malik dapat dipergunakan sebagai konsepsi awal membangun bagan sistem deteksi, seperti yang tercermin dalam diagram berikut.

Diagram 1. Kerangka Pembangunan Perdamaian dan Pencegahan Konflik



Sumber: Ichsan Malik, *Manual Pelatihan Pembangunan Perdamaian dan Pencegahan Konflik*, Jakarta, SERAP, 2006

¹⁰¹²Surwandono, *Penatalaksanaan Early Warning System Dalam Pencegahan Konflik Horizontal Pada Pelaksanaan Pilkada Langsung di Jawa Timur*, Jurnal Sosial dan Ilmu Politik UMY, 2010

Merujuk dari diagram, proses pembuatan sistem peringatan dini dalam konflik horisontal, dimulai dengan melakukan identifikasi dan menilai indicator konflik horisontal yang paling menonjol. Ke arah mana perdebatan konflik akan bergerak, apakah akan diikuti dengan mobilisasi massa untuk dipergunakan sebagai sarana bargaining.

Langkah kedua yang bisa dilakukan adalah dengan menilai kemungkinan dan scenario konflik akan berkembang. Apakah akan bergerak ke arah konflik vertical, horizontal, menggunakan kekerasan terbatas, atau tidak terbatas, menggunakan besaran massa yang terbatas atau massa yang besar. Kemampuan melakukan ekspektasi terhadap perkembangan konflik, akan memungkinkan proses langkah ketiga akan dapat berjalan dengan baik, yakni dengan mencari ruang maupun actor yang dapat berperan untuk melakukan inisiatif damai sebagai bagian dari proses pencegahan konflik secara dini.

Aktivitas keempat yang penting adalah bagaimana membangun analisis antar interaksi factor konflik maupun factor perdamaian secara berimbang. Dalam tahapan ini, proses assessment dilakukan secara cermat dan diukur apa adanya sesuai dengan kondisi riil. Tidak boleh ada asumsi untuk melakukan simplifikasi terhadap fenomena interaksi konflik yang sedang berlangsung.

Yang juga tidak kalah pentingnya adalah analisis inisiatif perdamaian, siapa stakeholdersnya, bagaimana kekuatan yang dimilikinya, dan kapan harus direlease, di mana, dan dengan konstruksi seperti apa. Kesalahan dalam melakukan framing perdamaian akan berdampak aktivitas kampanye perdamaian menjadi tidak maksimal, sehingga bukan melahirkan de-eskalasi konflik, namun bisa jadi malah menyebabkan eskalasi konflik. Langkah-langkah dalam membangun system antisipasi konflik membutuhkan pengelolaan issue konflik melalui sistem informasi yang didesain secara kolektif dari stakeholder konflik social.

Dinamika Konflik Sosial Keagamaan di Yogyakarta

Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta memiliki area seluas..m² yang terdiri dari 4 kabupeten, yakni Kabupaten Bantul, Sleman, Gunung Kidul, Kulon Progo dan 1 kota yakni kota Yogyakarta. Secara geografis, Yogyakarta dapat dikategorikan sebagai daerah yang memiliki topografis yang sangat beragam, dari yang berbasis pegunungan, dataran rendah, sampai pantai. Area yang berbasis dataran rendah yang subur sangat dominan dibandingkan dengan area pantai, sehingga secara sosiologis Yogyakarta lebih memiliki tipologi masyarakat agraris daripada masyarakat pantai. Merujuk dari tesis Maurice Duverger, masyarakat agraris memiliki system social yang lebih mengedepankan tata nilai harmoni dibandingkan dengan tata nilai konflik.

Menurut data survey yang dikeluarkan oleh Badan Kesbanglinmas Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta tercermin dalam tabel berikut:

Tabel 2. Indeks Konflik SARA di level Kabupaten dan Kota Di Propinsi DIY

No.	Kabupaten	Indeks Konflik
1	Kota Jogjakarta	1.56
2	Gunung Kidul	1.31
3	Bantul	1.19
4	Kulon Progo	1.02
5	Sleman	1.05

Sumber: Badan Kesbanglinmas DIY, 2013

Dari table di atas, kota Yogyakarta sebagai daerah yang memiliki indek konflik SARA yang paling tinggi dibandingkan dengan 4 kabupaten lainnya, Indeks angka 1.56 bermakna bahwa derajat konflik SARA dalam level sedang. Hal ini dapat difahami terkait posisi social dan ekonomi kota Yogyakarta

sebagai kota yang mengarah kepada kota urban, yang seringkali berimplikasi dengan intensifnya kompetisi antar kelompok dalam masyarakat. Yang cukup menarik posisi indeks SARA kabupaten Gunung Kidul yang menempati urutan kedua yang mencapai angka 1.31, secara social dan ekonomi, kabupaten Gunung Kidul terkategori sebagai daerah yang berbasis pegunungan kars yang tandus. Penduduk Gunung Kidul ada kecenderungan melakukan aktivitas *boro* yakni meninggalkan daerah kelahiran secara harian, atau periode bulanan bahkan tahunan untuk mencari pekerjaan di luar kabupaten Gunung Kidul.

Terkait dengan factor penyebab konflik SARA, terdapat sebuah fakta yang jelas bahwa konflik SARA di kota Yogyakarta banyak disebabkan oleh politisasi SARA oleh elit social-keagamaan dan politik. Issue SARA justru menjadi komoditas yang produktif bagi elit untuk mempertahankan posisi social, ekonomi dan politiknya dalam masyarakat. Fenomena ini agak aneh karena biasanya pola instrumentasi konflik, biasanya terjadi di basis masyarakat agraris di mana rasionalitas politik, social, dan keagamaan ditentukan oleh pilihan elit. Fenomena inilah yang perlu dilakukan kajian lebih mendalam mengapa masyarakat Yogyakarta yang memiliki indeks literasi yang tinggi, namun dalam orientasi social keagamaan masih menghormati pilihan-pilihan pemimpin dibandingkan dengan pilihan rasional sendiri.

Tabel 3. Penyebab Konflik SARA di Kota Jogjakarta

Fanatisme golongan	4	0.1
Pemimpin social yang temperamen	5	0.125
Kecemburuan ekonomi dan social	3	0.075
Politisasi SARA	28	0.7
Kombinasi antar factor	0	0

Sumber: Badan Kesbanglinmas DIY, 2013

Agak berbeda dengan di kota Yogyakarta, indeks konflik SARA di kabupaten Gunung Kidul lebih banyak disebabkan oleh kombinasi antar factor, yakni factor fanatisme golongan, pemimpin social yang temperamental, maupun politisasi sara yang mencapai angka 53%. Namun yang harus dicermati justru, politisasi SARA di masyarakat Gunung Kidul justru rendah dalam kontribusinya terhadap konflik. Justru factor fanatisme golongan yang menjadi factor yang perlu diperhatikan secara serius. Sebagaimana di ketahui, Gunung Kidul merupakan daerah yang menjadi target penyebaran dan dakwah agama, sehingga seringkali melahirkan friksi antar golongan. Lebih jauh lihat dalam table no 3 tentang peristiwa konflik SARA di Yogyakarta.

Tabel 4. enyebab Konflik SARA di Kabupaten Gunung Kidul

Fanatisme golongan	15	0.277778
Pemimpin social yang temperamen	1	0.018519
Kecemburuan ekonomi dan social	7	0.12963
Politisasi SARA	1	0.018519
Kombinasi antar factor	29	0.537037

Sumber: Badan Kesbanglinmas DIY, 2013

Bagaimana dengan penyebab konflik SARA di kabupaten Bantul? Ada sebuah pola yang jelas sebagaimana pola di Yogyakarta di mana prosentase tertinggi bagi terciptanya konflik SARA sangat ditentukan oleh fanatisme golongan yang mencapai angka 66%. Dalam beberapa kejadian konflik SARA di kabupaten Bantul lebih banyak diwarnai kompetisi dua organisasi keagamaan terbesar di Indonesia, yakni NU dan Muhammadiyah, meskipun level konfliknya masih dalam derajat rendah. Konflik lintas

agama cenderung jarang terjadi di kabupaten Bantul.

Tabel 5. Penyebab Konflik SARA di Kabupaten Bantul

Fanatisme golongan	33	0.66
Pemimpin social yang temperamen	2	0.04
Kecemburuan ekonomi dan social	10	0.2
Politisasi SARA	5	0.1
Kombinasi antar factor	0	0

Sumber: Badan Kesbanglinmas DIY, 2013

Penyebab konflik SARA di kabupaten Kulon Progo memiliki kemiripan pola dengan penyebab konflik SARA di kabupaten Gunung Kidul, di mana konflik lebih banyak disebabkan oleh kombinasi antar faktor dibandingkan dengan sebab-sebab yang definitif. Pola ini harus dilacak lebih jauh, untuk mendapatkan informasi yang lebih akurat terkait dengan fenomena konflik SARA di Kulon Progo.

Tabel 6. Penyebab Konflik SARA di Kabupaten Kulon Progo

Fanatisme golongan	4	0.114286
Pemimpin social yang temperamen	0	0
Kecemburuan ekonomi dan social	0	0
Politisasi SARA	0	0
Kombinasi antar factor	31	0.885714

Sumber: Badan Kesbanglinmas DIY, 2013

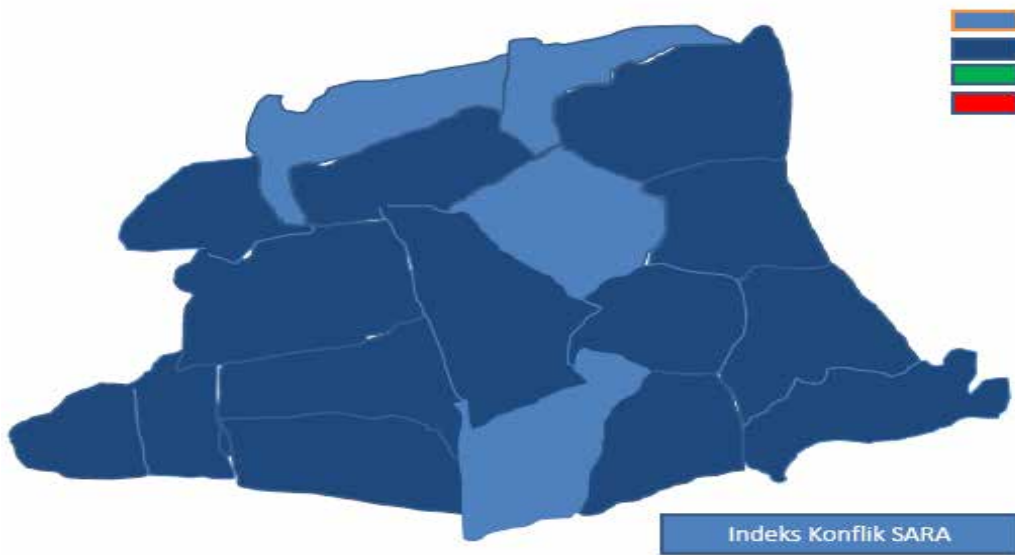
Kabupaten Sleman merupakan kabupaten yang sedang mengalami transformasi sosial ekonomi dan keagamaan, namun ada gejala yang aneh di mana birokrasi sipil dan keamanan yang memiliki tugas pokok dan fungsi untuk menciptakan tertib sipil justru tidak bersedia menjawab sejumlah pertanyaan yang diajukan. Hal ini tercermin hanya 11 orang yang bersedia menjawab dari total jumlah responden sebanyak 40 orang. Feneomena ini menjadi penting untuk dilacak lebih jauh. Dari data yang ada, fanatisme golongan menjadi faktor yang berkontribusi besar bagi lahirnya konflik SARA di kabupaten Sleman.

Tabel 7. Penyebab Konflik SARA di Kabupaten Sleman

Fanatisme golongan	6	0.545455
Pemimpin social yang temperamen	2	0.181818
Kecemburuan ekonomi dan social	0	0
Politisasi SARA	1	0.090909
Kombinasi antar factor	2	0.181818

Sumber: Badan Kesbanglinmas DIY, 2013

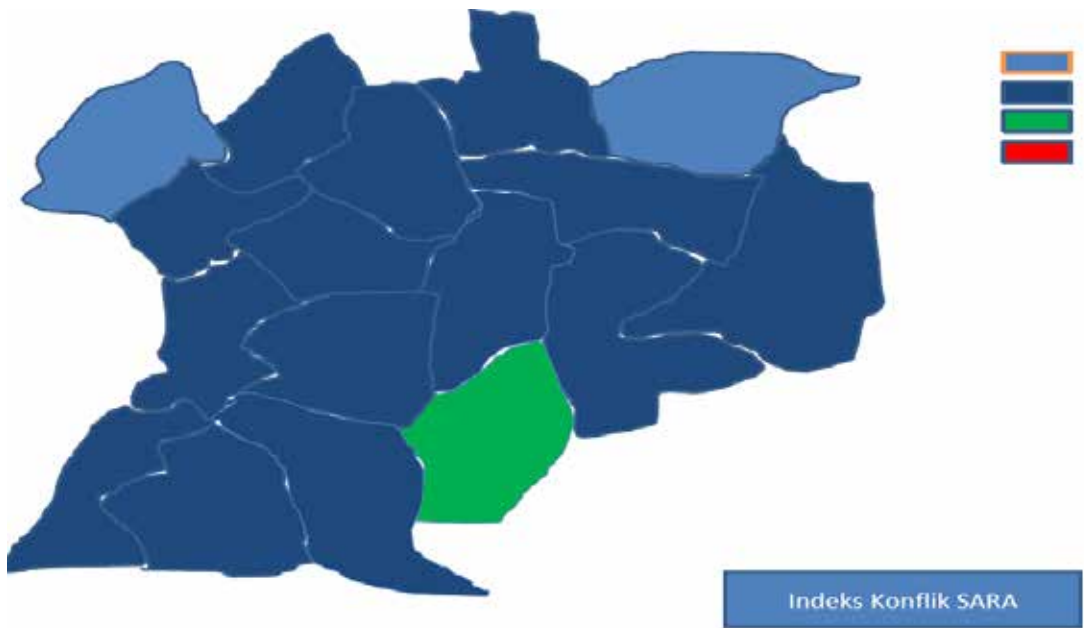
Gambar 1. Peta Konflik SARA Di Kota Yogyakarta



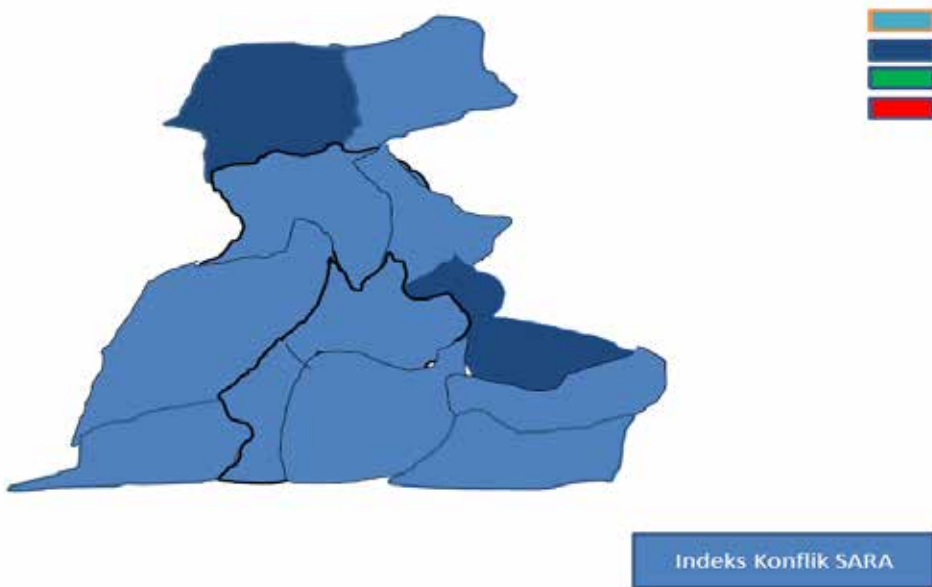
Gambar 2. Peta Konflik di Kota Yogyakarta



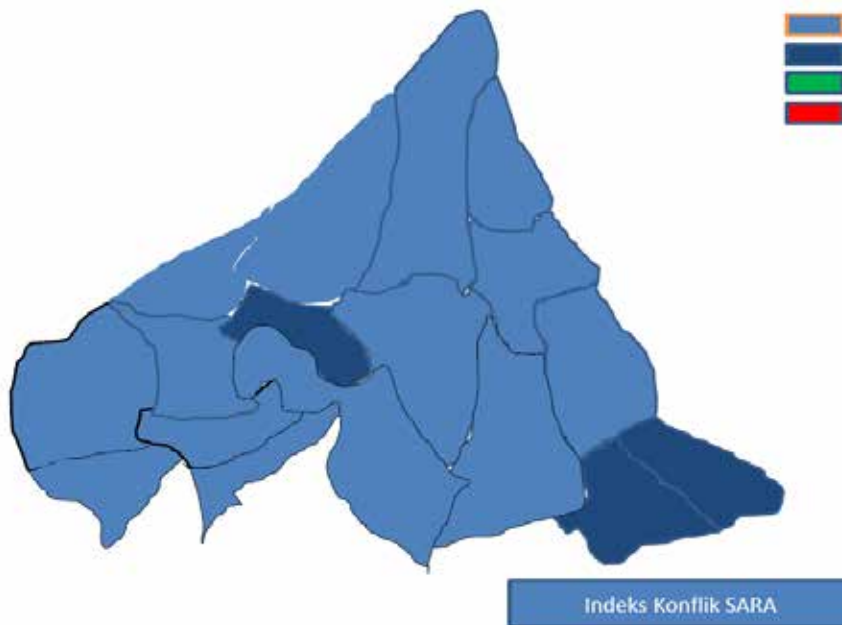
Gambar 3. Peta Konflik di Kabupaten Bantul



Gambar 4. Peta Konflik di Kabupaten Kulon Progo



Gambar 5. Peta Konflik di Kabupaten Sleman



Arti Penting Sistem Informasi Konflik Bagi Pemerintah Propinsi DIY

Sejumlah Negara di Amerika dan Eropa sudah secara serius mengelola data konflik social dengan sistematis. Dalam praktik pengelolaan eskalasi konflik para penstudi konflik di Eropa dan Amerika Serikat berkecenderungan menggunakan indeks konflik dan kekerasan yang disusun oleh the *Kansas Events Data System (KEDS)/Protocol for the Analysis of Nonviolent Direct Action (PANDA)* atau *Reuters Europe-North America*, yang menggunakan Lexus-Nexus). KEDS dikembangkan oleh Schrodtt semenjak 1994 dengan menyusun rangkuman data-data tentang kekerasan dan konflik di dunia. Pengelolaan data konflik secara serius ini berimplikasi positif terhadap terkelolanya sejumlah konflik social di Eropa dan AMerika secara efektif. Hal ini ditandai dengan rendahnya indeks konflik social di Negara-negara Eropa dan Amerika Serikat di tingkat nasional.¹⁰¹³

Beranjak dari pemikiran tersebut pemerintah propinsi DIY telah melakukan sejumlah aktivitas pengelolaan data secara konflik melalui dua aktivitas besar dalam 2 tahun terakhir. **Pertama**, melakukan survey pemetaan konflik pada tahun 2013 sesuai dengan perintah UU No. 7 Tahun 2012 tentang Penanganan Konflik Sosial di seluruh kecamatan yang berjumlah 78 kecamatan di wilayah propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta yang bekerja sama dengan program Magister Ilmu Hubungan Internasional Fakultas Pasca Sarjana UMY. Dari program ini, pemerintah propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta telah memiliki peta konflik secara definitif dengan cluster konflik SARA, konflik industrial, konflik pertahanan, konflik perbatasan dan konflik terorisme.

Kedua, melakukan penyusunan software peta konflik social dengan bekerjasama dengan perguruan tinggi, yang bertujuan untuk menyediakan piranti software elektronik bagi stakeholder konflik di tingkat kecamatan, seperti kepolisian resort (Polres), Komando Resort Distrik Militer (Koramil), dan kecamatan. Software ini akan diisi oleh para pejabat terkait sesuai dengan tugas pokok dan fungsinya, dan menyatakan integritas atas kebenaran isian survai, serta melakukan validasi dalam bentuk

¹⁰¹³ Merujuk Peace Barometer Index, indeks perdamaian Negara Negara Eropa berada di bawah 20 terbesar, Amerika Serikat berada di nomor 88, hal ini lebih disebabkan tingginya kontribusi Amerika Serikat terhadap sejumlah konflik di luar Amerika Serikat. Lihat lebih jauh dalam Peace Barometer Index 2012.

mengupload dokumen tersebut ke system informasi.

Pemerintah propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta melalui Badan Kesbanlinmas memiliki sejumlah pertimbangan penting sebelumnya akhirnya memutuskan kebijakan untuk mengelola data konflik secara sistematis:

Pertama, Data konflik terdokumentasi. Hal ini terkait dengan banyak data konflik yang dimiliki secara sektoral, yang tidak bisa diakses oleh SKPD yang lain. Semisal data konflik yang dimiliki oleh intelejen Polri sangat eksklusif untuk kepentingan system tugas pokok dan fungsi dari Polri, demikian juga yang dimiliki oleh TNI juga sulit diakses oleh SKPD yang lain dengan menggunakan argumentasi besar bahwa data tersebut dalam kluster “rahasia”.¹⁰¹⁴

Data konflik yang selama ini dihimpun cenderung data kasus bukan data agregat dalam suatu peristiwa konflik, yang kurang mengakomodir terhadap variable waktu maupun actor yang lain, di mana secara sosiologis sesungguhnya memiliki kontribusi bagi lahirnya suatu konflik. Data yang dikelola dengan system informasi memungkinkan disistimasi bagi keperluan pengambilan keputusan secara strategis dan bertanggung jawab.

Kedua, adanya kepastian ketersediaan data. Sistem informasi mengharuskan semua pihak yang memiliki tugas pokok dan fungsi untuk melaporkan data konflik secara regular (sesuai dengan kebutuhan) baik menggunakan termin satu semester atau satu tahun berjalan. Ketersediaan data memungkinkan untuk membuat dan membaca pola konflik (baik dari penyebab konflik, gaya konflik, dan eskalasi konflik) melalui analisis SAT (*structural, accelerator dan trigger*) secara sistematis.

Ketersediaan data informasi seputar penyebab konflik, memungkinkan para pengambil keputusan mengetahui secara persis factor penyebab, pemacu dan trigger secara terukur. Selama ini ada kecenderungan yang sering terekplorasi hanya penyebab konflik di tingkat permukaan saja. Dengan dokumentasi data secara continue maka akan terbaca pola secara jelas, mana factor penyebab utama, mana factor pemicu dan mana factor pemacunya. Termasuk di dalamnya peta gaya konflik dalam masyarakat, apakah gaya konflik yang dipilih mempergunakan gaya Bulldog (gaya menyerang), ataukah gaya Rabbits (hanya sembunyi-sembunyi), gaya Chamelon (mengakomodasi) ataukah dengan gaya Bee (yang mengedepankan integrasi dan kerjasama).¹⁰¹⁵

Ketiga, Sistem informasi pengelolaan konflik social akan memungkinkan pemerintah daerah melakukan dokumentasi konflik secara efisien dan produktif, seperti data konflik terinput dengan cepat dan *real time*. Begitu data terinput maka secara otomatis system informasi akan melakukan pengolahan secara tehnik sesuai dengan kebutuhan pengambilan keputusan tentang konflik. Sistem informasi juga memungkinkan untuk membangun data konflik dengan system partisipatoris dari bawah. Input data dari bawah akan memungkinkan akurasi data akan lebih shahih dibandingkan dengan input data yang dilakukan oleh tim survai, yang di samping mahal juga tidak mampu memotret secara jelas. Pengalaman melakukan survai indek konflik di propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta tahun 2013, banyak SKPD melakukan penolakan pengisian data survai karena alasan-alasan substantive berupa kekhawatiran terhadap reward dan punishment terhadap kemungkinan penyelewengan hasil survai. Mengsisi sendiri secara bertanggungjawab akan membangun budaya jujur dan kepatuhan kepada system yang sedang dibangun secara demokratis. Memang pada saat pertama, ada kecenderungan para admin akan mengisi dengan data yang aman, namun dengan system validasi yang sistematis pada akhirnya para admin dan SKPD tersebut tidak ada pilihan lagi untuk mengisi dan menginput data secara benar.

Keempat, data konflik akan dapat didayagunakan secara produktif untuk kesejahteraan dan keadilan

¹⁰¹⁴ Ungkapan ini muncul dalam forum FGD yang dilakukan Badan Kesbanglinmas DIY dengan mengundangka kalangan polisi, TNI, tokoh masyarakat yang tergabung dalam FKDM Yogyakarta.

¹⁰¹⁵ Lihat dalam Jonamay Lambert, and Selma Myers, *50 Activities for Conflict Resolution Group Learning and Self Development Exercises*, Amharest, Human Resource Development Press, Inc, 1999

masyarakat. Dalam konteks studi konflik yang menggunakan pendekatan instrumentalistik, kepemilikan terhadap data konflik secara eksklusif adalah bagian dari modal social kelompok masyarakat untuk melakukan bargaining kekuasaan. Seorang yang memiliki kekuasaan dalam mengendalikan data konflik, akan memberikan keuntungan besar untuk dipertukarkan baik untuk keuntungan materi maupun non materi. Keberadaan data konflik yang disajikan oleh system informasi menjadi sebuah data public yang dapat dipergunakan untuk kepentingan public. Tidak lagi perdagangan data konflik yang ditransaksikan kepada pihak lain, sehingga data konflik benar-benar akan memberikan manfaat bagi public secara luas.

Beberapa Lesson Learned

Setelah melakukan serangkaian aktivitas penelitian terdapat beberapa hal yang menjadi catatan penting dalam kegiatan Penyusunan Indeks dan Peta Konflik di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta sebagai berikut:

a. Di tingkat Proses Pengambilan Data

Pertama, Proses penyusunan indeks dan peta konflik di propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta melalui penelitian yang komprehensif dengan melibatkan stakeholder yang memiliki informasi yang dapat dipercaya, dan memiliki otoritas untuk menyampaikan informasi ke public. Pilihan untuk menempatkan informasi dari birokrasi sipil di kecamatan, birokrasi keamanan dan tertib social di Polsek, maupun tokoh informal di kecamatan sebagai upaya untuk memperoleh informasi yang *valid dan reliable*.

Kedua, Proses memperoleh data dengan melakukan wawancara langsung dengan responden, merupakan upaya agar para responden tidak memberikan informasi secara datar dan tidak akurat.

Ketiga, Terdapat beberapa responden di kecamatan tertentu cenderung memberikan jawaban yang relative protektif, dan tidak memberikan jawaban sama sekali. Kasus ini banyak muncul di kabupaten Sleman.

b. Di tingkat Penyusunan Indeks

Pertama, Penyusunan indeks konflik disusun dengan menggunakan skala 4, dengan tujuan untuk mengidentifikasi konflik untuk lebih memudahkan memahami kategorisasi tingkat konflik, dari rendah, sedang, agak tinggi dan tinggi. **Kedua**, Penyusunan indeks konflik dilakukan secara berjenjang dan akumulatif. Dalam arti untuk mengetahui indeks konflik di satu kecamatan maka harus dikumpulkan indeks konflik dari 3 responden, untuk mengetahui indeks konflik dari kabupaten maka harus dikumpulkan dari indeks konflik di semua kecamatan, demikian pula untuk mengetahui indeks konflik propinsi maka dikumpulkan dari indeks konflik dari semua kabupaten dan kota. **Ketiga**, Penyusunan indeks konflik dibagi dalam kluster/kelompok yang bisa dipergunakan secara mudah, seperti kluster indeks konflik kecamatan, kabupaten, propinsi, SARA di kecamatan, SARA di kabupaten, SARA di propinsi dan sebagainya.

c. Tindak Lanjut

Pertama, Untuk mendapatkan indeks konflik yang lebih valid perlu kiranya dengan melakukan studi kualitatif dengan basis masyarakat sebagai sarana mengkonfirmasi dokumentasi data yang dikoleksi oleh birokrasi pemerintah. **Kedua**, Data indeks dan peta konflik akan lebih produktif, jika kemudian diolah dalam suatu system informasi yang sistematis, customized sehingga memudahkan bagi semua stakeholder untuk melakukan pengambilan keputusan terkait dengan konflik secara produktif dan efisien.

KESIMPULAN

Sistem informasi konflik merupakan sebuah upaya sistematis untuk mengelola konflik secara produktif. Konflik dalam batas tertentu menjadi sebuah keniscayaan dalam kehidupan berbangsa, beragama dan bernegara, namun dalam konteks tertentu konflik juga memiliki kontribusi bagi lahirnya *chaos* maupun kekerasan.

Dalam era globalisasi dan demokratisasi, konflik social keagamaan telah menempati posisi yang signifikan dalam masyarakat. Gesekan kepentingan dan derasnya informasi yang tidak mampu dibendung oleh system keagamaan maupun system kenegaraan akan memungkinkan fenomena “rumor, kabar burung” sedemikian cepat untuk tersebar. Demikian pula para kapasitas petualang konflik (kelompok elang) untuk memperdagangkan konflik social keagamaan sedemikian agresif dibandingkan kapasitas kelompok social yang mencintai perdamaian (kelompok merpati). Agresivitas kelompok elang yang tidak diikuti progresivitas kelompok merpati akan membuat konflik social keagamaan akan tereskalasi secara massif.

Sistem informasi pengelolaan konflik akan memungkinkan pemerintah dengan kelompok merpati untuk mengorganisir diri secara cepat dan professional. Dan diharapkan mampu bersaing dengan kompetitif dengan kelompok elang. Semakin pendulum perdamaian memberikan insentif yang besar kepada masyarakat maka semakin tidak efektif lagi jual beli konflik social keagamaan untuk kepentingan elit dan kelompok tertentu. Wallohu A'lam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan, “Penggunaan dan Penyalahgunaan Budaya dalam resolusi konflik di Indonesia”, *Antropologi Indonesia Vol. 25 No. 66, 2002*
- Ayoob, Mohammad, 2008, *The Many Face of Poitical Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor, The University of Michigan
- Broadhead, Philip and Damien Keown (eds), 2007, *Can Faith Make Peace*, London, I.B. Tauris
- Gurr, Ted Robert, and Barbara Harff. 1996. *Early warning of communal conflict and genocide*. Tokyo: United Nations University Press
- , and Mark Lichbach. 1986. *Forecasting internal conflict: A competitive evaluation of empirical theories*. Comparative Political Studies 19
- , 1998, *Minorities at risk*. Washington, DC: U.S. Institute for Peace
- , 1998. *Early warning of ethnopolitical rebellion: In Preventive measures*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield,
- Index Peace Barometer*, 2013.
- Jenkins, J. Craig, 2001, “Conflict-Carrying Capacity, Political Crisis, and Reconstruction: A Framework for the Early Warning of Political System Vulnerability, *Journal of Conflict Resolution Vol. 45 No. 1*
- Lambert, Jonamy, and Selma Myers, 1999, *50 Activities for Conflict Resolution Group Learning and Self Development Exercises*, Amharest, Human Resource Development Press, Inc.
- Malik, Ichsan, *Manual Pelatihan Pembangunan Perdamaian dan Pencegahan Konflik*, Jakarta, SERAP, 2006
- Surwandono, 2011, *Resolusi Konflik di Dunia Islam*, Jakarta, Ghalia Ilmu
- , 2013, *Manajemen Konflik Separatisme: Dinamika Konflik dan Negosiasi di Mindanao*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar

- , 2013, *Fiqh Perbedaan Dalam Dunia Kemahasiswaan*, Yogyakarta, NFP
- , 2010, *Penatalaksanaan Early Warning System Dalam Pencegahan Konflik Horizontal Pada Pelaksanaan Pilkada Langsung di Jawa Timur*, Jurnal Sosial dan Ilmu Politik UMY
- , Ali Muhammad, 2009, *Penatalaksanaan Early Warning System Dalam Pelaksanaan Pilkada Langsung*, Laporan Riset Strategis Nasional
- , dan Ratih Heringtyas, 2009, *Peningkatan Kapasitas Perempuan Sebagai Aktor Resolusi Konflik Etnis di Indonesia*, Laporan Riset Hibah Bersaing Dikti
- Trapp, Robert, 2006, *Programming for Peace: Computer Aided Methods for International Conflict Resolution and Prevention*, New York, Springer

Studi Islam di Era Multikultural: Respons UIN terhadap Kebijakan Rumpun Ilmu Agama¹⁰¹⁶

Oleh: Dr. Toto Suharto, M.Ag.

Dosen FITK IAIN Surakarta.

Abstrak

Rumpun ilmu agama dalam UU PT telah membatasi studi Islam di PTKI dalam tujuh wilayah studi, yaitu fakultas ushuluddin, fakultas syariah, fakultas adab, fakultas dakwah, fakultas tarbiyah, fakultas filsafat dan pemikiran Islam, dan fakultas ekonomi Islam. Permasalahannya, bagaimana UIN merespons kebijakan ini? Kajian ini penting dilakukan dalam rangka memperkuat kembali basis keilmuan UIN yang menjadikan studi keagamaan (Islam) sebagai core bisnisnya. Dengan kerangka respons Blumerian, kajian ini menemukan bahwa UIN dengan epistemologi integrasinya yang berbasiskan pada paradigma teo-antroposentrisme, telah membuka lima fakultas yang keberadaannya “melampaui” mandat rumpun ilmu agama, yaitu fakultas psikologi, fakultas sains dan teknologi, fakultas kedokteran dan ilmu kesehatan, fakultas ilmu sosial dan ilmu politik, serta fakultas sumber daya alam dan lingkungan. Keberadaan lima fakultas ini, dilihat dari teori respons Blumerian, tidak lain merupakan self-indication bagi UIN dalam menanggapi kebijakan rumpun ilmu agama, yang dalam era multikultural dipandang sebagai bentuk penguatan pendidikan multikultural, agar peserta didik dapat mengalami educational equality dengan tetap mempertahankan religious tradition-nya.

A. Pendahuluan

Studi Islam di Indonesia senantiasa mengalami perkembangan yang menarik dan cukup signifikan. Kalau era sebelum 1980-an pemikiran studi Islam di Indonesia didominasi oleh corak kajian yang bersifat normatif, karena berpegang pada paradigma “teosentrisme”, maka pada era pasca 1980-an, corak kajian ini telah mengalami perubahan dan perkembangan baru. Pemikiran studi Islam di Indonesia pada masa ini tidak lagi bersifat normatif, yang berkuat pada kajian dan telaah tentang tafsir, hadis, fiqih, kalam atau tasawuf. Pemikiran itu lebih bersifat non-normatif, karena berpegang pada paradigma “antroposentrisme”. Hal ini dapat dibuktikan dengan digunakannya berbagai pendekatan yang diambil dari ilmu-ilmu humaniora dan sosial dalam pemikiran studi Islam, mulai dari pendekatan historis, perbandingan, kontekstual, hingga pendekatan hermeneutis-filosofis.¹⁰¹⁷

Diakui Hassan Hanafi bahwa pemikiran keislaman (*Islamic thought*) sudah saatnya mulai mengalami pergeseran, bergeser dari wilayah pemikiran yang dulunya hanya memikirkan persoalan-persoalan “ila>hiyya>t” (teologi), menuju paradigma pemikiran yang lebih menelaah dan mengkaji secara serius persoalan-persoalan “insa>niyya>t” (antropologi).¹⁰¹⁸ Dengan ini, studi Islam tidak lagi berparadigma

¹⁰¹⁶Makalah diajukan untuk dipresentasikan pada *14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*, di Grand Senyur Hotel, Balikpapan, tanggal 21-24 Nopember 2014.

¹⁰¹⁷Toto Suharto, “Tren Baru Studi Islam di Indonesia: Menuju Teo-antroposentrisme” dalam Toto Suharto dan Nor Huda (eds.), *Arah Baru Studi Islam di Indonesia: Teori dan Metodologi* (Cet. I; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 13-35. Artikel ini mendiskusikan lahirnya beragam pendekatan studi Islam yang digagas ilmuwan PTAIN alumni luar negeri pasca 1980-an. Dengan mengikuti kerangka Jacques Waardenburgh, ada empat pendekatan yang dimunculkan, yaitu pendekatan historis, perbandingan, kontekstual, dan hermeneutis-filosofis, yang semuanya mengindikasikan adanya pergeseran paradigma keilmuan Islam dari teosentrisme ke arah paradigm teo-antroposentrisme.

¹⁰¹⁸Hassan Hanafi, *Dira>sa>t Isla>miyyah* (t.tp: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, t.t.), hlm. 205. Lihat juga M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 43.

“teosentrisme”, tapi lebih mengarah kepada paradigma “antroposentrisme”. Namun demikian, catatan penting yang perlu mendapat perhatian serius bagi PTKI (Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam) dewasa ini adalah adanya kecenderungan penggunaan paradigma antroposentrisme “yang berlebihan”, sehingga mengesankan “terbaikannya” pendekatan teosentrisme, terutama semenjak lahirnya UIN pada 2002.

Menurut hemat penulis, kehadiran UIN di Indonesia seyoganya memadukan kedua paradigma berseberangan tersebut, bahkan paradigma teosentrisme justru menjadi basis dan *core* bagi paradigma antroposentrisme, sehingga melahirkan apa yang penulis sebut sebagai paradigma “teo-antroposentrisme”. Dalam konteks ini, Direktur Pendidikan Tinggi Islam, Prof. Dede Rosyada, dalam berbagai kesempatan selalu menegaskan bahwa meskipun sebuah PTKI diberi kewenangan untuk menyelenggarakan berbagai rumpun ilmu di luar rumpun ilmu keagamaan, namun basis keilmuannya adalah rumpun ilmu agama sesuai UU No. 12/2012 tentang Pendidikan Tinggi. “Ingat, *core* bisnis PTKI adalah prodi keagamaan,”¹⁰¹⁹ demikian jelas Dede Rosyada menanggapi kegelisahannya ketika banyak PTKI yang sudah mulai melupakan *core* bisnis keilmuannya.

Kelahiran UU No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi (UUPT) kiranya telah menjadi “angin segar” bagi dunia PTKI di era multikultural dewasa ini, karena dengan UU ini, status PTKI di Indonesia menjadi jelas keberadaannya, yaitu memiliki basis konstitusional, yang setara dengan perguruan-perguruan tinggi umum. Pasal 10 ayat (2) UU ini dengan tegas menyebutkan bahwa rumpun ilmu pengetahuan dan teknologi terdiri atas rumpun ilmu agama, rumpun ilmu humaniora, rumpun ilmu sosial, rumpun ilmu alam, rumpun ilmu formal, rumpun ilmu terapan. Dengan pasal ini, PTKI di Indonesia, baik negeri ataupun swasta, dengan sendirinya dapat menyelenggarakan pendidikan tinggi dengan menjadikan rumpun ilmu agama sebagai wilayah kajiannya. Tidak dapat dibayangkan apabila pasal 10 UU ini tidak mencantumkan ilmu agama sebagai salah satu rumpun ilmu pengetahuan dan teknologi. Tentunya seluruh PTKI dapat dibubarkan, karena tidak memiliki basis konstitusional dalam penyelenggaraannya.¹⁰²⁰

Sebagaimana diketahui, di era multikultural dewasa ini Kementerian Agama telah memiliki PTKIN (Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Negeri) berbentuk UIN berjumlah delapan UIN, dengan berbagai fakultas dan program studi yang ditawarkan, mulai dari fakultas dan prodi keislaman hingga fakultas dan prodi non-keislaman. Pertanyaannya, bagaimana UIN-UIN itu merespons kebijakan rumpun ilmu agama sebagaimana diatur dalam UUPT pasal 10 ayat 2? Pertanyaan ini penting diajukan, dalam rangka memperkuat kembali basis keilmuan UIN yang menjadikan studi keagamaan (Islam) sebagai *core* bisnisnya. Kajian ini mencoba melihat respons UIN terhadap kebijakan ini, dengan melihat realitas fakultas dan prodi yang ditawarkan UIN kepada para mahasiswanya untuk tahun ajaran 2014-2015, dengan menjadikan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dan UIN Sunan Gunung Djati Bandung sebagai kasusnya. Keempat UIN ini dijadikan kasus, karena keempatnya memiliki paradigma dan epistemologi keilmuan yang dianggap sudah mapan bagi sivitas akademiknya.

Untuk menjawab permasalahan di atas, kajian ini menggunakan kerangka teori respons yang ditawarkan aliran interaksionisme simbolik. Menurut Riyadi Soeprapto, adalah Herbert Blumer (1900-1987) yang mempopulerkan istilah interaksionisme simbolik (*symbolic interactionism*). Bagi Blumer, teori interaksionisme simbolik didasarkan atas tiga premis. *Pertama*, individu merespons suatu situasi simbolik. Mereka merespons lingkungan, termasuk objek fisik dan objek sosial (perilaku

1019Silakan akses “Prof. Dr. Dede Rosyada, MA: ‘Ingat, Core Bisnis PTKI adalah Prodi Keagamaan!’” (<http://diktis.kemenag.go.id/index.php?berita=detil&jd=332#sthash.rfShj4cn.dpuf> diakses pada 26 Agustus 2014).

1020Lihat Toto Suharto, “Rumpun Ilmu Agama dalam Undang-Undang Pendidikan Tinggi dan Studi Islam Kontemporer di Indonesia”, Paper dipresentasikan pada *Seminar Internasional Pendidikan Islam* dengan tema “Trends in Islamic Education”, diselenggarakan oleh FITK UIN Sunan Ampel Surabaya, pada 24 Mei 2014 bertempat di Hotel Utami, Sidoarjo.

manusia), berdasarkan makna yang dikandung komponen-komponen lingkungan tersebut bagi mereka. *Kedua*, makna adalah produk interaksi sosial, karena itu makna tidak melekat pada objek, melainkan dinegosiasikan melalui penggunaan bahasa. *Ketiga*, makna yang dipresentasikan individu dapat berubah dari waktu ke waktu, sejalan dengan perubahan situasi yang ditemukan dalam interaksi sosial. Jadi, interaksilah yang dianggap variabel penting yang menentukan perilaku manusia, bukan struktur masyarakat. Struktur sendiri tercipta dan berubah karena interaksi manusia, yakni ketika individu-individu berpikir dan bertindak secara stabil terhadap seperangkat objek yang sama. Dari sini, Blumer menyebutkan bahwa suatu aktor tidak semata-mata bereaksi terhadap tindakan lain, kecuali atas dasar penafsiran dan pendefinisian atas tindakan lain itu.¹⁰²¹ Respons dalam hal ini, secara langsung maupun tidak, selalu muncul didasarkan atas pemaknaan tersebut. Dari teori ini Blumer mengemukakan adanya konsep *self-indication*, yaitu sebuah proses interaksi di mana individu mengetahui sesuatu, menilainya, memberinya makna dan memutuskan untuk merespons berdasarkan makna itu.¹⁰²² Dengan kerangka respons Blumerian itu, kajian ini mengasumsikan bahwa fakultas dan prodi yang ditawarkan keempat UIN pada hakikatnya merupakan *self-indication* UIN atas kebijakan rumpun agama sebagaimana tertuang dalam UUPT.

B. Rumpun Ilmu Agama sebagai “Bingkai” bagi Studi Islam di Indonesia

Studi Islam sejatinya merupakan hal yang tidak dapat dipisahkan dari pengembangan kualitas intelektual kaum Muslim itu sendiri. Studi Islam dalam maknanya yang paling luas adalah masalah intelektual. Studi Islam yang mengabaikan dimensi intelektual akan melahirkan kemandulan dan kebangkrutan intelektualisme di kalangan Muslim.¹⁰²³ Oleh karena itu, menurut Syafii Maarif, untuk dapat mencapai peningkatan kualitas profesi, seorang Muslim yang melakukan studi Islam harus dapat mendalami bidang spesialisasinya dan disiplin-disiplin terkait. Akan tetapi, untuk dapat mengembangkan visi intelektual, seorang ilmuwan Muslim harus menerobos batas-batas disiplin yang digelutinya. Dia harus dapat menggumuli agama, filsafat, sejarah, sastra dan wacana-wacana intelektual lainnya. Tanpa bantuan komponen ilmu-ilmu ini, visi intelektual studi Islam akan terpasung oleh spesialisasi bidang yang digelutinya.¹⁰²⁴

Kemampuan intelektual Muslim untuk “menerobos” batas-batas disiplin yang digelutinya di era multikultural dewasa ini adalah sebuah keniscayaan, agar tidak mengalami kemandulan dan kebangkrutan intelektual, sebagaimana disinyalir Syafii Maarif di atas. Namun, lagi-lagi penulis ingin menguatkan bahwa kemampuan “menerobos” batas ini secara etis harus juga berpijak pada landasan *core* keilmuannya. Fazlur Rahman pernah mengingatkan bahwa studi Islam itu harus tetap *Qur’an oriented*,¹⁰²⁵ artinya segala permasalahan yang ada harus dipelajari dan ditimbang dulu berdasarkan sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur’an dan Sunnah. Di sinilah posisi penggunaan paradigma “teosentrisme”. Setelah permasalahan itu diberi landasan moral yang solid, barulah kemudian dicarikan kerangka penyelesaiannya dengan telaah yang berdasar pada paradigma “antroposentrisme”. Hal ini perlu dilakukan, mengingat “Islam yang tidak dapat memecahkan problem-problem kemanusiaan hanya akan menjadi ancaman di masa depan”,¹⁰²⁶ demikian tulis Rahman. Dengan demikian, masalah-masalah kemanusiaan itu diselesaikan dengan paradigma “teo-antroposentrisme”.

1021Riyadi Soeprapto, *Interaksionisme Simbolik: Perspektif Sosiologi Modern* (Cet. I; Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 121.

1022*Ibid.*, hlm. 122.

1023Lihat A. Syafii Maarif, *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Cet. I; Yogyakarta Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 34.

1024*Ibid.*, hlm. 37.

1025Dikutip dari A. Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Cet. I; Bandung: Mizan 1993), hlm. 135.

1026*Ibid.*, hlm. 140.

Untuk “membangkitkan” studi Islam yang menjadi *core* bisnis PTKI itu, pemerintah dengan persetujuan DPR telah mengeluarkan kebijakan berupa UUPT. Pada tanggal 10 April 2012 DPR RI mengesahkan Rancangan Undang-Undang Pendidikan Tinggi menjadi Undang-Undang Pendidikan Tinggi (UUPT). Pengesahan UUPT tidak lahir begitu saja, namun melalui proses panjang.¹⁰²⁷ UUPT sesungguhnya merupakan pengganti dari UU BHP (Badan Hukum Pendidikan) yang dibatalkan oleh Mahkamah Konstitusi pada tahun 2010, dikarenakan lemah secara yuridis dan terlihat kuat komersialisasi pendidikannya. Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa UU BHP bertentangan dengan UUD 1945, karena mengalihkan tanggung jawab utama penyelenggaraan pendidikan dari negara, bangunan dan norma UU-nya keluar dari rambu-rambu konstitusi, tidak memberi ruang kemajemukan pendidikan, prinsip otonomi dan nirlaba tanpa jaminan pendidikan murah, serta membuka kemungkinan berkurangnya kekayaan negara/daerah tanpa persetujuan wakil rakyat.¹⁰²⁸

Menurut Panja RUU Pendidikan Tinggi Komisi X DPR RI, proses perancangan UU PT oleh DPR dimulai sejak bulan April 2011, yaitu sebagai RUU inisiatif DPR. RUU tentang Pendidikan Tinggi ini kemudian dikirim kepada pemerintah, untuk kemudian pemerintah melalui Surat Presiden tanggal 28 April 2011 menugaskan Menteri Pendidikan Nasional RI, Menteri Agama RI, Menteri Keuangan RI, Menteri Negara Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi RI, dan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, sebagai wakil pemerintah dalam membahas RUU ini. Surat Presiden ini selanjutnya ditindaklanjuti oleh Badan Musyawarah (Bamus) DPR RI pada tanggal 12 Mei 2011, dengan menugaskan Komisi X DPR RI, mewakili DPR RI, untuk melakukan pembahasan RUU PT bersama dengan Pemerintah. Dalam Rapat Internal Panja RUU Pendidikan Tinggi Komisi X DPR RI pada tanggal 13 Februari 2012, diputuskan untuk melaksanakan uji publik dalam rangka mencari masukan untuk penyempurnaan substansi RUU PT tersebut, yang kemudian lahirlah Draf RUU Pendidikan Tinggi versi 22 Februari 2012.¹⁰²⁹

Sebelum Draf RUU PT versi 22 Februari 2012 lahir, Panja RUU Pendidikan Tinggi Komisi X DPR RI sebenarnya telah memiliki draf tersendiri, yaitu Draf RUU PT versi 4 Maret 2011 yang diajukan pada Rapat Paripurna tanggal 7 Maret 2011, dan Draf RUU PT versi 14 Desember 2011 yang diajukan dalam Rapat Internal Panja RUU Pendidikan Tinggi Komisi X DPR RI tanggal 13 Februari 2012. Di dalam kedua draf Panja ini, belum ditemukan adanya “ilmu agama” sebagai salah satu rumpun ilmu pengetahuan dan teknologi. Ketika di dalam internal Panja terjadi perdebatan, Fraksi PPP mengusulkan agar agama dimasukkan sebagai salah satu rumpun agama. Dr. Reni Marlinawati yang merupakan Anggota Komisi X dari Fraksi PPP, dalam web resmi Fraksi PPP telah mengkritisi RUU PT sebagai RUU yang berparadigma positivisme, yang menganggap agama sebagai bagian dari ranah budaya, masuk dalam rumpun humaniora. Menurutnya, agama harus dilihat dari aspek agama sebagai sebuah metode pencarian, yang dengan ini akan memberikan metodologi dalam melakukan pencarian itu. Oleh karena itu, “perbaikan terhadap RUU ini harus terus dilakukan agar tidak jauh panggang dari api, dengan kata lain, senafas dengan Preambul UUD 1945 dan sila pertama dari Pancasila”.¹⁰³⁰

Sejak itulah draf RUU PT ini diperbaiki, yang melahirkan Draf RUU PT versi 22 Februari 2012. Di dalam Pasal 11 ayat (2) draf RUU ini disebutkan bahwa rumpun ilmu pengetahuan dan teknologi sebagaimana dimaksud ayat (1) terdiri atas: a. ilmu agama; b. Ilmu- ilmu humaniora; c. Ilmu- ilmu

¹⁰²⁷Mengenai sejarah perjalanan UUPT ini, lihat misalnya Djoko Luknanto, “UU RI No. 12 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi” ([http://luk.tsipil.ugm.ac.id/atur/UU12-2012/diakses pada 25 Mei 2013](http://luk.tsipil.ugm.ac.id/atur/UU12-2012/diakses%20pada%2025%20Mei%202013)).

¹⁰²⁸Mahkamah Konstitusi, *Membangun Demokrasi Substantif, Meneguhkan Integritas Institusi: Laporan Tahunan 2010* (Cet. I; Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2010), hlm. 51.

¹⁰²⁹Panja RUU Pendidikan Tinggi Komisi X DPR RI, “Kerangka Acuan Kunjungan Kerja Panja Komisi X DPR RI dalam Rangka Masukan terhadap RUU tentang Pendidikan Tinggi ke Universitas Hasanuddin, Universitas Brawijaya dan Universitas Lambung Mangkurat”, 2012, hlm. 3-4.

¹⁰³⁰Reni Marlinawati, “Jauh Panggang dari Api: Rancangan Undang-Undang Pendidikan Tinggi” (<http://fppp.or.id/web/berita/1020#.UUSxNDqxIYw> diakses pada 24 Mei 2013). Tulisan ini diposting sejak Senin, 6 Februari 2012.

sosial; d. Ilmu- ilmu alam; e. Ilmu- ilmu formal; dan f. Ilmu- ilmu terapan”.¹⁰³¹ Terkait dengan pasal 11 ayat (2) ini, Panja RUU PT Komisi X DPR RI melakukan uji publik ke Universitas Hasanuddin Provinsi Sulawesi Selatan, Universitas Brawijaya Provinsi Jawa Timur, dan Universitas Lambung Mangkurat Provinsi Kalimantan Selatan, dengan membawa sepuluh pokok permasalahan, yang di antaranya adalah: “Apakah substansi Rumpun Ilmu Pengetahuan (Pasal 11) perlu dicantumkan “Ilmu Agama”? Jika perlu/ tidak perlu, berikan penjelasan”.¹⁰³²

Dari hasil dari uji publik itu, Panja menyusun Draf RUU PT versi 4 April 2012. Di dalam Pasal 10 ayat (2) draf RUU ini disebutkan bahwa “Rumpun ilmu pengetahuan dan teknologi sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas: a. ilmu agama; b. ilmu humaniora; c. ilmu sosial; d. ilmu alam; e. ilmu formal; dan f. ilmu terapan.”¹⁰³³ Inilah proses politik yang akhirnya memasukkan “rumpun ilmu agama” sebagai salah satu rumpun ilmu pengetahuan dan teknologi, sebagaimana terlihat dalam pasal 10 ayat (2) UUPT.¹⁰³⁴ Di dalam Penjelasan UUPT itu disebutkan bahwa:

*”Rumpun ilmu agama merupakan rumpun ilmu pengetahuan yang mengkaji keyakinan tentang ketuhanan atau ketauhidan serta teks-teks suci agama, antara lain ilmu ushuluddin, ilmu syariah, ilmu adab, ilmu dakwah, ilmu tarbiyah, filsafat dan pemikiran Islam, ekonomi Islam, ilmu pendidikan agama Hindu, ilmu penerangan agama Hindu, filsafat agama Hindu, ilmu pendidikan agama Budha, ilmu penerangan agama Budha, filsafat agama Budha, ilmu pendidikan agama Kristen, ilmu pendidikan agama Katholik, teologi, misiologi, konseling pastoral, dan ilmu pendidikan agama Khong Hu Cu”.*¹⁰³⁵

Dari Penjelasan UUPT di atas dapat diketahui bahwa wilayah kajian Islam di PTKI tidak lebih dari sekadar mengkaji keyakinan tentang ketuhanan atau ketauhidan serta teks-teks suci agama, antara lain ilmu ushuluddin, ilmu syariah, ilmu adab, ilmu dakwah, ilmu tarbiyah, filsafat dan pemikiran Islam, ekonomi Islam. Jadi, berdasarkan UUPT, ada tujuh wilayah kajian atau fakultas yang menjadi garapan PTKI di Indonesia, yaitu: (1) fakultas ushuluddin, (2) fakultas syariah, (3) fakultas adab, (4) fakultas dakwah, (5) fakultas tarbiyah, (6) fakultas filsafat dan pemikiran Islam, dan (7) fakultas ekonomi Islam.

C. Epistemologi Keilmuan UIN

Dikotomi yang cukup tajam antara keilmuan sekuler dan keilmuan agama telah membuat keduanya seolah mempunyai wilayah sendiri. Persoalan dikotomi inilah yang menjadi akar krusial epistemologi keilmuan di kalangan PTKI di Indonesia. Oleh karena itu, sejak tahun 2000-an kalangan cendekiawan PTKI sudah mulai mewacanakan mengenai upaya menghilangkan dikotomi keilmuan ini, utamanya dalam rangka pendirian UIN di seluruh Indonesia. Hingga 2014, terdapat 8 UIN di Indonesia. Akan tetapi, dari jumlah ini setidaknya ada empat epistemologi keilmuan integrasi yang sudah dirancangbangunkan pada empat UIN, yaitu UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sejak 2002, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak 2004, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang sejak 2004, dan UIN Sunan Gunung Djati Bandung sejak 2005.

1. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Reintegrasi Keilmuan

Menurut Azyumardi Azra, konsep dasar awal pengembangan IAIN Jakarta pada 1990-an adalah perubahan IAIN Jakarta menjadi UIN “Syarif Hidayatullah” Jakarta, atau Universitas Islam Syarif Hidayatullah. Gagasan menjadi UIN ini bertitik tolak dari beberapa masalah yang dihadapi IAIN selama ini, yaitu: *Pertama*, IAIN belum berperan secara optimal dalam dunia akademik, birokrasi dan masyarakat Indonesia secara keseluruhan. Di antara ketiga lingkungan ini, kelihatannya peran IAIN lebih

1031RUU Pendidikan Tinggi Hasil Panja RUU DIKTI 22 Februari 2012 Untuk Bahan Uji Publik, pasal 11 ayat (2).

1032Panja RUU Pendidikan Tinggi Komisi X DPR RI, “Kerangka Acuan”, hlm. 4-5.

1033RUU Pendidikan Tinggi Hasil Panja 04 April 2012, pasal 10 ayat (2).

1034UU No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, pasal 10 ayat (2).

1035Undang-Undang RI No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, Penjelasan pasal 10 ayat (2) huruf (a).

besar pada masyarakat, karena kuatnya orientasi dakwah daripada pengembangan ilmu pengetahuan. *Kedua*, kurikulum IAIN belum mampu merespons perkembangan IPTEK dan perubahan masyarakat yang semakin kompleks. Hal ini disebabkan karena bidang kajian agama yang merupakan spesialisasi IAIN, kurang mengalami interaksi dan *reapprochement* dengan ilmu-ilmu umum, bahkan masih cenderung dikotomis.¹⁰³⁶

Dengan dua alasan itulah IAIN Jakarta kemudian mengadopsi konsep IAIN “with wider mandate”. Dalam konsep ini, pendidikan di IAIN tidak lagi terbatas pada mandat formal dalam ilmu-ilmu agama yang termasuk ke dalam bidang humaniora, tetapi juga mengembangkan mandat dalam bidang humaniora lainnya, ilmu-ilmu sosial, dan ilmu-ilmu eksakta. Di sini, “core” IAIN dalam bidang ilmu agama tetap dipertahankan, tetapi pada saat yang sama juga membentuk jurusan dan fakultas yang baru sama sekali. Dengan mempertimbangkan berbagai *constraint* yang ada, pentingnya Islam sebagai *core* semua ilmu, dan pertimbangan historis, maka dipilihlah konsep IAIN dengan mandat lebih luas. Karena itu, pengembangan IAIN Jakarta ditujukan bukan hanya untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam saja, tetapi juga mengajarkan ilmu-ilmu humaniora lainnya, ilmu-ilmu sosial, dan ilmu-ilmu eksakta.¹⁰³⁷

Langkah perubahan bentuk IAIN menjadi UIN mendapat rekomendasi pemerintah dengan ditandatanganinya Surat Keputusan Bersama (SKB) antara Menteri Pendidikan Nasional RI dan Menteri Agama RI tanggal 21 Nopember 2001, yang kemudian ditindaklanjuti dengan keluarnya Keputusan Presiden Nomor 031 tanggal 20 Mei Tahun 2002 tentang Perubahan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Menanggapi ditandatanganinya SKB ini, Prof. Azra menilai bahwa “Penandatanganan ini tentu saja menandai sejarah baru IAIN Jakarta. Kita bertekad untuk tidak mengadakan dikotomi antara ilmu agama dan ilmu non-agama”.¹⁰³⁸

Dengan visi sebagai “Lembaga yang terkemuka dalam mengembangkan dan mengintegrasikan aspek keislaman, keilmuan, kemanusiaan, dan keindonesiaan”, UIN Jakarta mengemban agenda integrasi, yaitu: (a) Melakukan reintegrasi keilmuan pada tingkat epistemologi, ontologi, dan aksiologi, sehingga tidak ada lagi dikotomi antara ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama; (b) Memberikan landasan moral terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan melakukan pencerahan dalam pembinaan iman dan takwa sehingga hal tersebut dapat sejalan; dan (c) Mengartikulasikan ajaran Islam secara ilmiah akademis ke dalam konteks kehidupan masyarakat, sehingga tidak ada lagi jarak antara nilai dan perspektif agama dan sofistikasi masyarakat.¹⁰³⁹

Konsep reintegrasi keilmuan di atas untuk kali pertama digagas oleh Azyumardi Azra. Menurutnya, tantangan terkini keilmuan umat Islam adalah: 1) adanya ilmu-ilmu yang terpisah dari nilai-nilai spiritual dan etis Islam. Ilmu-ilmu ini harus diredam dengan nilai-nilai keagamaan dan spiritual, sehingga membawa manfaat bagi manusia; 2) adanya marjinalitas ilmu-ilmu ketika berhadapan dengan “ilmu-ilmu agama”. Di sini diperlukan rekonsiliasi dan reintegrasi antar keduanya, yang berarti kembali pada kesatuan transenden semua ilmu pengetahuan.¹⁰⁴⁰ Oleh karena itu, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta mengarahkan dirinya pada integrasi keilmuan model ini, berdasarkan pada keyakinan, pengetahuan dan amal saleh, yang untuk kemudian menjadi basis universitas bagi pengembangan keilmuannya.

1036Azyumardi Azra, “IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi” dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo, *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, 2000), hlm. 13.

1037Ibid., hlm. 16-17.

1038Dikutip dari Oman Fathurrahman, “Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A.: Mewujudkan ‘Mimpi’ IAIN menjadi UIN” dalam Badri Yatim dan Hamid Nasuhi (eds.), *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam* (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002), hlm. 323.

1039Baca Asrori S. Karni, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2009) hlm. 309-310.

1040Azyumardi Azra, “Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam” dalam Zainal Abidin Bagir dkk. (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2005), hlm. 210-211.

2. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Integrasi "Jaring Laba-Laba"

Salah satu perkembangan signifikan yang cukup penting bagi kelembagaan pendidikan tinggi Islam di Indonesia adalah transformasi IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 50 Tahun 2004 Tanggal 21 Juni 2004. Perubahan institut menjadi universitas dilakukan untuk mencanangkan sebuah paradigma baru dalam melihat dan melakukan studi terhadap ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum, yaitu paradigma integrasi-interkoneksi. Pemaduan (integrasi) dan pengaitan (interkoneksi) kedua bidang ilmu yang sebelumnya dipandang secara diametral berbeda itu, memungkinkan lahirnya pemahaman Islam yang ramah, demokratis, dan menjadi *rah}mah li al-'a>lami>n*.¹⁰⁴¹

Dengan visi "Unggul dan terkemuka dalam pemaduan dan pengembangan studi keislaman dan keilmuan bagi peradaban",¹⁰⁴² UIN Sunan Kalijaga memiliki *core values*, yang salah satunya adalah epistemologi keilmuan "integrasi-interkoneksi", yaitu adanya sistem keterpaduan dalam pengembangan akademik, manajemen, kemahasiswaan, kerjasama, dan *entrepreneurship*.¹⁰⁴³ Epistemologi ini merupakan gagasan Prof. M. Amin Abdullah ketika menjadi Rektor UIN Sunan Kalijaga. Menurut Amin Abdullah,¹⁰⁴⁴ jika selama ini terdapat sekat-sekat yang sangat tajam antara "ilmu" dan "agama" di mana keduanya seolah menjadi entitas yang berdiri sendiri, mempunyai wilayah sendiri baik dari segi objek-formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan hingga institusi penyelenggaranya, maka tawaran paradigma integrasi-interkoneksi berupaya mengurangi ketegangan-ketegangan tersebut dengan berusaha mendekatkan dan mengaitkannya sehingga menjadi "bertegur sapa" satu sama lain.

Dalam epistemologi keilmuan integrasi-interkoneksi itu, tiga wilayah pokok ilmu pengetahuan, yakni *natural sciences*, *social sciences* dan *humanities* tidak lagi berdiri sendiri, tetapi akan saling terkait satu dengan lainnya.¹⁰⁴⁵ Antara H{ad}a>rah al-'Ilm yaitu ilmu-ilmu empiris yang masuk kategori sains dan teknologi, H{ad}a>rah al-Falsafah yaitu ilmu-ilmu rasional seperti filsafat dan budaya, dan H{ad}a>rah al-Nas{s} yaitu ilmu-ilmu normatif tekstual seperti fiqh, kalam, tasawuf, tafsir, hadis, falsafah, dan lughah, akan terintegrasi dan terkoneksi dalam satu keilmuan integrasi.¹⁰⁴⁶ Berikut skema hubungan ketiga wilayah keilmuan Islam:



Dengan model integrasi di atas, maka tiga wilayah keilmuan Islam menjadi terintegrasi-terkoneksi. Tiga dimensi pengembangan wilayah keilmuan ini bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu modern dengan ilmu-ilmu keislaman secara integratif-interkoneksi, yang tampak dalam "Jaring Laba-

1041Silakan akses, "Sekilas UIN Sunan Kalijaga" (<http://www.uin-suka.ac.id/id/about/universitas-1-sekilas-uin.html> diakses pada 12 Juni 2011).

1042Silakan akses "Visi & Misi" (<http://uin-suka.ac.id/index.php/page/universitas/2> diakses pada 12 Desember 2013).

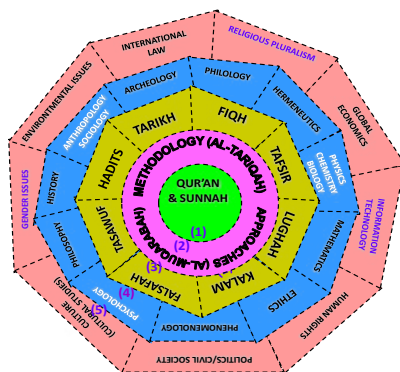
1043"Core Values" (<http://uin-suka.ac.id/index.php/page/universitas/29-core-values> diakses pada 12 Desember 2013)

1044M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkoneksi* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm 92-93.

1045*Ibid.*, hlm. 370.

1046*Ibid.*, hlm. 402-405.

Laba” sebagai berikut.¹⁰⁴⁷



Epistemologi integrasi “Jaring Laba-Laba” di atas menunjukkan bahwa aktivitas keilmuan di PTKI di seluruh tanah air hanya terfokus dan terbatas pada jalur Lingkaran Lapis Satu dan jalur Lingkaran Lapis Dua, yang terdiri atas Kalam, Falsafah, Tasawuf, Hadits, Tarikh, Fiqh, Tafsir, dan Lughah. Itupun boleh disebut hanya terbatas pada ruang gerak humaniora klasik. IAIN pada umumnya belum mampu memasuki diskusi ilmu-ilmu sosial dan humanities kontemporer seperti tergambar pada jalur Lingkaran Tiga (Antropologi, Sosiologi, Psikologi, Filsafat dengan berbagai pendekatan yang ditawarkannya). Akibatnya, terjadi jurang wawasan keislaman yang tidak terjembatani antara ilmu-ilmu keislaman klasik dan ilmu-ilmu keislaman baru yang telah memanfaatkan analisis ilmu-ilmu sosial dan humaniora kontemporer.¹⁰⁴⁸

3. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang: Integrasi “Pohon Ilmu”

Usulan STAIN Malang menjadi universitas disetujui Presiden melalui Surat Keputusan Presiden RI No. 50 tanggal 21 Juni 2004. Menurut SK Presiden ini, tugas utama UIN Malang adalah menyelenggarakan program pendidikan tinggi bidang ilmu agama Islam dan bidang ilmu umum. Secara akademik, UIN Malang mengembangkan ilmu pengetahuan tidak saja bersumber dari metode-metode ilmiah melalui penalaran logis seperti observasi dan eksperimentasi, tetapi juga bersumber dari al-Qur’an dan Hadis, yang selanjutnya disebut paradigma integrasi. Dalam paradigma ini, posisi al-Qur’an dan Hadis menjadi sangat sentral dalam kerangka integrasi keilmuan tersebut.

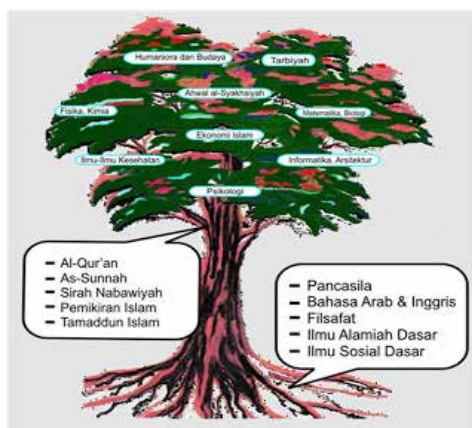
Adalah Prof. Imam Suprayogo yang mencoba membangun konsep integrasi keilmuan bagi UIN Malang. Menurut Suprayogo, kehadiran UIN dengan konsep integrasi dimaksudkan untuk menghilangkan dikotomi ilmu pengetahuan. Islam adalah agama, sekaligus ilmu dan peradaban yang tinggi. Bahkan, kemunduran umat Islam di antaranya adalah sebagai akibat adanya dikotomi ilmu pengetahuan ini.¹⁰⁴⁹ Oleh karena itu, salah satu upaya fundamental dan strategis yang ditempuh UIN Malang adalah melakukan rekonstruksi paradigma keilmuan, dengan meletakkan agama sebagai basis ilmu pengetahuan. Setelah melalui perenungan yang mendalam, akhirnya Imam Suprayogo menemukan format integrasi keilmuan bagi UIN Malang dengan metafora “Pohon Ilmu” sebagai berikut:¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁷*Ibid.*, hlm. 107-108.

¹⁰⁴⁸*Ibid.*, hlm. 109. Akses juga M. Amin Abdullah, “Integrasi Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama dalam Sistem Sekolah dan Madrasah: Ke Arah Rumusan Baru Filsafat Pendidikan Islam yang Integralistik” (<http://aminabd.wordpress.com/2010/04/30/integrasi-epistemologi-keilmuan-umum-dan-agama-dalam-sistem-sekolah-dan-madrasah/#more-27> diakses pada 12 Maret 2013).

¹⁰⁴⁹Imam Suprayogo, “Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum” (http://rektor.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=2198%3AIntegrasi-ilmu-agama-dan-ilmu-umum&catid=25%3AArtikel-imam-suprayogo&Itemid=368 diakses pada 10 Desember 2013).

¹⁰⁵⁰Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang*, (Malang: UIN-Malang



Dari gambar pohon di atas diketahui bahwa bangunan struktur keilmuan UIN Malang didasarkan pada universalitas ajaran Islam. Metafora yang digunakan adalah sebuah pohon yang kokoh, bercabang rindang, berdaun subur, dan berbuah lebat karena ditopang oleh akar yang kuat. Akar pohon menggambarkan landasan keilmuan universitas, yaitu Bahasa Arab dan Inggris, Filsafat, Ilmu-ilmu Alam, Ilmu-ilmu Sosial, dan Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan. Penguasaan landasan keilmuan ini menjadi modal dasar bagi mahasiswa untuk memahami keseluruhan aspek keilmuan Islam, yang digambarkan sebagai pokok pohon yang menjadi jati-diri mahasiswa universitas ini, yaitu: Al-Qur'an dan as-Sunnah, Sirah Nabawiyah, Pemikiran Islam, dan Wawasan Kemasyarakatan Islam. Dahan dan ranting mewakili bidang-bidang keilmuan universitas ini yang senantiasa tumbuh dan berkembang. Bunga dan buah menggambarkan keluaran dan manfaat upaya pendidikan universitas ini, yaitu: keberimanan, kesalehan, dan keberilmuan.¹⁰⁵¹

4. *UIN Sunan Gunung Djati Bandung: Integrasi "Roda Ilmu"*

Berdasarkan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 57/2005 tanggal 10 Oktober 2005, status IAIN Bandung diubah menjadi UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Dengan visi "Menjadi universitas Islam yang unggul dan kompetitif, UIN Bandung berusaha: (1) Menyelenggarakan dan mengelola pendidikan tinggi yang profesional, akuntabel, dan berdaya saing di tingkat nasional dan internasional, yang dibutuhkan oleh para pengguna jasa pendidikan tinggi dan memenuhi harapan masyarakat; (2) Menyelenggarakan penelitian dan kajian ilmiah yang mampu mengembangkan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni (IPTEKS), serta mampu memenuhi kebutuhan dan memberdayakan masyarakat; dan (3) Menyelenggarakan pengabdian kepada masyarakat yang mampu mengembangkan dan memberdayakan diri menuju tatanan masyarakat madani, demokratis, dan berkeadilan.¹⁰⁵²

Adalah Prof. Nanat Fatah Natsir yang telah menggagas model integrasi bagi keilmuan UIN Bandung dengan metafora "Roda Ilmu" sebagai berikut:¹⁰⁵³

Press, 2006), hlm. 57.

1051 Silakan akses "Struktur Keilmuan" (http://www.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=7:struktur-keilmuan&catid=1:pendahuluan&Itemid=144 diakses pada 10 Desember 2013)

1052 Silakan akses (<http://www.uinsgd.ac.id> diakses pada 2 Mei 2014)

1053 Nanat Fatah Natsir, "Merumuskan Landasan Epistemologi Pengintegrasian Ilmu Qur'aniyyah dan Kawaniyyah" dalam Tim Editor (eds.), *Pandangan Keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu* (Cet. I; Bandung: Gunung Djati Press, 2006), hlm. 32.



Menurut Fatah Natsir, roda adalah bagian yang esensial dari sebuah kendaraan yang bergerak dinamis. Secara fisik, sebuah roda itu memiliki tiga bagian, yaitu bagian as (poros), bagian velg (dengan jari-jarinya) dan bagian ban luar (ban karet), yang dapat bekerja secara simultan dalam kesatuan yang harmonis. Ibarat sebuah roda dengan tiga bagiannya, maka keilmuan UIN Bandung mengacu pada “Filosofi Roda” sebagai berikut:

1. As atau poros roda melambangkan titik sentral kekuatan akal budi manusia yang bersumber dan nilai-nilai ilahiyah, yaitu Allah sebagai sumber dari segala sumber. Titik sentral ini mencerminkan pusat pancaran nilai-nilai keutamaan yang berasal dari pemilik-Nya, sekaligus titik tujuan seluruh ikhtiar manusia. Dengan kata lain, Tauhid merupakan pondasi pengembangan seluruh ilmu, baik yang bersumber dari ayat-ayat Qur'an maupun dari ayat-ayat kawniyah.
2. Velg roda yang terdiri atas sejumlah jari-jari, lingkaran bagian dalam, dan lingkaran luar, melambangkan rumpun ilmu dengan beragam jenis disiplin yang berkembang saat ini. Meskipun setiap ilmu memiliki karakteristiknya masing-masing, tetapi memiliki fungsi yang sama, yakni ilmu sebagai alat untuk memahami hakikat hidup. Adanya aneka warna disiplin ilmu sejatinya tidak menunjukkan keterpisahan yang dapat dimanfaatkan manusia sebagai fasilitas hidupnya. Putaran velg pada roda melambangkan bahwa setiap ilmu yang dikembangkan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung selalu memperluas cakrawala cakupannya, untuk secara terus-menerus berkembang sesuai perkembangan zaman.
3. Ban luar yang terbuat dari karet melambangkan realitas kehidupan yang tidak terpisahkan dari semangat nilai-nilai ilahiyah dan gairah kajian ilmu. Pada sisi luar ban, terlambang tiga istilah, yaitu iman, ilmu dan amal saleh. Inilah target akhir dari profil lulusan UIN. Kekuatan iman ditanamkan melalui proses pendidikan dalam situasi kampus yang ilmiah dan religious. Kekuatan ilmu merupakan basis yang dimiliki UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang mencerminkan dinamika kampus sebagai zona pergumulan para ilmuwan. Sedangkan amal saleh sebagai wujud perilaku yang terbimbing oleh iman dan ilmu.¹⁰⁵⁴

Dari empat epistemologi integrasi keilmuan UIN di atas tampak bahwa keilmuan UIN telah menjadikan wahyu (al-Qur'an dan Sunnah) sebagai *core* atau basis bagi keilmuan yang dikembangkannya. Keilmuan model inilah yang dikembangkan kaum Muslim periode Klasik. Pada periode ini, apapun keahlian seorang intelektual Muslim, baik dalam bidang ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial ataupun humaniora, senantiasa menjadikan sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan Sunnah) sebagai basis dan *core* bagi spirit keilmuannya. Spirit ini pada gilirannya membawa intelektualisme Muslim mencapai era keemasannya, yang semuanya berkat semangat dan dorongan wahyu pertama, yang telah menjiwai kehidupan masyarakat Muslim pada saat itu.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵⁴Ibid., hlm. 32-43.

¹⁰⁵⁵Abdullah Idi dan Toto Suharto, *Revitalisasi Pendidikan Islam* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 4.

D. Self-Indication: Respons UIN terhadap Rumpun Ilmu Agama

Untuk tahun akademik 2014-2015, seluruh UIN di Indonesia siap menerima mahasiswa baru. Berdasarkan situs Penerimaan Mahasiswa Baru (PMB) dari keempat UIN ini, diperoleh program studi/jurusan yang ditawarkannya sebagai berikut:

1. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta¹⁰⁵⁶

No.	Fakultas	Jurusan/Prodi (S1)
1.	Ilmu Tarbiyah dan Keguruan	Pendidikan Agama Islam
		Pendidikan Bahasa Arab
		Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia
		Pendidikan Bahasa Inggris
		Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial
		Manajemen Pendidikan
		Pendidikan Guru MI/SD
		Pendidikan Guru Raudhatul Athfal (RA)
		Pendidikan Biologi
		Pendidikan Kimia
		Pendidikan Fisika
		Pendidikan Matematika
		2.
Sejarah dan Kebudayaan Islam		
Tarjamah (Bahasa Arab)		
Ilmu Perpustakaan		
Bahasa dan Sastra Inggris		
3.	Ushuluddin	Perbandingan Agama
		Aqidah dan Filsafat
		Tafsir Hadis
4.	Syariah dan Hukum	Perbandingan Mazhab dan Hukum
		Hukum Keluarga Islam
		Hukum Pidana dan Tata Negara Islam
		Hukum Ekonomi Syariah
		Ilmu Hukum
5.	Ilmu Dakwah dan Komunikasi	Bimbingan dan Penyuluhan Islam
		Manajemen Dakwah
		Komunikasi dan Penyiaran Islam
		Pengembangan Masyarakat Islam
		Kesejahteraan Sosial
6.	Dirasah Islamiyah	Dirasah Islamiyah
7.	Psikologi	Psikologi
8.	Ekonomi dan Bisnis	Manajemen
		Akuntansi

¹⁰⁵⁶Silakan akses (<http://akademik.uinjkt.ac.id/599/diakses> pada 2 Mei 2014)

		Ilmu Ekonomi dan Studi Pembangunan
		Perbankan Syariah
		Ekonomi Syariah
9.	Sains dan Teknologi	Agribisnis
		Sistem Informasi
		Teknik Informatika
		Matematika
		Biologi
		Kimia
		Fisika
10.	Kedokteran dan Ilmu Kesehatan	Kesehatan Masyarakat
		Farmasi
		Pendidikan Dokter
		Ilmu Keperawatan
11.	Ilmu Sosial dan Ilmu Politik	Sosiologi
		Ilmu Politik
		Ilmu Hubungan Internasional
12.	Sumber Daya Alam dan Lingkungan	Teknik Geologi
		Teknik Peminyakan
		Teknik Pertambangan

2. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta¹⁰⁵⁷

No.	Fakultas	Jurusan/Prodi (S1)
1.	Adab dan Ilmu Budaya	Bahasa dan Sastra Arab
		Sejarah dan Kebudayaan Islam
		Ilmu Perpustakaan
		Sastra Inggris
2.	Dakwah dan Komunikasi	Komunikasi dan Penyiaran Islam
		Bimbingan dan Konseling Islam
		Pengembangan Masyarakat Islam
		Manajemen Dakwah
		Ilmu Kesejahteraan Sosial
3.	Syariah dan Hukum	Hukum Keluarga Islam
		Perbandingan Mazhab
		Hukum Tata Negara & Politik Islam
		Hukum Perdata & Bisnis Islam
		Ilmu Hukum
4.	Ilmu Tarbiyah dan Keguruan	Pendidikan Agama Islam
		Pendidikan Bahasa Arab
		Manajemen Pendidikan Islam
		Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah

¹⁰⁵⁷Silakan akses (<http://pmb.uin-suka.ac.id/program.html> diakses pada 2 Mei 2014)

		Pendidikan Guru Raudlotul Athfal
5.	Ushuluddin dan Pemikiran Islam	Filsafat Agama
		Perbandingan Agama
		Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
		Sosiologi Agama
6.	Sains dan Teknologi	Matematika
		Fisika
		Kimia
		Biologi
		Teknik Informatika
		Teknik Industri
		Pendidikan Matematika
		Pendidikan Fisika
		Pendidikan Kimia
		Pendidikan Biologi
7.	Ilmu Sosial dan Humaniora	Psikologi
		Sosiologi
		Ilmu Komunikasi
8.	Ekonomi dan Bisnis Islam	Ekonomi Syariah
		Perbankan Syariah
		Keuangan Islam

3. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang¹⁰⁵⁸

No.	Fakultas	Jurusan/Prodi (S1)
1.	Ilmu Tarbiyah dan Keguruan	Pendidikan Agama Islam
		Pendidikan IPS
		Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah
		Pendidikan Bahasa Arab
		Pendidikan Guru Raudhatul Athfal
		Manajemen Pendidikan Islam
2.	Syariah	Hukum Keluarga Islam
		Hukum Bisnis Syariah
3.	Humaniora	Bahasa dan Sastra Arab
		Bahasa dan Sastra Inggris
4.	Psikologi	Psikologi
5.	Ekonomi	Manajemen
		Akuntansi
		Perbankan Syariah
6.	Fakultas Sains dan Teknologi	Matematika
		Biologi
		Kimia

¹⁰⁵⁸Silakan akses (<http://pmb.uin-malang.ac.id/program-studi/> diakses pada 2 Mei 2014)

		Fisika
		Teknik Informatika
		Teknik Arsitektur
		Farmasi

4. UIN Sunan Gunung Djati Bandung¹⁰⁵⁹

No.	Fakultas	Jurusan/Prodi (S1)
1.	Ushuluddin	Akidah Filsafat
		Perbandingan Agama
		Tafsir Hadits
		Tasawuf dan Psikoterapi
2.	Tarbiyah dan Keguruan	Manajemen Pendidikan Islam
		Pendidikan Agama Islam
		Pendidikan Bahasa Arab
		Pendidikan Bahasa Inggris
		Pendidikan Matematika
		Pendidikan Biologi
		Pendidikan Fisika
		Pendidikan Kimia
		Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah
		3.
Hukum Bisnis Syariah dan Perbankan Syariah		
Hukum Ketatanegaraan dan Politik Islam		
Perbandingan Madzhab dan Hukum		
Ilmu Hukum		
Hukum Pidana Islam		
Manajemen Keuangan Syariah		
4.	Dakwah dan Komunikasi	Bimbingan dan Penyuluhan Islam
		Komunikasi dan Penyiaran Islam
		Manajemen Dakwah
		Pengembangan Masyarakat Islam
		Ilmu Komunikasi
5.	Adab dan Humaniora	Sejarah dan Peradaban Islam
		Bahasa dan Sastra Arab
		Bahasa dan Sastra Inggris
6.	Psikologi	Psikologi
7.	Sains dan Teknologi	Matematika
		Biologi
		Fisika
		Kimia
		Teknik Informatika

¹⁰⁵⁹Silakan akses (<http://www.uinsgd.ac.id/front/arsip/page/kampus/info-pmb> diakses pada 2 Mei 2014)

		Pertanian/Agroteknologi
		Teknik Elektro
8.	Ilmu Sosial dan Ilmu Politik	Sosiologi
		Administrasi Negara
		Manajemen

Dari fakultas dan jurusan/program studi yang ditawarkan oleh keempat UIN di atas tampak bahwa studi Islam di UIN dewasa ini telah mengalami perkembangan yang sangat signifikan. Perkembangan studi Islam ini kiranya merupakan bukti bahwa PTKI yang diberi mandat oleh UUPT untuk menyelenggarakan pendidikan dalam wilayah kajian yang disebutnya "rumpun ilmu agama", ternyata telah mampu "melampaui batas" mandat ini. "Melampaui batas" ini tidak lain karena basis epistemologi integrasi, yang menjadi dasar pijakan bagi pengembangan keilmuannya. Epistemologi integrasi ini telah mampu membuka dan menawarkan fakultas dan jurusan beragam kepada para mahasiswanya.

Dengan demikian, ketika pasal 10 ayat (2) UUPT yang mengamanatkan bahwa PTKI diberi kewenangan untuk menyelenggarakan bidang "rumpun ilmu agama" dengan tujuh wilayah keilmuan, yaitu: (1) fakultas ushuluddin, (2) fakultas syariah, (3) fakultas adab, (4) fakultas dakwah, (5) fakultas tarbiyah, (6) fakultas filsafat dan pemikiran Islam, dan (7) fakultas ekonomi Islam, maka jangkauan studi Islam di dalam keilmuan UIN dewasa ini telah berada jauh di luar kawasan itu. Ada fakultas-fakultas UIN yang berada di luar amanat pasal 10 ayat (2) UUPT ini, yaitu fakultas psikologi, fakultas sains dan teknologi, fakultas kedokteran dan ilmu kesehatan, fakultas ilmu sosial dan ilmu politik, serta fakultas sumber daya alam dan lingkungan.

Perkembangan studi Islam seperti di atas tentu saja menjadi hal yang membanggakan. Keberhasilan UIN dalam mengembangkan keilmuannya dengan berbasiskan epistemologi integrasi sudah pasti didasarkan pada sifat universalitas sumber ajaran Islam. Menurut Mulyadhi Kartanegara,¹⁰⁶⁰ al-Qur'an adalah buku induk ilmu pengetahuan, di mana tidak ada satu perkara apapun yang terlewatkan. Semuanya telah *tercover* di dalam al-Qur'an, baik yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan sesama manusia, ataupun hubungan manusia dengan alam dan lingkungan. Achmad Baiquni menegaskan bahwa "Sebenarnya segala ilmu yang diperlukan manusia itu tersedia di dalam al-Qur'an".¹⁰⁶¹ Dengan demikian, al-Qur'an dapat menjadi sumber inspirasi bagi lahirnya beragam ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu sosial, ilmu-ilmu budaya dan humaniora, ilmu-ilmu alam, terutama ilmu-ilmu agama. Di dalam al-Qur'an, banyak sekali ditemukan ayat-ayat al-Qur'an yang menginspirasi bagi pengembangan keilmuan UIN.¹⁰⁶² Inilah perkembangan studi Islam kontemporer di dalam kerangka keilmuan UIN, yang telah menjadikan epistemologi integrasi sebagai basis keilmuannya.

Apa yang dilakukan keempat UIN dengan membuka beragam fakultas dan prodi di luar kewenangan *core* bisnisnya dapat dipandang sebagai respons UIN atas kebijakan rumpun ilmu agama yang membatasi PTKI hanya membuka tujuh wilayah keilmuan Islam. Dalam konteks ini, UIN dapat dikatakan telah melakukan *self-indication* (isyarat-diri) bahwa UIN selaku PTKI tidak ada bedanya dengan PTU dari segi penyelenggaraan pendidikannya. *Self-indication* ini dilakukan UIN setelah melakukan proses pemaknaan (*meaning process*) atas kebijakan rumpun ilmu agama dalam UUPT.

Namun demikian, catatan kritisnya adalah apakah kelima fakultas (psikologi, sains dan teknologi, kedokteran dan ilmu kesehatan, ilmu sosial dan ilmu politik, serta sumber daya alam dan lingkungan) ini dalam pelaksanaan proses pendidikannya tetap memperhatikan epistemologi integrasi UIN, yang telah

1060Mulyadhi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: Baitul Ihsan, 2006), hlm. 119.

1061Achmad Baiquni, *Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman* (Yogyakarta: Dana Bakhti Prima Yasa, 1997), hlm. 17.

1062Kajian tentang ayat-ayat al-Qur'an ini, lihat misalnya Toto Suharto dan Suparmin, *Ayat-Ayat al-Qur'an tentang Rumpun Ilmu Agama: Perspektif Epistemologi Integrasi-Interkoneksi* (Cet. I; Sukoharjo: FATABA Press, 2014), hlm. 64-114.

menjadikan paradigma teosentrisme sebagai basis keilmuan bagi segala keilmuan antroposentrismenya? Catatan ini perlu diajukan, agar UIN tidak "kebablasan" mengabaikan paradigma teosentrisme. Sebab, bagaimanapun juga, *core* bisnis UIN selaku PTKI adalah keagamaan, yaitu menjadikan paradigma teosentrisme sebagai basis keilmuannya, dengan diberi keluasaan wewenang untuk membuka wilayah keilmuan antroposentrisme. Inilah epistemologi keilmuan UIN dengan paradigma keilmuan teo-antroposentrisme.

Pada sisi yang lain, apa yang dilakukan keempat UIN dengan membuka fakultas dan prodi di luar kewenangannya juga dapat dipandang sebagai responsnya dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat di era multikultural. Menurut David Sikkink and Jonathan Hill,¹⁰⁶³ salah satu isu terpenting terkait politik pendidikan dewasa ini adalah memilih lembaga pendidikan yang memperhatikan *religious tradition* dalam rangka multikulturalisme, sehingga lembaga tersebut tidak kaku dan rigid. Di era multikultural, lembaga pendidikan semacam UIN dituntut juga untuk mengapresiasi kebutuhan masyarakat yang berasal dari beragam ras dan etnis. Pembukaan fakultas dan prodi umum di UIN karenanya meniscayakan berkembangnya persepektif pendidikan multikultural, yang sering dimaknai oleh James A. Banks sebagai:

"Multicultural education is an inclusive concept used to describe a wide variety of school practices, programs, and materials designed to help children from diverse groups to experience educational equality".¹⁰⁶⁴ (Pendidikan multikultural adalah konsep inklusif yang digunakan untuk menggambarkan keragaman praktik, program dan materi pendidikan yang dirancang untuk membantu anak didik yang berasal dari berbagai kelompok berbeda, agar mengalami kesetaraan pendidikan).

Intinya, dengan memperhatikan *religious tradition*, UIN di era multikultural sudah tidak dipandang cukup hanya membuka tujuh wilayah keilmuan Islam, tetapi juga perlu memenuhi kebutuhan para pengguna jasanya yang berasal dari berbagai latar budaya dan sosial berbeda. Dalam kaitan ini, pembukaan fakultas dan prodi di luar kewenangannya oleh UIN, dilakukan dalam rangka memperkuat konsep pendidikan multikultural ini, agar semua mahasiswanya dapat mengalami apa yang disebut Banks sebagai *educational equality*.

E. Kesimpulan

Berdasarkan paparan di atas, kajian ini dapat disimpulkan dalam poin-poin sebagai berikut. *Pertama*, rumpun ilmu agama sebagaimana dinyatakan dalam pasal 10 ayat (2) UUPT merupakan bingkai konstitusional bagi penyelenggaraan studi Islam di PTKI. Kebijakan ini memberikan batasan bahwa wilayah studi Islam terdiri atas tujuh wilayah studi, yaitu: (1) fakultas ushuluddin, (2) fakultas syariah, (3) fakultas adab, (4) fakultas dakwah, (5) fakultas tarbiyah, (6) fakultas filsafat dan pemikiran Islam, dan (7) fakultas ekonomi Islam. *Kedua*, kelahiran UIN di Indonesia sejak 2002 lebih didorong untuk menghilangkan dikotomi antara agama dan sains. Untuk itu, UIN dalam penyelenggaraan keilmuannya telah mengembangkan epistemologi integrasi, sebagaimana terlihat dalam empat kasus UIN. *Ketiga*, dengan berbasiskan epistemologi integrasi itu, UIN telah menawarkan fakultas dan jurusan/prodi yang beragam, bahkan ada lima fakultas yang keberadaannya "melampaui" mandat rumpun ilmu agama, yaitu fakultas psikologi, fakultas sains dan teknologi, fakultas kedokteran dan ilmu kesehatan, fakultas ilmu sosial dan ilmu politik, serta fakultas sumber daya alam dan lingkungan. Keberadaan lima fakultas ini, dilihat dari teori respons Blumerian, tidak lain merupakan *self-indication* bagi UIN dalam menanggapi kebijakan rumpun ilmu agama, yang dalam era multikultural dipandang sebagai bentuk penguatan pendidikan multikultural, agar peserta didik dapat mengalami *educational equality* dengan

¹⁰⁶³David Sikkink dan Jonathan Hill, "Education" dalam Helen Rose Ebaugh (ed.), *Handbook of Religion and Social Institutions* (New York: Springer, 2006), hlm, 45.

¹⁰⁶⁴James A. Banks, *Race, Culture, and Education: The Selected Works of James A. Banks* (London: Routledge, 2006), hlm. 182.

tetap mempertahankan *religious tradition*-nya.

Daftar Pustaka

- “Core Values” (<http://uin-suka.ac.id/index.php/page/universitas/29-core-values> diakses pada 12 Desember 2013)
- “Prof. Dr. Dede Rosyada, MA: ‘Ingat, Core Bisnis PTKI adalah Prodi Keagamaan!’” (<http://diktis.kemenag.go.id/index.php?berita=detil&jd=332#sthash.rfShj4cn.dpuf> diakses pada 26 Agustus 2014).
- “Sekilas UIN Sunan Kalijaga” (<http://www.uin-suka.ac.id/id/about/universitas-1-sekilas-uin.html> diakses pada 12 Juni 2011).
- “Struktur Keilmuan” (http://www.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=7:struktur-keilmuan&catid=1:pendahuluan&Itemid=144 diakses pada 10 Desember 2013)
- “Visi & Misi” (<http://uin-suka.ac.id/index.php/page/universitas/2> diakses pada 12 Desember 2013).
- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- . *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkonektif*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- . “Integrasi Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama dalam Sistem Sekolah dan Madrasah: Ke Arah Rumusan Baru Filsafat Pendidikan Islam yang Integralistik” (<http://aminabd.wordpress.com/2010/04/30/integrasi-epistemologi-keilmuan-umum-dan-agama-dalam-sistem-sekolah-dan-madrasah/#more-27> diakses pada 12 Maret 2013).
- Azra, Azyumardi. “IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi” dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam*. Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, 2000.
- . “Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam” dalam Zainal Abidin Bagir dkk. (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Cet. I; Bandung: Mizan, 2005.
- Baiquni, Achmad. *Al-Qur’an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*. Yogyakarta: Dana Bakhti Prima Yasa, 1997.
- Banks, James A. *Race, Culture, and Education: The Selected Works of James A. Banks*. London: Routledge, 2006.
- Fathurrahman, Oman. “Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A.: Mewujudkan ‘Mimpi’ IAIN menjadi UIN” dalam Badri Yatim dan Hamid Nasuhi (eds.), *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002.
- Hanafi, Hassan. *Dirasat Islamiyah*. t.tp: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, t.t.
<http://akademik.uinjkt.ac.id/599/> diakses pada 2 Mei 2014.
<http://pmb.uin-malang.ac.id/program-studi/> diakses pada 2 Mei 2014.
<http://pmb.uin-suka.ac.id/program.html> diakses pada 2 Mei 2014.
<http://www.uinsgd.ac.id> diakses pada 2 Mei 2014.
<http://www.uinsgd.ac.id/front/arsip/page/kampus/info-pmb> diakses pada 2 Mei 2014.
- Idi, Abdullah dan Toto Suharto. *Revitalisasi Pendidikan Islam*. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Karni, Asrori S. *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam*. Cet. I; Bandung: Mizan, 2009.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*. Jakarta: Baitul Ihsan, 2006.
- Luknanto, Djoko. “UU RI No. 12 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi” (<http://luk.tsipil.ugm.ac.id/atur/UU12-2012/> diakses pada 25 Mei 2013).

- Maarif, A. Syafii. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Cet. I; Bandung: Mizan 1993.
- . *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Mahkamah Konstitusi. *Membangun Demokrasi Substantif, Meneguhkan Integritas Institusi: Laporan Tahunan 2010* (Cet. I; Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2010), hlm. 51.
- Marlinawati, Reni. "Jauh Panggang dari Api: Rancangan Undang-Undang Pendidikan Tinggi" (<http://fppp.or.id/web/berita/1020#.UUSxNDqxIYw> diakses pada 24 Mei 2013). Tulisan ini diposting sejak Senin, 6 Februari 2012.
- Natsir, Nanat Fatah. "Merumuskan Landasan Epistemologi Pengintegrasian Ilmu Qur'aniyyah dan Kawaniyyah" dalam Tim Editor (eds.), *Pandangan Keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu*. Cet. I; Bandung: Gunung Djati Press, 2006.
- Panja RUU Pendidikan Tinggi Komisi X DPR RI, "Kerangka Acuan Kunjungan Kerja Panja Komisi X DPR RI dalam Rangka Masukan terhadap RUU tentang Pendidikan Tinggi ke Universitas Hasanuddin, Universitas Brawijaya dan Universitas Lambung Mangkurat", 2012.
- RUU Pendidikan Tinggi Hasil Panja 04 April 2012*.
- RUU Pendidikan Tinggi Hasil Panja RUU DIKTI 22 Februari 2012 Untuk Bahan Uji Publik*.
- Sikkink, David dan Jonathan Hill, "Education" dalam Helen Rose Ebaugh (ed.), *Handbook of Religion and Social Institutions*. New York: Springer, 2006.
- Soeprapto, Riyadi. *Interaksionisme Simbolik: Perspektif Sosiologi Modern*. Cet. I; Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002.
- Suharto, Toto. "Tren Baru Studi Islam di Indonesia: Menuju Teo-antroposentrisme" dalam Toto Suharto dan Nor Huda (eds.), *Arah Baru Studi Islam di Indonesia: Teori dan Metodologi*. Cet. I; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- . "Rumpun Ilmu Agama dalam Undang-Undang Pendidikan Tinggi dan Studi Islam Kontemporer di Indonesia", Paper dipresentasikan pada *Seminar Internasional Pendidikan Islam* dengan tema "Trends in Islamic Education", diselenggarakan oleh FITK UIN Sunan Ampel Surabaya, pada 24 Mei 2014 bertempat di Hotel Utami, Sidoarjo.
- Suharto, Toto dan Suparmin. *Ayat-Ayat al-Qur'an tentang Rumpun Ilmu Agama: Perspektif Epistemologi Integrasi-Interkoneksi*. Cet. I; Sukoharjo: FATABA Press, 2014.
- Suprayogo, Imam. *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang*. Malang: UIN-Malang Press, 2006.
- . "Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum" (http://rektor.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=2198%3Aintegrasi-ilmu-agama-dan-ilmu-umum&catid=25%3Aartikel-imam-suprayogo&Itemid=368 diakses pada 10 Desember 2013).
- UU No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi*.

Pelayanan Bimbingan Rohani Islam Bagi Pasien: Pengembangan Metode Dakwah Bagi Mad'u Berkebutuhan Khusus

Abstrak

Fenomena dakwah di masyarakat berkembang cukup pesat. Dibuktikan dengan hadirnya beragam aktivitas dakwah yang mampu menjangkau semua lapisan mad'u dalam berbagai setting kehidupan. Salah satu fenomena yang menarik adalah berkembangnya pelayanan bimbingan rohani Islam bagi pasien di rumah sakit. Pelayanan ini pada dasarnya merupakan bentuk pengembangan metode dakwah yang disesuaikan dengan kebutuhan mad'u. Pasien merupakan mad'u yang menjadi sasaran aktivitas dakwah ini, memang memiliki kebutuhan yang berbeda dengan mad'u pada umumnya. Pasien dapat dikategorikan sebagai mad'u berkebutuhan khusus karena ia adalah individu yang sakit secara fisik dan memiliki problematika yang kompleks. Sakit fisik yang diderita pasien sering kali berdampak pula pada aspek psikologis, sosial bahkan spiritualnya. Kondisi ini mengharuskan diterapkan metode dakwah yang khas bagi mereka. Pelayanan bimbingan rohani Islam merupakan salah satu metode yang tepat untuk diterapkan pada pasien, karena pelayanan ini mampu menyentuh aspek psikologis, sosial dan spiritual pasien. Model bimbingan dan konseling yang ada di dalam pelayanan rohani Islam mampu memberikan jawaban atas kebutuhan pasien terhadap masalah yang dihadapi dengan pendekatan agama.

Kata kunci: pelayanan bimbingan rohani Islam, metode dakwah, mad'u berkebutuhan khusus

Pendahuluan

Ilmu dakwah dapat dipahami sebagai ilmu tentang cara-cara berdakwah, dan ilmu yang menyelidiki tentang “fenomena” dakwah.¹⁰⁶⁵ Pengertian pertama menekankan bahwa ilmu dakwah lebih merupakan aktualisasi dari etika berdakwah.¹⁰⁶⁶ Sedangkan pengertian kedua lebih mengarah pada riset mengenai fenomena dakwah. Pengertian kedua didalamnya mengandung makna proses kerja ilmu dakwah bisa berbentuk riset terhadap fenomena-fenomena dakwah yang berkembang dan berlangsung di berbagai kelompok masyarakat dengan menggunakan pendekatan sosiologis, filosofis, psikologis, antropologis dan lain-lain.¹⁰⁶⁷

Mengacu pengertian ilmu dakwah yang kedua, melakukan riset terhadap fenomena dakwah menjadi sangat penting dilakukan seiring dengan semakin beragamnya fenomena dakwah yang muncul dan berkembang di masyarakat. Realitas demikian menjadi satu bentuk keharusan bagi terealisasinya ajaran Islam dalam berbagai konteks kehidupan manusia. Sebagaimana inti dari dakwah adalah usaha dan kegiatan dalam mewujudkan ajaran Islam dengan menggunakan system dan cara tertentu dalam kenyataan hidup perorangan (fardiyah), keluarga (usrah), kelompok (thaifah), masyarakat (mujtama'), dan negara (daulah) merupakan kegiatan yang sebab instrumental terbentuknya komunitas dan

1065 Komarudin, dkk, *Dakwah Dan Konseling Islam Formulasi Teoritis Dakwah Islam Melalui Pendekatan Bimbingan Konseling*, Semarang: Rizky Putra dan Jurusan BPI Fakultas DAKwah IAIN Walisongo, 2008, hlm. 15

1066 Kajian dakwah sebagai ilmu tentang cara berdakwah antara lain bagaimana seharusnya melakukan dakwah yang baik dan benar, sebagaimana termaktub dalam kitab suci itulah yang menjadi perhatian ilmu dakwah dalam pengertian ini. Oleh karena itu kajian ilmu dakwah dalam pengertian pertama ini lebih diarahkan kepada seperangkat persyaratan etis bagaimana seseorang seharusnya berdakwah, misalnya kajian tentang syarat-syarat da'i yang ideal, metode dan tujuan dakwah yang ideal. Baca lengkap Komarudin, dkk, *Dakwah Dan Konseling Islam....*, *Op. Cit*, hlm. 15.

1067 Komarudin, dkk, *Dakwah Dan Konseling Islam....*, *Op. Cit*, hlm. 16.

masyarakat muslim serta peradabannya.¹⁰⁶⁸

Mengingat luasnya bidang garapan dakwah yang meliputi seluruh aspek kehidupan manusia tersebut, maka dakwah menjadi satu kegiatan yang tidak mengenal waktu dan tempat untuk terus dilakukan oleh semua orang. Selain itu, pada dasarnya dakwah adalah kebutuhan manusia sebagai makhluk religius yang setiap saat harus terpenuhi demi keberlangsungan hidup mencapai kebahagiaan dunia akhirat.¹⁰⁶⁹ Posisi dakwah yang demikian penting menjadikan aktivitas dakwah harus mampu menyentuh setiap setting kehidupan manusia tak terkecuali rumah sakit. Masyarakat sekarang ini memposisikan rumah sakit menjadi satu tempat yang sangat penting ditengah semakin maraknya ditemukan berbagai penyakit yang mematikan. Rumah sakit bisa diibaratkan rumah kedua bagi pasien penyakit kronis¹⁰⁷⁰ atau penyakit terminal¹⁰⁷¹ karena pasien jenis ini membutuhkan perawatan yang cukup lama dibawah pengawasan dokter. Sehingga rawat inap menjadi satu keharusan demi kesehatan yang diharapkan.

Sebagai tempat pelayanan kesehatan masyarakat, setiap rumah sakit berusaha memberikan pelayanan prima agar konsumen menjadi puas terutama mampu mencapai kesehatan yang sempurna. Kesehatan yang dimaksud bukan sebatas pada aspek fisik, namun mempertimbangkan pula aspek yang lain seperti psikologi, sosial bahkan spiritual. Kesehatan yang mencakup aspek fisik, psikis, sosial dan spiritual ini dikenal dengan istilah kesehatan holistik. Hal ini sebagaimana yang diamanatkan WHO pada tahun 1948, yang menyatakan bahwa terapi spiritual atau religius memiliki tempat yang sama penting seperti terapi fisik/farmasi, terapi psikologi dan terapi sosial.¹⁰⁷² Pedekatan holistik dengan empat terapi di atas, dapat dicapai apabila tersedia tim perawatan kesehatan yang meliputi kelompok profesional yaitu dokter, perawat dan ahli terapis serta kelompok profesional lainnya seperti pekerja sosial dan rohaniawan.¹⁰⁷³

Pada umumnya rumah sakit belum memiliki tim perawatan kesehatan yang lengkap, terutama ketersediaan kelompok professional lain seperti pekerja sosial dan rohaniawan. Hal ini berbeda dengan rumah sakit “agama” dimana rohaniawan menjadi salah satu identitas yang sangat ditonjolkan dan unsur pembeda dengan rumah sakit lainnya.¹⁰⁷⁴ Rumah sakit Islam atau Kristen pada umumnya memiliki rohaniawan yang bertugas memberikan pelayanan rohani sebagai bagian integral dari pelayanan kesehatan pasien. Namun, seiring dengan kesadaran penerapan kesehatan holistik dalam pelayanan kesehatan dan kebutuhan mendasar pasien, sekarang ini telah banyak rumah sakit umum yang telah menyediakan rohaniawan untuk memberikan pelayanan rohani pada pasien.

Eksistensi pelayanan rohani di berbagai rumah sakit merupakan fenomena yang menarik untuk dikaji, terlebih lagi dalam konteks dakwah Islam. Mengingat berkembangnya pelayanan bimbingan rohani Islam baik di rumah sakit Islam maupun rumah sakit umum yang menjadi salah satu alternatif

1068 Amrullah Achmad, “Konstruksi Keilmuan Dakwah dan Pengembangan Jurusan-Konsentrasi Studi” *Makalah Seminar Dan Lokakarya Pengembangan Kelimuan Dakwah Dan Prospek Kerja, APDI Unit Fakultas Dakwah IAIN WS, Semarang 19-20 Desember 2008*, hlm. 1

1069 Ema Hidayanti, “Dakwah Pada Setting Rumah Sakit: Studi Deskriptif Terhadap Sistem Pelayanan Bimbingan Konseling Islam Bagi Pasien Rawat Inap Di RSI Sultan Agung Semarang”, *Jurnal Konseling Islam STAIN Kudus, Vol. 4 No. 1 Jan-Juni 2013*, hlm. 171

1070 Istilah kronis diberikan pada penyakit yang timbul atau berkembang dalam jangka waktu lama atau Penyakit yang diderita seseorang yang tidak sembuh-sembuh, dan bersifat menahun.(Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka, 2005, hlm. 2005)

1071 Penyakit terminal adalah penyakit yang dihadapi pada kematian.

1072 Dadang Hawari, *Al-Quran Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000, hlm 28 Dadang Hawari, *Al-Quran Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000, hlm 28.

1073 Patricia, dkk, *Fundamental Keperawatan Konsep, Proses dan Praktik*, Alih bahasa Yasmin Asih, dkk, Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2005, hlm. 289.

1074 Ema Hidayanti, *Pelayanan Bimbingan Konseling Religius Bagi Pasien Rawat Inap (Studi Komparasi Bimbingan Konseling Islam di RSI Sultan Agung dan Bimbingan Konseling Pastoral di RS St Elisabeth Kota Semarang)*, Laporan Penelitian Individual DIKTIS 2011, tidak diterbitkan, hlm. 1

mencapai kesehatan holistik dalam dunia kesehatan. Pelayanan bimbingan rohani Islam tersebut merupakan salah satu bentuk fenomena dakwah di masyarakat dan terus dikembangkan guna memenuhi kebutuhan sekelompok orang dalam setting tertentu yaitu rumah sakit. Dimana kelompok manusia ini dapat dipastikan memiliki kebutuhan yang berbeda dengan kelompok yang lain karena mereka berada pada kondisi sakit. Pasien sebagai salah satu mad'u dakwah pada setting rumah sakit ini memerlukan pendekatan, metode dan materi dakwah yang khas yang berbeda dengan orang sehat pada umumnya. Bagi mad'u seperti ini tidak selamanya harus menggunakan metode ceramah yang terlalu terbebani dengan muatan-muatan agama, tetapi bagaimana pasien mendapatkan motivasi, hiburan, dukungan, sugesti, empati dan berbagai hal yang menyangkut aspek kejiwaan.¹⁰⁷⁵

Artikel ini berusaha melakukan kajian yang komprehensif terhadap pelayanan bimbingan rohani Islam bagi pasien di rumah sakit sebagai salah satu fenomena dakwah yang berkembang di masyarakat. Berdasarkan pengalaman penulis melakukan riset, seminar, maupun telaah pustaka, buah pikir sederhana ini diharapkan mampu memperkaya khasanah keilmuan dakwah yang telah ada.

Pembahasan

Tinjauan Teoritis Tentang Metode Dakwah

Metode dakwah adalah cara-cara tertentu yang dilakukan oleh seorang da'i kepada mad'u untuk mencapai suatu tujuan atas dasar hikmah dan kasih sayang. Hal ini mengandung arti bahwa pendekatan dakwah harus tertumpu pada pandangan *human oriented* menempatkan penghargaan yang mulia atas diri manusia.¹⁰⁷⁶ Metode dakwah yang banyak dibahas dalam berbagai literatur merujuk pada Al-Qur'an surat An-nahl: 125.¹⁰⁷⁷ Berdasarkan ayat ini, metode dakwah terdiri dari:

1. Al Hikmah

Sebagai metode dakwah, *al Hikmah* diartikan bijaksana, akal budi yang mulia, dada yang lapang, hati yang bersih, menarik perhatian orang kepada agama atau Tuhan. *Al hikmah* adalah kemampuan da'i dalam memilih, memilah dan menyelaraskan teknik dakwah dengan kondisi objektif mad'u.¹⁰⁷⁸ Metode ini menekankan pula bahwa dalam berdakwah, da'i harus memperhatikan realitas mad'u baik dari tingkat intelektual, suasana psikologis, serta situasi sosial kultural.¹⁰⁷⁹ Dengan demikian metode hikmah maksudnya dalam berdakwah, da'i haruslah memperhatikan realitas yang terjadi di luar, baik tingkat intelektual, psikologis, maupun sosial.

2. al-Mau'idzatil Hasanah

Mau'idzah hasanah diartikan sebagai ungkapan yang mengandung unsur bimbingan, pendidikan, pengajaran, kisah-kisah, berita gembira, peringatan, pesan-pesan positif (wasiat) yang dijadikan pedoman dalam kehidupan agar mendapat keselamatan dunia akhirat.¹⁰⁸⁰ Berdasarkan pengertian ini, bentuk metode *mau'idzah hasanah* dapat berupa nasihat/petuah; bimbingan, pengajaran (pendidikan); kisah-kisah, kabar gembira dan peringatan; serta wasiat. Lebih lanjut Asep Muhyidin menjelaskan bahwa metode *mau'idzah hasanah* didalamnya menggunakan bahasa yang mengesankan dan menyentuh hati, ungkapan dengan penuh kasih sayang dan kelembutan sehingga mampu meluluhkan hati yang keras, serta membuat seseorang merasa dihargai karena jauh dari

1075 Abdul Basit, *Wacana Dakwah Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 141

1076 Munzeir Suparta, dan Hefni, Harjani (ed), *Metode Dakwah*, Jakarta: Rahmat Semesta, 2003, hlm. 8

1077 Al-Qur'an Surat An-Nahl 125 yang artinya " Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik serta bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalanNya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk". Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, Semarang: CV. Al Waah, hlm 421

1078 Munzeir Suparta, dan Hefni, Harjani (ed), *Metode Dakwah,...., Op. Cit*, hlm. 11

1079 Asep Muhyidin dan Agus Ahmad Safei, *Metode Pengembangan Dakwah*, Bandung: pustaka setia, 2002, hlm. 79.

1080 Munzeir Suparta, dan Hefni, Harjani (ed), *Metode Dakwah,...., Op. Cit*, hlm. 16

mengejek, melecehkan, menyudutkan dan menyalahkan.¹⁰⁸¹

3. al-Mujadalah Bi-al-Lati Hiya Ahsan

al-Mujadalah merupakan tukar pendapat yang dilakukan oleh dua pihak secara sinergis, yang tidak melahirkan permusuhan dengan tujuan agar lawan menerima pendapat yang diajukan dengan memberikan argumentasi dan bukti yang kuat.¹⁰⁸² Prinsip penggunaan metode dakwah ini adalah tidak merendahkan pihak yang dilawan, tujuan diskusi hanyalah semata-mata menunjukkan kebenaran sesuai dengan ajaran Islam, dan menghormati lawan.¹⁰⁸³

Selain metode dakwah qur'ani di atas, terdapat pula metode dakwah yang dikembangkan dengan pendekatan ilmu komunikasi. Sebagaimana disebutkan oleh Anwar Arifin, metode dakwah antara lain: metode informatif, metode persuasif, metode edukatif, metode koersif, dan metode *repetition*.

Metode informatif yaitu metode mempengaruhi khalayak dengan cara menyampaikan atau menyerukan. Dakwah disini berarti menyampaikan materi dakwah secara informatif saja, sehingga mad'u diberi kesempatan menilai, menimbang, dan mengambil keputusan atas dasar pemikiran yang sehat. Metode ini difokuskan pada aspek kognitif individu, dengan cara memberikan keterangan dan menyampaikan kabar gembira, agar khalayak dapat menggunakan akal dan penalarannya.¹⁰⁸⁴

Metode persuasif dalam dakwah artinya da'i harus terlebih dahulu memahami filter konseptual yang lahir dari kerangka rujukan dan kerangka pengalaman mad'u. Dengan memahami filter konseptual maka da'i akan lebih mudah mengajak mad'u untuk mengubah pendirian, sikap, pendapat dan perilaku sesuai dengan tujuan dakwah.¹⁰⁸⁵

Metode edukatif tepat digunakan untuk kegiatan dakwah yang dilaksanakan secara teratur, sistematis, dan terencana dengan tujuan mengubah sikap, pendapat, dan perilaku mad'u. Pesan dakwah dengan metode ini hendaknya berisi pendapat, fakta, dan pengalaman secara jujur.¹⁰⁸⁶

Metode koersif merupakan metode yang berlawanan dengan metode mempengaruhi khalayak dengan cara memaksa. Pesan dakwah yang disampaikan dengan metode ini dalam bentuk peraturan, perintah, intimidasi, dan ancaman-ancaman.¹⁰⁸⁷

Metode *repetition* artinya mengulang-ngulang pesan dakwah dengan memanfaatkan media televisi atau radio. Metode ini bermanfaat karena mad'u akan lebih memperhatikan pesan itu, sebab pesan yang diulang-ulang akan lebih menarik perhatian.¹⁰⁸⁸

Uraian di atas memberikan gambaran beragam metode dakwah yang bisa diterapkan dalam dakwah. Pemilihan metode dakwah disesuaikan dengan mad'u yang dihadapi agar dakwah yang dilakukan efektif. Dalam praktiknya beragam metode dakwah tersebut bisa dipakai bersamaan karena pada dasarnya tiap metode memiliki kelebihan dan kekurangan. Sehingga mengkombinasi metode dalam berdakwah akan memaksimalkan tercapainya tujuan dakwah.

Pasien Sebagai Mad'u Berkebutuhan Khusus

Setiap individu pada dasarnya adalah mad'u atau sasaran dakwah. Dengan demikian, setiap orang dengan berbagai situasi dan kondisi memiliki kesempatan yang sama untuk mendapatkan atau

1081 Asep Muhyidin, *Dakwah dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hlm 165-166.

1082 Munzeir Suparta, dan Hefni, Harjani (ed), *Metode Dakwah, ..., Op. Cit.*, hlm. 18

1083 Asep Muhyidin, *Dakwah dalam Perspektif, ..., Op. Cit.*, hlm. 169

1084 Anwar Arifin, *Dakwah Kontemporer Sebuah Studi Komunikasi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011, hlm. 254

1085 *Ibid*

1086 *Ibid*, hlm. 257

1087 *Ibid*

1088 *Ibid*, hlm. 258

mengakses secara mandiri aktivitas dakwah. Keragaman situasi dan kondisi mad'u mengharuskan seorang da'i untuk mengetahui dan memahami mad'u dalam berbagai aspek,¹⁰⁸⁹ sebelum melakukan *action* di medan dakwah. Dalam rangka mempermudah da'i memahami mad'unya, terdapat beberapa pendapat tentang penggolongan mad'u berdasarkan sudut pandang tertentu. Di antaranya diungkapkan Enjang dan Aliyudin bahwa mad'u dapat dilihat dari sudut pandang sosiologi, yaitu digolongkan menurut kelas sosial dan lapangan pekerjaannya. Mad'u juga dapat dilihat dari sudut geografi, ekonomi, profesi, usia, pendidikan (intelektualisme), jenis kelamin, dan lain-lain.¹⁰⁹⁰

Sementara menurut Muhyidin dan Safe'i, objek dakwah tidak hanya dilihat secara geografis saja, yang kemudian cenderung memetakan masyarakat pada wilayah perkotaan dan pedesaan. Masyarakat marginal merupakan bagian dari masyarakat yang tidak dapat dilihat secara geografis, namun dilihat dari segi sejauhmana keterlibatannya dalam proses pembangunan manusia seutuhnya. Secara umum gambaran masyarakat marginal antara lain mereka tidak mempunyai mata pencaharian yang jelas, sehingga kehidupannya sangat bergantung pada nasib, pola kehidupannya lebih emosional, peka dan sensitif terhadap hal-hal yang berkaitan dengan kebutuhan pokok, kadang-kadang tidak memiliki tempat tinggal (tuna wisma), serta tingkat pemahaman, sikap, persepsi dan tingkat keberagaman yang relatif kurang.¹⁰⁹¹

Lain halnya dengan kedua tokoh di atas, M. Arifin membagi sasaran dakwah dalam delapan kelompok yaitu 1). Sasaran dakwah dilihat dari segi sosiologis berupa masyarakat kota dan masyarakat desa; 2). sasaran dakwah dilihat dari segi kelembagaan seperti keluarga dan pemerintah; 3). Sasaran dakwah dilihat dari segi kultural yaitu golongan bangsawan, abangan, dan santri; 4). Sasaran dakwah dilihat dari usia yaitu dewasa, anak-anak, dan remaja; 5). Sasaran dakwah dilihat dari segi profesi atau pekerjaan; 6). Sasaran dakwah dilihat dari tingkat ekonomi sosial yaitu masyarakat kaya, menengah, dan miskin; 7). Sasaran dakwah dilihat dari jenis kelamin; dan 8). Sasaran dakwah bagi masyarakat/golongan khusus seperti tunawisma, tunakarya, tunasusila, narapidana, dan lain sebagainya.¹⁰⁹²

Beberapa pendapat di atas dapat dijadikan bahan pertimbangan bagi da'i untuk memahami mad'unya dengan baik sebelum berdakwah. Meskipun penggolongan mad'u tentunya sudah semakin berkembang seiring dengan perkembangan zaman yang mengantarkan manusia pada beragam setting kehidupan. Sehingga apa yang ditawarkan M. Arifin adanya mad'u kategori masyarakat atau golongan khusus menjadi satu alternatif penggolongan mad'u yang memiliki kebutuhan khusus, karena karakteristik fisik, psikologis, sosial bahkan religius yang melekat pada kelompok tersebut.

Pasien merupakan salah satu kelompok yang dapat dikategorikan sebagai mad'u berkebutuhan khusus, terutama pasien rawat inap. Pasien tersebut diartikan sebagai orang sakit yang sedang menginap, mendapat pelayanan, dan perawatan kesehatan oleh dokter di rumah sakit.¹⁰⁹³ Pada umumnya pasien rawat inap adalah mereka yang membutuhkan perawatan intensif karena adanya gangguan kesehatan yang cukup serius. Beberapa diantaranya merupakan penderita penyakit kronis bahkan penyakit terminal. Dimana keadaan ini berpengaruh signifikan terhadap hidup yang harus dijalani. Selain menderita sakit fisik, pasien sering kali dihadapkan pada berbagai masalah psikologis seperti penyesuaian diri, rasa takut dan khawatir, penerimaan diri terhadap penyakit, stres dan depresi.¹⁰⁹⁴ Bahkan menurut Kubler Ross (1974), setiap individu yang terkena penyakit kronis akan mengalami beberapa fase mulai penolakan/

1089 Abdul Basit, *Wacana Dakwah Kontemporer, ..., Op. Cit*, hlm. 141

1090 Enjang dan Aliyudin, *Dasar-Dasar Ilmu Dakwah Pendekatan Filosofis Dan Praktis*, Bandung: Widya Padjadjaran, 2009), hlm. 98.

1091 Asep Muhyidin dan Agus Ahmad Safei, *Metode Pengembangan Dakwah, ..., Op. Cit*, hlm. 155.

1092 Sebagaimana dalam Anwar Hares, "Keragaman Masyarakat sebagai Objek Dakwah", *Jurnal Ilmu Dakwah Alhadharah* Vol. 3 No. 6, Juli – Desember 2004, hlm. 26.

1093 Ema Hidayanti, *Pelayanan Bimbingan Konseling Religius..., Op. Cit*, hlm. 69

1094 Ema Hidayanti, "Pelayanan Bimbingan Dan Konseling Islam Bagi Pasien Rawat Inap", *Jurnal Ilmu Dakwah* Vol. 31 No. 1 Jan-Juni 2011, hlm. 87-88

denial, marah/*anger*, tawar menawar/*bargaining*, depresi/*depression*, dan menerima/*acceptance*.¹⁰⁹⁵ Pendapat lain yang mampu memperkuat karakteristik pasien sebagai mad'u berkebutuhan khusus adalah adanya kenyataan bahwa sakit tidak hanya berdampak pada penderita semata-mata, tetapi juga bagi keluarganya. Lebih lanjut dijelaskan oleh Patricia Potter bahwa penyakit berdampak pada perubahan konsep diri dan citra diri penderitanya, bahkan adanya perubahan peran dalam kehidupan berkeluarga seperti apabila seorang ayah yang sakit padahal dia satu-satunya tulang punggung keluarga, atau ibu sebagai ibu rumah tangga yang bertanggung jawab terhadap penyediaan semua keperluan suami dan anak-anaknya di rumah.¹⁰⁹⁶

Perubahan peran seringkali tidak sebatas pada lingkungan keluarganya saja, bahkan pada lingkungan kerja dan masyarakat. Sebagaimana penderita penyakit menular seperti HIV/AIDS¹⁰⁹⁷ dan kusta¹⁰⁹⁸ yang mengalami diskriminasi dan mendapat stigma di masyarakat. Penyakitnya membuat mereka terkucilkan dari masyarakat bahkan keluarga sendiri. Hal ini berakibat pada munculnya sikap isolasi sosial yang dipilih penderita agar mereka dapat terus bertahan hidup. Karena seringkali penderita lebih merasakan berat menghadapi dampak psikososial sakitnya daripada sakit fisik itu sendiri.

Dari uraian di atas dapat dilihat ternyata sakit fisik yang diderita seseorang berdampak pula pada kehidupan psikologis dan sosialnya. Masalah pasien akan semakin kompleks jika sakitnya diikuti pula dengan problem spiritualitas. Realitas menunjukkan bahwa seseorang yang menderita sakit sebagian besar mengalami masalah spiritual seperti *disstres* spiritual atau memunculkan respons spiritual malaadaptif seperti merasakan penyakit sebagai hukuman dan menyalahkan Tuhan. Dengan demikian semakin jelas bahwa pasien merupakan mad'u berkebutuhan khusus yang membutuhkan sentuhan dakwah yang berbeda dengan kelompok lainnya. Pemahaman terhadap realitas pasien inilah yang tentunya menjadi sumbangan yang berharga bagi da'i untuk mengemas aktivitas dakwah yang khas bagi mereka, tanpa harus meninggalkan esensi dari aktivitas dakwah itu sendiri.

1095 Mukhriyah Damaiyanti, *Komunikasi Terapeutik Dalam Praktek Keperawatan*, Bandung: Refika Aditama, 2008, hlm. 96

1096 Baca lengkap Patricia, dkk, *Fundamental Keperawatan...., Op. Cit*, hlm. 23-25

1097 Diskriminasi dan stigmatisasi AIDS muncul karena kurangnya pemahaman masyarakat terhadap penyakit HIV/AIDS itu sendiri. Berkembangnya mitos membuat perilaku diskriminasi kepada Odha dalam banyak aspek kehidupan seperti pendidikan, pelayanan kesehatan, dan pekerjaan. Sementara stigmatisasi melekat pada kelompok berperilaku seks berisiko seperti pekeja seks komersial baik pria maupun wanita, homoseks, dan waria. (Ema Hidayanti, Dimensi Spiritual Dalam Praktik Konseling bagi Penderita HIV/AIDS di Klinik VCT RS PAnti Wilasa Citarum Semarang, Laporan Penelitian Individual LEMLIT IAIN Walisongo, tidak diterbitkan, 2012, hlm. 54). Diskriminasi dan stigmatisasi muncul karena kuatnya mitos di masyarakat tentang penyakit ini. Mitos adalah persepsi dan kepercayaan masyarakat yang sebenarnya salah. Mitos terkait dengan HIV/AIDS antara lain: HIV/AIDS merupakan penyakit orang homoskes, penyakit orang pekerja seks, penyakit orang barat atau turis, menular hanya lewat hubungan seks, penyakit kutukan Tuhan, dan menular lewat kontak sosial biasa. Padahal HIV/AIDS bisa menular melalui jarum suntik yang terkontaminasi HIV, transfusi darah yang terkontaminasi HIV, dan dari ibu hamil yang positif HIV kepada bayinya. Lihat secara detail di JH Syahlan, dkk, *AIDS dan Penanggulangannya*, Pusat Pendidikan Tenaga Kesehatan (PUSDIKNAKES) Departemen Kesehatan RI, 1997, hlm. 124 dan Departemen Kesehatan RI Pusat Pendidikan Tenaga Kesehatan, *Buku HIV/AIDS untuk SPK/AKPER*, Jakarta, 1997, hlm. 67.

1098 Istilah kusta berasal dari bahasa Sanskerta, yakni kushtha berarti kumpulan gejala-gejala kulit secara umum. Penyakit kusta disebut juga Morbus Hansen, sesuai dengan nama yang menemukan kuman yaitu Dr. Gerhard Armauer Hansen pada tahun 1874 sehingga penyakit ini disebut Morbus Hansen. Penyakit kusta menimbulkan masalah yang kompleks, maksudnya bukan hanya masalah medis tetapi juga meluas sampai masalah sosial, ekonomi, psikologis, budaya, keamanan dan ketahanan nasional (Depkes RI, *Buku Petunjuk Pelaksanaan Penanggulangan Kusta*, Jakarta: 2005, hlm. 5). Hasil penelitian juga membuktikan bahwa reaksi psikologis pasien kusta di RSUD Tugurejo Semarang antara lain Reaksi psikologis pasien kusta RSUD Tugurejo Semarang antara lain a). shock saat divonis kusta; b). kecemasan dan ketakutan akan terjadi kecacatan; c). mengalami stigmatisasi (penyakit kusta merupakan aib yang memalukan); d). kebosanan dan kejenuhan dalam menjalani perawatan dan pengobatan yang cukup lama; e). keputusan yang tinggi dan terkadang muncul pikiran untuk bunuh diri; f). stres karena penyakitnya berdampak pada perkawinan dan hubungan interpersonal; g). dikucilkan oleh keluarga dan masyarakat; h). konsep diri dan citra diri yang rendah; dan i). menarik diri dari kehidupan sosial seperti mengurangi interaksi dengan teman dan masyarakat, lebih banyak mengurung diri di rumah. (Ema Hidayanti, Konseling Islam bagi Individu Berpenyakit Kronis Studi Pada Pasien Kusta RSUD Tugurejo Semarang, Laporan Penelitian Lemlit IAIN Walisongo, tidak diterbitkan, 2010, hlm.160)

Pelayanan Bimbingan Rohani Islam: Pengembangan Metode Dakwah Bagi Mad'u Berkebutuhan Khusus

Bagaian sebelumnya telah diketahui bahwa pasien dengan karakteristiknya dapat dikategorikan sebagai mad'u berkebutuhan khusus. Pemahaman ini menjadi sangat penting agar da'i dapat berdakwah dengan tepat kepada mereka. Dakwah bagi pasien tidak selamanya harus menggunakan metode ceramah yang terlalu terbebani dengan muatan-muatan agama, tetapi bagaimana pasien mendapatkan motivasi, hiburan, dukungan, sugesti, empati dan berbagai hal yang menyangkut aspek kejiwaan.¹⁰⁹⁹ Dengan kata lain hakekatnya dakwah bagi pasien mengharuskan perhatian yang besar terhadap kebutuhan psikis pasien (sebagai mad'u). Da'i sedapat mungkin menyampaikan pesan-pesan agama yang mampu menggugah semangat pasien untuk berihktiar semaksimal mungkin, kemudian bertawakkal pada Allah SWT. Peningkatan pemahaman keagamaan bagi pasien menjadi sangat penting dalam rangka menumbuhkan optimisme dan kekuatan dalam diri untuk melawan penyakit dan memaknai dengan tepat keadaan yang dialaminya sekarang.¹¹⁰⁰ Penyampaian pesan dakwah tersebut dibutuhkan menggunakan pemilihan kata yang tepat, lemah lembut, namun menyentuh hati sehingga mad'u tergerak untuk mengubah dirinya menjadi lebih baik. Hal ini penting diperhatikan mengingat pasien dengan sakit yang dideritanya cenderung lebih sensitif perasaannya. Melihat cara mencapai tujuan dakwah yang demikian, maka dibutuhkan penggunaan metode yang tepat agar dakwah bisa berjalan efektif. Metode dakwah yang sekarang ini telah dikembangkan adalah pelayanan bimbingan rohani Islam.

Pelayanan bimbingan rohani Islam sekarang ini semakin banyak dikembangkan di berbagai rumah sakit Islam bahkan di sejumlah rumah sakit umum. Pelayanan bimbingan rohani Islam difokuskan bagi pasien rawat inap dan keluarganya. Pelayanan bimbingan rohani Islam dapat diartikan sebagai pelayanan yang memberikan santunan rohani kepada pasien dan keluarganya dalam bentuk pemberian motivasi agar tabah dan sabar dalam menghadapi cobaan, dengan memberikan tuntunan do'a, cara bersuci, shalat, dan amalan ibadah lainnya yang dilakukan dalam keadaan sakit.¹¹⁰¹ Pengertian yang lain disebutkan bimbingan kerohanian Islam dapat diartikan sebagai proses pemeliharaan, pengurusan, penjagaan aktivitas rohaniah, insaniah, agar tetap berada dalam situasi dan kondisi yang fitrah dalam rangka mewujudkan keyakinan, sabar, tawakal, berihktiar dalam mengatasi masalah, menjalani anugerah nikmat yang berupa kesehatan.¹¹⁰²

Jadi bimbingan kerohanian Islam adalah proses pemberian bantuan pada individu yang mengalami kelemahan iman/spiritual karena dihadapkan pada berbagai permasalahan kehidupan. Dalam konteks ini bimbingan kerohanian Islam ditekankan pada pasien dan keluarganya. Dengan demikian bimbingan kerohanian Islam adalah proses pemberian bantuan pada pasien dan keluarganya yang mengalami kelemahan iman/spiritual karena dihadapkan pada ujian kehidupan yang berupa sakit dan berbagai problematika yang mengiringinya agar mereka mampu menjalani ujian tersebut sesuai dengan tuntunan ajaran Islam.¹¹⁰³

Berdasarkan pengertian pelayanan bimbingan rohani Islam sebagaimana di atas, dapat dilihat bahwa pada dasarnya pelayanan ini merupakan salah satu bentuk pengembangan metode dakwah. Dalam hal ini lebih tepatnya adalah metode dakwah qur'ani, yaitu metode mau'idzah hasanah. Karena didalamnya sarat dengan pemberian nasehat, bimbingan, dan wasiat (pesan kebaikan) dengan kata-kata yang lembut dan menyentuh hati. Realitas lain yang memperkuat pelayanan bimbingan rohani Islam sebagai bentuk pengembangan metode mau'idzah hasanah dapat dilihat dari beragam model layanan yang diterapkan

1099 Abdul Basit, *Wacana Dakwah Kontemporer*, ...*Op.Cit*, hlm.141

1100 Ema Hidayanti, "Dakwah Pada Setting Rumah Sakit, ...*Op.Cit*, hlm.171

1101 Muchlas dkk, *Pedoman Santunan Rohani*, Semarang: RSI Roemani Muhammadiyah, 1998, hlm. 6.

1102 Khusnul Khotimah, dkk, *Buku Pedoman Pelaksanaan Kegiatan Bimbingan Kerohanian Islam*, Semarang: RSI Sultan Agung Semarang, 2011, hlm. 1

1103 Ema Hidayanti, dkk, "Problematika Pengembangan Profesionalitas Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien Rumah Sakit Di Semarang", *Laporan Penelitian Kelompok Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang*, tidak diterbitkan, 2012, hlm. 63.

bagi pasien. Hasil Penelitian Komarudin, dkk (2010) terhadap pelayanan bimbingan rohani Islam bagi pasien rawat inap di rumah sakit pemerintah di Jawa Tengah memperlihatkan bahwa reformulasi model layanan yang bisa diterapkan berupa model bimbingan (bimbingan ibadah, bimbingan doa, bimbingan sakaratul maut) dan model konseling.¹¹⁰⁴

Sedangkan menurut Syamsudin Salim, pelayanan bimbingan rohani Islam terdiri dari model layanan bimbingan psikospiritual, konsultasi kerohanian, bimbingan agama, bimbingan kepribadian pasien, dan *home care*.¹¹⁰⁵ Memperkuat pendapat sebelumnya, praktik pelayanan bimbingan rohani Islam bagi pasien di rumah sakit Islam Sultan Agung Semarang menerapkan model bimbingan, konsultasi dan konseling.¹¹⁰⁶ Dengan demikian jelaslah bahwa pelayanan bimbingan rohani Islam merupakan bentuk pengembangan metode dakwah “mau’idzah hasanah” yang ciri utamanya berisikan nasehat, bimbingan, pesan positif dengan gaya penyampaian yang lemah lembut dan menyentuh hati. Metode seperti ini sangat tepat diterapkan bagi pasien yang memiliki problem yang kompleks (bio-psiko-sosio-spiritual).

Metode dakwah bagi pasien, pada hakekatnya juga merupakan implementasi dari anjuran Rasulullah tentang pentingnya menjenguk orang sakit. Dalam *Syarah Riyadhus Shalihin* khusus dalam kitab menjenguk orang sakit disebutkan beberapa hadist nabi tentang anjuran menjenguk orang sakit. Di jelaskan lebih lanjut bahwa menjenguk saudara yang sakit dengan tujuan mengetahui kondisinya, bersikap lemah lembut, disunnahkan memilih waktu yang tepat untuk berkunjung sehingga tidak membawa penyakit batin maupun lahir bagi orang sakit, menjenguk orang sakit menjadi motivasi yang dapat membangkitkan semangat orang sakit dan membuatnya sembuh dari sakitnya,¹¹⁰⁷ serta dianjurkan mendoakan agar orang sakit tersebut diberikan kesembuhan.¹¹⁰⁸ Anjuran Rasulullah tentang menjenguk orang sakit tentunya harus dimaknai lebih kompleks yaitu tidak hanya menjenguk atau berkunjung semata, namun berkunjung yang mampu memberikan makna lebih terutama dalam memberikan dorongan moral dan spiritual dalam menghadapi sakitnya.

Namun kenyataannya “menjenguk orang sakit” yang mengandung makna mendalam sebagaimana dianjurkan Rasulullah SAW sebagaimana disebutkan tidak mudah untuk dipraktikkan semua orang. Sehingga dibutuhkan orang-orang terlatih untuk melakukannya. Di sisi lain, idealnya keluarga terdekat yang memberikan dukungan sosial yang dibutuhkan pasien. Tetapi hal semacam ini seringkali sulit dilakukan, mengingat dampak sakit itu sendiri tidak hanya dirasakan pasien, melainkan juga dirasakan keluarganya. Kondisi seperti ini tentunya membutuhkan kehadiran orang ketiga yang mampu memberikan dukungan moral dan spiritual yang dibutuhkan oleh pasien dan keluarganya. Orang ketiga tersebut adalah rohaniawan yang merupakan petugas profesional, artinya secara formal mereka telah disiapkan oleh lembaga/institusi pendidikan yang berwenang. Mereka dididik secara khusus untuk menguasai seperangkat kompetensi yang diperlukan bagi pelayanan bimbingan rohani Islam.¹¹⁰⁹

Pekerjaan rohaniawan Islam bukanlah suatu pekerjaan yang mudah dan ringan, sebab pasien yang dihadapi setiap hari memiliki permasalahan yang berbeda-beda baik dari tingkah laku, kepribadian, maupun sikapnya. Oleh karena itu, seorang rohaniawan Islam disamping harus memiliki latar belakang pendidikan yang sesuai juga harus memiliki pengetahuan dan pemahaman agama yang baik. Rohaniawan

1104 Komarudin, Bukhori, dan Hidayanti, “Implementasi Dakwah Melalui Optimalisasi Bimbingan Dan Konseling Islam (BKI) Bagi Pasien Rawat Inap Rumah Sakit Pemerintah Di Jawa Tengah”, *Laporan Penelitian DIKTIS*, Tidak diterbitkan, 2010, hlm. 227

1105 Syamsudin Salim, “Reformulasi Model Pelayanan Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien di Rumah Sakit”, *Makalah Seminar Nasional Pengembangan Profesionalitas Layanan Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien Menuju Pola Pelayanan Holistik di Rumah Sakit Jawa Tengah, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang*, 18 April 2012, hlm.11

1106 Ema Hidayanti, *PelayananOp.Cit*, hlm. 117

1107 Syaikh Salim Bin I’ed Al-Hilali, *Syarah Riyadhus Shalihin Jilid 3, “Kitab Menjenguk Orang Sakit Bab 144”*, Jakarta: Pustaka Ima As-Syafi’i, 2008, hlm. 329

1108 *Ibid*, hlm. 337.

1109 Baidi Bukhori, “Model Bimbingan Psikoreligius Islami Bagi Pasien Rawat Inap Di Rumah Sakit Di Jawa Tengah”, *Laporan Penelitian DIKNAS 2008*, tidak diterbitkan.

Islam sama halnya seperti da'i yang disyaratkan memahami hakekat Islam (yang menguasai isi dan kandungan Al Qur'an juga Sunnah Rosul).¹¹¹⁰ Rohaniawan Islam juga dapat memerankan diri sebagai konselor agama yang tidak hanya memiliki kualitas pemahaman agama yang baik, namun juga harus memiliki sifat-sifat terpuji sebagai wujud kualitas kepribadian. Kualitas kepribadian tersebut antara lain bijaksana, sopan, memiliki pandangan yang luas, amanah, tulus ikhlas, istiqomah dan sebagainya.¹¹¹¹ Dengan demikian dapat disimpulkan rohaniawan Islam setidaknya memiliki tiga kompetensi utama yaitu kualitas pendidikan, kualitas kerohanian, dan kualitas kepribadian.¹¹¹²

Pelayanan Bimbingan Rohani Islam: Eksistensi dan Kontribusinya dalam Mewujudkan Kesehatan Holistik Bagi Pasien.

Berangkat dari memahami karakteristik pasien sebagai mad'u berkebutuhan khusus yang memiliki kompleksitas problem sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya. Maka menjadi penting mengkaji lebih lanjut eksistensi dan kontribusi pelayanan bimbingan rohani Islam sebagai sebuah metode dakwah yang mampu berperan dalam mewujudkan kesehatan holistik bagi pasien di rumah sakit.

Eksistensi pelayanan bimbingan rohani Islam berkaitan dengan ada tidaknya dan bagaimana keberadaan dan perkembangan pelayanan ini di rumah sakit baik rumah sakit Islam atau rumah sakit umum. Jika di rumah sakit Islam, eksistensi pelayanan ini merupakan sebuah identitas yang ditonjolkan sebagai bagian dari misi dakwah Islam di rumah sakit, maka lain halnya di rumah sakit umum. Kebanyakan rumah sakit umum belum memiliki pelayanan bimbingan rohani Islam atau kalaupun ada eksistensinya masih perlu diperkuat. Namun tidak menutup kemungkinan eksistensi pelayanan ini cukup mapan meskipun di rumah sakit umum. Sebut Rumah Sakit Umum Daerah (RSUD) Moewardi Solo Jawa Tengah. Di rumah sakit ini memiliki divisi "Pokjarois" atau kelompok kerja rohani Islam yang merupakan satu unit yang melaksanakan pelayanan bimbingan dan konseling Islam. Unit ini dikoordinatori oleh Dr. Zainal, Sp. PD dan dibantu oleh 6 orang petugas yang merupakan pensiunan PNS Departemen Agama. Eksistensi diperkuat dengan SK Direktur rumah sakit dan pembiayaan atau operasional kegiatan didanai dari LAZIS rumah sakit.¹¹¹³ Pelayanan ini sebenarnya sudah berkembang cukup pesat di berbagai rumah sakit Jawa Tengah, tak terkecuali rumah sakit umum. Beberapa catatan rumah sakit umum yang mengembangkan pelayanan bimbingan rohani Islam antara lain RSUD Tugurejo Semarang, RSUD Banyumas, RSUD Soewondo Pati, RSU Bendan Kota Pekalongan, RSU Ungaran Kabupaten Semarang, RSU Tidar Magelang, RSUP Dr Karyadi Semarang, bahkan di RSJ Amino Gondho Semarang dan RSJ Magelang.¹¹¹⁴

Eksistensi pelayanan bimbingan rohani Islam di rumah sakit pada dasarnya karena adanya dorongan untuk mewujudkan kesehatan holistik yang telah dikampanyekan cukup lama. Namun realitasnya, setiap rumah sakit memiliki kebijakan berbeda dalam mengupayakan penerapan konsep kesehatan holistik tersebut. Bagi rumah sakit Islam, eksistensi pelayanan seperti ini memang terus diperkuat sebagai bagian dari gerakan dakwah selain juga sebagai bentuk mewujudkan pelayanan holistik di rumah sakit. Sementara di rumah sakit umum eksistensinya masih perlu diperkuat karena sering kali dipengaruhi oleh ketersediaan anggaran untuk kebutuhan operasional pelayanan yang cukup besar. Padahal dengan sistem BLU (Badan Layanan Umum) yang telah diterapkan di berbagai rumah sakit umum, semua kegiatan pelayanan diupayakan mendatangkan profit bagi rumah sakit. Realitas seperti ini, membuat pelayanan bimbingan rohani Islam yang umumnya non profit atau tidak ada *cashing* menjadi cukup sulit

1110 Wahidin Saputra, *Pengantar Ilmu Dakwah*, Jakarta: Rajawali Press, 2011, hlm. 263.

1111 Baca lengkap Enjang dan Aliyudin, *Dasar-Dasar Ilmu Dakwah...*, *Op. Cit*, hlm. 77-76

1112 Ema Hidayanti., *Pelayanan Bimbingan Konseling Religius...*, *Op. Cit*, hlm. 61

1113 Komarudin, Bukhori, dan Hidayanti, "Implementasi Dakwah...", *Op. Cit*, hlm. 145-146

1114 Inventarisasi RS yang memiliki pelayanan bimbingan rohani Islam berasal dari hasil penelitian dan daftar hadir forum silahturami Petugas Bimbingan Rohani Rumah Sakit se-Jateng dan DIY yang terbentuk sejak tahun 2011 dimotori oleh RSI Sultan Agung Semarang dan pertemuan berikutnya pada 18 April 2012 di Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang.

dikembangkan. Meskipun dampak *non profit* sebenarnya bisa dirasakan rumah sakit seperti penerapan konsep pengobatan yang holistik (layanan medis dan spiritual), berkurangnya keluhan kesah pasien kepada dokter dan perawat, serta citra positif bagi rumah sakit dalam menangani pasien.¹¹¹⁵

Kendati demikian, alasan *non profit* sebagaimana disebutkan nampaknya sudah mulai terkalahkan dengan munculnya kesadaran yang lebih tinggi baik dari kalangan medis (dokter, perawat dan tenaga kesehatan lainnya) dan pengelola rumah sakit untuk menerapkan pengobatan holistik. Hal ini karena dipengaruhi oleh berbagai penelitian bahkan pada konferensi kesehatan tingkat dunia yang menekankan pada pemenuhan kebutuhan spiritual pasien dalam layanan kesehatan. Sebagaimana hasil pertemuan psikiater dan konselor sedunia di Wina Austria, Juni 2003 tentang urgensi bimbingan spiritual sebagai sarana peningkatan religiusitas pasien dan bimbingan spiritual diakui berdampak pada peningkatan kesembuhan dan motivasi pasien.¹¹¹⁶

Rumusan konferensi internasional di atas mengindikasikan adanya kontribusi yang maha penting dari pelayanan bimbingan spiritual bagi kesehatan pasien. Terkait dengan hal tersebut maka menjadi penting memberikan pelayanan bimbingan spiritual berdasarkan agama pasien termasuk bagi pasien yang beragama Islam. Secara umum agama memberikan kontribusi penting bagi kehidupan penganutnya. Demikian halnya dengan kontribusi pelayanan bimbingan rohani Islam yang memberikan sumbangan penting bagi kesehatan pasien. Hal ini menarik dikaji lebih lanjut sebagai upaya untuk memperkuat eksistensi pelayanan ini. Karena bagaimanapun keberadaan sesuatu menjadi lebih berarti dan penting manakala bisa dirasakan manfaatnya oleh pihak-pihak yang memperoleh layanan. Dalam konteks pelayanan bimbingan rohani Islam, pihak penerima layanan adalah pasien dan keluarganya.

Kontribusi pelayanan bimbingan rohani Islam bagi pasien dapat dilihat dari berbagai rumusan tentang tujuan pelayanan ini. Dimana secara umum pelayanan ini bertujuan mengoptimalkan potensi religius pasien sebagai kekuatan utama untuk menghadapi penyakit yang dideritanya dan berbagai problem lain yang mengiringinya. Salah satu tujuan pelayanan rohani pasien adalah memberikan dukungan sosial berupa:¹¹¹⁷

1. *Emotional Support*, memberikan perhatian dan kepedulian terhadap pasien.
2. *Appraisal Support*, memberikan bantuan mengembangkan kesadaran pasien.
3. *Information Support*, memberikan nasehat dalam mengatasi penyakit yang diderita pasien.
4. *Personality Traits* dengan penguatan “hardiness” atau tawakkal dan tabah dalam menghadapi penyakit serta “optimisme” atau menumbuhkan harapan yang kuat akan kesembuhan penyakit yang dideritanya.

Berbeda dengan tujuan di atas, tujuan lain pelayanan bimbingan rohani Islam secara lebih rinci adalah:

- 1) Menyakinkan pasien untuk optimis terhadap kesembuhan penyakitnya
- 2) Menyadarkan pasien perihal berbagai konsep sehat dan sakit menurut ajaran Islam
- 3) Memahamkan pasien bahwa kondisi kejiwaan sangat berpengaruh terhadap kesehatan jasmani.
- 4) Membantu individu menyesuaikan diri terhadap gangguan kesehatan sepanjang siklus hidupnya.
- 5) Memberikan pertolongan kepada pasien yang mengalami kegelisahan dalam menghadapi

1115 Syamsudin Salim, “Reformulasi Model Pelayanan Bimbingan Rohani Islam...”, *Op.Cit*, hlm. 8

1116 Machasin, “Urgensi Bimbingan Rohani Islam Bagi Proses Penyembuhan Pasien Suatu Tinjauan Dalam Perspektif Psikologis”, *Makalah Seminar Nasional Pengembangan Profesionalitas Layanan Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien Menuju Pola Pelayanan Holistik di Rumah Sakit Jawa Tengah*, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, 18 April 2012, hlm. 10

1117 *Ibid*, hlm. 6

penyakitnya.

- 6) Menolong keluarga untuk dapat menerima kondisi atau kematian pasien.
- 7) Membantu pasien menyelesaikan segala permasalahan yang dapat menghambat kesembuhannya.
- 8) Mengajarkan kepada pasien untuk berikhtiar dalam menghadapi sakit yaitu berobat pada ahlinya (berikhtiar dengan cara-cara yang benar)
- 9) Mengingatkan pasien agar tetap menjalankan ibadah sesuai dengan kemampuannya
- 10) Memberikan kekuatan moril kepada pasien yang akan menjalani operasi atau sedang kesakitan
- 11) Membantu pasien dan keluarga dalam mengatasi masalah psikis, social, dan agama agar mempercepat kesembuhan pasien.
- 12) Melakukan pendampingan/advokasi pada pasien dan keluarganya yang menderita trauma atau krisis
- 13) Memberikan pertolongan pada pasien yang mengalami sakaratul maut, dan mendampingi agar pasien meninggal dalam khushul khotimah.¹¹¹⁸

Dari berbagai tujuan di atas dapat disimpulkan bahwa tujuan dari pelayanan bimbingan rohani Islam pada dasarnya adalah meningkatkan religiusitas pasien. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Sagiran bahwa tugas bina ruhani adalah membantu pasien membentuk coping yang bersumber dari agama. Dalam hal ini pasien diajak untuk mengembangkan religiusitasnya. Khusus bagi pasien penyakit terminal perlu ditanamkan tiga hal berikut respons menerima takdir sakit, membangun kedekatan dengan Allah dan meningkatkan kondisi ibadahnya saat dan setelah sakit.¹¹¹⁹ Sikap ini menjadi sangat penting untuk keberlangsungan hidup pasien, atau walaupun harus menghadap Allah SWT dalam keadaan masih sakit akan mengantarkan pasien pada *husnul khatimah*. Disinilah dakwah terhadap orang sakit memiliki nilai strategis, terutama sekali terhadap pasien-pasien yang sedang dalam keadaan kritis, yakni penyelamatan akidah saat ajalnya tiba sehingga meninggal dalam keadaan tetap iman dan Islam.¹¹²⁰

Kontribusi yang demikian besar dapat dicapai dengan penerapan berbagai model layanan dalam praktik pelayanan bimbingan rohani Islam. Pelayanan ini bukan semata-mata pemberian doa sebagaimana yang dianggap kebanyakan orang, namun layanan ini merupakan layanan sangat kompleks baik bimbingan, konseling atau gabungan keduanya. Berbagai model layanan memiliki tujuan yang berbeda-beda yang penerapannya disesuaikan dengan kebutuhan pasien. Layanan bimbingan bisa diterapkan kepada semua pasien. Sedangkan layanan konseling hanya terbatas pada pasien yang mempunyai problem serius yang berhubungan langsung atau tidak langsung dengan penyakit yang diderita.

Pelayanan bimbingan rohani Islam yang didalamnya menerapkan model bimbingan dan konseling Islam akan memberikan kontribusi besar bagi kesehatan pasien. Seiring dengan realitas menunjukkan bahwa penyakit fisik yang diderita seseorang tidak selalu disebabkan oleh gangguan virus atau bakteri atau kerusakan organ tubuh lainnya. Kenyataannya seringkali penyakit fisik yang dialami seseorang dipicu karena buruknya kondisi psikologis orang yang bersangkutan. Gejala yang terakhir ini dalam dunia medis dikenal dengan psikomatis.¹¹²¹ Hal lainnya yang tidak kalah penting adalah adanya pengaruh

1118 Mashudi, "Peran Rohaniawan dalam Proses Penyembuhan Pasien", *Kumpulan Makalah Workshop Pendekatan Spiritual Yang Efektif Bagi Pasien Hotel Patrajasa Semarang*, 2007 dan Sudarti, "Peran Petugas Rohani dalam Meningkatkan Citra Rumah Sakit", *Makalah Seminar dan Lokakarya Nasional pengembangan Jurusan Bimbingan dan Penyuluhan Islam BEMJ Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang*, 2005.

1119 Sagiran, "Psikospiritual Husnul Khatimah Care", *Makalah Workshop Bimbingan Teknik Psikospiritual Pasien Penyakit Terminal*, Rumah Sakit Islam Sultan Agung Semarang 2 Juli 2013, hlm. 7

1120 Komarudin, Bukhori, dan Hidayanti, "Implementasi Dakwah,...Op. Cit, hlm. 63

1121 Siswanto, *Kesehatan Mental Konsep, Cakupan, dan Perkembangan*, Yogyakarta: Andi Offset, 2007, hlm. 19

yang signifikan antara kondisi psikologis dengan penyakit fisik. Beberapa jenis penyakit tertentu seperti *diabetes mellitus*, HIV/AIDS, dan hipertensi mengsyaratkan penderitanya untuk meminimalisir stress. Karena stress yang dialami mampu berdampak pada perkembangan penyakit menjadi lebih serius.¹¹²²

Hubungan yang erat antara aspek fisik, psikis, sosial bahkan spiritual pada diri manusia mengharuskan penerapan terapi holistik dalam dunia kesehatan. Hal ini bukan semata-mata mengikuti anjuran WHO sebagaimana yang sering dijadikan alasan utama penerapan terapi holistik. Namun, hal ini adalah tuntutan dari kebutuhan manusia sebagai makhluk multidimensional (bio-psiko-sosial-religius). Karenanya menjadi satu langkah yang tepat bagi rumah sakit memberikan pelayanan bimbingan religius bagi pasiennya.¹¹²³

Bimbingan dan konseling Islam sebagai model yang bisa diterapkan pada pelayanan bimbingan rohani Islam bila dikaji lebih lanjut mampu memberikan terapi psikologi, terapi psikososial bahkan terapi psikoreligius. Hal ini karena salah satu tujuan dari konseling adalah membantu klien membentuk “psychological strenght” atau “daya psikologis” yaitu suatu kekuatan yang diperlukan untuk menghadapi berbagai tantangan dalam keseluruhan hidupnya termasuk menyelesaikan berbagai masalah yang dihadapinya.¹¹²⁴ Dalam konteks pelayanan di rumah sakit, pasien adalah klien yang kenyataannya mereka mengalami kelemahan daya psikologis. Dengan bantuan petugas bimbingan rohani Islam, pasien diharapkan dapat meningkatkan *psychological strength*¹¹²⁵, yang ditandai dengan semangat yang pantang menyerah untuk berjuang melawan penyakitnya. Dalam bahasa lain, menumbuhkan kesabaran, ketahanan, dan keuletan penderita dalam berjuang melawan penyakitnya yang secara medis membutuhkan waktu lama untuk disembuhkan. Penyakitnya memang secara medis sulit disembuhkan, namun sikap dan ketahanan dirinya lebih kuat dari penyakitnya itu sendiri. Kualitas mental inilah diharapkan pasien dapat membantu dirinya sendiri; mengurangi beban penderitannya dan pada akhirnya pasien keluar sebagai pemenangnya meskipun pada akhirnya penyakitnya dibawa mati.¹¹²⁶

Layanan bimbingan konseling tidak hanya memenuhi kebutuhan *psychological strenght* pasien, tetapi mampu memenuhi kebutuhan psikoreligius, yaitu dengan dikembangkannya konsep “wellness” dalam konseling. Istilah “wellness” merupakan istilah yang digunakan untuk menggambarkan suatu keadaan “sehat” secara lebih komprehensif yaitu kondisi sehat tidak hanya jasmani atau mental, akan tetapi kepribadian secara keseluruhan sebagai refleksi dari kesatuan unsur jasmani dan rohani, serta

1122 Beberapa penyakit yang dipengaruhi stres antara lain kanker, gangguan pernafasan, gangguan endokrin, gangguan ginjal, AIDS, hepatitis kronis, dan diabetes mellitus tergantung insulin. Baca dalam Mustamir, *Sembuh dan Sehat dengan Mukjizat Al Qur'an Penerapan Al Quran sebagai Terapi Penyembuhan dengan Metode Religiopsikoneurologi*. Yogyakarta: Lingkaran, 2007, hlm. 257

1123 Pelayanan bimbingan religius bagi pasien tidak hanya dikembangkan oleh umat muslim saja. Tetapi umat kristiani juga mengembangkan pelayanan sejenis yang diberi nama *pastoral care*. hal ini sebagaimana yang diterapkan di RS St Elistabeth Semarang dan Rumah Sakit Panti Wilasa. Bagi rumah sakit “agama” baik Islam atau Kristen-Khatolik, pelayanan ini menjadi satu identitas utama yang pelaksanaannya didasari oleh ajaran agama yaitu semangat berdakwah bagi umat Islam dan semangat misionaris Kristen bagi umat Kristiani.

1124 Muhammad Surya, *Psikologi Konseling*, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2003), hlm. 41

1125 Daya psikologis mempunyai tiga dimensi yaitu 1). *Need Fulfillment*, Pemenuhan kebutuhan merujuk pada kekuatan psikis yang diperlukan untuk memenuhi seluruh kebutuhan hidup agar dapat mencapai kualitas kehidupan secara bermakna dan memberikan kebahagiaan. Beberapa kebutuhan dimaksud adalah memberi dan menerima kasih sayang, kebebasan, memiliki kesenangan, menerima stimulasi, perasaan mencapai prestasi, memiliki harapan, memiliki ketenangan, dan memiliki tujuan hidup secara nyata; 2). *Intrapersonal Competencies*, Kompetensi intrapribadi adalah kekuatan yang diperlukan untuk menghadapi tuntutan yang berasal dari dalam diri sendiri. Tiga kompetensi ini adalah pengetahuan diri, pengarahan diri, dan harga diri; 3). *Interpersonal Competencies*, Kompetensi interpersonal adalah kekuatan psikis yang berkenaan dengan hubungan bersama orang lain dalam keseluruhan kehidupan dan interaksi dengan lingkungan. kompetensi ini antara lain: kepekaan terhadap diri sendiri dan orang lain, ketegasan diri, menjadi nyaman dengan diri sendiri dan orang lain, menjadi diri yang bebas, harapan yang realistis terhadap diri sendiri dan orang lain, dan perlindungan diri dalam situasi antar pribadi. (Muhammad Surya,....*Ibid*, hlm 41)

1126 Agus Taufiq. Agus, “Konseling Kelompok bagi Individu Berpenyakit Kronis”, dalam *Pendidikan dan Konseling di Era Global dalam Perspektif Prof. DR. M. Dahlan*, Mamat Supriatna dan Achmad Juantika Nurihsan (ed), Bandung: Rizky Press, 2005, hlm. 333.

interaksinya dengan dunia luar.¹¹²⁷ *Wellness* akan terwujud manakala seseorang mampu mencapai *psychological strenght* dan menumbuhkan respon spiritual adaptif dalam dirinya. Respon spiritual adaptif¹¹²⁸ merupakan hal yang penting untuk ditumbuhkan pada seseorang yang tertimpa masalah. Pasien dengan beragam penyakitnya terutama penyakit kronis dan terminal terkadang sulit menumbuhkan respon spiritual adaptif karena hanya terfokus pada penyakitnya yang memberikan dampak luar biasa bagi hidupnya. Seseorang yang memiliki respon spiritual adaptif pada dasarnya adalah orang yang sehat secara spiritual kerana mampu menunjukkan sikap dan perilaku yang positif kendati dalam kondisi sesulit apapun.¹¹²⁹ Dalam ajaran Islam, respon spiritual adaptif antara lain sabar, tawakal, ikhtiar, dan ikhlas. Dimana sikap ini mampu mendorong seseorang untuk memiliki psikologi yang positif yang artinya mampu mendorong imun alami tubuh menjadi lebih baik.

Hubungan positif antara kondisi psikologis dan imun alami tubuh dapat dijelaskan melalui cabang ilmu kedokteran baru yaitu *psikoneuroimunologi*. Psiko-neuro-imunologi adalah suatu cabang ilmu yang mencari hubungan dua arah yaitu hubungan kondisi psikologis dengan susunan saraf pusat (otak) dan hubungan kondisi psikologis dengan sistem kekebalan tubuh (baik dalam arti positif maupun negatif), yang pada gilirannya merupakan faktor yang mempengaruhi derajat kesehatan seseorang dalam proses penyembuhan penyakit. Faktor-faktor psikologis yang bersifat negatif (stres, cemas, depresi), melalui jaringan "psiko-neuro-endokrin", secara umum dapat mengakibatkan kekebalan tubuh (imun) menurun, yang pada gilirannya tubuh mudah terserang berbagai penyakit, atau bisa juga sel-sel organ tubuh berkembang radikal (misalnya kanker). Demikian pula penyakit infeksi lainnya mudah menyerang tubuh disebabkan karena imunitas seseorang menurun. Di lain pihak faktor psikologis yang bersifat positif (bebas dari stres, cemas dan depresi) melalui jaringan "psiko-neuro-endokrin" dapat meningkatkan imunitas tubuh, sehingga seseorang tidak mudah jatuh sakit atau mempercepat proses penyembuhan.¹¹³⁰

Sementara hubungan antara agama, psikologis, fisik (syaraf) dan imun tubuh dapat pula dijelaskan dengan menggunakan konsep religiopsikoneuroimunologi (RPNI). Mustamir dengan konsepnya ini mencoba memperlihatkan bahwa agama menjadi bagian penting dari proses kesehatan yang ada dalam diri manusia.¹¹³¹ Konsep RPNI digunakan untuk memahami bahwa ibadah-ibadah kita adalah sarana

1127 Muhammad Surya, *Psikologi Konseling,Op.Cit*, hlm. 42

1128 Ekspresi kebutuhan spiritual yang adaptif: 1) rasa percaya (kesabaran, percaya terhadap kehidupan walau terasa berat, keterbukaan terhadap Tuhan); 2) Kemauan memberi maaf (menerima diri sendiri dan orang lain dapat berbuat salah, tidak berprasangka buruk, memandang penyakit sebagai sesuatu yang nyata, memberi maaf diri sendiri dan orang lain, menerima pengampunan Tuhan, pandangan yang realistik terhadap masa lalu); 3) Mencintai dan keterikatan (mengekspresikan perasaan dicintai orang lain dan Tuhan, mampu menerima bantuan orang lain, menerima diri sendiri, mencari kebaikan dari orang lain); 4) Keyakinan (ketergantungan pada anugerah Tuhan, mengekspresikan kepuasan dengan menjelaskan kehidupan setelah kematian, memahami wawasan kehidupan yang lebih luas, mengekspresikan kebutuhan ritual, mengekspresikan kebutuhan untuk merasa berbagi keyakinan); 5) Kreativitas dan harapan (meminta informasi tentang kondisi, membicarakan kondisinya secara realistic, menggunakan waktu selama dirawat/sakit secara konstruktif, mencari keyamanan batin daripada fisik, mengekspresikan harapan tentang masa depan); 6) Arti dan tujuan (mengekspresikan kepuasan hidup, menjalankan kehidupan sesuai sistem nilai, menerima/menggunakan penderitaan sebagai cara untuk menerima diri sendiri, mengekspresikan arti kehidupan/kematian, mengekspresikan komitmen dan orintasi hidup); 7) Bersyukur (merasa bersyukur, merasakan anugerah yang dilimpahkan Tuhan, merasa harmoni dan utuh). (Achir Yani S Hamid, *Bunga Rampai Asuhan Keperawatan Jiwa*, Jakarta: EGC, 2009, hlm.15-17)

1129 Ema Hidayanti, Kontribusi Pelayanan Bimbingan Kerohanian Islam Bagi Kesehatan Pasien (Perspektif Religiopsikoneuroimunologi), Makalah Diskusi Dosen Jurusan Bimbingan dan Penyuluhan Islam Fakultas Dakwah IAIN Waslisono Semarang, Maret 2013, hlm. 7.

1130 Dadang Hawari, *Kanker Payudara Dimensi Psikoreligius*, Jakarta: FK UI, 2004, hlm. 129

1131 Konsep Religiopsikoneuroimunologi (RPNI) yang dikembangkan Mustamir ini dikembangkan berdasarkan konsep psikosomatis dan psikoneuroimunologi yang merupakan cabang ilmu kedokteran yang sudah berkembang lebih dulu. Konsep RPNI ini diawali dengan menjelaskan Hubungan antara keimanan (agama), stress, *copyng mechanism*, serta kekebalan tubuh. Dari hubungan ini kemudian dijelaskan lebih lanjut bahwa pesan agama yang dimiliki seseorang secara otomatis mampu mempengaruhi kinerja syaraf tubuh untuk bereaksi positif terhadap stressor kehidupan termasuk diantaranya adalah penyakit. Baca lengkap Mustamir, *Sembuh dan Sehat dengan Mukjizat Al Qur'an Penerapan Al Quran sebagai Terapi Penyembuhan dengan Metode Religiopsikoneurologi*, Yogyakarta: Lingkaran, 2007, hlm. 250-255.

atau media ampuh untuk meredakan stress dan selanjutnya berpengaruh positif terhadap kesehatan.¹¹³² Dengan demikian melalui dua pendekatan keilmuan tersebut dapat diketahui ada yang hubungan sangat erat antara aspek biologis, psikologis dan religius manusia. Sehingga semakin kuat alasan untuk memperkuat eksistensi pelayanan bimbingan rohani Islam sebagai penyempurna penerapan pendekatan holistik dalam dunia kesehatan. Sebab pelayanan bimbingan rohani Islam sebagaimana telah disebutkan mampu membantu membangkitkan daya psikologi klien dan mengoptimalkan religiusitas pasien. Hal ini artinya pelayanan ini memberikan peran sebagai terapi psikoreligius yang dibutuhkan pasien sehingga mewujudkan implementasi terapi holistik dalam dunia kesehatan. Kesempurnaan penerapan terapi holistik yang memberikan terapi farmasi atau fisik, terapi psikososial dan terapi psikoreligius akan mendukung kesembuhan pasien dari penyakitnya.

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas maka dapat diambil beberapa simpulan:

1. Pasien dapat dikategorikan sebagai mad'u berkebutuhan khusus karena memiliki karakteristik yang berbeda dengan mad'u pada umumnya. Karakteristik tersebut antara lain keterbatasan fisik akibat penyakit yang dideritanya, diikuti dengan problem lain yang mengiringi sakitnya baik psikologi, sosial maupun spiritual.
2. Pelayanan bimbingan rohani Islam merupakan bentuk pengembangan metode dakwah "mauizhah hasanah", karena didalamnya diterapkan model layanan bimbingan dan konseling yang sarat dengan pengajaran, nasehat, dan wasiat (pesan-pesan positif) yang disampaikan dengan gaya bahasa yang lemah lembut dan menyentuh hati.
3. Pelayanan bimbingan rohani Islam merupakan bentuk metode dakwah yang tepat bagi pasien sebagai mad'u berkebutuhan khusus yang membutuhkan perhatian pada aspek kejiwaan, motivasi, nasehat dan hiburan, namun tetap sarat dengan pesan agama sebagai esensi kegiatan dakwah.
4. Eksistensi pelayanan bimbingan rohani Islam telah berkembang di rumah sakit Islam dan rumah sakit umum, meskipun eksistensi masih perlu diperkuat. Dimana hal ini sangat berhubungan dengan kontribusi pelayanan ini adalah sebagai faktor pendorong percepatan kesembuhan pasien. Karena pelayanan ini memberikan terapi psikoreligius yang menyempurnakan penerapan terapi holistik dalam dunia kesehatan.

Daftar Pustaka

- Achmad, Amrullah, "Konstruksi Keilmuan Dakwah dan Pengembangan Jurusan-Konsentrasi Studi" *Makalah Seminar Dan Lokakarya Pengembangan Kelimuan Dakwah Dan Prospek Kerja, APDI Unit Fakultas Dakwah IAIN WS, Semarang 19-20 Desember 2008.*
- Al-Hilali, Syaikh Salim Bin I'ed, Syarah Riyadhush Shalihin Jilid 3, "Kitab Menjenguk Orang Sakit Bab 144", Jakarta: Pustaka Ima As-Syafi'i, 2008.
- Arifin, Anwar, *Dakwah Kontemporer Sebuah Studi Komunikasi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011.
- Basit, Abdul, *Wacana Dakwah Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Bukhori, Baidi, "Model Bimbingan Psikoreligius Islami Bagi Pasien Rawat Inap Di Rumah Sakit Di Jawa Tengah", *Laporan Penelitian DIKNAS 2008*, tidak diterbitkan.
- Damaiyanti, Mukhriyah, *Komunikasi Terapeutik Dalam Praktek Keperawatan*, Bandung: Refika

¹¹³² Mustamir, *Puasa Obat Dasyat (Kiat Menggempur Berbagai Macam Penyakit Ringan Hingga Berat)*, Jakarta: PT. Wahyu Media, 2011, hlm. 81

Aditama, 2008.

Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: CV. Al Waah, 1995.

Departemen Kesehatan RI Pusat Pendidikan Tenaga Kesehatan, *Buku HIV/AIDS untuk SPK/AKPER*, Jakarta, 1997.

Departemen Kesehatan RI, *Buku Petunjuk Pelaksanaan Penanggulangan Kusta*, Jakarta: 2005.

Enjang dan Aliyudin, *Dasar-Dasar Ilmu Dakwah Pendekatan Filosofis Dan Praktis*, Bandung: Widya Padjadjaran, 2009)

Hamid, Achir Yani S, *Bunga Rampai Asuhan Keperawatan Jiwa*, Jakarta: EGC, 2009.

Hares, Anwar, "Keragaman Masyarakat sebagai Objek Dakwah", *Jurnal Ilmu Dakwah Alhadharah Vol. 3 No. 6, Juli – Desember*, 2004.

Hawari, Dadang, *Kanker Payudara Dimensi Psikoreligius*, Jakarta: FK UI, 2004.

_____, *Al-Quran Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000.

Hidayanti, Ema, "Dakwah Pada Setting Rumah Sakit: Studi Deskriptif Terhadap Sistem Pelayanan Bimbingan Konseling Islam Bagi Pasien Rawat Inap Di RSI Sultan Agung Semarang", *Jurnal Konseling Islam STAIN Kudus, Vol. 4 No. 1 Jan-Juni 2013*.

_____, "Kontribusi Pelayanan Bimbingan Kerohanian Islam Bagi Kesehatan Pasien (Perspektif Religiopsikoneuroimunologi)", *Makalah Diskusi Dosen Jurusan Bimbingan dan Penyuluhan Islam Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, Maret 2013*.

_____, "Pelayanan Bimbingan Dan Konseling Islam Bagi Pasien Rawat Inap", *Jurnal Ilmu Dakwah Vol. 31 No. 1 Jan-Juni 2011*.

_____, "Pelayanan Bimbingan Konseling Religius Bagi Pasien Rawat Inap (Studi Komparasi Bimbingan Konseling Islam di RSI Sultan Agung dan Bimbingan Konseling Pastoral di RS St Elisabeth Kota Semarang)", *Laporan Penelitian Individual DIKTIS*, tidak diterbitkan, 2011.

_____, "Konseling Islam bagi Individu Berpenyakit Kronis Studi Pada Pasien Kusta RSUD Tugurejo Semarang", *Laporan Penelitian Lemlit IAIN Walisongo*, tidak diterbitkan, 2010.

_____, "Dimensi Spiritual Dalam Praktik Konseling bagi Penderita HIV/AIDS di Klinik VCT RS Panti Wilasa Citarum Semarang", *Laporan Penelitian Individual Lemlit IAIN Walisongo*, tidak diterbitkan, 2012

_____, dkk, "Problematika Pengembangan Profesionalitas Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien Rumah Sakit Di Semarang", *Laporan Penelitian Kelompok Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang*, tidak diterbitkan, 2012.

Khotimah, Khusnul, dkk, *Buku Pedoman Pelaksanaan Kegiatan Bimbingan Kerohanian Islam*, Semarang: RSI Sultan Agung Semarang, 2011.

Komarudin, Bukhori, Baidi dan Hidayanti, Ema "Implementasi Dakwah Melalui Optimalisasi Bimbingan Dan Konseling Islam (BKI) Bagi Pasien Rawat Inap Rumah Sakit Pemerintah Di Jawa Tengah", *Laporan Penelitian DIKTIS*, Tidak diterbitkan, 2010.

Komarudin, dkk, *Dakwah Dan Konseling Islam Formulasi Teoritis Dakwah Islam Melalui Pendekatan Bimbingan Konseling*, Semarang: Rizky Putra dan Jurusan BPI Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, 2008

Machasin, "Urgensi Bimbingan Rohani Islam Bagi Proses Penyembuhan Pasien Suatu Tinjauan Dalam

- Perspektif Psikologis”, *Makalah Seminar Nasional Pengembangan Profesionalitas Layanan Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien Menuju Pola Pelayanan Holistik di Rumah Sakit Jawa Tengah*, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, 18 April 2012.
- Mashudi, ”Peran Rohaniawan dalam Proses Penyembuhan Pasien”, *Kumpulan Makalah Workshop Pendekatan Spiritual Yang Efektif Bagi Pasien Hotel Patrajasa Semarang, 2007*
- Muchlas, dkk, *Pedoman Santunan Rohani*, Semarang: RSI Roemani Muhammadiyah, 1998.
- Muhyidin, Asep dan Safei, Agus Ahmad, *Metode Pengembangan Dakwah*, Bandung: pustaka setia, 2002.
- Muhyidin, Asep, *Dakwah dalam Perspektif Al-Qur’an*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Mustamir, *Puasa Obat Dasyat (Kiat Menggempur Berbagai Macam Penyakit Ringan Hingga Berat)*, Jakarta: PT. Wahyu Media, 2011.
- Mustamir, *Sembuh dan Sehat dengan Mukjizat Al Qur’an Penerapan Al Quran sebagai Terapi Penyembuhan dengan Metode Religiopsikoneurologi.*, Yogyakarta: Lingkaran, 2007.
- Patricia, dkk, *Fundamental Keperawatan Konsep, Proses dan Praktik*, Alih bahasa Yasmin Asih, dkk, Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2005.
- Sagiran, ”Psikospiritual Husnul Khatimah Care”, *Makalah Workshop Bimbingan Teknik Psikospiritual Pasien Penyakit Terminal*, Rumah Sakit Islam Sultan Agung Semarang 2 Juli 2013.
- Salim, Syamsudin, ”Reformulasi Model Pelayanan Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien di Rumah Sakit”, *Makalah Seminar Nasional Pengembangan Profesionalitas Layanan Bimbingan Rohani Islam Pada Pasien Menuju Pola Pelayanan Holistik di Rumah Sakit Jawa Tengah*, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang.
- Saputra, Wahidin, *Pengantar Ilmu Dakwah*, Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Siswanto, Kesehatan Mental Konsep, Cakupan, dan Perkembangan, Yogyakarta: Andi Offset, 2007.
- Sudarti, ”Peran Petugas Rohani dalam Meningkatkan Citra Rumah Sakit”, *Makalah Seminar dan Lokakarya Nasional pengembangan Jurusan Bimbingan dan Penyuluhan Islam BEMJ Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, 2005.*
- Suparta, Munzeir, dan Hefni, Harjani (ed), *Metode Dakwah*, Jakarta: Rahmat Semesta, 2003.
- Surya, Muhammad, *Psikologi Konseling*, Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2003.
- Syahlan, JH, dkk, *AIDS dan Penanggulangannya*, Pusat Pendidikan Tenaga Kesehatan (PUSDIKNAKES) Departemen Kesehatan RI, 1997
- Taufiq, Agus, ”Konseling Kelompok bagi Individu Berpenyakit Kronis”, dalam *Pendidikan dan Konseling di Era Global dalam Perspektif Prof. DR. M. Dahlan*, Mamat Supriatna dan Achmad Juantika Nurihsan (ed), Bandung: Rizky Press, 2005.

Tradisi Pengajaran Al-Qur'an di Asia Tenggara: Upaya Umat Islam Mengkaji dan Memahami Isi Kandungan Al-Qur'an

Oleh: DR. H. Adib, M.Ag.

Lektor Kepala

ABSTRAK

Tradisi pengajaran al-Qur'an di kalangan umat Islam terus mengalami perkembangan dari masa ke masa. Setidaknya ada tiga bentuk tradisi pengajaran al-Qur'an yang sudah mapan dan terus mengalami perkembangan hingga saat ini, meliputi tradisi pengajaran membaca dan menghafal, tradisi memahami bahasa al-Qur'an dan menterjemahkan, dan tradisi menafsirkan isi kandungan al-Qur'an. Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia, dan masyarakat Muslim lainnya di wilayah Asia Tenggara, karena factor bahasa lisan maupun tulis yang digunakan, tradisi pengajaran al-Qur'an memiliki cirri khas tersendiri. Aritikel ini merupakan essai hasil penelitian mengenai tradisi pengajaran di Asia Tenggara, antara lain memuat temuan bahwa pengajaran Al-Qur'an secara garis besar terdiri atas pengajaran yang lebih berorientasi pada kemampuan untuk membaca dalam pengertian melafalkan, dan pengajaran yang berorientasi pada pemahaman terhadap apa yang dibaca. Keduanya penting untuk dipilah, karena pada prakteknya masing-masing memiliki tradisi dan perkembangannya tersendiri di Indonesia, dan beberapa Negara yang berpenduduk mayoritas Muslim di Asia Tenggara ini. Biasanya pengajaran membaca terlebih dahulu baru kemudian kemampuan untuk memahami arti yang dibaca.

PENDAHULUAN

Sejak periode awal diturunkannya wahyu kepada Nabi Muhammad Saw proses pengajaran al-Qur'an menjadi perhatian utama di kalangan para sahabat. Nabi sendiri langsung menyampaikan dan mengajarkan wahyu, berupa ayat yang diturunkan, kepada para sahabat untuk kemudian dicatat dan dihafal. Setelah menerima wahyu dari malaikat Jibril, Nabi mengajarkannya kepada para sahabat dengan metode *talaqqi*, yaitu membacakan langsung dihadapan sahabat kemudian sahabat mengikuti dan mencatatnya. Proses pengajaran seperti ini terus menerus berlangsung dari satu generasi ke generasi berikutnya melintasi berbagai batas wilayah dan periodisasi sejarah umat Islam itu sendiri.

Tercatat dalam sejarah, Islam masuk ke wilayah Asia Tenggara sejak abad ke 7 dan telah mengalami perkembangan yang sangat pesat sejak abad ke 13 dan 14 dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di wilayah Nusantara. Islam masuk ke Semenanjung Kepualaan Nusantara dengan membawa coraknya sendiri yang berbeda dengan wilayah lainnya. Oleh karena itu sejarah social intelektual Islam di wilayah ini juga memiliki kekhasan tersendiri yang unik. Antara lain, Islam masuk ke wilayah ini bukan dibawa oleh pasukan tentara, melainkan dibawa oleh para pedagang dan muballigh yang terdiri atas kaum sufi. Hal ini berpengaruh terhadap metode dan pendekatan yang digunakan dalam penyebaran ajaran Islam dan dakwah, termasuk dalam hal pengajaran al-Qur'an.

Perkembangan pengajaran al-Qur'an di wilayah Asia Tenggara, termasuk di Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam ini sangat menarik untuk dicermati, karena beberapa hal. *Pertama*, bagi masyarakat muslim Nusantara Bahasa Arab memiliki kedudukan tersendiri. Kendatipun Bahasa Arab bukan merupakan Bahasa Ibu atau Bahasa Kedua, akan tetapi Bahasa Arab telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam bahasa Melayu. Kita kenal sebutan Bahasa Arab Melayu, atau Bahasa Arab Pegon. *Kedua*, orientasi pengajaran al-Qur'an selama ini lebih banyak pada kemampuan membaca dalam artian melafalkan, sementara kemampuan untuk memahami dan mendalami makna kandungannya masih sedikit dikembangkan. *Ketiga*, Asia Tenggara merupakan salah satu pusat Peradaban Islam di

wilayah Asia sehingga kajian mengenai pengajaran Al-Qur'an merupakan salah satu entri point untuk memahami bagaimana perkembangan Islam di wilayah tersebut.

BENTUK-BENTUK KELEMBAGAAN KAJIAN AL-QURAN

Tradisi pengajaran al-Qur'an di Asia Tenggara tidak lepas dari sejarah dakwah Islam di kawasan ini. Islam masuk dan berkembang di kawasan Asia Tenggara melalui dua jalur, pertama dibawa oleh para pedagang Arab yang langsung datang ke kawasan ini. Kedua, melalui para da'i dan muballigh yang berasal dari kawasan India dan China.

Beberapa sejarawan menyebutkan adanya dua teori tentang masuknya Islam di kawasan ini. Di antaranya teori Gujarat yang dikembangkan atau dipopulerkan oleh Snouck Hurgronje, berawal dengan ditemukannya batu nisan Sultan Abd. Malik al-Saleh. Teori lain menyebutkan bahwa Islam datang ke Asia Tenggara dari Makkah pada abad ke-7 dengan bukti mayoritas muslim di Nusantara adalah pengikut mazhab Syafi'i. Teori ini dikembangkan oleh Hamka.

Kaitannya dengan sejarah pengajaran al-Qur'an, kedua teori ini dapat dijadikan sebagai salah satu acuan untuk melihat sejarah perkembangan tradisi pengajaran al-Qur'an di kawasan ini. Bahkan ada kemungkinan besar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di nusantara pada abad-abad pertama Hijri, sebagaimana dikemukakan Arnold dan dipegang banyak sarjana Indonesia-Malaysia. Akan tetapi sejarawan sepakat bahwa baru mulai abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata di kawasan ini.

Sebagaimana awal mula pengajaran al-Qur'an yang dirintis dan dikembangkan oleh Rasulullah Saw di saat-saat pertama kali wahyu turun, tradisi pengajaran al-Qur'an bermula dari rumah ke rumah para sahabat, demikian pula halnya tradisi pengajaran al-Qur'an di kawasan Asia Tenggara, bermula dari rumah-rumah guru atau ustadz. Sejarah pengajaran al-Qur'an sebagaimana dijelaskan oleh Said Ramadlan al-Bûthi, berawal ketika Nabi Saw. mendapat wahyu pertama di Gua Hira. Dengan dimulainya Nabi menerima wahyu pertama inilah sejarah pengajaran al-Qur'an dimulai. Wahyu pertama berbunyi *iqra* 'berisi perintah membaca, belajar, dan mencari ilmu. Di saat wahyu turun, Nabi tidak hanya sekedar menerima tetapi beliau juga mengikuti bacaan wahyu yang diturunkan oleh Malaikat Jibril dengan baik, sebagaimana lazimnya seorang murid mengikuti bacaan yang dibacakan oleh sang guru. Hal itu diisyaratkan misalnya dalam QS al-Qiyamah:16-17.

Berbagai sumber sejarah tentang pengajaran al-Qur'an menyebutkan bahwa pengajaran al-Qur'an di masa Nabi bermula dari rumah beliau sendiri, kemudian rumah salah seorang sahabat, Arqam bin Abil Arqam, dan seterusnya. Ketika beliau hijrah ke Madinah, pengajaran al-Quran tidak hanya berlangsung di rumah beliau, tetapi juga di masjid Nabawi. Inilah cikal bakal kelembagaan pengajaran al-Qur'an dimulai di zaman Rasulullah Saw.

Pengajaran al-Qur'an di mata kaum Muslimin memiliki tempat tersendiri berbeda dengan pengajaran materi keagamaan lainnya. Demikian pula halnya di kalangan umat Islam di kawasan Asia Tenggara, pengajaran al-Qur'an mendapat perhatian yang berbeda dibandingkan dengan pengajaran materi keagamaan lainnya. Perhatian yang sangat besar di kalangan umat Islam terhadap pengajaran al-Qur'an ini antara lain terlihat dari keseriusan memperkenalkan huruf-huruf dan bacaan al-Qur'an sejak usia dini kepada generasi mereka. Sebagai wujud perhatiannya itu para da'i dan guru membuka kesempatan kepada masyarakat untuk mengaji al-Qur'an di rumah-rumah mereka, dan di surau-surau yang telah mereka dirikan bersama. Tradisi pengajaran al-Quran semacam ini berlangsung sejak lama dan terus berkembang, bahkan hingga dewasa ini, sehingga dikenal di kalangan masyarakat Muslim di kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam sebutan *Guru Ngaji*, di samping sebutan *Kiyai* atau *Ustadz*.

Adapun cara pengajaran yang disampaikan oleh para *Guru Ngaji* di rumah-rumah atau surau-surau ini adalah dengan mengikuti apa yang telah dipraktikkan secara turun temurun melalui guru-guru

mereka, hingga Rasulullah Saw. Sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Khaldun, bahwa pengajaran al-Qur'an secara turun temurun disampaikan dengan cara guru memperdengarkan bacaan surah-surah pendek dan murid mengulanginya beberapa kali bersama guru sehingga melekat di ingatan mereka. Inilah yang disebut dengan metode *musyâfahah*.

Adapun materi pengajaran yang disampaikan pada umumnya meliputi: *pertama*, materi bacaan yang disampaikan dengan metode *talaqqî-musyâfahah* sebagaimana disebutkan di atas. *Kedua*, materi penjelasan atas maksud kandungan dari ayat yang dibacakan yang disampaikan melalui ceramah atau muhadloroh. *Ketiga*, materi hafalan dengan cara mengulang-ulang bacaan yang telah disampaikan oleh guru dan menyetorkan hafalan tersebut. *Keempat*, praktik dalam kehidupan dengan cara memberikan contoh dan teladan dalam rangka mengimplementasikan ajaran al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.

Dari keempat materi tersebut, titik tekan materi pengajaran al-Qur'an di rumah-rumah dan surau pada umumnya lebih pada materi bacaan dan hafalan. Sedangkan penjelasan dalam bentuk yang lebih luas masih belum dilakukan, sehingga ukuran keberhasilan dari pengajaran al-Qur'an di rumah-rumah dan di surau-surau ini adalah pada kemampun membaca dan menghafal al-Qur'an.

Tradisi pengajaran al-Qur'an yang berkembang begitu lama melalui pola pengajaran privat ini memiliki kelebihan dan kekurangan sekaligus. Salah satu kelebihan dari pola pengajaran private seperti yang berkembang di rumah-rumah ustadz atau di surau-surau adalah kemudahan untuk mengontrol capaian hasil pengajaran secara individu. Dari sini system belajar tuntas dapat diterapkan karena masing-masing murid dapat berkembang sesuai dengan kemampuannya secara individu. Terlebih, pengajaran al-Qur'an pada materi bacaan dan hafalan yang menuntut kesesuaian bacaan dengan kaedah-kaedah bacaan al-Qur'an yang benar yang telah dirumuskan dalam ilmu tajwid dan qiraah, menuntut ketepatan dalam *pronounce* dan bacaan. Oleh karena itu metode *talaqqî-musyâfahah* lebih tepat dan dapat menjamin keakuratan bacaan murid, dibanding dengan metode klasikal atau *shaff*.

Sedangkan kelemahannya adalah adanya bacaan yang variatif antara guru satu dengan guru yang lain. Sebagaimana itu juga terjadi pada zaman sahabat, di mana dari hasil pengajaran al-Qur'an yang mengedepankan individu sanga guru telah menghasilkan ragam qiraah atau bacaan al-Qur'an meskipun menggunakan satu mushaf standar yang sama, yaitu mushaf Utsmani. Sebagai contoh di Syam, bacaan yang diikuti adalah bacaan Ubay bin Ka'ab karena guru pertama yang diutus ke sana adalah beliau, dan dari situ lahirlah qiraah yang memiliki ciri khas yang membedakannya dengan apa yang terjadi di Kufah dengan guru pertama Abdullah bin Mas'ud.

Demikian halnya system pengajian yang diselenggarakan di rumah-rumah guru, atau surau, karena lebih mengedepankan otoritas individu maka satu guru dengan guru yang lain dimungkinkan memiliki kekhasan meskipun tidak bertentangan dengan hokum-hukum bacaan itu sendiri. Salah satu contoh misalnya, pengajaran al-Qur'an oleh Kiyai Umar, Pengasuh Pondok Pesantren Kempek, Cirebon (w. 2010) memiliki kekhasan tersendiri yang berbeda dengan pengajaran al-Qur'an oleh kiyai yang lain, meskipun kekhasan itu hanya terletak pada aspek di luar ketentuan tajwid dan qiraah.

Pengajaran al-Qur'an dengan mengedepankan system private seperti ini biasanya juga memiliki silsilah sanad guru yang bersambung kepada guru-guru pertama bahkan hingga Rasulullah Saw. Bahkan tidak jarang di antara guru ngaji atau kyai memandang sanad tersebut sebagai ijazah dan sekaligus bukti akreditasi pengajiannya di tengah masyarakat.

Hampir tidak ada perbedaan system pengajaran al-Qur'an di kawasan Asia Tenggara di masa-masa awal perkembangan Islam ini. Karena satu wilayah dengan wilayah lainnya belum ada sekat Negara kebangsaan seperti sekarang. Mobilitas dakwah Islam pada saat itu lebih mengglobal dibanding pada masa imperialism, karena itu corak pengajaran al-Qur'an memiliki kemiripan antara wilayah satu dengan lainnya di kawasan Nusantara, termasuk wilayah yang sekarang disebut Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam. Dengan demikian, institusi pengajaran Al-Qur'an yang berkembang di masa-

masa awal perkembangan Islam di kawasan ini adalah berupa rumah guru, surau-surau, dan pondok pesantren. Hal yang berbeda ketika memasuki era selanjutnya.

Setelah memasuki abad ke-19 sistem pengajaran al-Qur'an mengalami perkembangan dari masa sebelumnya. A.M Skinner, pada tahun 1871 menemukan adanya pengajaran al-Qur'an secara massif diterapkan di lembaga-lembaga pendidikan semacam *kuttāb* atau madrasah di Malaysia di sore hari, karena dirasakan oleh mereka bahwa pengajaran al-Qur'an di sekolah pribumi pada saat itu tidak memadai.¹¹³³ Dengan demikian, sejak akhir abad ke-19 pengajaran al-Qur'an di Malaysia telah dilakukan di sekolah-sekolah pribumi orang-orang Melayu, hanya saja karena dinilai tidak memadai, maka pengajaran al-Qur'an kemudian dilaksanakan di madrasah di mana pengajaran ini dilaksanakan sesuai mereka belajar ilmu-ilmu lain seperti matematika, ilmu alam, dan lainnya di sore hari.

Setelah memasuki Era Kemerdekaan Malaysia pada tahun 1957, Pemerintah Kerajaan telah mengeluarkan kebijakan bahwa pendidikan Islam, termasuk pengajaran al-Qur'an diajarkan di sekolah-sekolah formal ketika di sekolah tersebut terdapat minimal 15 orang siswa Muslim. Alokasi waktu yang diberikan untuk pendidikan Islam ini hanya 120 menit dalam setiap minggu, sehingga dianggap kurang memadai. Alokasi waktu yang hanya 2 jam setiap minggunya ini hanya dapat mengantarkan siswa untuk dapat membaca dan menghafal ayat-ayat pendek, tetapi tidak dapat mengantarkan mereka untuk dapat memahami ayat-ayat al-Qur'an lebih banyak.¹¹³⁴

Demikian halnya di Indonesia, setelah masuknya system madrasah pengajaran al-Qur'an adalah bagian dari pengajaran di madrasah-madrasah yang didirikan oleh masyarakat Muslim. Hanya saja pada masa itu system madrasah belum dianggap sebagai bagian dari system pendidikan Pemerintah Kolonial. Karena Pemerintah Kolonial Belanda pada saat itu hanya menyelenggarakan sekolah-sekolah rakyat yang lebih focus pada pendidikan umum, sedangkan pendidikan agama termasuk pengajaran al-Qur'an menjadi otoritas dari masyarakat. Sedangkan peran kesultanan yang ada pada saat itu sangat lemah, baik secara politik maupun social, oleh karena sumber daya yang ada lebih banyak dikuasai oleh Pemerintah Kolonial.

Dengan demikian, ketika di Malaysia sejak sebelum kemerdekaan pendidikan Islam, termasuk pengajaran al-Qur'an telah terintegrasi dalam ranah pendidikan sekolah, di Indonesia pendidikan Islam termasuk pengajaran al-Qur'an masih tetap murni dikelola dan diselenggarakan oleh masyarakat.

Ketika memasuki Era Kemerdekaan pada tahun 1945, system pendidikan yang diadopsi oleh Pemerintah RI adalah system pendidikan sekolah yang telah lama diselenggarakan oleh Pemerintah Kolonial, dengan mengadopsi kurikulum pendidikan agama masuk ke dalamnya. Namun demikian, pendidikan agama di sekolah-sekolah ini dianggap kurang memadai karena alokasi waktunya sangat sedikit hanya dua jam pelajaran, sehingga masyarakat tetap menyelenggarakan madrasah-madrasah dan pengajian-pengajian di rumah-rumah guru dan surau-surau masih tetap berkembang. Di sisi lain, system pendidikan pesantren yang diselenggarakan oleh para kiyai di Indonesia terus berkembang meskipun tanpa ada pengakuan oleh Pemerintah ketika itu. Bahkan kemandirian pesantren yang menyelenggarakan pendidikan agama secara total ini menjadi modal tersendiri bagi lembaga pendidikan tertua di negeri ini untuk terus berkembang hingga sekarang.

Dengan demikian untuk konteks Indonesia, pengajaran al-Qur'an ketika memasuki abad ke-19, pada saat system madrasah diadopsi oleh masyarakat, telah berjalan dua system pendidikan Islam, yaitu system pendidikan tradisional di pondok-pondok pesantren dan system madrasah. Kedua system ini jelas menjadikan al-Qur'an sebagai materi pengajaran pokok, baik di tingkat dasar maupun lanjutan. Hanya saja kedua system ini berada di luar system sekolah yang diselenggarakan oleh Pemerintah. Pengajaran

1133 Mohd Aderi Che Noh, "The Study of Quranic Teaching and Learning: A Review in Malaysia and United Kingdom", *Middle-East Journal of Scientific Research*. IDOSI Publications, 2013.

1134 Mohd Aderi Che Noh, "The Study of Quranic Teaching and Learning: A Review in Malaysia and United Kingdom", *Middle-East Journal of Scientific Research*. IDOSI Publications, 2013.

al-Qur'an secara lebih intensif diajarkan di lembaga pendidikan Islam yang dikelola masyarakat, di samping pengajian di rumah-rumah dan di surau-surau juga tetap berjalan dan berkembang. Sedangkan pengajaran di sekolah, karena alokasi waktu untuk pelajaran agama sangat minim, dapat dikatakan bahwa pengajaran al-Qur'an hanya sekedar pengenalan-pengenalan saja. Sangat tidak memadai apabila siswa hanya mengandalkan pelajaran agama di sekolah, terlebih untuk mampu menguasai bacaan dan hafalan ayat-ayat al-Qur'an secara lebih baik.

Sampai memasuki tahun 1970-an system pendidikan Islam berupa pondok pesantren dan madrasah masih terus berjalan di luar jalur pendidikan yang diselenggarakan oleh Pemerintah hingga dikeluarkan Surat Keputusan Bersama tiga Kementerian, yaitu Kementerian Agama, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, dan Kementerian dalam negeri yang mengintegrasikan pendidikan madrasah dengan pendidikan yang diselenggarakan oleh Pemerintah. Madrasah-madrasah yang waktu itu hanya menyelenggarakan pendidikan agama kemudian diberi muatan pelajaran umum, mulai matematika, ilmu pengetahuan alam, social, dan bahasa Indonesia. Dengan masuknya muatan pelajaran umum ini madrasah telah diakui sebagai bagian dari system pendidikan nasional. Sebagai konsekuensi, pelajaran agama yang sebelumnya menjadi satu-satunya materi yang diajarkan di madrasah, kini sudah ada muatan lain berupa pelajaran umum.

Bagi masyarakat muslim Indonesia, keberadaan SKB tiga menteri ini adalah berkah, karena lulusan dari madrasah sudah mendapat pengakuan sebagai siswa yang telah menempuh program wajib belajar, dan ijazahnya setara dengan lulusan sekolah yang sebelumnya diselenggarakan oleh Pemerintah. Bahkan sejak saat itu didirikanlah madrasah-madrasah yang diselenggarakan oleh Pemerintah dengan proses penegrian terhadap madrasah-madrasah yang sebelumnya diselenggarakan oleh masyarakat.

Namun demikian, setelah muatan pelajaran umum masuk ke system madrasah sudah barang tentu alokasi waktu untuk pelajaran agama berkurang. Bahkan pada perkembangan selanjutnya, madrasah tidak lagi mampu menghasilkan lulusan yang mumpuni di bidang agama seperti pada masa sebelumnya. Dalam bahasa yang lebih fulgar, lulusan madrasah tidak lagi bias mengaji dengan baik seperti lulusan madrasah sebelumnya. Ini tantangan baru yang kemudian dihadapi oleh masyarakat Muslim Indonesia. Karena memang alokasi pengajaran al-Qur'an menjadi lebih sedikit dibanding dengan sebelumnya. Demikian pula focus siswa, tidak lagi hanya pada kemampuan mengaji, tetapi juga pada kemampuan lainnya yang lebih luas.

Kondisi inilah yang mendorong masyarakat Muslim di Indonesia untuk tetap menyelenggarakan system pengajian di surau-surau dan pondok-pondok pesantren. Bahkan ada sebagian madrasah yang masih tetap bertahan focus pada pendidikan agama dan tidak ikut bergabung dengan SKB Tiga Menteri di atas, dan enggan memasukkan pelajaran umum ke madrasahnyanya. Inilah yang kemudian di kenal sebagai madrasah diniyah, yaitu madrasah yang focus pada pendidikan keagamaan yang tetap bertahan dan bahkan berkembang hingga sekarang, selain pondok pesantren.

Dengan demikian, baik di Indonesia maupun di Malaysia pengajaran al-Qur'an mengalami perkembangan yang signifikan memasuki abad ke-19, seiring dengan masuknya system pendidikan madrasah ke kawasan ini. Pengajaran al-Qur'an yang sebelumnya hanya diselenggarakan di rumah-rumah guru dan di surau-surau, kini telah masuk dalam system pendidikan berjenjang di madrasah, bahkan masuk menjadi bagian dari kurikulum sekolah yang diselenggarakan oleh Pemerintah di Malaysia. Sedangkan di Indonesia, sebelum memasuki era Kemerdekaan, pengajaran al-Qur'an seperti halnya juga pendidikan Islam lainnya tetap berada dalam penyelenggaraan oleh masyarakat. Pemerintah Kolonial tidak turut campur dalam urusan pendidikan Islam.

Setelah tahun tujuh puluhan, pengajaran al-Qur'an di sekolah-sekolah Melayu di Malaysia mengalami perkembangan baru. Hal itu dipicu oleh kesadaran bersama bahwa alokasi waktu yang tersedia untuk belajar al-Qur'an di sekolah sangat terbatas, hanya dua jam untuk seluruh materi keislaman sehingga tidak cukup waktu untuk belajar al-Qur'an, apalagi sampai untuk memahami ayat-

ayatnya. Oleh karena itu alokasi waktu untuk pelajaran agama di sekolah dinaikkan menjadi 240 menit dalam setiap minggu. Dengan alokasi waktu yang lebih banyak ini, kesempatan untuk mempelajari al-Qur'an lebih banyak. Dengan alokasi waktu mencapai empat jam seminggu dianggap memadai untuk belajar al-Qur'an tidak hanya sekedar membaca, tetapi juga memahami kandungan ayat-ayatnya.

Hal yang berbeda dengan di Indonesia, ketika memasuki tahun tujuh puluhan, di mana madrasah-madrasah yang sebelumnya fokus dengan pelajaran agama kemudian secara massif berubah menjadi pendidikan umum, di mana pelajaran agama semakin berkurang. Kendatipun alokasi waktu pelajaran agama masih cukup banyak jika dibandingkan dengan pelajaran agama yang diselenggarakan di sekolah-sekolah Melayu sebagaimana disebutkan di atas, akan tetapi sebagian masyarakat tetap merasa bahwa pelajaran agama lebih penting dari pelajaran umum sehingga mereka tetap mempertahankan pola madrasah diniyah yang khusus belajar agama sebagaimana di pondok-pondok pesantren. Dengan demikian pengajaran al-Qur'an tetap memiliki alokasi waktu yang cukup.

Kendatipun demikian, di tengah masyarakat masih tetap dirasakan masih banyaknya umat Islam yang belum mampu membaca al-Qur'an, meskipun sekedar membaca hurufnya. Dengan kata lain, buta huruf al-Qur'an pada masa itu masih menjadi kendala tersendiri bagi umat Islam di Indonesia. Pengajaran al-Qur'an yang diselenggarakan di sekolah-sekolah umum memang sangat minim, oleh karena alokasi waktu belajar agamanya hanya dua jam pelajaran.

Hal inilah yang melahirkan kesadaran baru di kalangan umat Islam untuk melahirkan metode-metode baru yang mampu mengantarkan mereka mampu baca tulis al-Qur'an dengan alokasi waktu yang terbatas sekalipun. Sejak tahun 1980-an berkembanglah metode-metode baru seperti Metode Qiraati, Metode Iqra yang lebih menarik bagi anak-anak Muslim untuk belajar. Berkembangnya metode pengajaran al-Qur'an ini kemudian diiringi dengan berkembangnya lembaga yang khusus mengajarkan al-Qur'an di Indonesia. Sejak tahun 1980-an lahirlah Taman Pendidikan Al-Qur'an di hampir seluruh wilayah Indonesia. Lembaga ini merupakan pengganti dari system pengajaran al-Qur'an yang sebelumnya diselenggarakan di rumah-rumah guru dan di surau-surau yang telah mulai surut dan mengalami stagnasi seiring perkembangan waktu dan zaman.

Dengan demikian, pengajaran al-Qur'an di Indonesia, sejak memasuki tahun 1990-an telah mulai bergeser dari sebelumnya diselenggarakan secara tradisional di rumah-rumah guru dan di surau-surau, kini mulai diselenggarakan secara modern dengan dibentuknya lembaga berupa Taman Pendidikan Al-Qur'an yang terus menjamur dan berkembang hingga sekarang. Di Taman Pendidikan Al-Qur'an ini, anak-anak lebih fokus belajar al-Qur'an dengan menggunakan metode-metode yang tidak konvensional lagi. Sebagian menggunakan metode Iqra, dan sebagian lagi menggunakan metode Qiraati, dan lain-lain.

Gerakan baru pengajaran al-Qur'an yang massif diselenggarakan di kawasan ini melahirkan hasil yang cemerlang, di mana pemberantasan buta huruf al-Qur'an dirasa berjalan dengan efektif, justru di saat pengajaran al-Qur'an dengan system konvensional di rumah-rumah guru dan di surau-surau semakin menemui banyak kendala.

Menyambut kesadaran baru tersebut, Pemerintah Indonesia juga turun tangan dengan lahirnya Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional Nomor 20 Tahun 2003, di mana system pendidikan di Indonesia terintegrasi menjadi satu. Semua lembaga pendidikan Islam, tidak terkecuali madrasah, pesantren dan Taman Pendidikan Al-Qur'an menjadi bagian integral dari Sistem Pendidikan Nasional. Dengan lahirnya Undang-undang ini, maka Pemerintah juga memiliki kesempatan untuk ikut serta membangun pendidikan al-Qur'an. Di Kementerian Agama kemudian dibentuk sebuah direktorat yang menangani Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren, di mana Taman Pendidikan al-Qur'an dan Majelis Taklim yang fokus pada pengajaran al-Qur'an telah masuk dibawah koordinasi Direktorat yang baru ini.

Dengan demikian setelah memasuki tahun delapan puluhan telah lahir kesadaran baru di kalangan umat Islam di kawasan Asia Tenggara, terutama Indonesia, Malaysai, dan Brunei Darussalam akan pentingnya pengajaran al-Qur'an tidak hanya diselenggarakan oleh masyarakat, tetapi juga oleh Pemerintah sehingga dalam penyelenggaraannya menjadi lebih massif. Di kalangan Negara-negara yang tergabung dalam organisasi MABIMS sendiri telah dibentuk divisi yang menangani pemasyarakatan pengajaran al-Qur'an yang kemudian melahirkan kesadaran bersama akan pendidikan al-Qur'an ini.

Berangkat dari kesadaran tersebut lahirlah lembaga-lembaga pendidikan yang khusus mengajarkan al-Qur'an di tiga Negara ini, baik di tingkat dasar, menengah maupun di tingkat perguruan tinggi. Dari lembaga-lembaga pendidikan yang fokus pada pengajaran al-Qur'an lahirlah para sarjana dan ahli di bidang al-Qur'an yang kemudian menjadi lokomotif pengembangan pendidikan dan pengajaran al-Qur'an di kawasan Asia Tenggara hingga dewasa ini.

PENDEKATAN DAN METODOLOGI PENGAJARAN AL-QUR'AN

Salah satu perhatian umat Islam terhadap al-Qur'an adalah bagaimana agar generasi kaum Muslimin mampu membaca al-Qur'an, bahkan sejak usia dini. Sebagaimana hal itu telah dicontohkan oleh Rasulullah Saw sejak proses turunnya wahyu, al-Qur'an diajarkan kepada semua lapisan para sahabat dengan tujuan agar mereka dapat mengenal dan memahami isi kandungan dari wahyu tersebut. Tidak hanya di situ Rasulullah Saw juga menjelaskan kepada para sahabat tentang maksud dari setiap wahyu yang turun dan langsung mengimplementasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan tidak jarang ditemui bahwa wahyu yang turun itu merupakan jawaban atas persoalan yang sedang dihadapi oleh para sahabat ketika itu.

Keterampilan membaca dan menulis pada masa wahyu turun di kalangan bangsa Arab saat itu memang belum menjadi bagian dari tradisi intelektual mereka. Oleh karena mereka lebih dikenal dengan masyarakat yang lebih mengedepankan tradisi lisan. Masyarakat yang memiliki kemampuan membaca dan menulis masih sangat jarang ditemui ketika itu. Rasulullah Saw sendiri hingga turunnya wahyu yang pertama, berupa perintah membaca, beliau sendiri dalam keadaan *ummiy* (tidak mampu membaca dan menulis). Ketika Malaikat Jibril memerintahkan beliau untuk membaca dengan turunnya ayat pertama *iqra*, beliau menjawab *mâ ana biqâri'* (saya tidak bias baca).

Setelah ayat pertama ini turun, kaum Muslimin didorong untuk terus memiliki kemampuan untuk membaca dan menulis, sehingga tradisi lisan yang berkembang selama ini di kalangan bangsa Arab dilengkapi dengan tradisi baca dan tulis. Setiap wahyu yang turun langsung disampaikan oleh Rasulullah Saw kepada para sahabat, dan juga ditulis melalui media-media yang tersedia ketika itu. Sehingga wahyu al-Qur'an dapat terjaga melalui lisan hafalan Nabi dan para shabat, serta catatan yang terus menerus dilakukan setiap kali wahyu al-Qur'an turun.

Kemampuan membaca al-Qur'an adalah prioritas bagi semua kaum Muslimin di seluruh belahan bumi, termasuk di kawasan Asia Tenggara. Dakwah Islam hampir tidak bisa dilepaskan dari pengajaran al-Qur'an, terutama pengajaran baca tulis huruf dan bacaannya. Ketika Islam telah berkembang dan menjangkau wilayah-wilayah di luar jazirah Arab, maka kemampuan baca tulis al-Qur'an menjadi tantangan tersendiri. Karena bahasa sehari-hari, baik lisan maupun tulisan di berbagai kawasan di luar jazirah Arab tersebut adalah bukan bahasa Arab, seperti yang digunakan oleh al-Qur'an. Dengan demikian belajar baca tulis al-Qur'an juga berarti belajar bagaimana membaca dan menulis bahasa Arab. Atau lebih disederhanakan lagi, belajar baca tulis al-Qur'an adalah belajar mengenal, melafalkan, dan menulis kembali huruf-huruf Arab dalam bacaan al-Qur'an.

Pengenalan huruf dan bacaan al-Qur'an di kalangan kaum Muslimin di wilayah Asia Tenggara telah berlangsung lama dengan menggunakan metode yang disebut Baghdadiyah, yaitu sebuah metode baca yang telah digagas dan dikembangkan oleh seorang pendidik dan ulama cendekiaw yang bernama Umar al-Baghdadi di abad pertengahan. Metode ini hamper digunakan oleh seluruh umat Islam di

berbagai kawasan termasuk di luar wilayah Arab. Metode Baghdadiyah telah bertahan lama bahkan hingga sekarang sebagai salah satu metode yang telah berhasil mengantarkan generasi kaum Muslimin mengenal huruf-huruf-huruf dan bacaan al-Qur'an, termasuk di kawasan Asia Tenggara.

Metode Baghdadiyah diawali dengan pengenalan nama-nama huruf Arab yang disebut sebagai huruf Hijaiyah, kemudian diteruskan dengan pengenalan harakat dan bacaannya yang variatif sehingga bisa dibacakan, dari mulai yang sangat sederhana sampai pada yang sangat kompleks. Contoh-contoh bacaan pertama memang tidak diambil dari bacaan al-Qur'an sendiri, baru kemudian ketika sudah memasuki tahapan tertentu langsung mengambil potongan-potongan ayat al-Qur'an. Sistem yang menjai cirri dari Metode Baghdadiyah ini adalah dengan system *mengeja*, atau metode tidak langsung, yaitu menyebutkan dulu nama huruf Arabnya disertai dengan menyebut harakat, baru kemudian menyebutkan bacaan. Demikian seterusnya, baru ketika sudah selesai dalam satu kata untuk dieja kemudian disebutkan bacaannya secara tuntas. Sebagai latihan, ketika mereka telah selesai mengenal huruf dan variasi bacaannya dengan contoh-contoh dari yang sederhana sampai yang kompleks, kemudian dikenalkan langsung dengan bacaan al-Qur'an berawal dari surat-surat pendek, mulai dari al-Fatihah, an-Nas, al-Falaq, dan seterusnya sampai selesai juz 30.

Setelah memasuki tahun 1980-an di Indonesia dan beberapa wilayah di Asia Tenggara mulai bangkit kesadaran baru untuk menekan jumlah masyarakat Muslim yang buta huruf dan bacaan al-Qur'an. Metode Baghdadiyah yang selama ini telah dipakai sebagai media belajar dianggap kurang begitu efektif untuk mempercepat kemampuan baca tulis al-Qur'an, karena masih menggunakan metode tidak langsung. Sehingga sejak awal tahun 80-an mulai lahir metode *Qiraati* yang digagas oleh KH Dahlan dari Semarang. Metode ini dapat dianggap sebagai pelopor metode pengajaran al-Qur'an dengan system langsung, bukan dieja. Santri tidak lagi diperkenalkan terlebih dahulu dengan nama-nama huruf hijaiyah kemudian dieja, tetapi mereka langsung diajarkan membaca huruf tersebut disertai dengan harakat yang melekat pada masing-masing secara bervariasi. Metode ini disusun sedemikian rupa sehingga anak tidak harus diajarkan dulu teori-teori bacaan, termasuk mengenai nama huruf hijaiyah, dan nama-nama bacaan tajwid. Dengan mengikuti latihan yang tertuang dalam buku yang telah disusun sebanyak enam volume, santri dilatih secara langsung dan otomatis dapat membaca huruf dan bacaan itu dengan benar sesuai dengan tuntutan tajwid dan tahsin, tanpa diperkenalkan terlebih dahulu mengenai hukum-hukum bacaannya.

Keberhasilan Metode Qiraati ini kemudian diikuti oleh Metode Iqra yang digagas dan disusun oleh KH. As'ad Humam dari Yogyakarta. Keprihatinan beliau melihat masih tingginya angka buta huruf al-Qur'an di kalangan umat Islam menggerakkan hatinya untuk melahirkan metode yang lebih mudah dan cepat mengantarkan mereka memiliki kemampuan membaca al-Qur'an. Pendekatan yang digunakan dalam Metode Iqra hampir sama dengan pendekatan yang digunakan oleh metode Qiraati, yaitu dengan metode langsung, tanpa mengenalkan terlebih dahulu nama-nama huruf hijaiyah dan kemudian mengeja seperti pada metode Baghdadiyah. Santri langsung dikenalkan dengan bacaan yang masing-masing huru, dari mulai yang sederhana berupa huruf yang terpisah, berlanjut kepada huruf bersambung, dan yang lebih kompleks.

Sejak akhir tahun 80-an metode Iqra ini secara massif disosialisasikan kepada masyarakat, seperti halnya juga metode Qiraati, dan sambutan dari masyarakat sangat baik. Seolah masyarakat yang sedang kehausan kemudian mendapatkan sumber air yang dapat menghilangkan dahaga mereka. Dengan lahirnya metode-metode belajar al-Qur'an yang lebih progressif dan dinamis ini kaum Muslimin, khususnya di kawasan Asia Tenggara menyambut dengan cukup antusias. Terbukti memasuki tahun 1990-an telah lahir gerakan baru yang sangat massif dalam rangka pemberantasan buta huruf al-Qur'an di Indonesia.

Selain metode Qiraati dan Metode Iqra, masih banyak lagi metode yang telah berkembang di negeri ini, antara lain sebelumnya telah lahir metode Al-Jabar, metode al-Barqi, Metode An-Nur, dan di

Tulung Agung metode An-Nahdliyah, Metode SAS dan masih banyak lagi. Salah satu cirri dari metode-metode setelah Metode Baghdadiyah yang lahir dan berkembang di kawasan Asia Tenggara ini adalah menggunakan pendekatan *mubâsyarah* (langsung) tanpa dieja terlebih dahulu. Dieja, yaitu dengan menyebutkan huruf hijaiyah dan harkatnya baru kemudian dibaca. Sedangkan pendekatan langsung adalah tanpa melalui dieja, melainkan langsung dibaca.

Dari sekian banyak metode yang lahir pasca metode Baghdadiyah sejak tahun 70-an dan 80-an yang paling populer dan banyak digunakan di kawasan ini adalah Metode Qiraati dan Metode Iqra. Kedua metode ini tidak hanya digunakan oleh kaum Muslimin di Indonesia, tetapi juga di Malaysia, Singapura, dan Brunei Darussalam. Lahirnya metode-metode pengajaran al-Qur'an di atas merupakan pertanda bangkitnya semangat baru di kalangan umat Islam untuk terus meningkatkan semangat kemampuan membaca dan menulis al-Qur'an yang tidak pernah padam.

Metode pengenalan bacaan al-Qur'an inilah yang digunakan di lembaga-lembaga pendidikan al-Qur'an dan di rumah-rumah guru sekarang. Lembaga-lembaga yang menggunakan metode ini pada umumnya adalah bertujuan untuk memberantas buta huruf al-Qur'an, terutama di kalangan anak-anak usia pelajar. Di Indonesia sejak tahun 1990-an telah lahir lembaga-lembaga pendidikan berupa Taman Pendidikan al-Qur'an di masjid-masjid dan di mushola-mushola. Bahkan tidak jarang tempat-tempat seperti ruko atau garasi dimanfaatkan untuk pengajian al-Qur'an dengan menggunakan metode-metode tersebut. Data terakhir di Kementerian Agama RI jumlah lembaga TPQ (Taman Pendidikan al-Qur'an) dan TKQ (Taman Kanak-kanak Al-Qur'an) mencapai tidak kurang dari 500 ribu lembaga di seluruh Indonesia dengan jumlah santri mencapai tidak kurang dari 10 juta santri. Jumlah yang sangat fantastis yang dicapai hanya dalam waktu kurang dari satu dasawarsa.

Kemampuan di bidang tahfidh al-Qur'an juga telah menjadi bagian dari semangat keagamaan yang dimiliki kaum Muslimin. Semangat untuk menjaga dan melestarikan al-Qur'an tidak hanya diwujudkan dalam bentuk tulisan dan catatan setiap wahyu yang turun, tetapi juga dilekatkan dalam hafalan para sahabat yang memang sejak saat itu tradisi lisan lebih dominan di kalangan bangsa Arab. Secara turun temurun semangat untuk menghafal al-Qur'an telah menjadi bagian dari tradisi baik di kalangan umat Islam. Tidak sedikit hadis yang mendorong kaum Muslimin untuk menghafal al-Qur'an, dan banyak sekali keutamaan yang dimiliki oleh para huffadz, bahkan keluarga dari para huffadz itu. Dengan demikian, dorongan untuk menghafal al-Qur'an bukan semata karena dorongan akademik, tetapi justru yang lebih dominan adalah dorongan berupa teologis. Dan motivasi yang kedua ini justru yang terus tidak pernah padam sehingga upaya untuk menghafal al-Qur'an terus dilakukan oleh umat Islam di seluruh penjuru bumi.

Dengan semangat untuk menghafal al-Qur'an memunculkan ide dan gagasan yang terus berkembang untuk terus menghafal al-Qur'an secara lebih baik dan lebih efektif. Tradisi *tahfidz* al-Qur'an ini di kawasan Asia Tenggara terus berkembang, terutama di pondok-pondok pesantren tahfidz di Indoensia. Pesantren yang *takhassus* (mengkhususkan) di bidang tahfiz biasanya mempersyaratkan kepada santri untuk tidak terlibat dengan pengajaran lain, untuk lebih focus pada penguasaan tahfidz. Dari pesantren-pesantren tahfidz ini lahirlah para *huffazd* yang menjadi lokomotif penggerak dinamika pengajaran al-Qur'an di masyarakat. Mereka kemudian ada yang tergabung dalam organisasi *huffâdz* dengan tujuan untuk tetap menjaga hafalan mereka dan mensosialisasikan kecintaan dan semangat untuk terus meneruskan mengkaji al-Qur'an di masyarakat.

Program tahfidz, belakangan tidak hanya diusung oleh pondok-pondok pesantren tahfidz tetapi juga di lembaga-lembaga pendidikan formal, semisal sekolah-sekolah Islam terpadu, atau di madrasah, sebagai ekstra kurikuler, atau keunggulan dari sekolah dan madrasah tersebut. Dalam konteks ini pelajaran tahfidz bukan menjadi takhassus bagi santri, tetapi hanya menjadi keunggulan yang dapat dijadikan penyerta untuk melengkapi kemampuan santri di bidang lainnya. Perbedaanannya, kalau takhassus di bidang tahfidz targetnya adalah menguasai hafalan 30 juz, sedangkan yang menjadikan

program tahfidz sebagai keunggulan hanya ditargetkan beberapa juz atau surat-surat al-Qur'an tertentu saja yang menjadi prioritas hafalan.

Di Jakarta, dijumpai ada pondok pesantren yang diprakarsai oleh Yayasan Turki-Indonesia yang memfokuskan santri untuk menguasai tahfidz 30 juz dengan waktu tempuh yang sangat singkat. Ada di antara santri yang telah menempuh tahfidz 30 juz hanya dalam waktu kurang dari satu tahun. Pesantren Turki-Indonesia ini telah bekerja sama dengan Kementerian Agama merekrut para santri dari seluruh Indonesia untuk diseleksi dan diberi beasiswa. Dengan metode Turki, yang mereka sebut metode tradisional terbukti telah dapat mengantarkan santri untuk lebih cepat dalam menghafal al-Qur'an. Metode ini dapat dikatakan unik, berbeda dengan metode tahfidz lainnya, yaitu menghafal al-Qur'an tidak dengan berurutan, bahkan mulai menghafal dari setiap akhir juz secara acak dari mulai juz satu sampai dengan juz 30. Metode ini lebih mengedepankan *tikrâr* untuk tetap menjaga hafalannya agar tidak mudah hilang. Dengan metode ini terbukti rata-rata santri telah menyelesaikan hafalan dengan baik selama dua tahun. Setelah selesai program ahfidz selama dua tahun kemudian mereka dilanjutkan dengan belajar ilmu keislaman dan ilmu-ilmu lainnya sesuai bidang yang mereka ingin tekuni, baik di Indonesia maupun di Turki dengan diberi beasiswa.

Selain model pengembangan tahfidz seperti di Pesantren Turki-Indonesia di atas, program tahfidz juga secara massif dilakukan di Indonesia oleh para ulama dan pendidik, dengan menghadirkan program-program tahfidz al-Qur'an yang lebih progressif. Salah satu program tahfidz yang sangat massif dilakukan oleh UStadz Yusuf Mansur, salah seorang da'i muda yang telah dikenal oleh semua lapisan masyarakat karena program-programnya disiarkan melalui berbagai media. Beliau mendirikan program tahfidz melalui Pondok Pesantren Darul Qur'an. Santri Pondok pesantren ini tidak hanya dilayani secara konvensional dengan cara menetap di pesantren, tetapi juga dapat dilayani dengan model jarak jauh dengan membuka cabang-cabang program tahfidz, bahkan dengan cara online.

Dengan demikian, program tahfidz al-Qur'an sebagaimana program pemberantasan buta huruf al-Qur'an di wilayah Asia Tenggara terus mengalami geliat yang tidak pernah bias dibendung. Bahkan belakangan semangat untuk menghafal al-Qur'an ini tidak hanya menjadi bagian dari kalangan generasi muda, di beberapa majelis taklim yang pesertanya terdiri atas kalangan bapak-bapak dan ibu-ibu lanjut usia juga banyak yang menerapkan program tahfidz sebagai bentuk kecintaan kepada al-Qur'an.

Program tahfidz di perguruan-perguruan tinggi di Indonesia juga belakangan telah mulai tampak, dengan lahirnya sarjana-sarjana yang tidak hanya mahir pada bidangnya, ia juga di antaranya ada yang telah menghafal al-Qur'an 30 juz. Semisal di Universitas Islam Negeri (UIN) Malang tercatat tidak kurang dari 50 sarjana yang telah lulus dengan predikat sangat memuaskan bahkan cumlaude, dan ia juga hafal al-Qur'an. Di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Seykeh Nurjati sendiri tercatat ada 70-an mahasiswa yang tergabung dalam Unit Kegiatan Mahasiswa (UKM) di bidang tahfidz, dan mereka telah menghafal 30 juz al-Qur'an.

Di Jakarta terdapat dua perguruan tinggi yang takhassus di bidang al-Qur'an, yaitu Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) dan Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) yang seluruh mahasiswanya diwajibkan mengikuti program tahfidz, dan sebagian besar telah menghafal 30 juz al-Qur'an. Lulusan dari kedua perguruan tinggi ini kini telah menjadi penggerak pengajaran al-Qur'an di seluruh kawasan Asia Tenggara dan menjadi pelopor bangkitnya kecintaan umat Islam kepada al-Qur'an di kawasan ini.

Perhatian umat Islam di kawasan Asia Tenggara termasuk di Indoesia, Malysia, dan Brunei Darussalam selama ini memang masih pada kemampuan untuk mengenal huruf dan bacaan al-Qur'an serta menghafalnya. Sedangkan kemampuan untuk mengenal bahasa al-Qur'an serta memahami isi kandungannya masih belum menjadi kesadaran massif di kalangan mereka. Sehingga tidak jarang dijumpai kaum Muslimin di kawasan ini telah mahir dalam membaca bahkan menghafal ayat-ayat al-Qur'an tetapi tidak memahami arti apalagi isi kandungan yang tertuang pada setiap ayat yang dibaca itu.

Kondisi inilah yang kemudian membangkitkan kesadaran baru di kalangan sarjana-sarjana Muslim di kawasan ini untuk melahirkan gerakan baru memahami dan mempelajari bahasa Al-Qur'an. Oleh karena bahasa pengantar dalam al-Qur'an adalah bahasa Arab, maka untuk mengenal dan memahami bahasa al-Qur'an tidak ada lain kecuali dengan mempelajari bahasa Arab itu sendiri. Pelajaran Bahasa Arab di kawasan Asia Tenggara, termasuk di Indonesia telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan pelajaran ilmu-ilmu keislaman, di hampir seluruh lembaga pendidikan Islam. Di pondok-pondok pesantren pelajaran bahasa Arab bahkan telah dikenalkan sejak dini kepada para santri dengan cara mempelajari gramatika bahasa berupa Ilmu Nahwu dan Ilmu Sharf. Bahkan dikalangan pesantren salaf, ilmu nahwu menjadi ilmu pokok yang harus dikuasai oleh santri. Tidak jarang santri menghafal bait-bait *sya'ir* yang berisi kaedah-kaedah gramatika bahasa, antara lain mulai dari *Nadzam 'Imrithi*, *Nadzam Alfiah Ibn Malik*, yang oleh orang-orang pelajar di Dunia Arabnya sendiri belum tentu dapat dihadap oleh mereka. Semangat untuk mempelajari ilmu nahw dan sharf di pondok pesantren ini tidak lepas dari semangat untuk mampu mengenal dan memahami bahasa al-Qur'an sekaligus menguasai khazanah ilmu keislaman yang semuanya tertuang dalam bahasa Arab.

Selain di pondok pesantren, pengajaran bahasa Arab juga dikenalkan oleh umat Islam di kawasan ini di lembaga-lembaga pendidikan formal seperti madrasah dan sekolah. Hanya saja metode yang diterapkan dalam pengajaran bahasa Arab di sekolah atau madrasah ini berbeda dengan yang diajarkan di pondok pesantren. Kalau di Pondok pesantren lebih focus pada penguasaan gramatika bahasa Arab dalam rangka mampu membaca khazanah ilmu keislaman yang banyak ditulis dalam bahasa Arab, sedangkan metode yang dikembangkan di sekolah atau madrasah lebih komprehensif. Selain kemampuan membaca (*mahârah al-qirâ'ah*) juga mengedepankan pentingnya kemampuan berbicara (*takallum*). Hal yang sama juga telah lama diterapkan di pondok-pondok pesantren modern seperti di Gontor dan pesantren-pesantren afliasinya. Bahasa Arab diajarkan tidak hanya semata untuk mengenal bahasa al-Qur'an dan ilmu-ilmu keislaman dalam bentuk bacaan, tetapi juga bahasa Arab sebagai bahasa pengantar lisan. Sehingga dengan model belajar bahasa Arab seperti ini santri terlatih untuk berbicara, menulis, dan bahkan berpidato dengan menggunakan bahasa Arab.

Pengajaran bahasa Arab dalam rangka mampu memahami bahasa Al-Qur'an telah banyak dilakukan baik oleh kelompok masyarakat maupun lembaga pendidikan Islam. Namun upaya ini dinilai masih belum mampu mengangkat kemampuan umat Islam untuk mengenal bahasa Al-Qur'an dan memahami isi kandungannya. Model pengajaran di pondok pesantren tradisional, di sekolah atau madrasah, bahkan di pondok pesantren modern tidak bias diterapkan untuk diajarkan di masyarakat umum. Padahal kemampuan untuk memahami bahasa dan isi kandungan al-Qur'an harus diperluas tidak hanya di lingkungan pondok pesantren atau lembaga pendidikan Islam tertentu. Selain itu, metode yang selama ini digunakan dianggap belum begitu efektif untuk dapat mengantarkan mereka secara massif seperti halnya kemampuan metode Iqra, Metode Qiraati dan yang lainnya mengantarkan masyarakat bebas dari buta huruf al-Qur'an.

Dari kondisi itulah kemudian melahirkan gagasan-gagasan baru untuk menciptakan metode-metode pengajaran bahasa Arab al-Qur'anyang lebih progressif dan dapat menjangku seluruh lapisan masyarakat. Salah satu metode yang telah digagas untuk mengembangkan misi ini adalah yang telah diakukan oleh Prof. Dr. HD Hidayat yang melahirkan metode Bahasa Arab Qur'ani. Metode ini beliau gagas dan beliau susun sejak tahun 2000-an dan telah diterapkan di sebuah lembaga di bawah naungan Pemerintah Provinsi DKI Jakarta, yaitu Lembaga Ilmu al-Quran (LBIQ). Metode ini terdiri dari empat buku, yang beliau namai dengan Buku Bahasa Arab Qur'an dengan Metode Yassarna. Kini, metode ini telah mulai dipakai di lembaga-lembaga kursus, masjid-masjid Jami, dan majelis-majelis taklim di wilayah DKI Jakarta.

Selain itu, di Indoensia juga lahir metode-metode baru untuk eningkatkan kemampuan memahami bahasa Arab al-Qur'an, antara lain adalah Metode Menterjemah al-Qur'an 40 Jam yang diprakarsai oleh aktifis pengajian di Masjid Istiqlal. Sehingga metode ini kemudian dikenal dengan Metode Menterjemah

40 Jam. Metode pengajaran bahasa Arab al-Qur'anyang engendepankan terjemah perkata ini telah disosialisasikan di seluruh Indonesia, dan telah berkembang tahun 2000-an di seluruh wilayah kawasan Asia Tenggara dengan para tutor dan pelatih yang terampil.

Belakangan muncullah berbagai metode yang telah digagas oleh para aktifis dan pendidik Muslim di Indonesia, antara lain Muhammad Solihin menggagas Metode Granada, dengan hanya 8 kali pertemuan santri dapat diantarkan untuk mampu menerjemah dan menguasai bahasa Arab, termasuk bahasa Arab al-Qur'an. Ia memperkenalkan system akar kata yang kemudian dapat mengantarkan santri untuk menelusuri masing-masing kata dalam bahasa Arab yang kemudian ditemukan untuk kemudian diterjemahkan artinya berdasarkan imbuhan atau sisipan kata masing-masing. Metode ini telah disosialisasikan dengan segenap perangkatnya yang instan untuk dapat digunakan oleh seluruh lapisan memanfaatkan teknologi informasi yang berkembang belakangan ini. Metode ini dapat diakses melalui internet dan diedarkan kepada siapapun yang mau mempelajarinya dengan cara yang sangat praktis.

Selain Metode Granada, belakangan telah lahir juga metode At-Tamyiz yang diprakarsai seorang Ustadz di Pondok Pesantren At-Tamyiz, dengan nama sebutan Ustadz Abaza MM, di Indramayu. Metode ini didelegasikan untuk memudahkan santri menterjemahkan bahasa Al-Qur'an dan kitab-kitab berbahasa Arab bagi anak-anak dan para pemula. Metode ini telah mendapat sambutan luar biasa di kalangan umat Islam, dan telah dikembangkan di PPAT-Tamyiz sebagai laboratorium pengembangan metode ini. Metode ini diberi motto *Pintar Menterjemah Qur'an dan Kitab Kuning 100 jam*. Dengan metode ini santri dilatih untuk menterjemah kata dengan pendekatan gramatika bahasa Arab yang disederhanakan dalam bentuk tabel dan latihan yang sistematis. Metode ini telah dilengkapi dengan kamus bahasa Arab dan kamus akl-Qur'an yang diebut dengan Kaukaban, merujuk pada penggagas dan pensupport pengembangan metode ini, yaitu salah seorang mantan menteri MS Kaban.

Dengan lahirnya inovasi-inovasi baru tersebut umat Islam di kawasan ini disuguhkan dengan varian menu metode yang dapat mengantarkan mereka untuk semakin mendekati al-Qur'an dengan segala bentuk kemudahan dan terobosan. Kata kuncinya adalah kemauan untuk belajar dan mengkondisikan diri untuk berupaya memahami bahasa al-Qur'an. Al-Qur'an tidak hanya cukup dibaca dan dilafalkan sebagai dzikir, akan tetapi menuntut kita untuk mampu memahami isi kandungannya untuk kemudian dihayati dan diamalkan dalam kehidupan. Bagaimana kita dapat menghayati dan mengamalkan isi kandungannya manakala al-Qur'an yang kita baca kita sendiri tidak memahami artinya.

Upaya untuk memahami bahasa al-Qur'an ini tidak hanya dilakukan oleh kaum Muslimin di Indonesia, di Malaysia, Brunei Darussalam, bahkan di kawasan Asia Tenggara lainnya juga tampak, antara lain dari kajian-kajian yang terus mereka lakukan baik di perguruan tinggi maupun di pusat-pusat kajian al-Qur'an. Hanya saja inovasi dalambentuk lahirnya metode seperti disebutkan di atas di wilayah Indonesia belakangan nampak lebih progressif, karena tantangan yang dihadapi oleh umat Islam di negeri ini lebih kompleks. Tantangan tersebut yang kemudian melahirkan adanya kreatifitas dan inovasi dengan munculnya terobosan-terobosan baru di bidang pengajaran al-Qur'an.

Kemampuan untuk memahami arti dan bahasa al-Qur'an memang adalah sebagai kunci lebih lanjut untuk mendalami isi kandungan al-Qur'an. Namun demikian hanya dengan mempelajari bahasa Arab yang diorientasikan untuk memahami arti yang dibaca tidaklah cukup untuk mendalami kandungan al-Qur'an. Untuk itu pendalaman isi kandungan al-Qur'an harus dilakukan melalui kajian-kajian terhadap kitab tafsir, atau melalui kajian-kajian yang lebih serius. Upaya ini memang tidak dilakukan secara massif di semua lapisan masyarakat. Pendalaman isi kandungan al-Qur'an biasanya dilakukan di pondok-pondok pesantren, atau perguruan tinggi yang takhusus di bidang al-Qur'an dan tafsir.

Untuk mendalami isi kandungan al-Qur'an, para ulama telah melahirkan Ulumul Qur'an dan Ulumul Tafsir. Rangkaian ilmu-ilmu sebagai perangkat untuk mendalami isi kandungan al-Qur'an telah sangat baik dirumuskan oleh para ulama ahli al-Qur'an dan Tafsir. Al-Suyuthi dalam kitab *al-Itqân* menyebutkan setidaknya ada 30-an perangkat ilmu untuk mengkaji dan mendalami al-Qur'an. Sebagian

besar dari perangkat ilmu tersebut terkait dengan ilmu bahasa Arab, logika, ilmu keislaman lainnya, dan sebagian lagi terkait dengan ilmu al-Qur'an itu sendiri.

Selain perangkat ilmu al-Qur'an sebagaimana telah dirumuskan dengan baik oleh para ulama dengan menghasilkan karya-karya terkait, untuk mendalami isi kandungan al-Qur'an juga para ulama telah menulis karya di bidang tafsir al-Qur'an yang tidak terbatas jumlahnya. Sejarah penafsiran al-Qur'an telah berkembang sejak masa Rasulullah Saw sendiri, dan terus berlanjut pada masa-masa sesudahnya hingga sekarang dalam skala yang lebih luas. Sejumlah karya ulama di bidang tafsir sudah barang tentu adalah bagian yang tidak terpisahkan dari upaya untuk mendalami isi kandungan al-Qur'an.

Penelitian yang telah dilakukan oleh John L. Esposito tentang literature tafsir yang telah berkembang di kawasan Asia Tenggara, terutama Indonesia menjadi salah satu temuan terbaik tentang berkembangnya karya tafsir di kawasan ini. Penelitian Esposito hanya bermula dari terbitan tafsir pada era abad dua puluh. Sebelum abad dua puluh sesungguhnya di kawasan ini telah berkembang upaya dari para ulama untuk mendalami isi kandungan al-Qur'an dengan melahirkan karya-karya yang diakui reputasinya di dunia Islam. Salah satu karya yang hingga sekarang masih digunakan adalah Tafsir *Marâh Labîd* karya Nawawi al-Bantani yang telah mengalami terbitan berkali-kali, tidak hanya di Indonesia tetapi juga di Timur Tengah. Jauh sebelum Nawawi al-Bantani juga telah lahir karya-karya ulama di bidang tafsir, antara Abdr Rouf As-Sinkili menyusun *Tarjumân al-Mustafid*, sebagai karya tafsir terlengkap yang disusun oleh Ulama dari kawasan ini.

Lahirnya karya-karya tafsir dari kalangan umat Islam di kawasan Asia Tenggara hingga di era sekarang menunjukkan geliat yang tidak pernah padam untuk terus mendalami isi kandungan al-Qur'an. Di kawasan ini, selain telah karya-karya dibidang tafsir juga telah berkembang pusat-pusat kajian yang secara terus menerus mengembangkan kajian al-Qur'an dari waktu ke waktu. Selain pusat kajian al-Qur'an yang diselenggarakan di pondok-pondok pesantren dan perguruan tinggi Islam, kajian al-Qur'an juga diselenggarakan di lembaga-lembaga kajian semacam ini. Di Jakarta misalnya, Prof. Dr. Quraish Shihab, selain menulis karya tafsir terkenal *Al-Misbâh* dan karya-karya lainnya di bidang al-Qur'an, beliau juga mendirikan Pusat Kajian al-Qur'an (PSQ). Hal yang sama telah dilakukan oleh para cendekiawan di kawasan ini, yang tujuannya adalah untuk terus menerjemahkan nilai-nilai al-Qur'an untuk dibumikan di tengah masyarakat.

PENUTUP

Kajian al-Quran di Asia Tenggara terus mengalami perkembangan yang semakin pesat. Mulai dari kajian untuk terus meningkatkan kemampuan membaca dan menulis al-Qur'an. Pada masa awal perkembangan Islam di kawasan ini, pengajaran al-Qur'an mengandalkan system pengajian dari rumah ke rumah dan dari suaru ke surau atau dari pondok ke pondok. Pengajaran al-Qur'an belum diorganisir dengan baik dalam sebuah kelembagaan seperti sekarang. Pada masa selanjutnya, memasuki akhir abad kesembilan belas baru mulai dirasakan adanya perubahan pola pengajaran, dengan masuknya system madrasah. Dengan masuknya system kelas seperti di sekolah atau madrasah ini kemudian pola pengajaran al-Qur'an lebih sistematis.

Institusi pengajaran al-Qur'an ini terus mengalami perkembangan, sehingga lahir lah lembaga-lembaga yang khusus membidang pada kajian al-Qur'an, dari mulai tingkat dasar bahkan sampai tingkat perguruan tinggi. Bahkan kajian al-Qur'an oleh masyarakat secara lebih intens banyak juga diselenggarakan oleh pusat-pusat kajian yang diselenggarakan di luar lembaga pendidikan tinggi atau pesantren. Di Indonesia, sejak tahun 90-an telah lahir lembaga-lembaga pendidikan al-Qur'an berupa TKQ dan TPQ yang jumlahnya cukup besar dan terus berkembang hingga sekarang sebagai gantinya system lama pengajian dari rumah ke rumah guru yang kini mulai memudar.

Metode pengajaran al-Qur'an di kawasan ini terus mengalami geliat perkembangan yang cukup signifikan, baik dari segi metode pengajaran membaca, tahfidz, maupun memahami bahasa al-Qur'an,

dan mendalami isi kandungannya. Pada metode belajar membaca yang sebelumnya hanya menggunakan metode konvensional yaitu Metode Baghdadiyah, kini telah lahir dan berkembang metode-metode baru yang lebih progressif dan terbukti mampu mengangkat citra umat Islam di kawasan ini dalam hal pemberantasan buta huruf al-Qur'an. Lahirnya metode Qiraati, Metode Iqra, dan metode-metode lainnya di bidang kemampuan membaca dan menulis al-Qur'an diakui sebagai perubahan baru dalam tatanan pemberantasan buta huruf al-Qur'an di kawasan ini. Selain metode pengajaran membaca, telah lahir pula inovasi-inovasi baru di bidang pemahaman bahasa Arab al-Qur'an. Pengajaran bahasa Arab yang sebelumnya hanya mengikuti metode konvensional dengan pendekatan pengajaran nahw sharf seperti yang lazim diselenggarakan di pondok-pondok pesantren, kini telah mulai muncul terobasan-terobasan baru di bidang ini. Antara lain di beberapa tempat telah berkembang metode pengajaran bahasa Arab al-Qur'an yang dengan waktu singkat mampu mengantarkan para pemula untuk dapat memahami bahasa Arab al-Qur'an secara lebih mudah.

DAFTAR PUSTAKA

- Dr. Najdah Ramdhan, *Tarjamat al-Qurân al-Karîm wa Atsaruhâ fî Ma'ânihi*, Damaskus, Dâr al-Mahabbah, 1998.
- Taufik Adnan Amal, *Rekontruksi Sejarah Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 1999.
- Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, terj. Mizan, Bandung, 1996.
- 'Amâyah, Ismâ'il Ahmad, dan abd al-Hamîd Mustafa al-Sayyid. *Mu'jam al-adawât wa al-damâir fî al-Qur'ân al-karîm*. Beirut: Muassasât al-Risâlah, 1407/1986
- Abd al-Shabûr. *Mu'jam al-A'lâm wa al-Maudlû'ât fî al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1995
- Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an: Text, Translation & Commentary*. Lahore: Kashmiri Bazar, 1980
- Al-Alûsî, Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Âzhîm wa al-Sab'u al-Matsânî*. Beirut: Dâr al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001
- Al-Dzahabî, Muhammad Husayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1405/1985
- Al-Isfahâni, Al-Râghîhib. *Mufradât al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Syamiyyah, 1996
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Al-Haiyah al-Mishriyyah al-'Ammah Littalif wan-Nashr, 1970
- Marzuq, Abdus Shabur. *Mu'jam al-A'lam wa al-Maudlu'at di al-Qur'an al-Karim*. Dar al-Syuruq, Ttp, 1995
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996
- Tim Al-Haiyah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Ta'lif. *Mu'jam al-Fadz al-Qur'an al-'dhim*. Mesir: Al-Haiyah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Ta'lif, 1970

Taking Apart the Multicultural Awareness through Multicultural Education in Curriculum 2013

Oleh: Dr. Evi Fatimatur Rusydiyah, M.Ag.

A. Introduction

It is the new thing for multicultural. It is not only discussion about multicultural discourse, but also public policy. The discourse about multicultural has become education, training, and short discourse items. It is widely to take the title in the discourse. It is caused that the understanding of multicultural phenomenon is the necessity for ethnic, religion (free from communication and interaction of ethnic, religion and other group).

It becomes the interesting issue if the issue becomes the factual disintegration. It is caused by multicultural fact that brings the people. Therefore, the multicultural is not only become the the important thing for the group people, but also for the government, country, religion, and politics. The problem of multicultural education in Indonesia is different from the problem of other country that has the different uniques. One of solving the problem is that it can be solved by the multicultural education through the culture learning. The education has character and function in the culture transfer.

The multicultural could be understood as the culture variety in a community.

In the culture variety has interaction, tolerance, and integration and disintegration. In otherwords, the multicultural is a fact that should be received and made positively by the cultural development. The concept of multicultural society is presented to distinguished the explanation of monoculture society. The monoculture society is the

Archaic society or the ethnic that all the members are bond in the dominant percentage and forceful in the structural society. Besides, multicultural society is the the society that consist of the ethnics and variety of the cultural, but their life are side by side.

Their community life are not organized by the only culture system that is closed, but also consist of the variety of value system. The postulate of the multicultural society are not apart of large migration of new inhabitant. The understanding of multicultural society and multiculturalism is firstly presented by Charles Hobart as sociologist at 1964 in Winnipeg/Manitoba Canada on the council of Canada conference of Christian and Jesus. Those understanding refer to a phenomenon of multiethnic migration and the large community. Though, the multicultural community concept still becomes the problems. Generally, multicultural community is called as the association of variety community that have exist culture on the one area, such as Hoffman-Nowotny emphasizes the multicultural community that it has two or more separate communities from the majority communities. Besides that, one of them come into the awareness of feeling togetherness and identity of overall life to become feeling of calm and safety together.

In the one side, the observers think that multicultural become the source of combining the ethnic variety, but the variety is a potential conflict that is manifest at any time when the primordial spirit is not able to be managed and controlled wisely. In the history, conflicts that are arisen because of multi-cultural factual conditions are always variety between one region to another. It can seep into Indonesia's political process (eg, elections in some areas). However, along with unrest in various regions of the country, the level of migration to a relatively safe area becomes higher, so it is reasonable if this phenomenon should be anticipated in a positive way. At this point, it is necessary the strategy in the dynamic multicultural community empowerment.

One reason that is often cited in relation to the absence of horizontal conflicts caused by multicultural is tolerance high levels that is embraced by the community. In addition, the presence of customs bond is so strong, so the horizontal conflicts can be anticipated as early as possible. When explored further answer to this, it will get an answer on why the tolerance levels are so strong in certain ethnic?

Phenomenon above is a phenomenon of typical Indonesia as a nation of a *bhineka tunggal ika*. Indonesia has a diverse culture that made possible the existence of cross-cultural encounter. If the meeting of cross-cultural is not managed well, so it is possible that conflict will be easily broken. Therefore, this 2013 curriculum improvement is the best moment in multicultural awareness paved the Indonesian nation. Through the teaching materials are presented in an interesting and multiethnic presenting figures are expected to bring a new face in the nation and the diverse Indonesian culture.

B. Discussion

1. Multicultural education

Indonesia is one of the largest multicultural countries in the world. The truth of this statement can be seen from the socio-cultural and geographical conditions are so diverse and widespread. In addition, Indonesia is one of ten of developing countries. As a developing country, Indonesia can make education as a strategic tool in the effort to build a national identity that is characterized by cultural diversity. In line with that, multicultural education offers an alternative through the implementation of educational strategies and concepts based on the utilization of the diversity that exists in the society, especially the students such as ethnic diversity, culture, language, religion, social status, gender, ability, age and race. It is based on some of the following considerations:

First, multicultural education inherently is appropriate with the philosophy of the Indonesian nation culturally diverse, like to mutual aid, help, and respect among one another. It can be seen in chronological portrait of this nation that are filled with the intrusion of foreign tribes and acculturated with the indigenous people. For example, Chinese ethnic, Arab ethnic, Arya ethnic, Europe ethnic, African ethnic and so on. All the tribes have been able to adapt culturally to the indigenous tribes of Indonesia. For example, Javanese, Batak, Minang, Bugis, Ambon, Papua, Dayak and Sunda tribes. The process of adaptation and acculturation that took place among the tribes by ethnicity who came later, it is conducted peacefully without excessive oppression.

Second, multicultural education provides a bright hope in overcoming the turmoil of society that occurred lately. Multicultural education is education which always upholds the values, beliefs, heterogeneity, plurality, diversity, and any aspect of society. Thus, multicultural education which do not make all people as equal human newfangled, same personality, same intellectual, or even the same belief as well. Multicultural education upholds any aspect of the difference in the field.

Third, multicultural education upholds aspects of diversity in intelligence. Gardner (1983) found the existence of multiple intelligences in humans. Education today must accommodate all types of intelligence that commonly known as multiple intelligences. Multiple intelligences are one of the breaths in the multicultural education. It was realized that the human with all their uniqueness has a wide range of intelligence. If they meet in a community, it is made possible these differences that can be a trigger of conflict.

Fourth, multicultural education is as resistance fanaticism that leads to the various types of violence. Violence arises when the channel is no longer peace. Violence is as a result of the accumulation of various social issues that are not solved completely and mutual acceptance. Thoroughness of the completion of the various problems of society is a prerequisite for the emergence of peace. Fanaticism can also narrow led to the emergence of violence. Fanaticism is also the dimension of ethnicity, language, rates, religion, or even thinking systems in education, politics, law, economic, social, cultural, and other aspects of life.

The considerations above need to be assessed and re-contemplated for the perpetrators of education in Indonesia. One of them is developing a model of multicultural education; it is education that is able to accommodate so many thousands of differences in a area that is harmonious, tolerant, and respectful. The model is expected to be one of the pillars of peace, prosperity, happiness, and harmony in the life of Indonesian society. Therefore, multicultural education is a response to the development of the diversity of the school population, as demands equal rights for each group.

In another dimension of multicultural education is curriculum development and educational activities for entering the various views, history, accomplishments and attention to non-European people. In the Indonesian context, the discussion about the concept of multicultural education is increasingly gaining momentum after the collapse of the New Order of authoritarian militaristic regime that cause reforms storm waves. Reform era that is not only bring a blessing for the people of Indonesia, but also provide increased opportunities primordial tendencies. For that, it needs to implement multicultural education paradigm to ward primordial spirit. The multicultural education paradigm in this context is to give a lesson to us to have an appreciation and respect for the cultures of others religions. Based on these considerations, the application of multiculturalism requires awareness of each local culture to mutually recognize and respect cultural diversity wrapped in the spirit of harmony and peace.

Multicultural paradigm implicitly also become one of the concerns of pasal 4 UU No.20 tahun 2003 of the national education system. In the article explained that education held in a democratic, non-discriminatory, to uphold human rights, religious values, cultural values, and diversity of the nation. Historically, multicultural education is as a concept or idea that does not appear in the empty room, but there are political interests, social, economic, and intellectual that encourage its emergence.

James Banks (1994) states that multicultural education has several dimensions that are interrelated to each other, they are: First is Content integration, which integrates a variety of cultures and groups to illustrate fundamental concepts, generalizations and theories in subjects or disciplines. Second is the knowledge construction process, which leads the students to understand the implications of culture into a subject (discipline). Third is an equity pedagogy, it adjusts the teaching methods with student learning in order to facilitate the academic achievement of students that is diversity in the terms of race, culture, or social. Fourth is prejudice reduction. It identifies the racial characteristics of students and determine their teaching methods.

According to Tilaar, multicultural education usually has the following characteristics. (1) the aim is "human culture" and creates a "civilized society", (2) the material taught noble humanity values, the values of the nation, and the values of ethnic groups (cultural), (3) the method of democratic, who appreciate the aspects of national cultural differences and diversity and ethnic groups (multicultural), and (4) evaluation determined on the assessment of the behavior of students which includes perception, appreciation, and action to other cultures.

In this context, it can be said that the main goal of multicultural education is to instill the attitude of sympathy, respect, appreciation, and four of the followers of different religions and cultures. The most important of these multicultural education strategy is not only to have purpose for the students to understand easily the lessons that are learned, but also to increase their awareness to behave humanist, pluralist, and democratic.

2. Dimension and Multicultural Based Learning Approach

James A. Banks identifies five dimensions of multicultural education that are expected to assist the teachers in implementing some programs that are able to respond to the diversity of learners, they are as follows:

- a. Dimensional integration of the content/(content integration) material. This dimension is used by the teachers to provide the information to the 'key points' of learning to reflect different materials.

In particular, the teachers incorporate the content of the learning material into the curriculum with several diverse viewpoints. One of the common approaches is to recognize the contribution that is the teachers work into their curriculum by limiting facts about the heroic spirit of the various groups. Beside that, the design of learning and learning units are not changed. With some approaches, the teacher adds a few units or topics specifically related to multicultural material.

- b. Dimensional construction of knowledge (knowledge construction). A dimension where the teachers help students to understand some of the perspectives and formulate the conclusion that is influenced by disciplinary knowledge they have. This dimension is also related to the students' understanding of the changes in the existing knowledge on their own;
- c. Dimension reduction of prejudice (prejudice reduction). Teachers do a lot of effort to assist the students in developing positive attitudes about group differences. For example, when the children study at school with negative behavior and have a misunderstanding of a different race or ethnic and other ethnic groups, education can help the students to develop a more positive intergroup behavior, providing well-established and definite conditions. The two conditions are learning materials that have a positive image about group differences and use the learning materials consistently and continuously. The research shows that the students who come to school with many stereotypes, it becomes negative behaviour and more do misunderstanding of ethnic and racial groups from outside the group. The research also shows that the use of multicultural textbooks or other teaching materials and cooperative learning strategies that can help the students to develop the attitudes and perceptions towards a more positive race. Types of strategies and materials can produce the students's choice to more friendly with the outside race, ethnic and other cultural groups.

d. Dimensions of the same educational/fair (equitable pedagogy). This dimension is concerned the ways in changing the learning facilities in order that it is easy to achieve the student learning outcomes in a number of different groups. The strategies and learning activities can be used as an educational effort to treat fairly, among other forms of cooperation (cooperative learning), and it is not in a manner that is competitive (competition learning). This dimension also involves education that is designed to classify the school environment into many types of groups, including ethnic groups, women, and the students with special needs that will provide the educational experience of equal rights and equal to gain learning opportunities.

e. Empowering school culture and social structure. This dimension is important in empowering culture students that is brought to school from different groups. In addition, it can be used to develop social structures (schools) that utilize the potential of students' culture that is diverse as characteristics of the local school structure, for example related to the group practices, social climate, exercises, extra-curricular participation and reward staff in response to a variety of differences in school.

The approach that can be used in the learning process in the classroom is a multicultural approach of single group studies and multiple perspectives approach. Multicultural education in Indonesia uses single group studies approach. This approach is designed to assist the students in learning the views of certain groups in more depth. Therefore, the data must be available on the group's history, habits, clothes, houses, food, religion, and other traditions. The data on the group contribution to the development of music, literature, science, politics and others should be exposed to the students. This approach focuses on the issues that are loaded with the values of the group that is being studied.

While multiple perspectives approach is an approach that is focused on a single issue that is discussed from various perspectives of different groups. In general, the teachers have different perspectives in the lesson. In this regard, Donna & Philips (2006) suggested that learning uses the multiple perspective approach, arguing with that the approach appears more effective.

Multiple perspectives approach helps the students to realize that a common event often interpreted

differently by others, where the interpretation is often based on the values of the group those they are followed. The solution is considered good by some groups (because the solution in accordance with its values), they are not considered good by other groups because it does not match with the values that are followed.

The advantage of this multiple perspectives approach lies in the process of critical thinking that is being discussed, so it can encourage the students to eliminate prejudice. The interaction with the views of different groups is enable the students to empathize. The results of Bank's research (2007) proved that low prejudice students showed the more sensitive attitude and open to the views of others. They are also able to think critically, because they are more open, flexible, and respect for different opinions.

Learning materials and strong learning activities of affective aspects of life with the cultural differences are proved to be effective to develop a flexible perspective. The student who has a great sense of empathy that is possible to put respect for different opinions. It will be able to reduce prejudice for other groups. Reading books multiethnic literature can reduce negative stereotypes about other cultures (Walker-Dalhousie, 1992). Multiple perspective approach contains two objectives. They are to increase the empathy and decrease the prejudice. Empathy for different cultures is a prerequisite for the efforts to reduce prejudice.

3. Developing Multicultural Based Learning

Banks (2007) states that there are several things that need to be concerned in developing multicultural-based learning, including:

a. Doing the Multicultural of Analysis of Potential Factors.

The factors analysis that are considered important become the consideration in developing multicultural-based learning model, which includes: (a) demanding of subject competence that should be procured to the students in the form of knowledge, skills, and ethically or disposition; (b) the demanding of teaching and learning, especially focused for the people to learn and make the learning process is a process of life; (c) the competence of teachers in multicultural approach. Teachers should use an effective method of teaching that gives the attention to the cultural background of their students' reference. Teachers have to ask themselves, has he/she already displayed the behaviors and the attitudes that reflect the multicultural soul; (d) the analysis conditions of students' background. Naturally students have described a multicultural learning community. Students' cultural background will affect learning styles. Religion, ethnicity, race/ethnicity and social class and economic background of the parents can be a stereotype of students when they respond to stimuli in their class, both in the form of learning message and other message that delivered by a friend in his class. The students can certainly have an interesting choice to the existing cultural potential in each area. (e) The characteristics of the learning material of multicultural.

Analysis of potential material relevant to multicultural-based learning, include: (1) respect the difference between friends (clothing style, livelihoods, ethnicity, religion, ethnicity and culture); (2) display the behavior that is based on the beliefs of each religion; (3) a sense of community, state and nation; (4) build a life on the basis of religious cooperation to achieve the unity; (5) develop kinship attitude between tribes and nations; (6) the responsibility of the local area and national; (7) maintain the self-respect and the nation; (8) develop an attitude of self-discipline, social and national; (9) develop the awareness of local and national culture; (10) developed fair behavior of life; (11) build the harmonious life; (12) held a 'culture project' by understanding and dissemination of the symbols of national identity, such as Indonesian language, Indonesia Raya song, flag of Indonesia, the symbol of Garuda Pancasila, and the national culture that describe the top of the culture in the area; and so on.

b. Determine Multicultural Learning Strategies

The option of the strategy that is used in developing multicultural-based learning, such as: the learning strategy of cooperative learning, which is combined with the concept attainment strategy and value analysis strategy, social investigation strategy. Some of the option of the strategies are implemented simultaneously, and should be reflected in the steps of multicultural-based learning model. Nevertheless, each of the functional learning strategies has different pressure. The concept attainment strategy is used to facilitate the students in doing the activities of local cultural exploration to find the cultural concept that is considered the attractive to him from the culture of each region, and explore the values that are inherent in the culture of the region.

Cooperative learning strategies are used to indicate the development of the students' ability in learning together and socialize the concept of local cultural values of the region in learning community with friends. In the level of learning with a multicultural approach, the use of cooperative learning strategies, is expected to increase levels of student participation in performing recommendation of local values and build a national perspective. From these capabilities, the students have the skills to develop life skills in respecting the other cultures, differences tolerance, accommodating, open and honest in interacting with friends that is different ethnic, religious, ethnic, and culture. They have high empathy towards other cultural differences, and it is able to manage conflict without violence (non-violent conflict). In addition, the use of cooperative learning strategies in learning can improve the quality and the effectiveness of student learning process, the conducive learning atmosphere, to build the active interaction between students and teachers, students with students in the learning. Besides, the value of analysis strategy is focused to train the students' ability to think inductively from the setting of expression and commitment to the values of the local culture (local perspective) to the framework of the thinking or perspective on the national (national perspective).

Starting from the development of the learning step above, the pattern-based learning multicultural is done to improve students' self-awareness of the values of diversity that inherent in the life of a local student as a potential factor in building a national perspective. By self-awareness of students to local values, the students have the hardness and toughness personally, they are also capable of rational choices when dealing with the local issues, national and global. The students are able to look at the global perspective as the reality that is not only understood emotionally, but also rational and remain to the identity of the nation and country. The academic ability is one of the indicators that are displayed by the students in the acquisition of learning outcomes.

Criteria that can be used to determine the success of student learning activities is the employment report (paper), the performance and the participation that displayed by the student in learning by discussion and brainstorming, which includes rational thought, tolerance and empathy for cultural values of the friends, and the development of student achievement after taking the test at the end of the learning. In addition, other criteria that can be used are the performance that is displayed by the teachers in implementing multicultural approach learning.

The teacher is always involved in every phase of the learning activities, both in the discussions and the reflection of the first findings, action planning, action, observing the action, discussion and reflection results of the implementation of the action, and preparation the action to accomplish the learning objectives.

4. Multicultural Education in Curriculum 2013

The dynamic development of society and social problems develop to need the attention and sensitivity of all nation elements that is not only from the experts and observers of social problems, but also the education that has a strategic role as vehicle and agent of change for the community. The conditions of Indonesian society are very pluralistic both in the aspect of ethnicity, race, religion and social status that give contribution to the development and dynamics of the community. It is considered that it is very important to provide a portion of multicultural education in the education system in

Indonesia through substance and learning model. It is considered important to provide and assist the development of thinking, personality, and sensitization of the learners dealing with the symptoms and social problems that occur in the social communities.

Curriculum 2013 emphasizes the affective aspects of religious and social aspects as the aspects that need to be instilled through the knowledge aspects and skills. Planting affective aspects of a social nature is carried through multicultural education in the curriculum of 2013. It is a step that is taken by the government to transform the national education. The steps are taken with the hope that can help a young generation of Indonesia become productive, creative, innovative, and characteristic. Planting multicultural education is reflected in the various textbooks that are used to support the learning process.

Textbooks that are offered to be packaged with the concept and the interesting appearance to the students. It is no longer to use the names that are commonly encountered in the old textbooks, the textbooks will offer many new characters with each of various backgrounds. There are six figures that reflect the diversity and ethnicity in Indonesia, from figures derived from the Chinese ethnic to figures from Papua.

The presence of the variety characters with various backgrounds are expected to reflect the diversity of religious and ethnic groups in Indonesia. In addition, it is expected that the young generation of Indonesia will be used to live in the diversity, which was built early in the school.

Besides, it becomes a strength of knowledge aspect related to the multicultural awareness through the insertion of these figures, manners will also be inserted in the Religious Education subject. It is intended for the students who are not only accustomed to live in the diversity but also hold the tolerance principle in a common life.

Curriculum 2013 is designed to strengthen Indonesia which is a plural or multicultural state. It is recognized as Iwan, Budi, and Wati as the characters in the textbook. These figures impressed Java-centric. In the curriculum of 2013, these names are changed. It can be seen in the student textbook. There are at least six characters of the children who reflect the diversity of religions and ethnicities in Indonesia. The objective is that Indonesian children are accustomed to live in the diversity. It is built since in the school.

Indonesia saw that multicultural education can be built through the characters in the student textbook. Thus, the children will awaken from his consciousness that Indonesia is diverse. Indonesian life is not complete if one religion or ethnicity does not exist in Indonesia. For example, the names of characters that are present in the textbook are Siti, the veil girls as Muslim children; Lina, slant-eyed daughter of Chinese ethnic; Edo, boy with curly hair of Papua; Benny, the boys are from Batak ethnic; and Udin boys from Betawi. These names are developed through learning in order to strengthen the pride of the students as the future generation.

C. Conclusion

1. Multicultural education is the education that aims to instill the attitude of sympathy, respect, appreciation, and four of the followers of different religions and cultures. The most important of the multicultural education strategy is not only to give purpose for the students to understand easily the lessons that are learned, but also to increase their awareness to behave humanist, pluralist, and democratic.
2. Dimensions and learning-based approach is the dimension of content integration, dimension of knowledge construction, dimension of prejudice reduction, dimension of the same educational/fair (equitable pedagogy), and dimension of empowering school culture and social structure.
3. The step of developing multicultural-based learning can be done through the analysis of potential factors that set multicultural based learning strategy.

4. Multicultural Education in Curriculum 2013 is seen in the textbooks that are offered to packaged with the concept and the interesting appearance to the students. The names contained in the old textbooks such as Reason and Wati are no longer appear. The names are replaced with Siti, Lani, Edo, Benny, Dayu, and Udin which are the ethnic and religious representation in Indonesia.

REFERENCES

- Adam, James D. 2007. Pendidikan Multikultural & Paket Multikultural. Makalah Seminar Internasional di Macquarie University Sydney-Australia.
- Banks, J.1993., *Multicultural Education: Historical Development, Dimension, and Practice*. Review of Research in Education.
- Berns, Roberta M. 2004. *Child, family, school, community: Socialization and support*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Banks, James A. 2007. *Educating citizens in a multicultural society*. New York: Teachers College Columbia University.
- Gardner, Howard. 1983. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. Prentice Hall: New York.
- Gollnick, Donna M, and Chinn, Philip C. 2006. *Multicultural education in a pluralistic society*. Upper Saddle River: Pearson Merrill Prentice Hall.
- Tilaar, H.A.R. *Multikulturalisme Tantangan-Tantangan Global Masa Depan Dalam Transformasi Pendidikan Nasional*, Jakarta: Grasindo, 2004.
- Sumartana. 2001. *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama Di Indonesia*, Yogyakarta:
- Undang-undang No 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional
- Yaqin, Ainul.2005. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Zamroni. 2011. *Pendidikan Demokrasi pada Masyarakat Multikultural*. Yogyakarta. Gavin Kalam Utama. Compass edition May 23, 2013 Textbook of Curriculum 2013.

تعليم اللغة عبر الثقافات

وتطبيقه في تعليم اللغة العربية في إندونيسيا

الدكتور نصرالدين

أستاذ مشارك، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة سونن أمبيل الإسلامية الحكومية سورابايا إندونيسيا

ملخص البحث

يتناول هذا المقال العلاقة الوطيدة التي تقوم بين اللغة والثقافة التي تتمثل في أن اللغة تشكل وعاء للثقافة وتشكل الثقافة إطارا تدور حولها اللغة. ويترتب على هذه العلاقة أن يكون تعليم اللغة عملية لغوية ثقافية أو ما يطلق عليه . ويستند هذا التعليم الثقافي للغة إلى ثلاثة نظريات أولها Teaching Language Across Cultures تعليم اللغة عبر الثقافات مدخل «التحليل التقابلي» الذي يعزم أن تعليم اللغة للناطقين بغيرها يجب أن يتم من خلال المقارنات المنتظمة بين اللغتين (اللغة المدروسة ولغة الدارسين). وثانيها فرضية «تعلم اللغة هو تعلم ثقافي» التي تؤكد أن تعلم اللغة الأجنبية وتعليمها يجب أن يبنى على تفهيم الطلاب الطبيعة اللغوية والثقافية من اللغة المدروسة. وثالثها نظرية «الوعي الثقافي في تعليم اللغة الأجنبية وتعلمها» التي تفرض تعليم اللغة الأجنبية ينبغي أن يركز على تزويد المتعلم بما يمكنه من فهم ثقافة اللغة الهدف والانفعال بها والنظرة إليها نظرة إيجابية.. استنادا إلى هذه النظرية الثلاث يحاول هذا المقال وضع النمط الثقافي لتعليم اللغة العربية للإندونيسيين الذي يتسم بثقافية الأهداف وثقافية المحتوى. وذلك بهدف تذليل المشكلات اللغوية الثقافية التي تعرض لها الإندونيسيون عند تعلمهم اللغة العربية، خاصة صعوبتهم في فهم العناصر اللغوية العربية التي تختلف عما في لغتهم وتدني مستواهم في استخدام اللغة العربية في مواقف معينة بصورة سليمة. الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة العربية، عبر الثقافات، الثقافة الإسلامية.

تهيد

إنه لا يختلف اثنان في أن بين اللغة والثقافة تقوم علاقة عضوية وطيدة تحرم فصل إحداها عن الأخرى وتجعلهما كما لو كانتا وجهين لعملة واحدة. فاللغة وعاء الثقافة وعنصر أساسي من عناصرها والوسيلة الأولى للتعبير عنها فلا يمكن للفرد أن يتحدث بلغة ما بمعزل عن ثقافتها. وفي الوقت نفسه تعد الثقافة قيما ونظما يعيشها المجتمع و يعبر عنها أبنائه من خلال اللغة التي يتفقون عليها، ويفكرون بها، ويتفاهمون بها.

وعلى هذه العلاقة الوطيدة أصبح تعليم اللغة وتعلمها نشاطا لا يخلو من أبعاد ثقافية إذ أنه تربط بين النظام اللغوي والقيم الثقافية، مما يعني أن تعليم اللغة وتعليمها لا يتم إلا ضوء ثقافتها. فالطفل عندما يكتسب اللغة ويتعلمها من البيئة المحيطة به إنما يكتسبها ويتعلمها في إطار ثقافتها فلا يمكن أن يفهم اللغة ويفترض معناها مخالف ما اتفق عليه مجتمع اللغة وما تعود عليه الناطقون بها. وكل ذلك يؤكد أن اللغة تربط بين الثقافة وأبنائها.¹¹³⁰ كما يؤكد بشكل مفصل أن اللغة لا يتعلمها أبنائها لتكون

1135 S. Pit Corder, *Introducing Applied Linguistics* (Great Britain: Hazell Watson & Viney Ltd., 1975), 70.

١١٣٦. أداة التعبير والتواصل فحسب وإنما لتكون في الوقت نفسه ما تعكس هويتهم

هذا ما يفترض طبيعياً واجتماعياً في مجال تعليم اللغة وتعلمها في حدود مجتمعتها أو لدى أبنائها الناطقين بها. فكيف إذا انتشرت اللغة خارج حدودها وتعرض تعليمها وتعلمها لمن يتحدث بلغات أخرى أو الأجانب الناطقين بلغة خاصة بهم؟ هذا بالطبع أمر يزيد فيه التعقيد إذ تلتقي فيه عدة عوامل يحمل كل منها خصائصه وهي ما تتمتع به اللغة المراد تعليمها وتعلمها ولغة الأجانب الذين يتعلمونها. وبما أن كلا منها تتقيد بثقافتها يكون الالتقاء بينهما تفاعلاً لا يخلو من التضارب سواء كان على المستوى اللغوي أو على المستوى الثقافي. التضارب اللغوي ينتج مما بين اللغتين (اللغة المدروسة ولغة الدارسين) من اختلاف على جميع المستويات (الصوت، والصرف، والنحو، والدلالة). أما التضارب الثقافي فينتج من العادات الثقافية التي في إطارها تتشكل الخصائص البنائية والدلالية لكل من اللغتين. كل ذلك مما يجعل تعليم اللغة وتعلمها كلغة أجنبية مجالاً فيه نوع من التعقيد

linguistics وقد أدرك علماء تعليم اللغات الأجنبية هذه المشكلة ووضعوا تذليلاً لها ما يعرف بعلم اللغة عبر الثقافات الذي كان الهدف الرئيسي *contrastive analysis*. ويتمثل هذا المدخل في ما يسمى بالتحليل التقابيل *across cultures* منه الاندماج التعليمي بين اللغة الأجنبية ولغة الدارسين بكل ما فيهما من اختلاف على جميع مستوياتهما. وذلك على افتراض أن عملية تعليم اللغة لدارسيها الأجانب يجب أن يتم على أساس مقارنة منتظمة بينهما لغويًا وثقافيًا لكي يكتشف ما بينهما من تشابه واختلاف ومن ثم يُحدّد على ذلك المواد التعليمية والاستراتيجيات التعليمية. اللغات تختلف فيما بينها والاختلاف يؤدي طبيعياً إلى الصعوبة تعليمياً، فإن لم يدرك ويُذلل هذا الاختلاف باتت الصعوبات قائمة مما يؤدي في نهاية المطاف إلى تعرض دارسيها الأجانب لمشكلات أثناء تعلمها.

ولقد تجلّى ما تقدم ذكره في مجال تعليم اللغة العربية في إندونيسيا حيث تعرض الدارسون الإندونيسيون لصعوبات كثيرة عند تعلمهم اللغة العربية. ومما لوحظ أن أهم ما يختفي وراء تلك الصعوبات هو أن تعليم اللغة العربية في إندونيسيا لا ينبني عموماً على المعالجات المنتظمة بين اللغة العربية ولغة الدارسين (وهي اللغة الإندونيسية) سواء كانت على المستوى اللغوي أم على مستوى الثقافي. وأغلب ما يترتب على ذلك وقوع الدارسين على مختلف مستوياتهم في أخطاء وهو استخدام *language interference* اللغوية بشتى أنواعها. وتتمثل أخطاؤهم بوجه عام فيما يسمى بالتدخل اللغوي الدارسين اللغة العربية على ما تعودوا عليه في لغتهم وثقافتهم الإندونيسية.

ومحاولة لتذليل هذه المشكلة واستفاداً مما قدمه علماء تعليم اللغة من نظريات علم اللغة عبر الثقافات يسعى هذا المقال إلى إيراد بعض النظريات التي يمكن الاستفادة منها في إدارة تعليم اللغة العربية للدارسين الإندونيسيين بصورة تذلل التضارب اللغوي والثقافي بين اللغتين. كما يسعى إلى عرض بعض المبادئ التي يمكن الاستناد إليها في تعليم اللغة العربية ثقافياً خاصة ما يتعلق بالأهداف التعليمية والمحتوى التعليمي. وذلك بهدف توفير ما يمكن أن يستفيد منه المعنيون بتعليم اللغة وعلى رأسهم معلموها والمؤسسات التربوية التي يجدون أنفسهم فيها

العلاقة بين اللغة والثقافة

تقوم بين اللغة والثقافة - كما تقدم بيانه - ما يغنى عن البيان من علاقة وترابط. فاللغة تمثل وعاء للثقافة وتشكل أداة يعبر بها الناطقون بها عن آرائهم وأفكارهم وكل ما جرى بينهم في إطار ثقافتهم. وتتمثل هذه العلاقة بشكل لا يمكن إنكاره في أن أبناء المجتمع ينطقون بلغتهم في ضوء ما أحاطت به ثقافتهم من قيم وعادات وتقاليد ومعتقدات كما أنهم لا يستطيعون التفاهم اللغوي بينهم إلا في ضوء ما علمتهم ثقافتهم وبيئتهم

والعلاقة بين اللغة والثقافة تتخذ أنماطاً متعددة يتخلص أهمها في مطين رئيسين أولهما «اللغة تؤثر على الثقافة» وثانيها «الثقافة

1136 Muhammad Hasan Amara and Abd Al-Rahman Mar'i, Muhammad Hasan Amara and Abd Al-Rahman Mar'i, *Language Education Policy: The Arab Minority in Israel* (Dordrecht: Kluwe Academic Publishers, 2002), 1.

تؤثر على اللغة». أما تأثير اللغة على الثقافة فتمثل في أن اللغة عندما تتطور تتطور معها الثقافة وأن الانتشار اللغوي يسبق دوماً الآخر الثقافي. وعلى هذا يسعى أبناء اللغات إلى تعليمها لغيرهم حتى تنتشر لغتهم وتنتشر معها بعد ذلك ثقافتهم. وأما تأثير الثقافة على اللغة فتمثل في أن الثقافة بكونها قيما وعادات يعيشها المجتمع يؤثر على طريقة المجتمع في التعبير عن أفكارهم وقيم حياتهم. الطبقات في العلاقة الاحترامية في الثقافة الجاوية الإندونيسية مما يؤكد هذا التأثير، حيث أنها تؤثر على استخدام ضمائر المخاطبة في اللغة الجاوية وفقا للطبقات الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص المخاطب. وهذا وإلى حد معين قد تنقيد معاني الكلمات وصحة الجمل في الاتصال الاجتماعي على القيود الثقافية. وعلى هذا يسعى أبناء اللغات إلى تعريف ثقافتهم على غيرهم ليستفيدوا منها في فهم لغتهم

وفي ضوء ذلك تتخذ العلاقة بين اللغة والثقافة أربعة وجوه رئيسية وهي: الوجه الاجتماعي، والوجه الاتصالي، والوجه التداولي، والوجه التعليمي. أما الوجه الاجتماعي الثقافي فيتمثل في كون اللغة أداة تربط بين الثقافة وأبنائها.¹¹³⁷ فالطفل يكتسب ملامح ثقافة بيئته من خلال اللغة وفي الوقت نفسه توفر ثقافة البيئة التي ينشأ فيها ما يساعده على اكتساب لغتها. ثانياً، أن اللغة لها علاقة بالتفكير الذي تنعكس عليه الثقافة. واللغة في مثل هذه العلاقة لا تمثل وسيلة للتعبير عن الأفكار والآراء فحسب وإنما تمثل كذلك وسيلة يظهر بها أبنائها هويتهم ورسالة تحدد كيف يريدون أن ينظر إليهم غيرهم.¹¹³⁸ فاللغة بعبارة أخرى تكسب أبنائها كيف يفكرون ويتصرفون في ضوء ثقافتهم. ثالثاً، أن اللغة -فضلاً عن كونها وعاء الثقافة- هي أبرز السمات الثقافية. وهي الذات وهي الهوية، التي يصنع بها أبنائها من المجتمع واقعا. فلا يبالغ من قال إن ثقافة كل أمة كامنة في لغتها كما لا يعتدي من قال إنه يمكن صياغة تاريخ البشرية على أساس من صراعاتها اللغوية، لأن كل ملامح ثقافي لها بعد لغوي. ما من حضارة إنسانية إلا وصاحبها نهضة لغوية، وما من صراع بشري إلا ويطن في جوفه صراعا لغويا. واللغة تحتل قمة الهرم المعرفي الذي تنبني عليه الثقافة حيث أنها رابطة العقد للخريطة المعرفية، ما من مذهب تفكيري إلا وله شقه اللغوي، وما من فرع من فروع الفن إلا¹¹³⁹. وتشارك اللغة كثيرا في سماتها، وما من فرع من فروع العلم إلا وله صلته باللغة

أما الوجه الاتصالي فهو ما يتمثل فيما بينهما عندما تتعدا حدودهما وتتعاملا مع الناطقين بلغات أخرى. وقد أشار علماء اللغة والاتصال إلى أن تفاعل الأجنبي واتصاله بأبناء لغة أخرى لا يعتمد فقط على إجادته لغتهم وإتقانه إياها بل يعتمد كذلك -وبصورة لا تقل أهمية- معرفته لثقافتهم وعاداتهم.¹¹⁴⁰ فقد يتعرض الأجنبي عند اتصاله بأهل اللغة لموقف اتصالي يتطلب استخدامات لغوية لا يحكم على صحتها نظام لغوي ولكن تحكم عليه قيمة ثقافية

وأما الوجه التداولي فيتمثل فيما تمثل فيه الوجه الاتصالي إلا أنه يرتبط بالعمولة التي تتأزر في ضوءها اللغة والثقافة في خلق عالم جديد تختفي بين دولها كل ما يتصف بالجغرافية. والعمولة باعتبارها محاولة لتعميم نمط من الأنماط الفكرية والسياسية والاقتصادية المعينة على نطاق العالم كله التي تبدأ الدعوة إليها من الدول الغربية يمكن وصفها حركة ثقافية غربية أو بعبارة أدق تعميم الثقافة الغربية على المستوى العالمي. ولكنه مما يصعب تجاهله أن هذه العمولة الثقافية تسير جنباً بجنب مع الثقافة اللغوية بل يمكن القول إن هذه العمولة الثقافية هي في الحقيقة تجرى على آثار العمولة اللغوية التي سبقتها بسنوات طويلة. ذلك لأن اللغة الإنجليزية التي تحرك هذه العمولة قد سيطرت على عالم الاتصال الدولي قبل أن بدأ العولميون دعوتهم. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن تحت مظلة العمولة تقوم بين اللغة والثقافة علاقة تداخلية تآزرية قوية تحرم الفصل بينهما

وأما الوجه التعليمي فهو ما يتمثل في مهمة تعليم اللغة لغير أبنائها أو الناطقين بغيرها. وقد أشارت الدراسات في مجال تعليم اللغات الأجنبية إلى أن الثقافة تشكل هدفاً نهائياً مشتركاً من أي مقرر لتعليم لغة أجنبية وتعلمها. وقد وجدت نتائج هذه الدراسات ما يؤيدها على المستوى الواقعي حيث أن دول العالم المعاصر تكاد تجمع على اتخاذ فهم ثقافة اللغة الأجنبية والتفاعل معها هدفاً أساسياً من مشروعاتها التعليمية. وكل هذه الوقائع لا تأتي من فراغ وإنما تنتج من الانتفاع المتبادل بين أهل اللغة

1137 S. Pit Corder, *Introducing Applied Linguistics* (Great Britain: Hazell Watson & Viney Ltd., 1975), 70.

1138 Muhammad Hasan Amara and Abd Al-Rahman Mar'i, *Op. Cit.*, 1

نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي (الكويت: عالم المعرفة، 1978م)، 232

1139 محمود كامل الناقة ورشدي أحمد طعيمة، الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى: إعداده-تحليله-تقويمه (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1140

يدون تاريخ)، ص: 44-40

ومتعلميها، فلما كانت لأهل اللغة أهدافا من تعليمهم لغتهم ونشرهم ثقافتهم فكانت للأجانب أهدافا من تعلم اللغة وثقافتها¹¹⁴¹ وعلى هذه العلاقة القوية يدعو المعنيون بتعليم اللغات الأجنبية في ضوء الاتجاهات الحديثة إلى ضرورة معالجة ثقافية تُجرى بين اللغة الأجنبية المدروسة وبين لغة ينطق بها دارسوها. وذلك على أساس أن متعلم اللغة الأجنبية لكي يجيد اللغة بصورة كاملة سواء كان على المستوى المعرفي أو المهاري لا يحتاج فقط إلى معرفة الجوانب اللغوية من اللغة الهدف وإنما يحتاج كذلك إلى معرفة الجوانب الاجتماعية الثقافية منها. فهو مثلا لا يمكن أن يستوعب معنى الكلمات في اللغة الهدف فقط بالاستناد إلى دلالاتها المعجمية في القواميس ثنائية اللغة، إنه يحتاج في ذلك إلى التصورات الثقافية أو الدلالات الثقافية لهذه الكلمات. فعندما لم يتوافر لديه ما يكفي من الإلمام بهذا البعد الثقافي للغة الهدف يتعذر عليه أن يفهمها ويستخدمها على المستوى الاجتماعي بصورة سليمة¹¹⁴².

الأسس النظرية لتعليم اللغة عبر الثقافات

أما عن الأسس النظرية لتعليم اللغة عبر الثقافات فيمكن الإشارة إلى مدخل «التحليل التقابلي» و فرضية «تعليم اللغة هو تعليم ثقافي»، وفرضية «الوعي الثقافي في تعليم اللغة الأجنبية وتعلمها

1. (Contrastive Analysis) التحليل التقابلي

إن فكرة تعليم اللغة وتعلمها عبر الثقافات ليست حديثة العهد إذ يرجع تاريخ نشأتها إلى النصف الثاني من القرن الماضي أو في عقده الخامس على وجه التحديد. وقد ظهرت حينها حركة قوية في ميدان تعليم اللغات الأجنبية على يد بعض الأساتذة في جامعة مشغان (آن آربر) الأمريكية التي تؤكد ضرورة إجراء الدراسات التقابلية بين اللغات المختلفة للتعرف على ما يجب تقديمه لدارسي عن مواد تعليم اللغات الأجنبية وهي «إن أكثر Fries اللغات الأجنبية¹¹⁴³ وكانت هذه الحركات تسير وراء فرضية تقدم بها فريز المواد فعالية هي تلك المواد التي تعد بناء على وصف علمي للغة المراد تعلمها مع وصف مواز له في اللغة الأصلية للدارس»¹¹⁴⁴.

ولقد نضج هذا الاتجاه وصار مدخلا جديدا في ميدان تعليم اللغات الأجنبية في أواخر العقد الخامس من القرن الماضي ، حيث أوردLinguistics Across Cultures كتابه الموسوم علم اللغة عبر الثقافات Robert Lado عندما أصدر روبرت لادو فيه التأكيد على ضرورة إجراء الدراسات التقابلية بين اللغات المراد تعليمها واللغة الأصلية لدارسيها، ووضع أسسا لما مع خطواته التطبيقية في إجراء المقارنات المنتظمة بين اللغات على جميعContrastive Analysis يعرف بالتحليل التقابلي مستوياتها (الصوتي، والنحوي، والصرفي). كما شرح لادو كيف يمكن الاستفادة من نتائج هذه المقارنات في تحديد مستوى تعليم اللغة وتعيين خصائص عناصر تعليمها وتعلمها خاصة المواد والطريقة والتقويم. إنه على هذه الجهود يعد روبرت لادو هو المحرك الأول لعلم اللغة عبر الثقافات ويعد كتابه السابق ذكره هو نقطة البداية للتحليل التقابلي الذي انتشر بعده وشاعت الاستفادة منه في ميدان تعليم اللغات الأجنبية إلى حد الآن.

والتحليل التقابلي -على حد قول لادو- يبنى على افتراض أن المواد الدراسية التي تم إعدادها على أساس المقارنة المنتظمة بين اللغة الأم واللغة الهدف كانت فعالة وأدت إلى نتائج إيجابية في تعليم وتعلم اللغة الأجنبية. كما أن المعلم الذي قام بمثل هذه المقارنة يدرك جيدا المشكلات في تعلم اللغة ويستطيع أن يقدم علاجها التعليمي. لذلك ينبغي أن تستمد الكتب المدرسية من نتائج التحليل التقابلي بين اللغة الأم للدارس واللغة الأجنبية التي يتعلمها على مستوى الأصوات، والكلمات، والثقافة. كما ينبغي¹¹⁴⁵ أن يستند إليها معلم تلك اللغة الأجنبية في إعداد المواد التعليمية

المرجع السابق، ص: 44-40 1141

1142 Norbert Pachler, Teaching and Learning Culture, in Norbert Pachler (Ed.), *Teaching Modern Foreign Language at Advance Level* (London: Routledge, 1999), 78-79.

إسماعيل صيني وإسحاق محمد الأمين، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء (الرياض: عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، 1982م)، هـ 1143

1144 Charles Fries, *Teaching and Learning English as a Foreign Language* (Ann Arbor: Univ.Mich.Press, 1945), 9.

1145 Robert Lado, *Linguistics Across Cultures: Applied Linguistics for Language Teachers*, Ann Arbor-The University of

وعلى وجه التحديد يمكن الاستفادة من التحليل التقابلي ثلاثة مآرب في ميدان تعليم اللغات الأجنبية أولها
فحص أوجه الاختلاف والتشابه بين اللغات، ثم ثانيها التنبؤ بالمشكلات التي تنشأ عند تعليم اللغة الأجنبية ومحاولة تفسير هذه
المشكلات، ثم ثالثها الإسهام في تطوير مواد دراسية لتعليم اللغة الأجنبية^{١١٤٦}

وعلى الرغم من أن التحليل التقابلي يواجه انتقادات من قبل معارضيه -خاصة في ما يتعلق بقدرته على التنبؤ بمشكلات تعلم اللغة
الأجنبية، ومنهجه في مقارنة اللغات، وأهميته في تعليم اللغة^{١١٤٧} إلا أن هناك من يرى -استنادا إلى نتائج الدراسات- أن التحليل
التقابلي أثبت نفعاً حقيقياً في مجال تعليم اللغة الأجنبية خاصة في تطوير المواد الدراسية، وتأليف الكتاب المدرسي، وتصميم
الإختبارات اللغوية.^{١١٤٨} وعلى هذا، يمكن الاستفادة منه في إجراء في تعليم اللغة العربية للناطقين بالإندونيسية وذلك من خلال
إجراء التحليلات المنتظمة بين اللغة العربية واللغة الإندونيسية بهدف اكتشاف ما يتعرض له الدارسون الإندونيسيون من المشكلات
والصعوبات عند تعلمهم اللغة العربية، والاستفادة منها في إعداد المواد التعليمية وتحديد الاستراتيجية التعليمية تديلا لتلك
المشكلات والصعوبات.

«تفاق مثل او غل لاة عيب ن ع اروضت ي طعت تانراق مل» ةيضر ف .2

“Comparisons develop insight into the nature of Language and Cultural”.

هذه الفرضية مما أورد في الدليل الوطني لمشروع تربية اللغة عام ١٩٩٦. وهي تتمحور في أن المقارنات بين اللغة المدروسة وثقافتها
وبين لغة الدارس وثقافتهم سوف تعطيهم تصورا واضحا عن طبيعة اللغة المدروسة وثقافتها.^{١١٤٩} هذا يعني أن تعلم اللغة
وتعليمها يجب أن يتمشى مع تعليم ثقافتها. ذلك لأن دارس اللغة الأجنبية لن يترقى إلى درجة مرضية من الإجادة اللغوية ما لم
يلم إلماما جيدا بثقافة اللغة. هذا يعني بكل التأكيد أن معرفة ثقافة اللغة لا غنى عنها في تعلم اللغة وتعليمها. ولعل خير ما
يؤكد هذه الفرضية خبرة الأطفال في اكتساب لغتهم الأم أو لغتهم الأولى، حيث أنهم اكتسبوا في إطار البيئة الثقافية التي تحيط
بهم وبطريقة طبيعية. وبعبارة أدق أن الأطفال اكتسبوا لغتهم لأن بيئتهم الثقافية أكسبتهم إياهم بطريقة طبيعية لا يكتسبون في
ذلك كلمة ولا جملة إلا وهم يكتسبون معها موقفا ثقافيا يصاحبها

في ضوء ذلك يفترض أن يكون جميع عناصر التعليم يجب أن تتصف بـ «عبر الثقافي». فالمعلم الجيد هو الذي يتدرب مهنيا ومعرفيا
على كل من اللغة المدروسة وثقافتها ولغة الدارسين وثقافتها. والمواد التعليمية الجيدة هي التي تستمد من ثقافة اللغة المدروسة
ولغة الدارسين والتي تم اختبارها وتنظيمها وتقديمها بغرض توفير ما يساعد الطلاب على إجادة اللغة المدروسة بصورة متكاملة

أما من حيث المواد التعليمية وطريقة تعليمها فيمكن إجراء تعليم اللغة عبر الثقافات على عدة مداخل يمكن ذكر أهمها كما يلي

- وهو الذي يهدف إلى تقديم أكثر ما يمكن من (Cognitive approach) المدخل المعرفي
الوقائع التاريخية والجغرافية والإدارية أثناء تعليم المهارات اللغوية.^{١١٥٠} ويركز هذا المدخل على
تقديم الجوانب الثقافية للغة من خلال معلومات نظرية لتكون معرفة لدى متعلميها الأجانب.
- وهو الذي يهدف إلى تمكين المتعلمين (Communicative Approach) المدخل الاتصالي

انظر أيضا: 1-3, pp: 1957, Michigan Press,

Gerhard Nickel, Contrastive Linguistics and Foreign-Language Teaching, in Gerhard Nickel (ed.), *Papers in Contrastive Linguistics*, Cambridge University Press, 1971, p: 2.

1146 عبده الراجحي، علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م، ص: ٧٤-٩٤.

1147 R. Ellis, Understanding Second Language Acquisition, Oxford University Press, 1986, p: 27.

عبده الراجحي، المرجع السابق، ص: 49. انظر أيضا: محمود إسماعيل صيني، مشكلة الاستفهام في تدريس الإنجليزية للطلاب العرب: دراسة تقابلية، في 1148
التقابلي اللغوي وتحليل الأخطاء، تعريب وتحرير: محمود إسماعيل صيني وإسحاق محمد الأمين، عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، الرياض، 1403هـ/1982م،
ص: 99.

1149 National Standards in Foreign Language Education Project. *Standards for Foreign Language Learning: Preparing for the 21st Century*. (Lawrence, KS: Author, 1996).

1150 Norbert Pachler, Op.Cit., 78

من «أن يتصرفوا تصرفا صحيحا» عند اتصالهم بأبناء الثقافة الهدف ومن مواجهة المواقف الاتصالية التي يحتمل أن يتعرضوا لها.^{١١٥١} ويركز هذا المدخل على تقديم من الجوانب الثقافية للغة الهدف ما يساعد المتعلمين على الاتصال بأبنائها بصورة يفهمونها. ويختلف عن نظيره المعرفي في أنه يهتم بالجانب المهاري التطبيقي.

وهو الذي (Intercultural Communicative Approach) المدخل الاتصالي بين الثقافاتي - يهدف إلى تمكين المتعلمين من إدماج السلوك والقيم ووجهات النظر في ثقافتهم في الثقافة الهدف.^{١١٥٢} ويركز هذا المدخل على ما يمكن الإطلاق عليه «حوار الثقافات» وهو أن يفهم المتعلم بصورة جيدة الثقافة الهدف ويدرك ما بينها وبين ثقافته من تشابه واختلاف ومن ثم يتخذ على أساس ذلك موقفا سليما عند الاتصال بهما. وعلى المستوى اللغوي يتمثل هذا المنهج في تمكين المتعلم من إدراك ما بين لغته واللغة الهدف من سمات مختلفة ومشاركة ويتمكن على أساسه من استخدام اللغة الهدف بصورة سليمة بعيدة من التداخل.

٣. (Cultural awareness in foreign language teaching and learning) فرضية «الوعي الثقافي في تعليم اللغة الأجنبية وتعلمها واكتساب الثقافة الأجنبية (SLA, second language acquisition)، وهي فرضية في مجال اكتساب اللغة الأجنبية (SCA, second culture acquisition) التي تؤكد أن تعليم اللغة الأجنبية لا بد أن يركز على تزويد المتعلم بما يمكنه من فهم (ثقافة اللغة الهدف والانفعال بها والنظرة إليها نظرة إيجابية. ويهدف كل ذلك في نهاية المطاف إلى أن يدرك المتعلم ما يغنيه في تعلم اللغة الهدف ويرغبه في الاتصال بالناطقين بها. وتحقيقا لهذا الهدف فمن الضروري إعطاء المتعلم ما يكفي من الفرصة:

- مثل الجرايد، والمجلات، والكتب، (authentic materials) للتعامل مع المواد الأصلية والأفلام، والإذاعة، والبرامج التليفزيونية، من الدول الناطقة باللغة الهدف.
- للاتصال بالناطقين الأصليين في تلك الدول أو غيرها في خارج البلاد.
- لفهم ثقافته ولمقارنتها بثقافات الدول أو المجتمعات التي تنطق فيها اللغة الهدف.
- لاكتشاف الخبرات ووجهات النظر لأهل تلك المجتمعات والدول.
- لإدراك المواقف الثقافية المعبر عنها باللغة الهدف وتعلم من ذلك ما اتفق عليه اجتماعيا.^{١١٥٣}

من خلال هذا التعرض الثقافي اللغوي يرجى أن يكون لدى المتعلم اتجاهات إيجابية تجاه اللغة الهدف وثقافتها والناطقين بها ومن ثم يكون عندهم دافعية قوية لإجادتها والاتصال بها وبأهلها - النقطة التي تعد هدفا رئيسيا ونهايا من تعليم اللغات الأجنبية في ضوء الاتجاهات المعاصرة

ماذا يعني تعليم اللغة العربية عبر الثقافات؟

إن تعليم اللغة العربية عبر الثقافات لا يعني تعليم الثقافة الإسلامية التي هي ثقافة اللغة العربية^{١١٥٤} من خلال الدروس اللغوية،

78. ق.باسل اعرج رمل 1151

78. ق.باسل اعرج رمل 1152

1153 Norbert Pachler, Op.Cit., 80

1154 كانت اللغة العربية تنتمي إلى الثقافة العربية. ولكن بعد أن نزل القرآن بها أصبحت تنتمي إلى الثقافة الإسلامية التي يمكن تعريفها بأنها «المعتقدات والمفاهيم والمبادئ والقيم وأنماط السلوك التي يقرها الدين الإسلامي متمثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية». انظر رشدي أحمد طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج

كما لا يعني تعليم اللغة العربية من أجل تعليم الثقافة الإسلامية. إنما يعني تعليم اللغة العربية مستغلا أبعادها الثقافية إلى جانب أبعادها اللغوية لكي يتمكن متعلموها الأجانب من إجادتها بصورة كاملة لغويا وثقافيا واجتماعيا على حد سواء. مما يعني أن الهدف اللغوي يبقى هو الرئيسي من هذا التعليم، أما نظيره الثقافي فهو الإضافي. ذلك لأن فكرة تعليم المحتوى الثقافي للغة تأتي^{١١٥٥} في المقام الأول ليس لأغراض ثقافية وإنما لأغراض لغوية

أما ما يدور حوله تعليم اللغة العربية عبر الثقافات فيجب تحديده من خلال الوقوف التام على خصائص الثقافة الإسلامية ذاتها لتحديد مجالاتها والقيم التي تستند إليها. لأن الوقوف التام على خصائص الثقافة الإسلامية يساعد على تعيين ما ينبغي اتخاذه محتوي ثقافيا يتمحور حوله تعليم اللغة العربية، كما يساعد على تحديد الأهداف التي يمكن الوصول إليها في تعليمها

ومن خصائص الثقافة الإسلامية التي ينبغي أن يتمحور حولها تعليم اللغة العربية هي كونها ثقافة شاملة القيم وعالمية النطاق وغير متقيدة بالحدود الجغرافية. ذلك على أساس أن الثقافة العربية الإسلامية هي عبارة عن المعتقدات والمفاهيم والمبادئ والقيم وأماط السلوك التي يقرها الدين الإسلامي متمثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومن ثم فإن هذه الثقافة تقتصر على المجتمعات الإسلامية بغض النظر عن المكان والزمان.^{١١٥٦} إن العلاقة الوثيقة بين اللغة العربية والثقافة الإسلامية على المستوى الاجتماعي والثقافي لدى الناطقين بالعربية تؤدي بدورها إلى وجود علاقة مثلها لدى الناطقين بغيرها من الأجانب. ذلك لأن اللغة العربية لا ترتبط بثقافتها الإسلامية داخل حدودها فقط وإنما أيضا خارجها. فتعليم اللغة العربية وتعلمها لدى الأجانب لا بد أن يراعي الجانب الثقافي لهذه اللغة، لأنه من العسير على دارس اللغة العربية من الأجانب أن يفهمها فهما دقيقا، أو أن يستخدمها استخداما دقيقا دون أن يفهم ما يرتبط بها من مفاهيم ثقافية معينة.^{١١٥٧} وأهم ما يترتب على هذا أن تعليم اللغة العربية لا يحتوي على الملامح الثقافية الإسلامية في الدول العربية فقط وإنما يستوعب كذلك الملامح الثقافية الإسلامية الأجنبية أو المحلية السائدة أينما يتخذ تعليم هذه اللغة مكانه

إلى جانب خصائص الثقافة الإسلامية هناك ما ينبغي وضعه في عين الاعتبار في تعليم اللغة العربية عبر الثقافات وهو خصائص اللغة العربية بوصفها لغة لجميع من يتمسك بالثقافة الإسلامية سواء كان من الناطقين بها أو من الناطقين بغيرها. وهي على هذا ترتبط بثقافة الناطقين بها بصفة خاصة، وبثقافة الناطقين بغيرها من الشعوب الإسلامية بصفة عامة ارتباطا عضويا يصعب معه أن يحدث الانفصال بينهما.^{١١٥٨} إنها ترتبط بثقافة الناطقين بها إذ إنها تحملها مثلها وفي الوقت نفسه تتحكم بها، كما ترتبط بثقافة متعلميها الأجانب إذ إنها تقبل وتستوعب من خلالها

وما لا يقل النظر إليه أهمية كذلك في تعليم اللغة العربية عبر الثقافات هو خصائص متعلمي اللغة العربية من المسلمين الناطقين بلغات أخرى. إنه من الملاحظ أنهم لا يتعلمون اللغة العربية لمأرب لغوية بحتة وإنما كذلك لأغراض ثقافية. ويمكن تصنيف متعلمي اللغة العربية الأجانب على أساس أغراضهم الثقافية إلى فئات: منهم المسلمون من غير العرب الذين يتعلمون اللغة العربية لغرض إسلامي محض كي يتسنى لهم فهم القرآن الكريم والحديث الشريف، وحتى يتمكنوا في ضوء ذلك من ممارسة الحياة الإسلامية. ومنهم المسلمون من غير العرب القادمون لغرض متابعة دراستهم الجامعية في الجامعات العربية. ومنهم الراغبون في الاتصال بالبلاد العربية لوجود بعض المصالح المشتركة مثل الهيئات الدبلوماسية والعلاقات التجارية.^{١١٥٩} مما يعني أن ضرورة تعليم

١١٥٥ تعليم اللغة العربية (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٩١)، ٩٩١.
١١٥٦ ليست الثقافة التي تتمثل في المحتوى الثقافي في تعليم اللغات الأجنبية هدفا على حد ذاته، إنما هي محور من محاور تعليمية تساعد على تحقيق الأهداف اللغوية وهي أن يجيد المتعلم اللغة الهدف لإجادة متعددة ومتكاملة الأبعاد. انظر:

G. Willems, Culture in Language Learning and Teaching: Requirements for the Creation of a Context of Negotiation, In Willems (ed), *Issues in Cross-Cultural Communication: The European Dimension in Language Teaching* (Nijmegen: Hogeschool Gelderland, 1996), 90.

١١٥٧ عبد الحميد عبد الله وناصر عبد الله الغالي، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية (الرياض: دار الغالي، ١٩٩١م)، ٥٢.
١١٥٨ فتحي على يونس ومحمد عبد الرؤوف الشيخ، المرجع في تعليم اللغة العربية للأجانب: من النظرية إلى التطبيق (القااهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م/٣٠٠٢)، ٤٢.

١١٥٩ رشدي أحد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، ٢٠٠٤م/٢٨٩١)، ٥٢.

١١٥٩ فتحي على يونس ومحمد عبد الرؤوف الشيخ، مرجع سابق، ٣٣١، ٤٣١.

اللغة العربية من خلال أبعادها الثقافية لا تأتي فقط في إطار تحقيق مصالح اللغة العربية وثقافتها الإسلامية وإنما تأتي كذلك في إطار تلبية احتياجات ثقافية لمتعلميها الأجانب

كل ما تقدم بيانه إن دل على شيء فإنما يدل على أن تعليم اللغة العربية عبر الثقافات يتم على ضوء العلاقة بين اللغة العربية وثقافتها الإسلامية. وذلك يعني أن تعليم اللغة العربية لا بد أن يكون له بعد ثقافي بل يكون تعليمها تعليمًا ثقافيًا. كما يعني أن محتوى منهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لا بد أن يستوعب ملامح الثقافة الإسلامية لدى أبنائها من جانب وملامح الثقافة الإسلامية لدى متعلميها من المسلمين الأجانب من جانب آخر

ايسينودن! يف تافاقثلا ربع ةيبرعلا ةغلل اميلعت قي بطت

استنادا إلى ما سبق عرضه من نظرية تعليم اللغة عبر الثقافات تعرض السطور التالية توجيهات تطبيقية التي يمكن الاستناد إليها والسير عليها في تعليم اللغة العربية كلغة أجنبية في إندونيسيا تعليمًا ثقافيًا. ويحتوي هذه التوجيهات على عنصرين رئيسيين من عناصر تعليمية وهي الأهداف التعليمية والمحتوى التعليمي

1.

ةيميلعتل فادهأل

إن أهداف تعليم أي لغة أجنبية تجمع دوما بين الجانب اللغوي والآخر الثقافي. أما الجانب اللغوي فهو ما يتعلق بالمواد اللغوية من نظمها وجمالها وفنونها. وأما الجانب الثقافي فهو ما يربط بين اللغة ومتحدثيها ومجتمعها وبيئتها. ويمكن تقسيم أهداف تعليم اللغة العربية عبر الثقافات إلى الأهداف العامة والأهداف الخاصة التي تحتوي على الأهداف اللغوية والأهداف الثقافية

1.1.

ةمعل فادهأل

110: إن تعليم اللغة العربية عبر الثقافات يهدف بوجه عام إلى ما يهدف إليه تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهي

- أن يمارس الطالب اللغة العربية بالطريقة التي يمارسها بها أهلها، أو بصورة تقرب من ذلك. وهذا يتحقق من خلال تنمية قدرة الطالب على فهم اللغة العربية عندما يستمع إليها، وتنمية قدرته على النطق الصحيح للغة والتحدث مع الناطقين بالعربية حديثا معبرا في المعنى سليما في الأداء، وتنمية قدرته على قراءة الكتابات العربية بدقة وفهم، وتنمية قدرته على الكتابة باللغة العربية بدقة وطلاقة.
- أن يعرف الطالب خصائص اللغة العربية وما يميزها عن غيرها من اللغات من حيث الأصوات، والمفردات، والتراكيب، والمفاهيم.
- أن يتعرف الطالب على الثقافة العربية وأن يلم بخصائص الإنسان العربي والبيئة التي يعيش فيها والمجتمع الذي يتعامل معه.

يلاحظ أن هذه الأهداف الثلاثة تشكل دمجًا متكاملًا بين الجوانب اللغوية والجوانب الثقافية. فالجوانب اللغوية تتمثل في المواد اللغوية والمهارات اللغوية المراد تعليمها للدارسين على مختلف ألوان الاتصال. أما الجوانب الثقافية فتتمثل في طبيعة تلك المواد والمهارات وطريقة أدائها واستخدامها لدى الدارسين. بهذا الدمج والتأزر بين المحورين تضع هذه الأهداف أساسًا قويًا لتعليم اللغة العربية بصورة تراعي كنهها اللغوي والثقافي على حد سواء

1,2.

الأهداف الخاصة

إلى جانب هذه الأهداف العامة هناك أهداف فرعية خاصة يسعى تعليم اللغة العربية عبر الثقافات إلى تحقيقها، ومن

(الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-إيسيسكو، 1160 رشدي أحمد طعيمة، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: مناهج وأساليبه ١٩٨٩م)، ٩٤-١٠٥.

هذه الأهداف الخاصة ذو بعد لغوي ومن ثم يمكن الإطلاق عليه الأهداف اللغوية ومنها ذو بعد ثقافي ويطلق عليه الأهداف الثقافي. أما الأهداف اللغوية فهي التي تتمثل في المهارات اللغوية المراد تزويدها للطلاب في كل من المهارات الأربع. في مهارة الاستماع تتمثل هذه الأهداف - على سبيل المثال لا الحصر - في قدرة الطالب على التعرف الدقيق للأصوات العربية بكل ما فيها من خصائص، وقدرت على متابعة الكلام وإدراك ما فيه من معنى ورسالة. أما في مهارة الكلام فتتمثل في قدرة الطالب على النطق السليم للأصوات العربية، وقدرت على التعبير عن أفكاره وأغراضه مستخدما القواعد الصرفية والنحوية والدلالية السليمة. أما في مهارة القراءة فتتمثل في قدرة الطالب على قراءة الرموز المكتوبة قراءة صحيحة وترجمتها إلى الأخرى المنطوقة، وقدرت على فهم النص وإدراك ما يحمل من معنى ورسالة. وأما في مهارة الكتابة فتتمثل في قدرة الطالب على الرسم الآلي للحروف العربية رسما يراعي الصحة والجمال والمقروئية. وقدرت على التعبير التحريري عن أفكاره وأغراضه مستخدما القواعد الصرفية والنحوية والدلالية والأسلوبية السليمة.

أما الأهداف اللغوية فهي التي تتمثل في المهارات الثقافية المراد تزويدها للطلاب في كل من المهارات الأربع. في المهارتين الاستقباليين (الاستماع والقراءة) تتخلص هذه الأهداف في قدرة الطالب على تعرف النصوص المسموعة والمقروئة وإدراك خصائصها وفهم ما تحمل من معنى ورسالة وفقا للمواقف الاتصالية الثقافية التي وردت فيها مثل التعرف على الإعلانات شفوية كانت أم تحريرية في أماكن معينة مثل المطار، ومحطة القطار، ومراكز التسوق، وما شابه من الأماكن. أما في المهارتين الإنتاجيتين (الكلام والكتابة) فتتخلص هذه الأهداف في قدرة الطالب على التعبير الشفوي والتحريري عن الأفكار والآراء في مواقف اتصالية ثقافية معينة، مثل استخدام التعبيرات الخاصة في المجاملة، أو التحية، أو التقدير، أو الشكر، وما شابه ذلك من المواقف الاتصالية الثقافية.¹¹⁶¹

٢.

المحتوى التعليمي

يمكن تقسيم محتوى تعليم اللغة العربية عبر الثقافات إلى محورين رئيسيين هما المواد والموضوعات. المادة فتتعلق بخصائص اللغة العربية من أصواتها وكلماتها وجملها ودلالاتها وما شابه ذلك من النظم. وأما الموضوعات فهي تتعلق بالإطار التي يفهم ويستخدم فيها المواد، أو الطريقة التي تمارس بها

٢.١.

Linguistic Contentالمحتوى اللغوي

يستمد تعليم اللغة العربية على هذا الضوء من جميع عناصر اللغة العربية ومهاراتها ما يعتقد أن يساعد الطلاب الأجانب على إجادة اللغة العربية إجادة متكاملة وتمكنهم من الاتصال بالناطقين بها اتصالا إنتاجيا واستقباليا على حد سواء

وبما أن تعليم اللغة العربية عبر الثقافات يسعى إلى تقديم الطلاب ما يعينهم على إجادة العربية من خلال استغلال ما لديهم من الخبرات اللغوية السابقة فيجب أن تكون المواد التعليمية لهذه المهمة تتصف بما يلي:

- أن يتم اختيار المواد على أساس التحليل التقابلي بين اللغة العربية ولغة الطلاب.
- أن يتم تنظيم المواد على أساس درجة التشابه والاختلاف بينها وبين لغة الطلاب.
- يتم تقديم المواد بطريقة تركز على ملامحها المختلفة عن لغة الطلاب.

ويمكن تحديد المحتوى اللغوي لتعليم اللغة العربية عبر الثقافات بتوظيف بعض المناهج المعروفة في تعليم اللغات¹¹⁶² في ضوء المنهج الوظيفي Skills Syllabuses¹¹⁶³ والمنهج المهاري Functional Syllabuses الأجنبية مثل المنهج الوظيفي

1161 لمزيد من المعلومات عن هذه المواقف الاتصالية الثقافية انظر رشدي أحمد طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية، جامعة أم القرى، ٥٨٩١)، ٠٧١ - ١٧١.

James Dean Brown 1162 يركز هذا المنهج على تعليم الوظائف اللغوية مثل الإدراك والتحديد، والتقرير، والتصحيح، والتصوير، وما شابه ذلك من وظائف، انظر: Brown, The Elements of Language Curriculum (Boston: Heinle&Heinle Publisher, 1995), 7.

1163 يركز هذا المنهج على تعليم المهارات اللغوية الاتصالية مثل الاستماع لأجل إدراك الفكرة الرئيسية، القراءة لأجل إدراك المعلومات، وغيرها من المهارات،

يمكن أن يتمثل المحتوى اللغوي في المواد اللغوية التي تساعد الطالب على التعامل مع النصوص المسموعة، أو على التقرير، أو على التصوير. أما المنهج المهاري فيمكن أن يستمد منه المحتوى من خلال المواد التي تساعد الطالب على فهم الأفكار في المسموع والمقروء أو التعبير عن الأفكار أو المواقف شفويا وتحريريا.

٢,٢.

Cultural Content المحتوى الثقافي

المحتوى الثقافي كما سلفت الإشارة إليه هو عبارة عن الإطار الثقافي التي تدور حوله مواد تعليم اللغة العربية عبر الثقافات. وتعرض السطور التالية بعض المجالات التي يمكن الاستفادة منها في وضع المحتوى الثقافي لتعليم اللغة العربية في إندونيسيا، وهي:^{١١٦٤}

- المجال الأول: البيانات الشخصية. وتدور حوله مواقف أهمها: كيف يقدم المتعلم نفسه ويذكر اسمه ويعطي بيانات عن ميلاده، وعن جنسه، وعن جنسيته، وعن ديانته، وعن عنوان إقامته، وعن عمله، وعن عنوان عمله.
- المجال الثاني: العمل. وتدور حوله مواقف أهمها: كيف السؤال عن ظروف العمل، وعن الأجر، والمرتب، وعن شروط العمل، وكيف تقديم طلبا لوظيفة ما، وكيف كتابة استقالة، وكيف طلب إجازة، وكيف التعرف على نظام العمل، وكيف التعرف على ظروف التقاعد.
- المجال الثالث: السفر. وتدور حوله مواقف أهمها: كيف التعرف على إجراءات الاستعداد للسفر، وعلى الوثائق اللازمة للسفر وكيف إعداده أو استخراجها، كيف السؤال عن وسائل السفر، كيف شراء تذكرة السفر، كيف السؤال عن حجز مقعد، كيف السؤال عن مواعيد القيام والوصول، كيف التعرف على قواعد وإجراءات دخول البلاد والخروج منها، كيف تحويل عملة معينة إلى عملة البلد، كيف نداء حمالا ليحمل أمتعة، كيف عرض المستندات الرسمة اللازمة لدخول البلاد أو الخروج منها، كيف عرض أمتعة وهدايا على ضابط الجمر، كيف إنهاء إجراءات الصعود إلى الطائرة مع مندوب شركة الطيران، كيف التعرف على المنطقة الحرة وقضاء فيها وقتنا، كيف تسليم حقائب لمندوب شركة الطيران وكيف تسامها بعد الوصول، كيف السؤال عن الفنادق والتعرف على وسيلة الذهاب إلى واحد منها، كيف التعامل مع موظف الاستقبال في الفندق وما يتطلب ذلك التعامل من ملء لاستثمارات معينة وتحديد مطالب خاصة بالغرفة.
- المجال الرابع: العلاقات مع الآخرين. وتدور حوله مواقف أهمها: كيف تكوين صداقات جديدة، كيف قراءة وكتابة الخطابات، وكيف مواجهة بعض المشكلات البسيطة في علاقاته مع الآخرين، وكيف التصرف تصرفا سليما في مواقف التحية المختلفة (مثل: تحية اللقاء، تحية الفراق، تقديم الشكر، الاعتذار، توجيه اللوم والعتاب، الاستئذان في طلب شيء، فهم عبارات التحذير والتعبير عنها، التعبير عن أشكلا الرجاء، توجيه الدعوة وقبولها أو رفضها، التعبير عن التهنة والرد عليها)، وكيف التعبير عن المشاعر المختلفة (مثل: الفرح، والحزن، والغضب، والاستحياء، والتعجب، والرفض).
- المجال الخامس: المناسبات العامة والخاصة. وتدور حوله مواقف أهمها: السؤال عن الاعياد القومية في البلد، مشاركة الآخرين في الأعياد والمناسبات الشخصية (مثل: أعياد الميلاد، واحتفالات الزواج، واحتفالات الترقية والنجاح)، والإلمام بعبارات واصطلاحات تقال في مناسبات الوفيات، والإلمام بعبارات واصطلاحات خاصة بواقف الطلاق.

أنظر: المرجع السابق، ص: ٧

1164 هذه المجالات مما وردت في دراسة رشدي أحمد طعيمة عن المواقف التي يتوقع أن يمر بها دارسي اللغة العربي من الأجانب. انظر رشدي أحمد طعيمة، الأسس... مرجع سابق، ٢٦-٢٧. انظر أيضا: رشدي أحمد طعيمة، دليل... مرجع سابق، ٤١٢-٥١٢

المجال السادس: التربية والتعليم. وتدور حوله مواقف أهمها: التعرف على أنواع المدارس المختلفة (الحضانة، والروضة، والابتدائي، والإعدادي أو المتوسط، والثانوي، والجامعة، والدراسات العليا، والتعليم المهني أو الفني، والتعليم العام)، والتعرف على إدارة المدرسة والعاملين بها (مثل: الناظر أو المدير، والوكلاء، والمدرسين، والطلاب، والموظفين، والعمال)، والتعرف على نظام الالتحاق بالمدارس أو المعاهد وإجراءات ذلك (مثل: تقديم طلب الالتحاق وملئه، السؤال عن بدء الدراسة ومدتها، وتسديد الرسوم الدراسية)، والتخرج من المدرسة أو المعهد وإجراءات ذلك (مثل: أداء الامتحانات وتعرف أنواعها ومواعيدها، وحضور حفل التخرج، واستلام شهادة التخرج)، وكيف يزور مكتبة الكلية أو الجامعة أو غيرهما وتعرف إجراءات الاستفادة منها (مثل: التعرف على موقع المكتبة، والتعرف على أقسام المكتبة، والتعرف على نظام الإعارة).

المجال السابع: في السوق. وتدور حوله مواقف أهمها: السؤال عن السوق، موقعه، مواعيد العمل فيه، والتعرف على طريق السوق ويذهب إليه، والسؤال عن شراء البضائع، والتعرف على أنواع المحال والتعامل معها (مثل: الخضري، والفاكهي، والبقال، والملابس، والأحذية، والأدوات المنزلية)، والسؤال عن أثمان البضائع والمشترقات، وطلب كميات معينة من البضائع وما يتطلب ذلك من تعرف الأوزان والمقاييس (الكيلو، ربع الكيلو، الرطل، الأوقية، المتر، القنطار، الأردب... إلخ)، والتعرف على أنواع ومواصفات الملابس، وما يتطلبه ذلك من تعرف للألوان والحجوم والمقاييس... إلخ).

المجال الثامن: في المطعم. وتدور حوله مواقف أهمها: السؤال عن أنواع الطعام، وقراءة قائمة الطعام، وطلب طعام معين، والتعامل مع الجرسون، وحجز مائدة، وإبداء الرأي في الطعام.

المجال التاسع: الخدمات. وتدور حوله مواقف أهمها: التعرف على الخدمات البريدية ويتعامل مع رجل البريد، وعلى الخدمات التلفونية والبرقية والتعامل مع الموظفين في مكاتب التليفون والبرق، والتعرف على الخدمات المصرفية والتعامل مع موظفي البنوك، والتعامل مع خدمات مراكز تصليح السيارات وتعرف بعض الأعطال البسيطة التي قد تصيبه، والذهاب إلى الحلاق، والذهاب إلى محل غسل وكي الملابس.

المجال العاشر: الجو (المناخ). وتدور حوله مواقف: السؤال عن الجو، والتعبير عن احساسه بالجو (مثل: بارد، معتدل، حار، ممطر... إلخ).

المجال الحادي عشر: العلاقات الزمانية والمكانية. وتدور حوله مواقف أهمها: التعبير عن مسافة زمنية معينة (مثل: طويلة، قصيرة... إلخ)، وتحديد العلاقات المكانية (مثل: قريب، أمام، بعيد... إلخ)، والسؤال عن الوقت، وذكر الوقت عندما يسئل عنه، وإعطاء موعد، وتحديد المسافات الزمنية بين الأشياء (مثل: سريع، بطيء... إلخ)، ومعرفة أسماء الجهات الأربع (جنوب، شرق، شمال، غرب).

هذه المجالات والمواقف الثقافية المختلفة يمكن إدماجها داخل محتوى تعليم اللغة العربية من خلال طرائق معينة. منها إدماجها في مواد المهارات اللغوية من قراءة، أو محادثة أو حوار، أو قواعد نحوية، أو نصوص أدبية، أو إملاء وخط، حيث إن الموضوعات والأمثلة فيها تُستمد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، أو من سير الصالحين والعظماء، أو التاريخ الإسلامي، أو الأخلاق والسلوك الكريم، أو النصوص الأدبية الإسلامية، على ألا يؤدي ذلك إلى المبالغة والتكلف، وأن يتناسب مع مستوى المتعلم اللغوي والعقلي.¹¹⁶⁰

1165 فتحي على يونس ومحمد عبد الرؤوف الشيخ، مرجع سابق، ٦٣١، ٧٣١.

والطريقة الأخرى التي يمكن السير عليها في إدماج هذا المحتوى هي خلال وضعه أو إدخاله في المادة الأساسية لتعليم اللغة العربية مع مراعاة الشروط والمبادئ التالية:

- أن تعبر المادة عن محتوى الثقافة العربية الإسلامية.
- أن تعطى المادة صورة صادقة وسليمة عن الحياة في الأقطار العربية.
- أن تعكس المادة الاهتمامات الثقافية والفكرية للدارسين على اختلافهم.
- أن تتنوع المادة بحيث تغطي ميادين ومجالات ثقافية وفكرية متعددة في إطار الثقافة العربية الإسلامية.
- أن تتسق المادة ليس فقط مع أغراض الدارسين ولكن أيضا مع أهداف العرب من تعليم لغتهم ونشرها.
- ألا تغفل المادة جوانب الحياة العامة والمشارك بين الثقافات.
- أن يعكس المحتوى حياة الإنسان العربي المتحضر في إطار العصر الذي يعيش فيه.
- أن يثير المحتوى المتعلم ويدفعه إلى تعلم اللغة والاستمرار في هذا التعلم.
- أن تقدم المادة المستوى الحسي من الثقافة ثم تتدرج نحو المستوى المعنوي.
- أن توسع المادة خبرات الدارسين بأصحاب اللغة.
- أن تربط المادة الثقافية بخبرات الدارسين السابقة في ثقافتهم.
- أن يقدم المحتوى الثقافي بالمستوى الذي يناسب عمر الدارسين ومستواهم التعليمي.
- أن تقدم المادة تقويما وتصحيحا لما في عقول الكثيرين من أفكار خاطئة عن الثقافة العربية الإسلامية.
- أن تتجنب إصدار أحكام متعصبة للثقافة العربية.
- أن تتجنب إصدار أحكام ضد الثقافات الأخرى.^{١١٦٦}

وعلى ما تقدم بيانه فيمكن تحديد مواصفات المحتوى الثقافي لتعليم العربية كلغة أجنبية على النحو التالي:

- أن يسعى المحتوى إلى تحقيق الأهداف الثقافية إلى جانب الأهداف اللغوية والاتصالية. وهي أن يجيد المتعلم اللغة العربية إجادة لغوية وثقافية تمكنه من التفاعل مع الناطقين بها بشكل يفهمونه ويعتادون عليه لغويا وثقافيا واجتماعيا.
- أن يشمل المحتوى مواد لغوية اتصالية حية تستوعب جوانب الثقافة العربية والإسلامية بشتى مجالاتها. وهو يشكل مصدرا أصليا غير مصطنع يعكس كيف يعيش الناطقون باللغة العربية لغويا وثقافيا.
- أن يعمل المحتوى على تزويد المتعلم بخبرات لغوية ثقافية حية، وتدريبه على استخدام اللغة العربية اتصاليا، وتمكينه من الاتصال بالمجتمع الناطق باللغة العربية في شتى أشكال الاتصال.
- أن يقدم المحتوى مدخلات لغوية ثقافية سواء كانت في شكلها السمعي والبصري أو السمعي

1166 محمود كامل الناقة ورشدي أحمد طعيمة، مرجع سابق، ٤٤-٦٤.

البصري، كما يقدم نماذج لغوية ثقافية للاتصال المباشر أو غير المباشر بالناطقين باللغة العربية.

خاتمة

يتضح مما سلف عرضه ما يقوم بين اللغة والثقافة من علاقة يمكن وصفها عضوية تداخلية تحرم الفصل بينهما وتربطهما في تأثير وتأثر متبادلين. اللغة تنقيد بثقافتها والثقافة توفر للغة إطارا تدور حوله وتستمد منه وتعبر عنه. وهذه العلاقة تتخذ في الاتصال اللغوي الواقعي أشكالا اجتماعية، واتصالية، وتداولية، وتعليمية.

وفي ضوء الوجه التعليمي من هذه العلاقة يفرض أن يكون تعليم لغة أجنبية وتعلمها ذوا بعد ثقافي مما يعني أن تعليمها وتعلمها يسيران على مراعاة المحتوى الثقافي منها ويكون أقصى غاياته أن يجيدها المتعلم الأجنبي في صورتها المقبولة والمرضية لدى الناطقين بها. إن الاهتمام التعليمي بهذا الجانب الثقافي أمر ضروري ويجب أن يكون جزءا محوريا من تعليم أي لغة أجنبية. وإن إهماله يعني إبعاد المتعلمين من أهم مكونات اللغة الذي بدوره يعني سد طريقهم إلى إجادتها بصورة كاملة. وهذا سوف يشكل في نهاية المطاف عائقا لاتصالهم بها وبالناطقين بها في شتى ألوان الاتصال.

وفي ضوء ذلك فتعليم اللغة العربية عبر الثقافات هو تعليمها كلغة أجنبية في ضوء ثقافتها الإسلامية مستغلا أبعادها الثقافية إلى جانب أبعادها اللغوية لكي يتمكن متعلموها الأجانب من إجادتها بصورة كاملة لغويا وثقافيا واجتماعيا ومغطيا لجوانبها الاستقبالية والإنتاجية على حد سواء.

وبما أن ثقافة اللغة العربية تتسم بالإسلامية التي لا تنقيد بالحدود الجغرافية فالعلاقة الوثيقة بين اللغة العربية والثقافة الإسلامية على المستوى الاجتماعي والثقافي لدى الناطقين بالعربية تؤدي بدورها إلى وجود علاقة مثلها لدى الناطقين بغيرها من الأجانب. ويترتب على ذلك أن تعليمها لا يحتوي على الملامح الثقافية الإسلامية في الدول العربية فقط وإنما يستوعب كذلك الملامح الثقافية الإسلامية الأجنبية أو المحلية السائدة أينما يتخذ تعليم هذه اللغة مكانه. أما احتوائه على الملامح الثقافية الإسلامية في الدول العربية فيتمثل أهم ما يتمثل في المواقف التي يستخدم فيها العرب لغتهم بطريقة يتفوقون عليها. وأما الاحتواء بالملامح الثقافية الإسلامية الأجنبية المحلية فيتمثل في إطار الموضوعات التي يمكن أن تقدم فيها مواد تعليم اللغة العربية على جميع مستوياتها.

وفي ضوء ذلك يركز تعليم اللغة العربية للإندونيسيين على تزويدهم بالخبرات اللغوية ذات الأبعاد الثقافية التي تستوعب الملامح الثقافية الإسلامية العربية من جانب والملامح الثقافية الإسلامية الإندونيسية من جانب آخر. وهذا يفيدهم من جانبين أولهما التعرض باللغة العربية والاتصال بها على ما يقبله الناطقون بها لغويا وثقافيا. وثانيهما التعرض باللغة العربية والتعامل معها في مواقف واقعية حية يتسنى لهم من خلالها ممارستها واستخدامها.

قائمة المراجع

إسماعيل صيني وإسحاق محمد الأمين، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء (الرياض: عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، ١٩٨٢م).

رشدي أحد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، ٢٠٤١هـ/٢٨٩١م).

رشدي أحمد طعيمة، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: مناهجه وأساليبه (الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، ١٩٨٩م).

رشدي أحمد طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية، جامعة أم القرى، ٥٨٩١).

عبد الحميد عبد الله وناصر عبد الله الغالي، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية (الرياض: دار الغالي، ١٩٩١م).

فتحى على يونس ومحمد عبد الرؤوف الشيخ، المرجع في تعليم اللغة العربية للأجانب: من النظرية إلى التطبيق (القاهرة: مكتبة وهبة، ٣٢٤١هـ/٣٠٠٢م).

محمود كامل الناقة ورشدي أحمد طعيمة، الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى: إعدادة-تحليله-تقويمه (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، بدون تاريخ).

محمود كامل الناقة، برامج تعليم العربية للمسلمين الناطقين بلغات أخرى في ضوء دوافعهم (دراسة ميدانية)، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٣٨٩١م).

نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي (الكويت: عالم المعرفة، ٨٧٩١م).

Charles Fries, *Teaching and Learning English as a Foreign Language* (Ann Arbor: Univ.Mich.Press, 1945).

G.Willems, Culture in Language Learning and Teaching: Requirements for the Creation of a Context of Negotiation, In Willems (ed), *Issues in Cross-Cultural Communication: The European Dimension in Language Teaching* (Nijmegen: Hogeschool Gelderland, 1996).

James Dean Brown, *The Elements of Language Curriculum* (Boston: Heinle&Heinle Publisher, 1995)

Muhammad Hasan Amara and Abd Al-Rahman Mar'i, *Language Education Policy: The Arab Minority in Israel* (Dordrecht: Kluwe Academic Publishers, 2002).

Norbert Pachler, Teaching and Learning Culture, in Norbert Pachler (Ed.), *Teaching Modern Foreign Language at Advance Level* (London: Routledge, 1999).

S. Pit Corder, *Introducing Applied Linguistics* (Great Britain: Hazell Watson & Viney Ltd., 1975).

Dakwah di Sarang Kriminalitas: Studi Kasus di Kampung Beting Kota Pontianak, Kalimantan Barat

Oleh: Zulkifli Abdillah

(IAIN Pontianak; zulkifli.abdillah@gmail.com)

Abstrak

Kampung Beting yang berada di Kota Pontianak merupakan kawasan yang unik dan menyeramkan. Perkampungan yang lahir bersamaan dengan berdirinya Kesultanan Pontianak ini sekarang terkenal sebagai pusat kriminalitas. Namun sangat disayangkan hampir tidak ada upaya dakwah yang terstruktur dan sistematis untuk membantu masyarakat Kampung Beting agar bisa keluar dari kondisinya seperti sekarang. Berdasarkan hasil penelitian dengan menggunakan teori struktural fungsional, diketahui bahwa banyak faktor yang saling memengaruhi satu dengan yang lainnya untuk melakukan perubahan sosial. Faktor-faktor tersebut adalah: (1) Tingkat ekonomi masyarakat yang rendah atau kemiskinan; (2) Tingkat pendidikan masyarakat rendah; (3) Kehilangan figur pemimpin atau tokoh yang kuat; (4) Pemanfaatan budaya masyarakat secara negatif; (5) Adanya kepentingan pihak luar; dan (6) Pengaruh lingkungan. Namun, di sisi lain terdapat juga beberapa institusi yang berupaya mempertahankan struktur masyarakat agar tidak berubah. Beberapa institusi tersebut adalah keluarga, lembaga pendidikan TPA (Taman Pendidikan Al-Quran), para guru mengaji dan kelompok pengajian serta majelis taklim. Untuk mengembalikan Kampung Beting sebagai wilayah yang bebas dari berbagai bentuk kriminalitas, ada tiga upaya sebagai bentuk dakwah kontekstual yang bisa dilakukan, yaitu penguatan institusi, intervensi pihak luar, dan revitalisasi budaya.

Abstract:

Kampung Beting located in Pontianak City is an area of unique and creepy. Kampung Beting which was born with the establishment of the Sultanate of Pontianak is now known as a center of crime. Unfortunately almost no effort is structured and systematic propaganda (dakwah) to help people of Kampung Beting to get out of the condition as it is now. Based on the results of research using the structural-functional theory, it is known that many factors interplay with each other to make social change. These factors are: (1) a low level of public economics or poverty; (2) the low level of public education; (3) Loss of a figure or figures strong leader; (4) Utilization of a negative culture; (5) The interest of outside parties; and (6) environmental effects. However, on the other hand there are also some institutions that seek to maintain the structure of society that has not changed. Some of these institutions are the family, educational institutions TPA (Taman Pendidikan Al-Quran), the tutor (guru mengaji Al-Quran) and study groups (kelompok pengajian) and Majelis Taklim. To restore the village of Shelf as an area that is free from all forms of criminality, there are three attempts as a form of contextual propaganda that can be done, namely the empowering of institutions, external interventions, and cultural revitalization.

Kata-kata Kunci: Kampung Beting, Kriminalitas, Struktural Fungsional, Dakwah Kontekstual.

A. Pendahuluan

Stigma Kampung Beting yang berada di wilayah Kelurahan Dalam Bugis Kota Pontianak dikenal sebagai daerah yang “menyeramkan” telah dimulai sejak dua dasawarsa yang lalu. Kampung Beting ini dulunya merupakan daerah yang sangat penting, mengingat di daerah inilah cikal bakal berdirinya kesultanan dan sekaligus kota Pontianak. Oleh karena itu, hingga saat ini di daerah tersebut masih

berdiri kokoh Keraton Kesultanan Kadariah dan Masjid Jami' Sultan Abdurrahman Pontianak. Wilayah yang tentunya menyimpan banyak sejarah. Di samping memiliki aspek historis, wilayah ini memiliki keunikan tersendiri. Sisi yang teramat unik dari kampung ini sebagaimana ditulis oleh Harian Kompas adalah tempat berpadunya kebaikan dan kejahatan. Meskipun demikian *stereotype* negatif tentang kampung ini tetap melekat di hampir sebagian besar warga kota Pontianak. Ada yang menyebut kampung ini sebagai Texas-nya kota Pontianak, ada juga yang menyamakannya seperti kawasan Bronx di Kota New York. Bukan hanya warga Pontianak saja yang mengenalnya, bahkan terkenal hingga ke Mabes Polri. Setiap Kapolda baru yang menjabat selalu mendapatkan pesan dari pendahulunya untuk menangani tindak kriminalitas di wilayah ini dengan cermat.

Satu hal yang menjadikan Kampung Beting begitu terkenal “menyeramkan” adalah tindak kriminalitas di kawasan ini sangat tinggi, terutama yang berkaitan dengan narkoba, penularan HIV/AIDS, perjudian dan pencurian. Transaksi penjualan narkoba dan penampungan barang-barang hasil curian merupakan aktivitas yang lazim di kawasan ini. Berdasar data Direktorat Reserse Narkoba Polda Kalbar¹¹⁶⁷ menunjukkan tingginya angka kasus penyalahgunaan narkoba di Kalbar terjadi di kawasan Kampung Beting. Pada 2008, dari 233 kasus terdapat 16,3% terjadi di kawasan Kampung Beting yakni 36 kasus. Selanjutnya pada 2009, dari 200 kasus terdapat 12% terjadi di kawasan Beting yakni 24 kasus. Pada 2010 dari 230 kasus terdapat 16,58% yakni 38 kasus. Kemudian pada Januari-Juli 2011, dari 125 kasus terdapat 21 kasus. Sementara diamankan 103 tersangka dari 2008 hingga 2010. Di mana 60% tersangka yang diamankan tidak memiliki pekerjaan tetap, masih berusia produktif dengan 55% latar belakang pendidikan tamatan SMA.

Menariknya, disamping menjadi pusat kriminalitas, aktivitas spiritual dan religius berkembang dengan cukup baik di kawasan ini. Kebersamaan dan rasa sosial yang begitu kuat dan tinggi antar masyarakat setempat tercermin dalam aktivitas kehidupan sehari-hari mereka. Sejumlah tokoh agama dan kelompok pengajian tetap bertahan dan beraktivitas di samping terus berlangsungnya aktivitas kriminalitas. Fenomena ini sangat menarik untuk dikaji khususnya jika dikaitkan dengan teori struktural fungsional khususnya dalam perspektif ilmu antropologi sosial budaya.

Realitas tentang Kampung Beting sebagaimana tergambar dari data-data di atas menuntut adanya perhatian serius dari semua pihak untuk melakukan upaya-upaya mengembalikan masyarakat ke kehidupan yang lebih positif, khususnya melalui pendekatan keagamaan. Tentunya upaya-upaya tersebut harus bertolak dari kajian yang mendalam untuk memahami muara dan akar dari semua persoalan kemasyarakatan di Kampung Beting tersebut. Pemahaman yang tepat dan mendalam mengenai muara dan akar masalah sosial kemasyarakatan itu dimaksudkan agar solusi yang ditawarkan benar-benar efektif dan efisien. Dari titik inilah, tulisan ini disusun sebagai hasil penelitian lapangan.

Dengan menggunakan perspektif teori struktural fungsional, penelitian difokuskan pada faktor-faktor penyebab perubahan sosial yang terjadi di masyarakat Kampung Beting. Teori ini digunakan karena perubahan yang terjadi di Kampung Beting bersifat lambat, tidak revolusioner. Kemudian hal-hal yang memicu perubahan sosial tersebut terdiri dari beberapa faktor yang antara satu dengan yang lainnya saling memengaruhi. Perubahan sosial di Kampung Beting, sebagaimana dipaparkan di atas, dimulai sejak dua dasawarsa yang lalu, yaitu pada awal tahun 1990-an. Karena masalah sosial begitu luas, maka penelitian ini dibatasi hanya pada perubahan sosial yang berkaitan dengan perkembangan kriminalitas yang terjadi di Kampung Beting.

Perlu pula penulis jelaskan bahwa yang dimaksud dengan Kampung Beting dalam penelitian ini adalah salah satu wilayah di dalam wilayah administratif Kelurahan Dalam Bugis Kecamatan Pontianak Timur Kota Pontianak Provinsi Kalimantan Barat. Nama Kampung Beting adalah nama yang diberikan oleh masyarakat terhadap sebuah daerah yang berbentuk tanjung yang merupakan daerah pertemuan

1167 Sebagaimana dilansir oleh Harian Equator edisi 14 Agustus 2011

Sungai Landak dengan Sungai Kapuas. Wilayah ini secara administratif dikenal dengan nama Tanjung Pulau.

Dalam penelitian yang telah dilakukan, ada empat persoalan pokok yang dikaji, yaitu: (1) Keadaan Kampung Beting terkini; (2) Proses perubahan sosial yang terjadi di masyarakat Kampung Beting; (3) Faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial di masyarakat Kampung Beting; dan (4) Upaya-upaya yang dilakukan oleh masyarakat agar Kampung Beting untuk tetap bertahan seperti kondisinya semula agar tidak terkontaminasi oleh kriminalitas.

Setelah empat hal tersebut teruraikan secara jelas dalam penelitian maka penulis merekomendasikan beberapa solusi alternatif pemecahan masalah-masalah sosial yang dihadapi oleh masyarakat sebagai bagian dari upaya dakwah yang kontekstual dengan kondisi Kampung Beting. Selain bermanfaat untuk membawa masyarakat Kampung Beting keluar dari masalah-masalah sosial khususnya di bidang kriminalitas, penelitian ini juga diharapkan dapat bermanfaat bagi kelompok masyarakat lain yang memiliki masalah serupa dalam mengatasi masalahnya masing-masing. Artinya, solusi sosial bagi masyarakat Kampung Beting ini dapat menjadi model bagi kelompok masyarakat lain dalam mengatasi masalah sosialnya. Tentu saja nilai transferabilitasnya sangat terkait dengan adanya kedekatan atau kesamaan pola dan situasi yang ada antara Kampung Beting dengan daerah lainnya.

B. Metode Penelitian

Penelitian menggunakan metode deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan karena masalah yang dikaji bersifat holistik, kompleks, dinamis dan penuh makna. Di samping itu, penulis sebagai peneliti berupaya memahami situasi sosial secara mendalam, dengan sudut pandang dari subyek penulis sendiri. Instrumen utama penelitian adalah penulis sendiri. Sumber data penelitian terdiri dari sejumlah informan dan beberapa dokumen berupa klipings koran dan dokumen rencana peremajaan Kampung Beting. Informan yang diwawancarai berjumlah sebelas orang. Teknik pengumpulan data adalah wawancara mendalam, observasi partisipasi pasif dan studi dokumentasi. Analisis data menggunakan pola yang digunakan oleh Miles dan Huberman yaitu menggunakan model interaktif melalui proses pengumpulan data, reduksi data, pemaparan data, dan verifikasi. Uji kredibilitas data menggunakan metode meningkatkan ketekunan, triangulasi, dan diskusi dengan teman sejawat.

C. Seputar Teori Struktural Fungsional

Telah disebutkan di atas bahwa penelitian menggunakan teori struktural fungsional sebagai pisau analisis atas perubahan sosial yang terjadi di Kampung Beting. Oleh karena itu, di bagian ini secara khusus akan dijelaskan sekilas tentang teori ini. Dari perspektif sejarahnya, teori struktural-fungsional yang diterapkan dalam sosiologi ataupun antropologi sosial budaya dipinjam secara langsung dan dibangun dengan menganalogikan pada konsep ilmu biologi. Dalam ilmu biologi, suatu organisme dipandang sebagai struktur yang tersusun dari bagian-bagian yang memiliki fungsi sendiri namun memiliki keterkaitan yang tak terpisahkan. Jika suatu bagian dari sistem organisme itu terganggu fungsinya, maka akan memengaruhi bagian lain.¹¹⁶⁸ Menurut Vago struktur adalah:

*The various parts of the social system. In the case of society, the principal structures are usually considered to be the societies' institutions—family, government, economic system, religion, and education—and the analysis focus on the interrelations among these institutions”.*¹¹⁶⁹

Ini bermakna bahwa struktur adalah berbagai macam bagian dari sistem sosial. Dalam konteks masyarakat, stuktur-struktur yang dasar selalu mengacu pada institusi-institusi masyarakat seperti

1168 David Kaplan & Albert A. Mannes, *Teori Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 77-78; Pip Jones, *Pengantar Teori-teori Sosial dari Fungsionalisme Hingga Post-modernisme*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia Jones, 2010, hal. 53.

1169 Steven Vago, *Social Change*. Fourth Edition. New Jersey: Prentice Hall, 1999, hal. 59.

keluarga, pemerintah, sistem ekonomi, agama dan pendidikan, dengan fokus analisisnya pada interrelasi antar berbagai institusi tersebut. Setiap struktur dan masing-masing bagian di dalam struktur yang lebih besar disusun untuk memiliki suatu fungsi membantu masyarakat dalam menjalankan dan menjaganya agar tetap utuh.

Dalam pandangan teori fungsionalisme struktural, kebudayaan dimaknai sebagai keterkaitan antara subsistem kebudayaan yang menghasilkan sesuatu yang lain. Misalnya, keterkaitan struktur sosial dengan kebudayaan pada suatu masyarakat tertentu. Kebudayaan terdiri dari nilai-nilai, kepercayaan, dan persepsi abstrak tentang jagat raya yang berada di balik perilaku manusia yang tercermin dalam perilakunya. Semuanya dimiliki bersama oleh anggota masyarakat, dan apabila seseorang berbuat sesuai dengan nilai-nilai tersebut maka perilaku mereka dianggap dapat diterima oleh masyarakat itu. Kebudayaan dipelajari melalui sarana bahasa, bukan diwariskan secara biologis, dan unsur-unsur kebudayaan berfungsi sebagai suatu keseluruhan yang terpadu.¹¹⁷⁰

Dari segi metodologi, menurut Nur Syam¹¹⁷¹ metode penelitian sosial pada umumnya dapat digunakan untuk mengkaji antropologi fungsional ini. Aliran fungsionalisme sinonim dengan analisis sosiologis dan antropologis, demikian pendapat Kingsley Davis. Aliran ini tidak memiliki suatu metode khusus sebagai khasnya. Untuk mengkaji hubungan fungsional subsistem kebudayaan dengan lainnya dapat digunakan metode-metode penelitian sosial pada umumnya, seperti analisis hubungan budaya. Hanya saja, ada titik tekan dari antropologi struktural fungsional, yaitu pada kajian tentang budaya yang bercorak sistemik. Artinya keterkaitan antara subsistem satu dengan yang lainnya sangat kuat. Peneliti harus mengeksplorasi ciri sistemik kebudayaan. Jadi harus diketahui bagaimana pertalian antara institusi-institusi atau struktur-struktur suatu masyarakat sehingga membentuk suatu sistem yang bulat. Jika analisis struktural fungsional pada sosiologi cenderung makro, maka analisis struktural fungsional pada antropologi cenderung mikro. Jadi, unit analisisnya adalah kasus di dalam lokus terbatas (desa, komunitas, etnis, dan sebagainya).

Dalam tafsir para fungsionalis, fungsionalisme adalah metodologi untuk mengeksplorasi saling ketergantungan. Di samping itu, para fungsionalis menyatakan pula bahwa fungsionalisme merupakan teori tentang proses kultural. Selain berminat melacak cara saling pertautan yang sangat bermacam ragam—dan sering mengejutkan—antara unsur-unsur suatu budaya, banyak fungsionalis berpandangan bahwa mereka telah menciptakan sosok teori yang menjelaskan mengapa unsur-unsur itu berhubungan secara tertentu, dan mengapa terjadi pola budaya tertentu atau setidaknya-tidaknya mengapa pola itu bertahan.¹¹⁷²

Untuk lebih memahami makna teori struktural fungsional, harus dipahami beberapa konsep dasar seperti struktur, status dan peran, norma, nilai dan istitusi serta fungsi. Berikut penjelasan Saifuddin¹¹⁷³ tentang konsep-konsep dasar tersebut. Sebagaimana namanya, struktural-fungsionalisme memandang masyarakat sebagai suatu sistem dari struktur-struktur sosial. “Struktur” dalam hal ini adalah pola-pola nyata hubungan atau interaksi antara berbagai komponen masyarakat—pola-pola yang secara relatif bertahan lama karena interaksi-interaksi tersebut terjadi dalam cara yang kurang lebih terorganisasi. Pada tingkat yang paling umum adalah masyarakat secara keseluruhan, yang dapat sebagai struktur tunggal yang menaungi. Pada tingkat di bawahnya adalah suatu rangkaian struktur-struktur yang lebih mengkhusus yang saling berkaitan untuk membentuk masyarakat, ibarat pilar-pilar sebuah bangunan atau mengikuti istilah Durkheim, seperti organ-organ dari organisme yang hidup. Setiap struktur lapisan kedua ini dicirikan oleh spesialisasi tugas lebih lanjut.

1170 Nur Syam, *Mazhab-mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 37.

1171 *Ibid.*, hal. 39-41.

1172 David Kaplan & Albert A. Manners, *op.cit.* hal. 77.

1173 Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 156-161.

Dalam perspektif struktural-fungsional, setiap individu menempati suatu “status” dalam berbagai struktur masyarakat. Individu yang menempati suatu status juga dianggap memiliki hak-hak dan kewajiban-kewajiban tertentu, yang merupakan *peranan* dalam status tersebut. Jadi status dan peranan cenderung bersama-sama dalam apa yang disebut Parson sebagai “kumpulan status dan peranan”. Oleh karena itu, *struktur sosial* adalah saling keterkaitan status-status yang dihasilkan apabila pelaku melaksanakan peranan yang dikenakan dalam interaksi dengan yang lain. Jadi, apabila orang-orang menempati status pekerja, pemilik, manajer, dan status-status lainnya dalam masyarakat melaksanakan peranan-perannya, maka kita akan mengetahui struktur ekonomi atau pekerjaan dalam masyarakat tersebut. Perspektif yang sama dapat digunakan untuk menandai karakteristik struktur sosial berdasarkan pendidikan, agama, dan lainnya yang membentuk masyarakat. Salah satu aspek yang menyatukan dalam konsep mengenai masyarakat adalah bahwa setiap individu dapat memiliki status dan peranan dalam semua struktur ini pada saat yang sama. Sebagai akibatnya, pelaku individu berada dalam sejumlah struktur. Konsep tersebut memandang individu terbagi-bagi menjadi beberapa peranan.

Di bawah label “struktur sosial” para struktural-fungsionalis tak hanya memasukkan interaksi status-peranan, tetapi juga aturan-aturan khusus dan keyakinan-keyakinan umum, “norma” dan “nilai”, yang mengatur interaksi-interaksi ini. Menurut para struktural-fungsionalis norma dan nilai tersebut bukanlah struktural, melainkan “kultural”, yang eksis dalam berbagai ruang konseptual yang menyelimuti struktur-struktur sosial. Dengan kata lain, norma dan nilai sebenarnya adalah ide-ide atau simbol-simbol yang berada dalam pikiran individu sebagai kode dan sanksi bagi interaksi mereka.

Konsep pokok terakhir adalah gagasan tentang “fungsi” itu sendiri. Bagi kebanyakan struktural-fungsionalis, fungsi adalah suatu kegiatan yang harus dilaksanakan dengan tingkat ketepatan tertentu apabila ada pengelompokan sosial dan mempertahankan keanggotaan kelompoknya. Untuk menjernihkan konsep “fungsi”, Merton¹¹⁷⁴ memperkenalkan perbedaan antar *fungsi manifes* dan *fungsi laten* (fungsi tampak dan fungsi terselubung). Fungsi manifest ialah “konsekuensi objektif yang memberikan sumbangan pada penyesuaian atau adaptasi sistem yang dikehendaki dan disadari oleh partisipan sistem tersebut”. Sebaliknya, fungsi laten adalah konsekuensi objektif dari suatu ihwal budaya yang “tidak dikehendaki maupun disadari” oleh warga masyarakat. Jones¹¹⁷⁵ menyatakan bahwa fungsi laten ini lebih penting diidentifikasi untuk memahami fungsi dan keberterimaan sistem sosial. Berikut adalah karakteristik analisis fungsionalis:

- Lebih memperhatikan efek suatu aktivitas atau keyakinan, ketimbang unsur-unsur dasar penyusunnya: lebih memperhatikan *kerja* dari aktivitas atau keyakinan tersebut daripada *unsur-unsur* aktivitas atau keyakinan.
- Penekanan pada kebutuhan untuk keluar dari eksplanasi warga masyarakat yang dikaji mengenai aktivitas mereka untuk mengungkapkan signifikansi fungsional yang sesungguhnya dari keyakinan dan perilaku yang diinstitusionalisasi.

Untuk menjelaskan bagaimana perbedaan fungsi manifest dan fungsi latin, berikut contoh analisis Merton¹¹⁷⁶ terkait dengan fungsi ritual hujan pada suku Hopi. Ia menyatakan, apabila ditinjau dari fungsi manifest bahwa upacara itu dimaknai sebagai upacara untuk menurunkan hujan, namun ketika hujan tidak hujan, maka harus juga dianalisis dengan analisis fungsi laten sebagai berikut, “bahwa upacara itu hakikatnya adalah untuk memenuhi dan memperkokoh identitas kelompok melalui suatu peristiwa periodik di kala banyak warga etnis itu yang bekerja di tempat lain secara tersebar.

Untuk memahami perubahan sosial dalam konteks struktural fungsional Van den Berghe¹¹⁷⁷ menyebutkan beberapa prinsip dasar pendekatan ini, yaitu:

1174 David Kaplan & Albert A. Manners, *op.cit.* hal. 79; lihat juga Steven Vago, *op.cit.*, hal. 59.

1175 Pip Jones, *op.cit.*, hal. 59.

1176 Nur Syam, *op.cit.*, hal. 41.

1177 Steven Vago, *op.cit.*, hal. 60-61.

1. Society must be analyzed “holistically as system of interrelated parts”;
2. Cause and effect relations are “multiple and reciprocal”;
3. Social system are in a state of “dynamic equilibrium” such that adjustment to forces affecting the system is made with minimal change within the system;
4. Perfect integration is never attained so that every social system has strains and deviations, but the latter tend to be neutralized through institutionalization;
5. Change is fundamentally a slow, adaptive process, rather than a revolutionary shift;
6. Change is the consequence of the adjustment of change outside the system, growth by differentiation, and internal innovations; and
7. The system is integrated through shared values.

Dari pernyataan di atas dapat dipahami bahwa masyarakat harus dianalisis sebagai bagian-bagian yang saling berhubungan dari sebuah sistem yang menyeluruh. Sebab dan akibat dari hubungan tersebut beragam dan saling timbal balik. Sistem sosial berada dalam suatu keadaan “keseimbangan dinamis” yang disesuaikan terhadap kekuatan efektif sistem yang dibuat dalam perubahan minimal dalam sistem. Integrasi sempurna tidak akan pernah tercapai hingga setiap sistem sosial mengalami tekanan dan penyimpangan, dan selanjutnya cenderung menjadi netral dan terinstitusionalisasi. Perubahan pada dasarnya bersifat lambat, mengalami proses penyesuaian, bukan perubahan yang bersifat revolusioner. Perubahan adalah konsekuensi dari penyesuaian atas perubahan yang terjadi di luar sistem, berkembang dengan diferensiasi, dan inovasi internal. Sistem adalah perpaduan nilai-nilai bersama.

D. Kampung Beting: Perubahan Sosial dan Faktor-faktor Penyebabnya

Sebelum menjelaskan perubahan sosial yang terjadi, terlebih dahulu dijelaskan secara singkat kondisi Kampung Beting, yaitu dari aspek geografis, demografis, ekonomi, pendidikan, sosial budaya dan lingkungan fisik. Telah disebutkan di atas bahwa Kampung Beting adalah daerah pemukiman penduduk yang padat dan terkesan kumuh yang berada di dalam wilayah Kelurahan Dalam Bugis Kota Pontianak. Dari aspek geografis letak Kampung Beting cukup strategis dan sangat terbuka. Kampung Beting berada di antara dua aliran sungai yang membelah Kota Pontianak, yaitu Sungai Kapuas Kecil dan Sungai Landak. Kampung ini dengan mudah dapat diakses melalui dua jalur, yaitu jalur darat dan air. Jalur darat dapat ditempuh dengan menggunakan kendaraan roda dua maupun roda empat. Untuk sampai ke Kampung Beting dapat melalui jalan Tanjung Raya I dan Jalan Tritura Tanjung Hilir. Menuju Kampung Beting melewati jalan Tanjung Raya I, maka kita akan masuk ke kawasan berdirinya cikal bakal Kota Pontianak, yaitu Masjid Jami Sultan Syarif Abdurrahman dan Keraton Kadriah Pontianak. Sementara itu melalui jalur air, Kampung Beting dapat dicapai dengan menggunakan sampan atau *speedboat*.

Secara khusus, Kampung Beting terletak di belakang Masjid Jami’ Sultan Abdurrahman. Masjid Jami’ merupakan simbol cikal-bakal berdirinya Kota Pontianak. Kampung Beting memiliki wilayah seluas 3,8 Ha. Dalam perkembangannya, Kampung Beting dikenal pula dengan sebutan Tanjung Pulau. Kampung Beting juga disebut Tanjung Pulau, menurut Sy. Ismail Alkadrie, sebab letak kampung Beting menyerupai tanjung. Perubahan nama Kampung Beting menjadi Tanjung Pulau terjadi pada sekitar tahun 1960-an, yang salah satu sebabnya adalah kemajuan yang dicapai Kampung Beting pada waktu itu. Perkembangan selanjutnya, nama Tanjung Pulau diubah kembali menjadi Kampung Beting karena masyarakat menginginkan nama asal, yakni Kampung Beting.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁸ Sejarah awal mula Kampung Beting ini merupakan hasil wawancara dengan Om Simon (Syarif Yusuf Selamat Alkadrie), tokoh Kampung Beting, yang dalam prosesnya kemudian meminta untuk merujuk kepada harian *Pontianak Post* edisi 28-08-2009, yang di dalamnya sejarah tentang Kampung Beting pernah dimuat.

Makna Kampung Beting sendiri, sebagaimana dituturkan oleh Syarif Yusuf Selamat Alkadrie (74 tahun), seorang tokoh masyarakat yang juga kerabat dan sesepuh Istana Kadriah Pontianak, bahwa Beting dalam bahasa Melayu berarti *aek nyorong*, yakni tanah yang dipukul gelombang sehingga daratannya bertambah luas. Ketika air pasang, daratan tersebut akan hilang. Sementara, ketika air surut, daratan akan muncul ke permukaan. Nama kampung Beting yang menjadi sebutan masyarakat sekitar masjid Jami' Sultan Syarif Abdurrahman.

Dari aspek demografis, berdasarkan data monografi Kelurahan Dalam Bugis (edisi Juni 2012), mayoritas penduduk yang mendiami Kelurahan Dalam Bugis beragama Islam (95,22 persen). Hal ini dapat dimengerti karena mayoritas penduduk di Kelurahan Dalam Bugis adalah dari Suku Bangsa Melayu yang hampir semuanya memeluk agama Islam. Selain suku Melayu, penduduk yang tinggal di kelurahan Dalam Bugis terdiri dari Bugis, Madura, Dayak, Tionghoa, Jawa dan lain-lain.

Secara umum kondisi ekonomi masyarakat Kelurahan Dalam Bugis tergolong ekonomi lemah dan sedang atau menengah. Sektor ekonomi masyarakat Kelurahan Dalam Bugis khususnya Kampung Beting bervariasi. Kondisi Kampung Beting yang berada di pesisir sungai Kapuas dan sungai Landak, membuat masyarakat Kampung Beting memperoleh keahlian berenang, sehingga saat ini banyak masyarakat Kampung Beting yang berprofesi sebagai penyelam, penambang sampan, serta buruh pelabuhan dan buruh bangunan. Di sisi lain, banyak kaum perempuan Kampung Beting bekerja membuat dan menjual makanan atau kue untuk membantu perekonomian keluarga. Kue yang dijual oleh para perempuan Kampung Beting masih tergolong kue tradisional seperti pisang goreng, apam yang terbuat dari tepung beras, demikian juga kue deram dan kue cucor, kue jorong-jorong, kue dokok-dokok, kue trisalad, dan berbagai jenis kue-kue tradisional lainnya. Harga kue-kue yang dijual pun terbilang murah, hanya Rp. 500,-. Selain berjualan kue, juga ada yang berjualan makanan seperti nasi merah, nasi kuning, bubur dan lauk pauk seharga Rp. 1.500 – Rp. 3.000. Sebagian masyarakat membuka warung kecil di rumah mereka masing-masing. Ada yang menjual makanan dan minuman dan sebagian besar menjual berbagai kebutuhan sehari-hari masyarakat yaitu sembako.

Tingkat pendidikan di Kelurahan Dalam Bugis saat ini dapat di golongkan berpendidikan rendah dan menengah, tingkat pendidikan sebagian besar tamatan SLTP sederajat (38,08 persen) dan tamatan SMA sederajat (32,39 persen). Dari aspek budaya, budaya Melayu masih menjadi dasar nilai-nilai atau norma-norma yang dirujuk dalam kehidupan mereka. Keberadaan Masjid Jami Sultan Syarif Abdurrahman juga menjadi salah satu pilar bagi masyarakat Kampung Beting untuk menjalankan syariat Islam. Potensi seni dan budaya Melayu di daerah ini cukup potensial. Menurut tokoh masyarakat yang juga kerabat Keraton Kadriah Syarif Slamet Yusuf Alqadrie (om Simon) bahwa semua kebudayaan yang ada di Keraton Kadriah semua bernafaskan Islam, kesenian yang sekarang masih di lestarikan oleh masyarakat sekitar keraton dan Kampung Beting yaitu hadrah. Dahulu orang menyebutnya dengan Zikir Hadrah.

Untuk masuk ke Kampung Beting, akses melalui darat hanya ada satu jalan masuk yaitu melalui jalan yang tepat berada di depan Keraton Kadriyah, yaitu melalui sebuah jembatan yang mengarah ke Masjid Jami'. Mulai dari depan Masjid Jami' jalan yang dilalui adalah berupa jalan semen yang dibuat agak tinggi dari permukaan tanah. Sebelum tahun 2006 jalan semen ini adalah terbuat dari kayu dan papan belian yang disebut "geretak". Sejak memasuki kawasan Kampung Beting yang bermula dari Masjid Jami', sudah terlihat rumah-rumah penduduk yang padat dan kurang teratur tata letaknya. Sebagian besar rumah penduduk tergolong sederhana yang terbuat dari lantai papan, berdinding semen dan beratap seng. Namun ada juga beberapa rumah yang masih berlantai dan berdinding papan. Hampir semua rumah berhimpitan dinding antara rumah satu dengan yang lainnya. Semua rumah dibuat dengan menggunakan tiang yang cukup tinggi, agar tidak terendam air jika air pasang.

Jika air sedang pasang, maka air akan masuk ke bawah kolong rumah-rumah penduduk, Karena kesadaran penduduk untuk menjaga kebersihan lingkungan belum tinggi, saat air pasang akan terlihat

banyak sampah yang mengambang (khususnya sampah plastik di atas permukaan air). Di sepanjang jalan kampung yang terdiri dari beberapa jalur, terlihat cukup banyak penduduk yang berdagang di depan rumahnya, atau menyediakan satu ruangan di samping rumah sebagai toko tempat berjualan berbagai kebutuhan masyarakat.

Kawasan Kampung Beting juga memiliki beberapa parit kecil. Rumah-rumah penduduk sebagian besar menghadap ke parit tersebut. Parit yang ada memiliki banyak fungsi. Sebagian besar penduduk memanfaatkan parit tersebut sebagai tempat mandi dan mencuci. Bagi anak-anak laki-laki dan perempuan, parit tersebut menjadi tempat mereka bermain sambil berenang dan menyelam. Bagi sebagian kaum laki-laki, parit tersebut juga tempat mencari nafkah, yaitu sebagai tempat untuk mengayuh sampan sebagai salah satu alat transportasi, dan kegiatan ini disebut “menambang”.

Kampung Beting sebagaimana kondisinya saat ini, sebagai pusat peredaran narkoba serta sarang kejahatan, telah memiliki daya tarik tersendiri bagi banyak pihak. Bagi para penjahat yang berasal dari luar, Kampung Beting menjadi tempat yang paling tepat untuk dijadikan tempat tinggal sekaligus sebagai tempat berlindung dari kejaran aparat penegak hukum. Selain karena karakteristik wilayahnya, juga karena budaya masyarakatnya yang terkadang dimanfaatkan oleh para pelaku kejahatan demi melindungi kepentingan mereka. Hingga kini, Kampung Beting masih mendapatkan perlakuan yang tidak seharusnya oleh masyarakat luar, termasuk media massa, yang disebabkan stigmatisasi negatif yang dialaminya. Kondisi seperti ini tentu tidak boleh dibiarkan berlanjut dengan tanpa upaya mengatasinya.

Dari penelusuran penulis di lapangan, ditemukan fakta bahwa kondisi Kampung Beting seperti sekarang telah melalui tahapan perkembangan atau perubahan yang cukup panjang. Dalam pandangan Van den Berghe¹¹⁷⁹ perubahan sosial dalam perspektif struktural fungsional memiliki ciri antara lain perubahan bersifat lamban, mengalami proses penyesuaian, bukan perubahan yang bersifat revolusioner. Selanjutnya perubahan adalah konsekuensi dari penyesuaian atas perubahan yang terjadi di luar sistem, berkembang dengan diferensiasi, dan inovasi internal. Ciri-ciri yang disebutkan oleh Berghe akan tergambar sebagai berikut. Tahap awal, yaitu **tahap pembentukan Kampung Beting**. Kesultanan Pontianak yang berdiri tahun 1771 M. mengambil peran yang cukup besar dalam tahap awal ini. Peran tersebut yaitu menjadikan Kampung Beting sebagai area pemukiman bagi masyarakat pendatang yang memiliki keperluan ke Pontianak. Sejak awal Kampung Beting telah menjadi kawasan hunian yang didiami oleh masyarakat yang heterogen, khususnya dari aspek asal tempat tinggal, etnisitas, dan pekerjaan. Heterogenitas masyarakat yang didukung oleh letak geografisnya menjadikan kampung ini terus bertahan sebagai kawasan yang terbuka bagi siapa saja yang hendak bermukim di sana. Pada tahap berikutnya, khususnya pada masa Sultan Syarif Muhammad Alkadrie (1895-1944 M.), Kampung Beting memasuki **tahap penataan**. Pada tahap ini pihak kesultanan berupaya menata Kampung Beting serta memberikan perhatian yang serius kepada masyarakat di sana dengan memberikan jaminan hidup berupa subsidi oleh Sultan. Saat itu Kesultanan Pontianak masih efektif sebagai sebuah kekuatan politik, sosial-budaya dan keagamaan. Masyarakat Kampung Beting menjadi salah satu di antara pendukung setia kesultanan dan karenanya mereka mendapat julukan sebagai “titah paduka”.

Seiring berjalannya waktu, ketika Negara Kesatuan Republik Indonesia tahun 1945 terbentuk maka semua kerajaan dan kesultanan di tanah air menyatakan melebur diri ke dalam negara yang baru berdiri ini. Kesultanan Pontianak, yang pada awal kemerdekaan dipimpin oleh Sultan Syarif Hamid II Alkadrie, juga menyatakan lebur dalam NKRI, meskipun secara faktual eksistensi kesultanan tetap dilestarikan. Di zaman kemerdekaan, kesultanan hanya memegang otoritas sosial budaya. Sejak tahun 1950, Kesultanan Pontianak vacuum dari kekuasaan seorang sultan. Kampung Beting yang dulunya sebagai “titah paduka” lambat laun mulai berubah seiring masuknya para pendatang dari luar, yang *notabene* sebagiannya adalah para penjahat. Sejak saat itu, karena kehilangan figur panutan serta didukung oleh faktor heterogenitas dan keterbukaan yang dimilikinya, kampung ini pun mulai dikenal

1179 Steven Vago, *op.cit.*, hal. 60-61.

orang sebagai “**sarang penjahat**”; tempat bersembunyi dan bermukim para penjahat seperti pencuri, perampok, pencopet, pemabuk, penadah barang curian dan sebagainya. Tentu saja para pendatang ini sedikit-banyak telah pula memengaruhi masyarakat setempat sehingga sebagian ikut-ikutan perilaku kriminal para pendatang.

Perubahan Kampung Beting menjadi sarang para penjahat terus berlanjut hingga sekitar tahun 1990-an. Saat itu orang-orang yang datang ke Kampung Beting mulai memperkenalkan narkoba kepada masyarakat setempat sebagai barang dagangan yang menggiurkan. Sejak saat itu, Kampung Beting mulai dikenal orang sebagai tempat atau **sarang narkoba**. Menarik untuk diperhatikan bahwa pengakuan dari semua informan mengatakan bahwa orang-orang Beting saat ini hanyalah sebagai penjual (baik sebagai bandar ataupun hanya sekedar sebagai kurir). Konsumen atau pembeli dan pengguna narkoba adalah orang-orang dari luar kampung. Berdasarkan tes urine yang dilakukan BNN (Badan Narkotika Nasional) Kota Pontianak tidak lama sebelum penelitian ini dilakukan, memang terbukti bahwa masyarakat Kampung Beting negatif sebagai pengguna narkoba.

Temuan menarik berikutnya di Kampung Beting adalah berpadunya antara “kejahatan dan kebaikan”. Maksudnya adalah meskipun menjadi sarang peredaran narkoba, kampung tersebut juga semarak dengan kegiatan keagamaan. Kelompok-kelompok pengajian, majelis taklim, belajar al-Quran [baik oleh guru mengaji atau TPA (Taman Pendidikan Al-Quran)], berbagai bentuk seni Islami serta kelompok shalawatan tetap marak. Bahkan para bandar senantiasa melakukan berbagai kegiatan “amal” seperti membiayai sejumlah orang untuk melaksanakan ibadah umrah, berqurban dengan jumlah sapi yang banyak, membantu masyarakat dalam berbagai bentuk. Para bandar dan kurir juga memiliki kesadaran terhadap pentingnya pendidikan, termasuk pendidikan agama, bagi anak-anak mereka.

Jika dikaitkan dengan sejumlah teori tentang perubahan sosial, mungkin dapat dikatakan bahwa perubahan di Kampung Beting mengikuti teori fungsional. Teori ini memandang penyebab perubahan adalah adanya ketidakpuasan masyarakat karena kondisi sosial yang berlaku pada masa ini yang memengaruhi pribadi mereka. Dalam hal ini William Ogburn menjelaskan bahwa meskipun terdapat hubungan yang berkesinambungan antara unsur sosial satu dan yang lain, dalam perubahan ternyata masih ada sebagian yang mengalami perubahan sementara yang lain masih tetap tidak mengalami perubahan (statis). Dengan demikian setiap perubahan tidak selalu membawa perubahan pada semua unsur sosial, sebab masih ada sebagian yang tidak ikut berubah. Dalam kasus di Kampung Beting, terdapat bagian yang tidak mengalami perubahan yaitu kehidupan beragama masyarakat. Kehidupan beragama masyarakat boleh dikatakan tidak berubah. Berbagai tradisi keberagamaan masyarakat masih tetap berjalan sementara kehidupan sosial pada umumnya telah mengalami perubahan.

Ditemukan sejumlah faktor yang menjadikan Kampung Beting berubah menjadi sarang narkoba. Faktor-faktor tersebut jika dilihat lebih jauh sebenarnya memiliki keterkaitan antara satu dengan lainnya. Dari perspektif struktural fungsional, suatu sistem sosial dipandang sebagai struktur yang tersusun dari bagian-bagian yang memiliki fungsi sendiri namun memiliki keterkaitan yang tak terpisahkan. Jika suatu bagian dari sistem sosial itu terganggu fungsinya, maka akan memengaruhi bagian lain. Atau jika suatu bagian dari sistem sosial mengalami perubahan, maka bagian lainnya juga akan ikut mengalami perubahan. Faktor-faktor tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, **tingkat ekonomi masyarakat yang rendah atau kemiskinan**. Telah dijelaskan sebelumnya bahwa masyarakat Kampung Beting berada pada level ekonomi menengah ke bawah. Sebagian besar mata pencaharian masyarakat adalah buruh, penambang sampan, pedagang kecil, serta berjualan kue-kue dan makanan (khususnya bagi kaum perempuan). Pekerjaan seperti ini jelas tidak memberikan penghasilan yang memadai. Untuk menutupi kebutuhan yang semakin banyak, terlebih lagi karena pengaruh konsumerisme, banyak orang yang akhirnya mencari jalan pintas dalam mencari penghasilan. Pilihan yang paling mudah adalah menjadi penjual narkoba (baik sebagai bandar maupun kurir atau pengedar). Dapat dikatakan bahwa sistem ekonomi telah menjadikan kemampuan ekonomi

masyarakat Kampung Beting berada pada level bawah dan tidak memiliki kemampuan untuk memenuhi berbagai kebutuhan hidup yang semakin meningkat baik kuantitas maupun kualitasnya.

Kedua, **tingkat pendidikan masyarakat rendah**. Rendahnya kemampuan ekonomi masyarakat berpengaruh juga pada kemampuan para orang tua menyekolahkan anak-anaknya. Karena ketidakmampuan ekonomi para orang tua, banyak anak-anak yang putus sekolah. Kampung Beting yang mayoritas masyarakatnya berpendidikan rendah memberikan pengaruh terhadap perubahan masyarakatnya. Ini terjadi karena masyarakat Kampung Beting yang masih menganggap pendidikan bukan prioritas utama. Rata-rata pendidikan mereka adalah SD (Sekolah Dasar) atau SMP (Sekolah Menengah Pertama). Tingkat pendidikan yang rendah, selain berakibat pada sulitnya mencari pekerjaan yang lebih layak, juga berakibat pada pembentukan sikap dan mental yang kurang baik. Meskipun mereka tahu narkoba itu sangat berbahaya, tetapi mereka tetap menjalankan kegiatan mereka sebagai penjual narkoba, demi mendapatkan uang dengan mudah.

Ketiga, **masyarakat kehilangan figur pemimpin atau tokoh yang kuat**. Telah disebutkan juga di atas bahwa sejak vakumnya posisi Sultan di Kesultanan Pontianak, masyarakat tidak lagi memiliki sosok tokoh yang mampu memberikan pengarahan dan bimbingan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Baik tokoh agama maupun tokoh masyarakat. Bahkan terkesan bahwa keberadaan Keraton Kadriyah di sekitar mereka sama sekali tidak memberikan dampak positif bagi masyarakat.

Faktor keempat, **pemanfaatan budaya masyarakat secara negatif**. Maksudnya adalah sikap dan budaya yang baik seperti solidaritas yang tinggi, kebersamaan, rasa kekeluargaan, serta sifat tolong menolong di lingkungan masyarakat Kampung Beting masih tetap terjaga. Selain itu, masyarakat juga memiliki sifat terbuka dan tahu balas budi. Ketika sebagian besar masyarakat Kampung Beting berada dalam kondisi miskin, kehadiran para bandar narkoba seolah-olah menjadi dewa penolong bagi mereka. Betapa tidak, setiap saat para bandar atau pengedar siap memberikan batuan finansial kepada masyarakat yang membutuhkan. Kalau pun masyarakat tidak meminta bantuan, dengan senang hati para bandar memberikan bantuan. Sifat masyarakat yang tahu balas budi, suka menolong dan solidaritas sosial yang tinggi seperti yang disebutkan di atas dipahami betul oleh para bandar narkoba. Mereka kemudian “merekayasa” dengan memberikan berbagai bantuan kepada masyarakat sehingga merasa berhutang budi kepada para bandar narkoba. Karena telah termakan jasa, sangat wajar jika mereka kemudian memberikan perlindungan kepada bandar narkoba. Tentu saja, selain karena termakan jasa, mereka juga tidak ingin keuntungan ekonomi yang telah mereka nikmati saat ini hilang begitu saja lantaran para bandar diciduk oleh aparat.

Faktor kelima, **adanya kepentingan pihak luar**. Keberadaan para bandar narkoba di Kampung Beting sebenarnya juga didukung oleh adanya kepentingan pihak luar. Salah satu pihak yang berkepentingan adalah oknum aparat yang juga mengambil keuntungan dari para bandar. Sebagian besar responden mengakui bahwa ada sejumlah oknum aparat, bahkan pejabat yang menjadi pelindung para bandar. Informan mengatkan bahwa ada aparat yang kebagian “sopoy”¹¹⁸⁰ dari para bandar. Ada juga pejabat yang mendapatkan dukungan dana kampanye saat mereka hendak mencapai suatu kedudukan politik.

Faktor yang terakhir atau keenam adalah **pengaruh lingkungan**. Masyarakat Kampung Beting kota Pontianak yang merupakan masyarakat dengan mobilitas penduduk yang relatif tinggi. Kehidupan masyarakatnya juga mengikuti perkembangan zaman yang makin pesat. Sikap terbuka akan hal-hal baru dalam modernisasi menyebabkan masyarakat Kampung Beting mudah mengikuti dan dipengaruhi. Maraknya tayangan televisi yang mempertontonkan kehidupan serba mudah dan enak juga turut memengaruhi masyarakat untuk ikut menirunya. Namun karena pendidikan yang rendah dan pekerjaan tidak ada, maka dengan mudah para anak muda tergiur jika ditawarkan menjadi kurir. Mereka ingin hidup

1180 Bahasa Melayu Pontianak yang berarti sogokan.

nyaman tetapi dengan cara yang instan.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa secara umum ada dua faktor utama penyebab perubahan sosial di Kampung Beting, yaitu faktor internal dari masyarakat dan faktor eksternal atau dari luar masyarakat. Masuk dalam kategori faktor internal adalah kemiskinan, pendidikan, kehilangan tokoh, dan budaya. Sementara kepentingan luar dan pengaruh lingkungan masuk dalam kategori faktor eksternal. Hal ini sejalan dengan pandangan Soerjono Soekanto¹¹⁸¹ yang menyebutkan pada umumnya sebab-sebab perubahan sosial ada yang terletak di dalam masyarakat itu sendiri dan ada yang letaknya di luar. Dalam pandangan Featherstone (1991) dan Hannerz (1996)¹¹⁸² globalisasi telah menjadi kekuatan besar yang membutuhkan respon tepat karena ia memaksa suatu strategi bertahan hidup (*survival strategy*) dan strategi pengumpulan kekayaan (*accumulative strategy*) bagi berbagai kelompok masyarakat. Proses ini telah membawa “pasar” menjadi kekuatan dominan dalam pembentukan nilai dan tatanan sosial yang bertumpu pada prinsip-prinsip komunikasi padat dan canggih.

E. Upaya Masyarakat Mempertahankan Diri dari Pengaruh Luar

Tak dapat dipungkiri terjadinya perubahan sosial di Kampung Beting karena adanya faktor eksternal yang masuk dan memengaruhi sistem sosial di dalamnya. Tentu saja sebagian masyarakat tetap berupaya tidak larut dalam pengaruh-pengaruh negatif yang datang dari luar dan menjadikan kampung mereka menjadi kampung yang berlabel negatif. Dalam konteks struktural fungsional, masyarakat akan melakukan berbagai bentuk inovasi terhadap berbagai bagian dalam sistem sosial sebagai upaya untuk tetap mempertahankan struktur masyarakat agar tidak berubah. Ada sejumlah upaya yang dilakukan oleh masyarakat Kampung Beting yang berupaya mempertahankan struktur yang ada dalam masyarakat. Berikut akan dijelaskan secara singkat upaya-upaya tersebut.

Pertama, pendidikan di dalam keluarga. Meskipun kondisi lingkungan Kampung Beting saat ini kurang kondusif bagi tumbuh kembang anak, namun sebagian orang tua masih tetap bertahan tinggal di sana. Bagi mereka yang paling menentukan bagi tumbuh kembang anak-anak mereka adalah pendidikan di dalam keluarga. Meskipun lingkungan tidak kondusif, jika pendidikan di dalam keluarga mampu berperan secara maksimal dalam mendidik anak-anak, maka anak akan menjadi manusia yang lebih baik dan mampu bertahan dari pengaruh buruk lingkungannya. Beberapa keluarga berupaya semaksimal mungkin mengambil peran membekali anak-anak mereka dengan pendidikan di rumah, khususnya pendidikan agama. Anak-anak diberi pelajaran mengaji di rumah atau di Taman Pendidikan Al-Quran (TPA) yang ada di Kampung Beting. Orang tua juga membuat aturan yang ketat dalam mengatur waktu bergaul anak-anaknya di lingkungan. Sebagian orang tua juga memutuskan untuk mengirim anak-anaknya menuntut ilmu di berbagai Pondok Pesantren di luar daerah (khususnya ke Pulau Jawa). Tujuannya adalah agar anak-anak mereka memiliki bekal pengetahuan agama dan karakter yang kuat saat kembali. Tujuan lainnya adalah untuk menghindari pergaulan yang tidak baik di lingkungan Kampung Beting.

Hal yang lebih menarik lagi adalah para pengedar atau bandar narkoba sebagian memiliki kesadaran bahwa anak-anak mereka tidak boleh mengikuti jejak mereka sebagai pengedar atau bandar narkoba. Karena itu mereka mengirim anak-anaknya keluar daerah untuk sekolah. Para pengedar narkoba ini juga memperhatikan pendidikan agama anak-anak dengan memasukkan mereka ke TPA atau belajar mengaji pada guru-guru mengaji yang masih tetap bertahan di Kampung Beting.

Selain upaya-upaya yang dilakukan oleh segelintir orang yang memahami arti penting pendidikan di dalam keluarga, kesadaran kolektif masyarakat juga tumbuh. Bahkan terdapat sejumlah institusi di tengah masyarakat Kampung Beting yang berupaya melakukan berbagai upaya untuk mempertahankan

1181 Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005, hal. 318, 332, 311-317.

1182 Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 165.

institusi-institusi lama yang diharapkan mampu mengimbangi pengaruh negatif dari luar. Berikut ini beberapa bentuk upaya yang dilakukan oleh masyarakat dalam mempertahankan istitusi-institusi penjaga nilai-nilai di dalam masyarakat Kampung Beting.

Kedua, guru-guru mengaji. Sebagai sebuah kampung tua—setua Kota Pontianak—tradisi pembelajaran baca al-Quran secara tradisional masih bertahan di Kampung Beting. Dalam proses pembelajarannya, sebagian besar guru mengaji masih menggunakan cara dan metode yang sudah ada secara turun temurun, yaitu metode mengeja huruf Arab dengan menggunakan buku al-Quran kecil. Namun ada juga beberapa guru mengaji yang sudah beralih menggunakan metode yang cukup baru, yaitu metode *iqra'* atau *qiraati*. Dalam belajar membaca al-Quran biasanya para murid tidak dipungut biaya tertentu. Pembayaran biasanya menyesuaikan dengan kemampuan orang tua murid, atau bahkan tidak dengan biaya sama sekali. Hanya dalam waktu-waktu tertentu orang tua murid memberikan sesuatu sebagai imbal jasa kepada sang guru mengaji.

Berdasarkan hasil investigasi penulis di lapangan, terdapat belasan orang yang menjadi guru mengaji di Kampung Beting. Karena keterbatasan waktu, penulis belum sempat melakukan wawancara kepada para guru mengaji tersebut. Hanya dua di antara mereka yang sempat diwawancarai, yaitu Ustadz Ja'far Sulaiman dan Ahmad Jais. Di antara nama-nama guru mengaji tersebut adalah: Hermansyah, Ustadz Ja'far Sulaiman (termasuk mengajarkan seni baca al-Quran), Ibrahim, Abu Bakar, Asmin, Maria, Yusnawati, Ahmad Jais (TPA), Ce' No', Mas Dadang, Bang In, Ma' Na. Para guru mengaji tradisional ini merupakan salah satu institusi di masyarakat yang tetap berusaha mempertahankan tradisi dan nilai-nilai lama yang diharapkan mampu mengeliminasi pengaruh negatif dari luar.

Ketiga, Taman Pendidikan Al-Quran. Selain melalui para guru mengaji, anak-anak di Kampung Beting juga dapat belajar membaca al-Quran di Taman Pendidikan al-Quran. Saat ini hanya terdapat dua TPA di Kampung Beting, yaitu TPA Masjid Jami' Syarif Abdurrahman dan TPA Surau Ikhwanul Muslimin. TPA Masjid Jami' dikelola oleh Remaja Masjid Jami'', sedangkan TPA Surau Ikhwanul Muslimin dikelola oleh Ahmad Jais. TPA yang terakhir ini telah eksis sejak tahun 1991, namun proses pembelajarannya dilakukan di rumah Ahmad Jais. Baru pada tahun 2002, di saat Surau Ikhwanul Muslimin berdiri proses belajar mengajar dilakukan di Surau. Memang kondisi Surau Ikhanul Muslimin sangat memprihatinkan. Meskipun demikian, selain sebagai tempat shalat dan TPA, surau tersebut juga difungsikan sebagai Posyandu bernama "Nusa Indah".

Keempat, kelompok-kelompok pengajian dan majelis taklim. Upaya-upaya lain yang dilakukan oleh masyarakat Kampung Beting dalam membentengi diri mereka dari pengaruh negatif dari lingkungan sosial adalah dengan mengadakan berbagai kegiatan keagamaan melalui sejumlah kelompok pengajian dan majelis taklim. Namun sayangnya, tidak ditemukan data tertulis dan pasti tentang jumlah kelompok pengajian dan majelis taklim yang ada. Data-data berikut ini diperoleh peneliti dari hasil wawancara dengan para informan, dan bukan dari data tertulis dan resmi. Penelitian ini juga belum sampai pada melakukan investigasi ke setiap kelompok yang ada. Namun secara garis besarnya dapat digambarkan sebagai berikut.

Salah satu kelompok pengajian yang cukup dikenal dan aktif mengadakan berbagai kegiatan adalah yang bernama "El-Betingqi" yang dipimpin oleh Ustadz Haidar. Anggota El-Betingqi ini adalah para remaja, terutama yang juga tergabung dalam Remaja Masjid Sultan Syarif Abdurrahman. Kegiatannya cukup padat dan hampir setiap hari ada kegiatan. Berikut jadwal kegiatan kelompok El-Betingqi:

- 1) Senin malam setelah shalat Isya belajar Tafsir al-Quran, Ilmu Tauhid, dan Fikih dengan pembimbing Ustadz Ade Maulana.
- 2) Selasa malam setelah shalat Maghrib belajar fikih dengan pembimbing ustadz Haidar. Kegiatan kemudian dilanjutkan setelah shalat Isya untuk latihan seni marawis.
- 3) Kamis malam mempelajari dan membaca *maulid situddurar*.

4) Sabtu malam setelah shalat Isya belajar Bahasa Arab dibimbing oleh ustadz Ade Maulana.

Selain kelompok El-Betingqi, terdapat juga Remaja Masjid Sultan Syarif Abdurrahman, Jami'atul Tauhidiah dan Hubbun Nabi. Remaja Masjid Sultan Syarif Abdurrahman juga memiliki jadwal kegiatan yang cukup banyak dan dipusatkan di Masjid Jami'. Jami'atul Tauhidiah, hampir mirip dengan kegiatan El-Betingqi, diasuh oleh Ibrahim Iskandar. Yang menarik dari Jami'atul Tauhidiah ini adalah telah mampu menyadarkan dan merehabilitasi sebanyak tiga orang pecandu narkoba. Bahkan ketiga orang tersebut rajin mengikuti berbagai kegiatan pengajian. Sementara kelompok Hubbun Nabi kegiatannya meliputi kegiatan majelis taklim dan seni marawis. Kelompok pengajian atau majelis taklim khusus ibu-ibu ada tiga kelompok, sedangkan untuk kelompok Yasinan dan Barzanji khusus laki-laki ada lima kelompok.

Secara khusus di Surau Ikhwanul Muslimin, di bawah bimbingan Ahmad Jais, terdapat berbagai kegiatan. Untuk anak-anak ada TPA, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Selain itu ada juga kegiatan Barzanji, pemberantasan buta huruf Arab dan Latin bagi masyarakat Kampung Beting yang belum bisa membaca. Kegiatan berikutnya yang cukup penting adalah kelompok Shalawat Wahidiah. Shalawat ini memiliki kegiatan rutin yang disebut dengan *Yaumiyyah* (harian), *Usbu'iyah* (mingguan), *Syahriyyah* (bulanan), *Nishfu Tsanah* (setengah tahunan). Menurut informasi dari pembinanya, Ahmad Jais, shalawat Wahidiah ini sifatnya nasional se-Indonesia dan berpusat di Jawa Timur, dan bahkan terdapat di beberapa negara muslim lainnya.

Dengan memperhatikan paparan di atas, jelas bahwa beberapa komponen di dalam masyarakat Kampung Beting seperti keluarga, lembaga pendidikan TPA, para guru mengaji dan kelompok pengajian atau majelis taklim melakukan fungsinya masing-masing secara konsisten. Antara satu komponen dengan komponen lainnya saling memiliki keterkaitan sebagai suatu upaya mempertahankan struktur masyarakat Kampung Beting agar tidak berubah mengikuti pengaruh kriminalitas (seperti peredaran dan penyalahgunaan narkoba, pencurian, penadahan hasil curian, judi) dari luar. Mengikuti konsep Merton tentang fungsi manifest dan fungsi laten, maka masing-masing komponen masyarakat tersebut memerankan fungsi manifestnya masing-masing sebagaimana disebutkan di atas. Namun di balik fungsi manifestnya, mereka juga memerankan fungsi laten, yaitu sama-sama berusaha mencegah masyarakat terpengaruh oleh pihak-pihak luar, terutama para pengedar narkoba yang berusaha menanamkan pengaruhnya di masyarakat. Meskipun saat ini masyarakat Kampung Beting menghadapi pengaruh yang kuat dari para bandar narkoba yang ingin memanfaatkan keluguan dan ketertinggalan masyarakat, tetapi di sisi lain masyarakat masih berupaya mempertahankan jati diri mereka seperti dahulu yang menjadi pusat pengembangan budaya dan tradisi di kota Pontianak. Oleh karena itu, adalah sesuatu yang dapat dipahami jika di Kampung Beting yang dipersepsi oleh orang luar sebagai sarang narkoba dalam kesehariannya tetap marak dengan kegiatan-kegiatan keagamaan dan pelestarian adat budaya dan tradisi lama. Hal tersebut adalah bagian dari usaha-usaha mempertahankan struktur masyarakat agar tidak berubah mengikuti selera para pengedar narkoba.

F. Alternatif Dakwah Kontekstual

Paparan di atas memberikan gambaran bahwa berdakwah di sarang kriminalitas seperti di Kampung Beting membutuhkan strategi yang tepat dan kontekstual. Perlu penulis jelaskan bahwa hingga saat ini belum ada institusi yang mampu secara terstruktur, sistematis dan berkesinambungan melakukan dakwah memberikan pencerahan kepada masyarakat Kampung Beting. Hal ini disebabkan masyarakat selalu curiga kepada siapapun orang luar yang masuk ke kampung mereka. Mereka khawatir jika yang masuk adalah polisi yang menyamar untuk melakukan penggerebekan terhadap para bandar narkoba atau penjahat lainnya.

Dengan karakteristik yang demikian, maka strategi yang tepat untuk berdakwah di sana adalah dengan menggandeng dan memberdayakan masyarakat Kampung Beting sendiri. Tokoh-tokoh

masyarakat harus digandeng dan diberi kesadaran agar bersedia terlibat memberdayakan masyarakatnya sendiri. Selain tokoh masyarakat, sangat penting untuk melibatkan kaum perempuan, karena mereka memiliki peran strategis dan penting dalam keluarga. Setelah para tokoh masyarakat dan kaum perempuan bersedia, maka ada dua hal yang perlu dilakukan.

Pertama: Penguatan institusi. Penguatan institusi-institusi yang telah diupayakan masyarakat sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu pendidikan dalam keluarga, guru-guru mengaji, Taman Pendidikan Al-Quran, dan kelompok-kelompok pengajian dan majelis taklim. Seluruh institusi tersebut harus diperkuat dan diberdayakan secara bersama-sama sehingga bisa bersinergi saling menguatkan. Hal berikutnya yang perlu diperhatikan adalah kemampuan ekonomi dan tingkat pendidikan masyarakat yang masih rendah merupakan akar masalah kriminalitas. Kedua hal mendasar ini dapat diatasi melalui pemberdayaan sumberdaya mereka sendiri. Selain memiliki semangat atau etos kerja yang tinggi, masyarakat Kampung Beting juga memiliki keterampilan pertukangan (kaum lelaki) dan membuat kue-kue tradisional (kaum perempuan). Modal dasar ini dapat dikembangkan agar mampu meningkatkan pendapatan keluarga. Untuk pengembangan kemampuan masyarakat dibutuhkan intervensi pihak luar.

Kedua: Intervensi. Intervensi pihak luar dibutuhkan terutama untuk memberikan penguatan kepada institusi-institusi sebagaimana disebutkan di point pertama. Ada beberapa bentuk intervensi yang dapat dilakukan oleh pihak luar. Perguruan tinggi seperti IAIN Pontianak dapat memberikan intervensi memberdayakan para guru mengaji dan kelompok-kelompok pengajian/majelis taklim. Institusi tersebut harus dimanfaatkan sebagai media menyampaikan pesan-pesan agama sekaligus memberikan keterampilan tambahan dalam konteks penguatan ekonomi keluarga. Keterampilan yang bisa diberikan seperti meningkatkan kualitas kue-kue tradisional hasil produksi para ibu rumah tangga sehingga mampu bersaing di pasaran yang lebih luas. Intervensi berikutnya adalah membuka jaringan kerja penguatan ekonomi keluarga warga Kampung Beting dengan pelaku usaha di luar. Dalam konteks pemberian modal usaha, lembaga keuangan mikro syariah yang berada di sekitar lingkungan Kampung Beting juga dapat dilibatkan. Modal yang diberikan harus bersifat bergulir agar manfaat yang diperoleh bisa meluas dan merata ke seluruh masyarakat. Pentingnya keterlibatan perguruan tinggi seperti IAIN adalah agar dalam melakukan intervensi masyarakat Kampung Beting yang religius didekati dengan pendekatan agama dan budaya. Bahasa agama dan budaya akan lebih mampu menarik perhatian masyarakat dibandingkan pendekatan hukum seperti yang dilakukan selama ini oleh pihak pemerintah/aparat kepolisian.

Ketiga: Revitalisasi budaya. Sebagai daerah yang mengiringi kelahiran Kesultanan Pontianak, Kampung Beting harus tetap dipertahankan sebagai pusat pelestarian dan pengembangan budaya Pontianak. Karena itu dibutuhkan kesadaran dan keterlibatan semua pihak, khususnya pemerintah daerah serta masyarakat untuk mengembalikan Kampung Beting kepada kesejatiannya. Berbagai ekspresi budaya masyarakat harus diberikan ruang yang lebih luas untuk terus berkembang. Lembaga-lembaga seni budaya seperti kelompok hadrah, tari zapin, barzanji, marawis dan sebagainya harus tetap dijaga eksistensinya, bahkan perlu dipromosikan ke luar agar semakin dikenal masyarakat luas. Dalam realisasinya, generasi muda harus menjadi kelompok inti yang melestarikan dan mengembangkan seni dan budaya Kampung Beting. Demikian juga adat dan tradisi serta kearifan lokal Kampung Beting harus tetap dilestarikan dan dikembangkan. Dengan upaya revitalisasi budaya ini, diharapkan masyarakat kampung Beting memiliki daya tahan yang tangguh dalam menghadapi gempuran masuknya budaya luar, terlebih-lebih dalam konteks perkembangan budaya global.

Revitalisasi budaya juga harus dibarengi dengan upaya “kampanye putih” tentang Kampung Beting. Penggambaran Kampung Beting sebagai tempat yang menyeramkan harus diatasi dengan mempromosikannya ke tengah masyarakat sebagai tempat yang memiliki potensi-potensi kebaikan yang layak untuk diperhatikan. Kampung Beting tidak boleh dibiarkan sebagai wilayah yang “terisolasi” dan dijauhi oleh masyarakat luas. Sebaliknya, masyarakat luas harus diajak untuk bersama-sama merasa bertanggung jawab memperbaiki kondisi sosial masyarakat Kampung Beting.

G. Penutup

Kampung Beting sebagaimana kondisinya saat ini, sebagai pusat peredaran narkoba serta sarang kejahatan, telah memiliki daya tarik tersendiri bagi banyak pihak. Bagi para penjahat yang berasal dari luar, Kampung Beting menjadi tempat yang paling tepat untuk dijadikan tempat tinggal sekaligus sebagai tempat berlindung dari kejaran aparat penegak hukum. Selain karena karakteristik wilayahnya, juga karena budaya masyarakatnya yang terkadang dimanfaatkan oleh para pelaku kejahatan demi melindungi kepentingan mereka. Hingga kini, Kampung Beting masih mendapatkan perlakuan yang tidak seharusnya oleh masyarakat luar, termasuk media massa, yang disebabkan stigmatisasi negatif yang dialaminya. Kondisi seperti ini tentu tidak boleh dibiarkan berlanjut dengan tanpa upaya mengatasinya.

Dari penelitian penulis di lapangan, ditemukan fakta bahwa kondisi Kampung Beting seperti sekarang ini telah melalui tahapan perkembangan atau perubahan yang cukup panjang. Tahap awal, yaitu tahap pembentukan Kampung Beting. Pada tahap berikutnya, khususnya pada masa Sultan Syarif Muhammad Alkadrie, Kampung Beting memasuki fase penataan. Tahap ketiga kampung Beting kemudian berubah menjadi sarang penjahat. Pada tahap terakhir hingga saat ini, Kampung Beting kemudian berubah menjadi sarang narkoba.

Ditemukan sejumlah faktor yang menjadikan Kampung Beting berubah menjadi sarang narkoba. Faktor-faktor tersebut jika dilihat lebih jauh sebenarnya memiliki keterkaitan antara satu dengan lainnya. Faktor-faktor tersebut adalah: (1) Tingkat ekonomi masyarakat yang rendah atau kemiskinan; (2) Tingkat pendidikan masyarakat rendah; (3) Kehilangan figur pemimpin atau tokoh yang kuat; (4) Pemanfaatan budaya masyarakat secara negatif; (5) Adanya kepentingan pihak luar; dan (6) Pengaruh lingkungan. Keenam faktor tersebut saling memengaruhi satu dengan yang lainnya untuk melakukan perubahan sosial. Namun, di sisi lain terdapat juga komponen-komponen lain yang memerankan diri untuk tetap mempertahankan struktur masyarakat agar tidak berubah.

Beberapa komponen di masyarakat yang berupaya mempertahankan struktur masyarakat adalah keluarga, lembaga pendidikan TPA, para guru mengaji dan kelompok pengajian serta majelis taklim. Selain memerankan fungsi manifestasinya masing-masing, secara bersama-sama mereka memerankan fungsi laten yaitu menjadi benteng bagi masyarakat agar tidak terpengaruh oleh para bandar narkoba yang ingin menanamkan pengaruhnya di masyarakat. Dengan adanya upaya-upaya ini maka dapat dikatakan bahwa masyarakat Kampung Beting saat ini berada dalam proses transisi antara berubah menjadi masyarakat yang bergumul dengan kriminalitas atau tetap bertahan sebagai masyarakat yang penuh dengan budaya dan tradisi yang bernuansa Islami.

Untuk mengembalikan Kampung Beting sebagai wilayah yang bebas dari berbagai bentuk kriminalitas, ada tiga upaya sebagai bentuk dakwah kontekstual yang bisa dilakukan. Ketiga upaya tersebut adalah penguatan institusi, intervensi, dan revitalisasi budaya. Semoga dengan ketiga upaya tersebut harapan agar Kampung Beting di Kota Pontianak dapat kembali menjadi wilayah yang bersih dari hal-hal yang negatif dapat terwujud.

DAFTAR PUSTAKA

Harian Equator edisi 14 Agustus 2011

Irwan Abdullah, (2009), *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Jones, Pip. 2010. *Pengantar Teori-teori Sosial dari Fungsionalisme Hingga Post-modernisme*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Kaplan, David & Manners, Albert A.. 2000. *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kampung Beting: Harmonisasi Kejahatan dan Kebaikan? Online: <http://sosbud.kompasiana.com>. Akses: 15/02/2012.

Nur Syam. 2007. *Mazhab-mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS.

Saifuddin, Achmad Fedyani. 2006. *Antropologi Kontemporer Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Kencana.

Soerjono Soekanto, (2005), *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Vago, Steven. 1999. *Social Change*. Fourth Edition. New Jersey: Prentice Hall.

Psikologi Santri Usia Dini: Kasus Ponpes Anak Salafiyah Safi'iyah Kabupaten Pekalongan

Siti Mumun Muniroh, S.Psi., M.A.

Dosen Psikologi STAIN Pekalongan

Abstrak

Kajian ini menjelaskan dinamika psikologis santri anak usia dini, yang difokuskan pada pola asuh, perkembangan kognitif, emosi dan perilaku sosial santri anak usia dini di Pesantren Salafiyah Syaifiyah Kabupaten Pekalongan. Data-data riset kualitatif dengan tradisi riset studi kasus ini diperoleh dengan teknik wawancara, observasi dan dokumentasi. Hasil penelitian ini mengungkap: (1). pola asuh yang diterapkan pengasuh adalah otoriter dan demokratis. (2). jenis pola asuh dan motivasi mondok anaknya berkontribusi bagi perkembangan kognitif dan psikososial anak. Santri yang walinya berpisah, dan diasuh semi otoriter menjadi pribadi yang daya berpikir dan kritisnya lemah, kecakapan psikomotorik lambat, dan bersosialisasi terganggu. Berbeda dengan santri yang mondok agar anaknya pandai mengaji, menguasai ilmu umum dan mampu menghafal al-Qur'an, menjadi santri yang tingkat kognisi dan psikososial lebih baik dan optimal. Daya berpikir ilmiah, kritis dan mampu memecahkan masalah, ingatannya relatif kuat, dan punya relasi sosial yang baik.

A. Pendahuluan

Usia dini adalah masa emas tumbuh kembang anak, bukan hanya secara fisik akan tetapi juga perkembangan mental dan sosialnya. Masa emas ini berlangsung mulai dari anak itu dilahirkan sampai usia 6 tahun. Kehidupan di tahun-tahun awal ini adalah kesempatan emas bagi orang tua untuk menstimulasi tumbuh kembang anak, namun masa ini juga sebagai masa yang rentan terhadap berbagai macam bahaya yang bisa mengganggu pertumbuhan dan perkembangan anak.¹¹⁸³ Hasil penelitian mengatakan bahwa kehidupan di lima tahun pertama anak akan membawa dampak yang luar biasa terhadap perkembangan sosial emosionalnya. Pengalaman-pengalaman negatif di tahun-tahun awal ini akan mengganggu kesehatan mental dan berpengaruh terhadap kognitif, perilaku, serta perkembangan sosial emosional anak.¹¹⁸⁴

Dimensi-dimensi kritis perkembangan anak usia dini diantaranya adalah regulasi diri (*self-regulation*), kemampuan untuk bersosialisasi, serta perolehan pengetahuan dan perkembangan ketrampilan yang spesifik. Dimensi-dimensi perkembangan ini dipengaruhi oleh neurobiologi anak, hubungan dengan pengasuh, serta lingkungan pengasuhan, baik lingkungan fisik maupun keterbukaan lingkungan sosial. Interaksi antara faktor biologis dan lingkungan sosial akan memberikan pengaruh besar terhadap kesehatan, kesiapan anak untuk belajar di sekolah, serta ketrampilan hidup untuk masa yang akan datang.¹¹⁸⁵

Proses pertumbuhan dan perkembangan anak usia dini yang pertama adalah terjadi di dalam keluarga, setelah itu baru lingkungan sekolah dan selanjutnya baru di masyarakat. Keluarga yang didalamnya ada ayah dan ibu sebagai orang tua memiliki peran yang sangat signifikan terhadap kesuksesan tumbuh kembang anak. Orang tua adalah sebagai peletak dasar pendidikan, sikap, serta ketrampilan-ketrampilan

1183 Anderson, L.M, Carolynne Shinn, Fullilove Mindy T, dkk., *The Effectiveness of Early Childhood Development Programs*. (American Journal of Preventive Medicine. Volume 24, 2003), hlm. 32.

1184 Cooper J.L, Masi R, dan Vick J. *Social-emotional Development in Early Childhood; What every Policy Maker Should Know*. (USA: Columbia University, 2009), hlm. 3.

1185 Anderson, *The Effectiveness of Early*, hlm. 32.

hidup lainnya seperti beribadah, budi pekerti, sopan santun, estetika, kasih sayang, rasa aman, dasar-dasar untuk mematuhi peraturan dan menanamkan kebiasaan-kebiasaan.¹¹⁸⁶

Berbagai hasil penelitian menunjukkan bahwa peran orang tua terhadap proses tumbuh kembang anak sangat signifikan. Jika orang tua terlibat secara aktif dalam proses pengasuhan dan pendidikan anaknya maka anak akan menunjukkan peningkatan prestasi belajar yang kemudian diikuti dengan perbaikan sikap, stabilitas sosioemosional serta kedisiplinan.¹¹⁸⁷ Idealnya, tahun-tahun kehidupan awal anak adalah bersama keluarganya, namun karena beberapa sebab ada anak-anak yang baik dengan sukarela maupun terpaksa harus tinggal dengan orang lain dan tidak mendapatkan pengasuhan secara spesial seperti harus tinggal di asrama atau pondok pesantren.

Fenomena anak usia dini yang hidup di asrama atau pondok pesantren memang masih bisa dibiling jarang meskipun di beberapa pondok pesantren di Jawa Tengah membuka layanan asrama atau mondok untuk anak dibawah usia 6 tahun, seperti di Kudus, Demak dan Pekalongan. Salah satu pondok pesantren di Kabupaten Pekalongan yang membuka layanan asrama untuk anak usia dini adalah pondok pesantren Salafiyah. Di Pondok pesantren ini terdapat santri yang masih berusia belia yaitu di bawah 7 tahun yang ikut tinggal di Asrama. Mereka rata-rata berasal dari wilayah kabupaten Pekalongan sendiri, Kota Pekalongan dan Kabupaten Pemasang. Berdasarkan hasil wawancara dengan salah satu ustadzahnya (wawancara, Maret 2013) latar belakang mengapa mereka masuk pondok pesantren dan di asramakan adalah karena orang tua yang bercerai sehingga anak terpaksa ditinggal di pondok pesantren, ditinggal oleh orang tuanya menjadi TKI ke luar negeri karena tuntutan kebutuhan ekonomi keluarga serta ada juga yang memang ingin melatih kemandirian anaknya dan belajar ilmu agama.

Tinggal di pondok pesantren atau asrama dalam usia terlalu dini sangat memungkinkan untuk terjadinya persoalan-persoalan psikologis. Salah satu hasil penelitian menunjukkan bahwa anak yang dikirim keasrama dalam usia yang terlalu dini menunjukkan kehilangan kelekatan dasar (*primary attachments*) dan ada yang mengalami trauma-trauma psikologis terkait dengan kejadian-kejadian semasa tinggal di asrama.¹¹⁸⁸

Persoalan tumbuh kembang anak usia dini memang selalu menarik untuk dikaji. Berdasarkan hasil penelusuran peneliti, riset tentang anak usia dini memang telah banyak sekali di lakukan seperti penelitiannya Davies & Cummings (1999) tentang konflik perkawinan dan penyesuaian diri anak usia dini, Dogde (2004) tentang anak usia dini dan pertumbuhan ekonomi, Anderson et all (2003) tentang efektivitas program untuk tumbuh kembang anak usia dini serta penelitian-penelitian lainnya yang belum peneliti ketahui. Riset kualitatif model studi kasus ini mengkaji pola asuh atau pengasuhan pada anak usia dini yang tinggal di pondok pesantren serta perkembangan psikologisnya.

B. Rumusan dan Batasan Masalah

Atas dasar pemikiran dan problematika perkembangan psikologis santri anak usia dini di atas, maka pertanyaan risetnya adalah *Pertama*, bagaimana pola asuh yang diterapkan oleh pengelola pondok pesantren anak usia dini? *Kedua*, bagaimana Perkembangan Psikologis Santri Anak Usia Dini di Ponpes Salafiyah Syafiyah Kabupaten Pekalongan?

Berdasarkan masalah di atas, kajian ini dibatasi pada (1). identifikasi pola asuh; (2). perkembangan psikologis santri anak usia dini; yang difokuskan pada perkembangan kognitif, emosi dan perilaku sosial santri anak usia dini yang ada di Pondok Pesantren Anak Salafiyah Syafiyah Kabupaten Pekalongan yang berusia di bawah 6 tahun.

1186 Aliah B. Purwakania Hasan, *Psikologi Perkembangan Islami*, (Jakarta: Rajawali Press, 2006), hlm. 19.

1187 Aliah B. Purwakania Hasan, *Psikologi Perkembangan*, hlm. 20.

1188 Scaverian, Joy. *Boarding School Syndrome: Broken Attachment a Hidden Trauma*. (British Journal of Psychotherapy Volume 27, Issue 2, 2011), page 138.

C. Hasil dan Pembahasan Penelitian

1. Deskripsi dan Sejarah Lokasi Riset

Lokasi untuk pengambilan data penelitian ini adalah di pondok pesantren (PonPes) Salafiyah Syafiiyah yang terletak di desa Proto kecamatan Kedungwuni Kabupaten Pekalongan. Pondok pesantren ini juga kediaman dari pengasuh, KH Musbihin dan Bu Nyai Azhariyah. Ponpes ini terletak di daerah pedesaan yang sangat asri di kelilingi oleh pepohonan yang rindang.

Ponpes Salafiyah Syafiiyah ini berada di bawah yayasan Salafiyah Syafiiyah yang didirikan oleh bapak kiyai Haji Maburur yaitu kakek dari istri pendiri pondok pesantren Salafiyah Syafiiyah. Latar belakang pendirian pondok pesantren ini awalnya memang dari keinginan Pak Mus selaku pengasuh ponpes dalam rangka mengamalkan ilmunya.

Pada awalnya ponpes ini hanya sebagai tempat mengaji al-quran bagi anak-anak yang ada di sekitar tempat tinggal. Jumlah santri yang ikut mengaji saat itu ada 87 santri. Waktu mengaji para santri ini dari mulai ba'da ashar sampai datang waktu maghrib setelah itu mereka pulang ke rumah masing-masing atau bahasa lokal yang digunakan untuk menyebut jenis santri ini adalah santri kalong.

Baru sekitar tahun 2001 pondok pesantren Salafiyah Syafiiyah ini menerima santri yang tinggal atau menetap di ponpes ini. Pada awalnya santri yang menetap hanya satu anak, tapi lambat laun jumlah orang tua yang mendaftarkan anaknya untuk di asuh di ponpes ini semakin banyak. Sampai saat ini terdapat kurang lebih 40 santri yang menetap di ponpes ini untuk menuntut ilmu agama. Usia santri yang menetap ini beragam, mulai dari 3 tahun sampai 20 tahun. Selain belajar ilmu agama mereka juga mengikuti kegiatan pembelajaran di sekolah formal dari mulai RA, MI/SD, MTs/SMP, SMA/MA dan ada juga santri yang khusus menghafal Al-quran dan tidak mengikuti pembelajaran di sekolah formal.

2. Pola Asuh: Otoriter Atau Demokratis?

Pola asuh adalah sebuah bentuk perlakuan atau tindakan yang dilakukan oleh pengasuh untuk memelihara, melindungi, mendampingi, mengajar dan membimbing anak selama masa perkembangan. Berdasarkan hasil pengumpulan data di lapangan pola asuh yang diterapkan oleh pengasuh pondok pesantren terhadap santri usia dini dapat digolongkan menjadi dua tipe yaitu otoriter dan demokratis.

Pola asuh yang diterapkan oleh pengasuh pondok pesantren yang dapat diidentifikasi sebagai tipe otoriter ditunjukkan dengan adanya pemberlakuan aturan di pondok yang tidak ada proses komunikasi atau sosialisasi terlebih dahulu, begitu juga dengan ditetapkannya hukuman-hukuman terhadap santri yang melanggar aturan-aturan tersebut. Selain itu, perilaku santri dibentuk berdasarkan batas dan kendali yang tegas sesuai dengan keinginan pengasuh pondok pesantren dan meminimalisir perdebatan verbal. Contoh dari penerapan hukuman yang diterapkan di pondok pesantren ini seperti diceritakan oleh salah satu santri.

“Pernah ada anak pondok yang mainan pisaunya keluarga sini sampai putus, ya disabet tangane. Kalau main di luar area pondok juga tidak boleh, itu nanti disabet kakinya. Ngintip kalau ada tamu ya juga nggak boleh, apalagi masuk ke rumah ini” (I4W1: 23-27)

Alasan mereka menaati peraturan supaya tidak boleh memasuki rumah pengasuh pondok pesantren adalah karena takut ilmunya tidak bermanfaat dan tidak berkah malah nantinya bisa tambah bodoh karena tidak menuruti aturan pengasuh pondoknya, seperti kata salah satu santri *“kan sudah ada ruangan pondok mba, kalau sampai masuk ke rumah pak kyai tanpa ijin ga baik mbak, nanti ilmunya nggak berkah, malah tambah bodho” (I4W1:29-32)*.

Selain peraturan di atas, terdapat hukuman lainnya yang diterapkan di pondok pesantren ini yaitu jika santri tidak mau berangkat ke sekolah tanpa alasan atau sepulang sekolah tidak langsung pulang ke pondok pesantren atau terlambat karena *ngluyur* maka hukumannya adalah di kurung di kamar. Beriku

penuturan dari salah satu santri putra dan juga pengurus pondok putra.

“ Dikurung mbak di kamar, dikunci. Kalau yang nggak berangkat sekolah, atau pulange telat karena main dulu. Ilham kan juga pernah minggat mbak 5 orang, main jalan saja kesana, nggak tahu nyasar. Dicari, ketemu, ya akhire dihukum dikurung di kamar” (I4W1: 34-40).

Peraturan dikunci di kamar ini berlaku untuk semua santri yang melanggar peraturan yang sudah ditetapkan tidak terkecuali santri usia dini. Dalam kacamata santri pada umumnya sosok pak MS adalah sosok yang disegani, harus dihormati dan dipatuhi semua perintahnya. Hal ini ditunjukkan dengan kepatuhan dari semua santri yang ada di pondok pesantren terhadap peraturan-peraturan dan minimnya pelanggaran yang terjadi. Kepatuhan ini tidak sepenuhnya didasari oleh kesadaran mereka akan pentingnya peraturan akan tetapi lebih pada ketakutan terhadap sosok pak MS selaku pengasuh pondok pesantren yang memiliki kekuasaan.

Peraturan-peraturan serta hukuman yang ditetapkan oleh pengasuh pondok pesantren di atas menunjukkan salah satu tipe pola asuh yang dikemukakan oleh Baumrind yaitu tipe otoriter. Dalam pola asuh tipe otoriter orang tua atau pengasuh mendesak anak untuk mengikuti arahan mereka dan menghormati pekerjaan dan upaya mereka. Orang tua yang otoriter menerapkan batas dan kendali yang tegas pada anak dan meminimalisir perdebatan verbal. Orang tua yang otoriter juga sering memaksakan aturan secara kaku tanpa menjelaskannya, dan menunjukkan amarah pada anak.¹¹⁸⁹

Meskipun banyak peraturan yang diterapkan di pondok pesantren ini, sebetulnya Pak MS selaku pengasuh pondok pesantren tidak bermaksud untuk menyiksa atau menyakiti santri-santrinya. Dalam kacamata salah satu santrinya Pak Mus juga dikenal sebagai sosok kyai yang baik dan perhatian kepada semua santrinya. MDF menuturkan.

“ tapi sebenere Pak Mus orange baik si. Kalau ada yang salah dinasehati, yang nggak salah juga dinasehati. Tapi kalau ada anak yang sudah dinasehati tapi melanggar lagi, biasanya dibiarin. Tegas dan disiplin pak Mus itu.

Hal ini juga pernah disampaikan oleh Pak MS sendiri, bahwa beliau sebetulnya memberikan hukuman atau itu ya sesuai dengan perilaku santrinya. Jika santri itu memang perilakunya serta karakternya perlu mendapatkan perlakuan yang agak keras ya akan diperlakukan dengan keras.

“Ya.. itu teh saya bedakan setiap anak, kalau anak yang nakal itu harus sedikit dikerasi kalau ndak ya nanti mereka jadi semrawut. Misalnya itu ya biasa.. karena anak-anak kadang itu keluar jahilnya..”

Sebenarnya pak MS dan bu AZH sudah berusaha memperlakukan santri-santrinya dengan sebaik mungkin. Mereka sudah ibarat orang tua sendiri buat santri-santrinya terutama santri usia dini. Pak MS menuturkan:

“Ya sebetulnya kami ini yaaa sudah seperti orang tua mereka saja, jadi kalo ada apa-apa itu ya laporan pak mus ini..pak mus itu atau sama bu As..”

Jadi meskipun ada diantara santrinya yang menganggap pak MS itu galak atau *kereng* sebetulnya maksud pak MS sendiri itu adalah mendidik mereka dan membentuk kepribadian mereka. Biasanya yang menganggap pak MS itu galak adalah mereka yang melanggar aturan yang telah diterapkan. Pak MS mengatakan.

“bahkan ada sebagian anak yang bilang saya ini kereng...nah maksud saya itu sebenarnya ga kereng tapi bagi anak-anak yang melanggar larangan dari saya biasanya mereka takut...misalnya saya bilang “lek nduk iki wayahe musim kemarau ojo do maemi es mengko ndak watuk...ojo do dolanan debu mengko marai penyakit...” nah anak-anak yg melanggar ini biasanya takut...”

1189 Santrock, J.W, *Perkembangan Anak. Edisi 11 jilid 2.* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 167.

Berbagai perlakuan pengasuh pondok pesantren terhadap santrinya di atas menunjukkan pola asuh tipe demokratis. Menurut Baumrind orang tua atau pengasuh yang menerapkan tipe demokratis mendorong anak untuk mandiri namun masih menerapkan batas dan kendali pada tindakan mereka.¹¹⁹⁰

3. Perkembangan Kognitif Santri

a. Skor tes IQ (*Intelligence Quotient*)

Untuk mengetahui tingkat inteligensi santri anak usia dini, dilakukan pengukuran atau psikotes inteligensi dengan menggunakan alat ukur CPM dan NST. Dengan menggunakan kedua alat tersebut dapat diketahui skor tes IQ dari masing-masing subjek. IQ adalah ekspresi dari tingkat kemampuan individu pada saat tertentu, dalam hubungan dengan norma usia tertentu (Anastasi & Urbina, 2006: 325).

Berdasarkan hasil pengukuran inteligensi, santri anak usia dini di pondok pesantren ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, santri yang memiliki kecerdasan tergolong tinggi/superior (IQ= 95, skala CPM), *kedua*, santri yang memiliki kecerdasan tergolong cukup tinggi (IQ= 75 & 90, skala CPM), dan *ketiga*, santri yang memiliki kecerdasan tergolong cukup (IQ= 50, skala CPM).

Bagi santri anak usia dini yang memiliki kecerdasan tergolong tinggi, mereka memiliki pengamatan tajam dan pengamatan kritis yang cukup baik, sehingga kemampuan untuk berkonsentrasi sangat bagus. Keterampilan dalam motorik halus juga sangat baik begitu juga dalam hal pengamatan bentuk, kemampuan membedakan, serta pengertian tentang objek dan penilaian terhadap situasi.

Kategori yang kedua adalah santri anak usia dini yang memiliki kecerdasan cukup tinggi. Bagi santri yang termasuk kategori ini, mereka memiliki pengamatan yang cukup tajam dan pengamatan kritis yang bagus. Kemampuan konsentrasi juga baik sehingga dapat membantu subjek dalam hal pengamatan bentuk, pengertian tentang objek, pengertian tentang besar jumlah dan perbandingan. Mereka juga memiliki kemampuan motorik halus yang baik. Namun kemampuan daya ingat yang dimiliki santri anak usia dini yang termasuk kategori ini masih lemah dan berpengaruh terhadap kemampuan menghafal.

Kategori yang ketiga adalah santri anak usia dini yang memiliki tingkat inteligensi rata-rata. Bagi golongan yang ketiga ini anak-anak sudah memiliki kemampuan yang cukup baik dalam hal pengertian tentang besar jumlah dan perbandingan, namun ketajaman dalam pengamatan kritis belum begitu berkembang serta kemampuan daya ingat yang masih lemah.

Hasil pengukuran inteligensi di atas sebetulnya bertujuan untuk membantu memahami potensi santri anak usia dini bukan untuk memberi label. Inteligensi sebetulnya bukan kemampuan tunggal dan seragam, tetapi komposit dari berbagai fungsi. Istilah umumnya digunakan untuk mencakup gabungan kemampuan-kemampuan yang diperlukan dalam budaya tertentu (Anastasi & Urbina, 2006: 326).

b. Kemampuan Berpikir dan Mengingat

Berdasarkan hasil pengumpulan data di lapangan mengenai kemampuan berpikir dan mengingat santri anak usia dini di pondok pesantren Salafiyah Syafiyah, dapat dikategorisasikan menjadi tiga, yaitu kemampuan berpikir dan mengingat yang berkembang secara optimal, sudah berkembang tapi belum optimal dan ada yang kemampuan berpikir serta mengingat yang belum berkembang.

Santri anak usia dini yang memiliki kemampuan berpikir dan mengingat yang telah berkembang secara optimal diantaranya adalah ZHO dan FTH. ZHO saat ini berusia 5 tahun. Proses berpikir ZHO sudah menunjukkan perkembangan yang optimal. Hal ini ditunjukkan dengan telah berkembangnya kemampuan berpikir kritis, ilmiah dan kemampuan penyelesaian masalah. Kemampuan berpikir kritis ini seperti dituturkan oleh ERN selaku pengasuhnya:

1190 Santrock, J.W, *Perkembangan Anak. Edisi 11 jilid 2.* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 167.

“dia sangat kritis mbak. Jadi semisal suatu hari saya pernah menerangkan tentang kewajiban sholat bagi tiap muslim, saya kan bilang gini mbak, sholat itu wajib dikerjakan, gak boleh ditinggalkan. Terus kebetulan waktu itu ada temannya yang sakit, dia balik nanya sama saya gini, bunda, katanya sholat itu gak boleh ditinggalkan, tapi kok dia gak sholat si. Nanti kan saya kasih pengertian, dia kan lagi sakit, jadi gak sholat dulu. Lalu dia balik nanya lagi, aku pernah sakit tapi tetep sholat kok bunda?... namanya anak-anak ya mbak jadi rasa ingin taunya tinggi” (I3W1: 165-176).

Contoh pertanyaan kritis yang lainnya adalah soal pembagian uang saku sekolah. ERN pernah menceritakan sebuah kejadian.

“Saya kalo ngasih uang saku sekolah untuk Zahro dan temen-temen TK yang lainnya kan Cuma 2rb saja, sedangkan untuk yang lebih senior uang sakunya 5rb sesuai dengan kebutuhannya, nha dia pernah protes gini, “Bund, kok uang sakuku cuma 2rb aja sedangkan mbak Lia 5rb?”. Pernah juga mamanya cerita sama saya waktu jenguk dia, kadang kalo di rumahnya, Zahro itu cok’an maen sama tantenya, nha pas waktu sholat tantenya itu gak sholat karena sedang haid, nha dia bilang sama mamanya gini, “ma, Zahro lagi haid jadi ikut-ikutan tante gak sholat dulu”,. Gitu mbak, jadi saya pas dicritakan gitu ikut-ikutan tertawa. Hehehe...” (I3W1:194-208).

Selain sering mengkritisi segala sesuatu, ZHO juga sering menanyakan tentang sebab-sebab terjadinya sesuatu atau sebab dari perilaku yang muncul, misalnya *“Dia tanya mengapa kok orang sakit itu boleh tidak sholat, kenapa orang yang haid itu tidak boleh sholat, terus pertanyaan-pertanyaan seputar ketauhidan, dan lain-lain (I3W1: 213-216)*. Dalam menyikapi setiap pertanyaan yang muncul ERN berusaha menjelaskan dengan bahasa yang disesuaikan dengan bahasa anak, sederhana, dan disertai dengan contoh-contoh konkrit.

Kemampuan pemecahan masalah ZHO termasuk baik, meskipun ketika dihadapkan pada sebuah masalah ZHO sering bercerita dan meminta bantuan pada ERN yang sudah dianggap sebagai bundanya sendiri. Permasalahan yang sering muncul dan dihadapi oleh ZHO adalah rebutan mainan dengan teman pondoknya maupun masalah pertemanan dengan teman sekolahnya. ERN menuturkan *“Iya mbak, dia sering banget cerita sama saya. baik masalah di sekolah ato masalah dengan teman pondoknya (I3W1: 239-241).*

ZHO termasuk kategori santri yang mudah untuk menghafal. Daya ingatnya sangat kuat dan kecepatan berpikirnya jauh di atas teman-teman seusianya. Saat ini ZHO sudah mampu menghafalkan semua bacaan sholat, surat-surat pendek dari Al-Fatihah sampai surat Al-Insyiroh serta kemampuan membaca Al-qurannya sudah sampai pada juz dua. ERN mengakui bahwa ZHO memang anak yang cerdas dan mudah dalam menghafal. Selain karena pengaruh internal, metode yang digunakan oleh ERN dalam mengajarkan bacaan-bacaan sholat serta bacaan Al-quran selalu bervariasi sehingga tidak monoton. Metode-metode baru, inovatif dan disesuaikan dengan perkembangan anak selalu digunakan oleh ERN dalam proses pembelajaran santri anak usia dini, sehingga anak-anak selalu nampak bersemangat dalam belajar. Selain itu, faktor orang tua juga sangat mendukung, dimana orang tua ZHO sendiri memiliki motivasi untuk memondokkan anaknya adalah supaya ZHO menjadi seorang hafidzoh atau penghafal al-quran, sehingga segala bentuk dukungan baik moral maupun spiritual selalu ditunjukkan oleh kedua orang tuanya yang kebetulan adalah teman sekolah ERN semasa di pondok pesantren dulu.

Selain ZHO, santri anak usia dini yang memiliki kapasitas berpikir yang telah berkembang optimal adalah FTH. Usia FTH saat ini adalah 5 tahun. FTH telah tinggal di pondok pesantren ini selama satu setengah tahun. Berdasarkan hasil psikotes, kecerdasan FTH sebetulnya tergolong tinggi, terutama pada aspek kecerdasan umum, pengamatan bentuk dan kemampuan membedakan serta konsentrasi. Akan tetapi kemampuan berpikir kritis dan ilmiahnya belum berkembang secara optimal. FTH jarang sekali mengkritisi sesuatu atau bertanya tentang sebab musabab munculnya suatu kejadian. FTH lebih banyak diam dan anaknya sangat penurut. MDF menuturkan:

“Nggak si mbak, dia itu manutan, misalnya sudah dibilangin A, ya di inget-inget terus, dikasih tahu ini salah,

ya nggak ngulangin lagi, kalau si Ilham kan kadang sudah dikasih tahu tapi tetep melanggar” (I2W1: 165-169). Nggak si mbak, dia nggak sering bertanya, kalau ditanya jawab, tapi kalau nggak ditanya ya nggak, manutan (I2W1: 172-174)

Kemampuan pemecahan masalah yang dimiliki FTH termasuk baik. FTH mampu menghadapi persoalan-persoalan keseharian secara mandiri dan tidak merepotkan orang lain. FTH termasuk santri yang sangat mandiri bahkan FTH malah sering membantu teman-temannya yang membutuhkan pertolongan, seperti memakaikan baju, menemani tidur, atau bantuan-bantuan lainnya yang dibutuhkan temannya. Strategi FTH dalam menyelesaikan konflik yang terjadi dengan teman-temannya adalah lebih banyak menggunakan mekanisme diam. Bahkan FTH kadang justru memberikan nasehat kepada temannya yang berusaha mengganggunya.

FTH termasuk anak yang mudah memahami instruksi. Hal ini menunjukkan kemampuan berpikirnya sudah baik. MDF menuturkan *“ya mending bisa mbak, mending fahaman juga kalau dikandani” (I2W1:185-186).*

Selain yang kemampuan berpikirnya sudah berkembang secara optimal, ada juga santri anak usia dini yang kemampuan berpikirnya sudah berkembang namun belum optimal dan ada juga yang belum berkembang. Diantara santri anak usia dini yang kemampuan berpikirnya sudah berkembang tapi belum optimal adalah INM dan SNL usia INM dan SNL saat ini adalah 4 tahun, mereka sama-sama anak pertama.

Berdasarkan hasil psikotes, kedua santri anak usia dini ini tergolong pada tingkat kecerdasan cukup tinggi. Hal ini ditunjukkan dengan kemampuan mereka dalam berkonsentrasi memecahkan masalah. Selain itu kemampuan motorik halus juga sudah mulai berkembang meski belum begitu optimal. Namun keduanya memiliki kelemahan pada daya ingat, sehingga terkadang mengalami kesulitan dalam mengingat sebuah cerita atau menghafalkan sebuah materi.

Kemampuan berpikir kritis INM juga sudah mulai berkembang. INM kadang bertanya dan mengkritisi sesuatu, akan tetapi intensitasnya bisa dibilang jarang dan sering cepat merasa puas jika sudah dijawab. ERN menuturkan:

“Menurut saya dia cukup kritis mbak, cuma gak sekritis Zahro. Semisal dia punya pertanyaan dan pertanyaan tersebut sudah dijawab, dia gak tanya lagi. Tapi tetep, semisal ada sesuatu yang tidak ia ketahui, pasti nanya, cuman lebih mudah puas dengan jawaban yang saya berikan” (I3W1: 98-104)

Berbeda dengan INM, SNL meski kemampuan berpikirnya sudah mulai berkembang akan tetapi kemampuan berpikir kritis dan ilmiahnya belum muncul. SNL sangat jarang bertanya tentang sesuatu bahkan kadang ketika ditanyapun SNL tidak memberi jawaban. Ibu guru di sekolahnya menuturkan:

“Menurut saya sih belum terlihat, karena banyak diemnya, dan seringnya nggak berani bertanya, tapi kalau cengeng iya (I6W1: 83-85)

Karena daya ingat INM dan SNL belum berkembang secara optimal, hal ini berpengaruh terhadap kemampuan menghafal keduanya. Prestasi hafalan di pondok pesantren untuk kategori surat-surat pendek keduanya baru sampai pada surat al-ikhlas. Selain santri anak usia dini yang kemampuan berpikirnya sudah berkembang, terdapat dua orang santri yang memang kemampuan berpikirnya belum berkembang yaitu ZHA dan ILH.

ZHA menjadi santri di pondok pesantren ini terhitung baru dibandingkan dengan teman-teman yang lainnya. Saat ini ZHA berusia 4 tahun. Apabila dilihat dari hasil psikotes, tingkat inteligensi ZHA berada pada golongan cukup atau sedang. ZHA memiliki kemampuan yang cukup baik dalam pengertian tentang besar jumlah dan perbandingan namun dalam hal motorik halus ZHA belum berkembang sehingga membuatnya kesulitan dalam mengikuti kecepatan dalam berpikir. ZHA juga memiliki kesulitan dalam berkonsentrasi sehingga hal ini berpengaruh juga terhadap daya ingat dan berbagai kemampuan lainnya.

ZHA termasuk santri yang unik. Dilihat dari berbagai aspek perkembangannya ZHA mengalami keterlambatan, terutama kemampuannya dalam pengungkapan bahasa. Kendala bahasa ini dialami ZHA sejak kecil. Ibu AZH selaku pengasuh pondok pesantren menuturkan:

“Jadi gini mbak. Karena kemampuan berbicara dia masih sangat kurang, jadi bentuk percakapan dia ya dengan gerakan. Misalkan dia pengen kenalan sama orang lain, tangan dia nunyul temannya itu. Atau kalau temannya sedang memegang sesuatu entah jajan atau mainan, semisal dia pengen jajan atau mainan itu ya langsung direbut saja. Ya temennya itu seringnya nangis, katanya Zahra nakal” (I2W1:26-35)

Mengingat kemampuan berkomunikasi belum berkembang, hal ini berpengaruh terhadap perkembangan cara berpikirnya. Jika teman yang lainnya sudah mampu mengkritisi sesuatu dan bertanya tentang sebab-sebab suatu kejadian ZHA cenderung diam, yang berbicara hanya lirikan mata dan gerakan anggota tubuh lainnya saja. Ibu AZH menceritakan:

“Ya karena kemampuan bicaranya masih sangat kurang jadi dia belum pernah bertanya apa-apa mbak. Dia belum bisa apa-apa mbak. Kalo ngaji juga masih ikut-ikutan saja, hafalannya juga belum bisa. Nulis, ngitung, membaca juga belum bisa” (I2W1:106-111)

Begitu juga dengan keterangan yang diberikan oleh ibu guru ZHA di sekolah yaitu ibu MSF:

“Ya dia masih ikut-ikutan saja. Belum bisa nulis, berhitung, dan membaca. Dia juga masih kesulitan pegang pensilnya. Megange pake tangan kiri. Ya padahal sudah sering saya ajarkan untuk memegang pensil pakai tangan kanan, tapi dia belum bisa mbak” (I7W1:53-57)

Berdasarkan beberapa keterangan di atas, sepertinya ZHA membutuhkan perhatian khusus bahkan sepertinya butuh terapi terkait dengan perkembangan bahasa, motorik halus dan perkembangan kognitifnya. Selain ZHA, masih ada santri lainnya yang perkembangan berpikirnya belum berkembang yaitu ILH. Usia ILH saat ini sudah 5 tahun. Berdasarkan hasil pemeriksaan psikologis terkait perkembangan inteligensi, ILH termasuk kategori anak yang memiliki tingkat kecerdasan rata-rata atau cukup. Hal ini ditunjukkan dengan kemampuan ILH dalam berkonsentrasi dan kemampuan dalam pengamatannya. Namun kemampuan daya ingatnya masih lemah, ILH sulit memahami sebuah cerita, mengenal nama-nama jika tidak ditunjukkan benda aslinya, dan kesulitan dalam menghafalkan bacaan-bacaan sholat, surat-surat pendek dan doa-doa harian. ILH termasuk anak yang tidak kritis dalam berpikir. ILH jarang bertanya dan mengkritisi sesuatu. Ibu RTD selaku gurunya di sekolah menuturkan *“nggak kritis si, jawabnya kalau ditanya” (I1W1: 88-89)*.

Melihat perkembangan berpikir santri anak usia dini yang ada di pondok pesantren Salafiyah Syafiyah, apabila ditinjau dari teorinya Piaget mereka berada pada tahap berpikir praoperasional. Menurut Piaget anak-anak yang berada pada tahap berpikir praoperasional sudah mulai menggunakan simbol-simbol yaitu berupa citraan dan kata-kata atau bahasa. Bahasa mengembangkan cakrawala anak-anak. Lewat bahasa, mereka dapat menghidupkan kembali masa lalu, mengantisipasi masa depan, dan mengkomunikasikan peristiwa-peristiwa kepada orang lain. Namun karena pikiran anak kecil begitu cepat berkembang, maka anak kecil belum dapat memilikisifat-sifat logis yang koheren.¹¹⁹¹

Kemampuan berpikir yang dimiliki oleh seorang anak dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor, diantaranya adalah pola asuh orang tua, tingkat sosial ekonomi orang tua, dan budaya.¹¹⁹²

4. Perkembangan Psikososial Santri Anak Usia Dini

a. Memahami Diri dan Emosi

Perkembangan tentang pemahaman diri dan emosi pada anak usia dini sangat penting dalam

1191 Willian Crain, *Teori dan Aplikasi Psikologi Perkembangan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm 183.

1192 Papalia, Old and Feldman, *Human Development*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 355.

menunjang perkembangan psikososialnya. Memahami emosi anak-anak akan memandu perilaku mereka dalam situasi sosial dan untuk berbicara tentang perasaan. Pemahaman tersebut memungkinkan mereka untuk mengontrol cara menunjukkan perasaan mereka dan menjadi sensitif terhadap perasaan orang lain.¹¹⁹³

Santri anak usia dini yang ada di pondok pesantren Salafiyah Syafiyah III menunjukkan perkembangan psikososial yang bervariasi, artinya sebagian ada yang telah berkembang secara optimal dan ada pula yang perkembangannya belum optimal.

Santri anak usia dini yang telah menunjukkan perkembangan optimal psikososialnya antara lain adalah ZHA, FTH dan INM. ZHA termasuk anak yang periang, mudah bergaul serta mudah beradaptasi. ERN menuturkan

“Dia termasuk periang, mudah bergaul dengan teman-temannya (I3W1:53-54). Hmm, namanya anak kecil ya pasti butuh penyesuaian ya mbak, kalau Zahro ya gak butuh waktu lama si untuk beradaptasinya. Kayak pas pertama mondok di sini juga langsung bisa maen sama temen-temen yang lain (I3W1: 58-63)

Selain itu, ZHA juga termasuk anak yang sudah mampu memahami kondisi emosinya sendiri dan memahami kondisi emosi orang lain. Contoh pengalaman yang menunjukkan kompetensi emosi yang dimiliki oleh ZHA, seperti yang diceritakan oleh ERN:

“Contohnya gini, pernah ada temennya tu sakit. Nha dia tu ngasih perhatian ke temennya tersebut dengan ngambilkan air minum atau diajak ngobrol. Soalnya saya pernah ngasih pelajaran sama dia, “kalo kita berbuat baik sama orang, nanti bakal disayang Allah”, nha dia nyoba praktekan pelajaran tersebut. Atau dia cerita sama saya, “bund, si Innama kasihan ya lagi sakit, jadi gak bisa ikut ngapa-ngapain cuma bobok tok”. Dia juga pernah cerita gini mbak, “bund, dedek kalo liat orang nangis tu pengen ikut-ikutan nangis”, gitu mbak. Dia sangat perhatian banget sama temennya (I3W1: 84-97)

Selain ZHA, santri anak usia dini yang perkembangan emosinya telah berkembang secara optimal adalah FTH. Kondisi emosi FTH termasuk telah stabil. Seperti penuturan ibu MSF selaku guru kelas FTH:

“Menurut saya sudah lumayan stabil ya, dia itu nggak nangisan, kan ada anak yang kalau ada apa-apa nangis (I7W1:16-18). Dia kalau marah diem ya, kalau lagi seneng ya ketawa biasa (I7W1: 21-22).

Penuturan yang sama juga disampaikan oleh MDF selaku pengurus pondok putra, *“Dia nggak sering marah, kalau lagi marah diem, kalau lagi seneng ya suka main terus, kadang-kadang cok yah diem kalau pas lagi apa (I2W1: 34-37).* Yang paling unik tentang FTH adalah sebagai seorang anak yang masih usia dini, akan tetapi sudah sangat memahami kondisi emosional teman-temannya. FTH terkenal sebagai anak yang suka menolong atau membantu kesulitan yang dihadapi teman-temannya. Sifat ini yang membuat FTH disukai oleh teman-temannya baik yang berada di pondok pesantren maupun di sekolah. Ibu MSF dan MDF menuturkan:

“Dia itu suka membantu temennya ya, kadang lucunya itu dia seperti sudah dewasa, kalau mengerjakan tugas temennya belum selesai terutama anak pondok, dia tunggu, temennya nangis ya didekati, jadi pedulinya sama temen-temennya itu sudah terbangun dalam dirinya, pedulian lah (I7W1: 44-51). kalau Fatih lebih mudah, kan anaknya suka menolong, jadi temen-temene pada seneng (I2W1: 25-27).

Selain FTH, INM juga termasuk santri anak usia dini yang secara emosional sudah berkembang secara optimal sesuai dengan usianya. INM termasuk anak yang periang dan mudah menyesuaikan diri dengan lingkungan yang baru. Selain itu INM juga sudah mampu memahami kondisi emosi orang lain yang ada di sekitarnya dan berusaha berempati terhadap apa yang dirasakan oleh orang lain. ERN menuturkan.

1193 Papalia, Old and Feldman, *Human Development*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 368.

“Alhamdulillah dia periang mbak, mungkin karena di sini banyak teman-temannya, jadi ya merasa senang dan gak kesepian. Cepet mbak, dia juga langsung ikut-ikutan main bareng temennya, jadi langsung bisa beradaptasi (I3W1: 27-34). Walaupun dia masih kecil, dia cukup taulah semisal temennya nangis berarti lagi sedih. Dia berusaha berempati dengan mendekatinya ato ngajak ngobrol” (I3W1: 43-46).

Sedangkan santri anak usia dini yang perkembangan emosinya belum menunjukkan kompetensi sosioemosional yang maksimal adalah ILH, SNL dan ZHA. Ketiganya belum menunjukkan kemampuan dalam mengelola emosinya serta terkadang menunjukkan reaksi negatif ketika berhadapan dengan situasi yang tidak menyenangkan. MDF menceritakan kondisi emosi ILH ketika dihadapkan pada masalah *“kalau lagi marah dia jahil mbak sama temen-temenne, tapi kadang yo diem”* (I4W1: 24-26). Selain itu ILH juga belum menunjukkan rasa empati terhadap orang lain. Artinya ILH belum begitu memahami kondisi emosional yang sedang dialami oleh orang lain. Sebetulnya ILH termasuk anak yang periang ketika berada di luar pondok pesantren, namun karena di pondok pesantren banyak peraturan yang harus ditaati ILH merasa kurang mampu mengekspresikan perasaannya dan lebih banyak diam. Bahkan ILH pernah melakukan pelanggaran-pelanggaran terhadap aturan yang ada di pondok pesantren yaitu mencoba kabur dari pondok dan kadang pulang terlambat dari sekolah. berdasarkan keterangan dari ibu gurunya di sekolah yaitu ibu RTD, ILH termasuk anak yang mudah untuk diberi nasehat akan tetapi ILH sering mengulangi kesalahan yang sama *“kalau gurunya lagi menasehati ya diem, walaupun nanti kadang dia mengulangi lagi kesalahannya”* (I6W1: 28-31).

Hal yang sama juga ditunjukkan oleh SNL. SNL termasuk anak yang super pendiam. SNL SNL kadang hanya berbicara dengan beberapa orang saja. MDF selaku pengasuh santri putra mengatakan:

“Menurut saya nggak mbak, dia pendiem banget si, ngomong sering sama Fatih, main ya sama Fatih, apa-apa sering cuma sama Fatih, misale temene ketawa dia juga cuma diem mbak, padahal yang lain ketawa (I4W1: 33-38)

Kemampuan adaptasinya juga masih sangat minim. Ibu RTD selaku wali kelasnya di sekolah menuturkan *“dia itu cengeng pertama masuk nggak berani, nangislah, juga pendiem”* (I6W1: 3-4). *“Kalau udah nangis sudah diam, kalau yang lain nagisnya wajar”* (I6W1: 10-11). Hal ini menunjukkan kalau SNL belum mampu mengontrol emosinya secara wajar.

Perkembangan emosional santri anak usia dini yang menunjukkan perkembangan lebih memprihatinkan lagi adalah ZHA. Perkembangan emosional ZHA mengalami keterlambatan dikarenakan adanya faktor keterlambatan dalam perkembangan bahasanya, sehingga ZHA kesulitan dalam mengekspresikan perasaan yang sedang dirasakannya. Teman-temannya sering merasa tidak nyaman jika berada di dekat ZHA, karena terkadang cara ZHA mengekspresikan emosinya melalui gerakan tangannya baik memukul, menarik, ataupun menendang. Ibu MSF selaku wali kelasnya di sekolah menuturkan:

“Dia kan kemampuan bicaranya kurang, jadi cara berkomunikasi pakai tangan, mungkin njawel temannya, atau narik rambut temannya. Otomatis temannya nangis mbak, tapi aslinya dia itu cuma pengen maen sama temannya saja, karena dia belum bisa mengutarakan maksudnya dengan perkataan, jadi pakainya tindakan (I7W1: 6-14).

Senada dengan apa yang diungkapkan oleh ibu MSF, ibu AZH selaku pengasuh pondok pesantren putri pun mengatakan hal yang sama:

“Karena kemampuan berbicara dia masih sangat kurang, jadi bentuk percakapan dia ya dengan gerakan. Misalkan dia pengen kenalan sama orang lain, tangan dia nunjul temannya itu. Atau kalau temannya sedang memegang sesuatu entah jajan atau mainan, semisal dia pengen jajan atau mainan itu ya langsung direbut saja. Ya temennya itu seringnya nangis, katanya Zahra nakal (I2W1: 26-35)

Sebetulnya ZHA sudah menunjukkan kemampuan dalam memahami kondisi emosinya sendiri seperti rasa senang, sedih, marah atau kecewa. Namun ZHA tidak mampu mengungkapkan apa yang

sedang dirasakannya karena keterbatasan kemampuan bahasanya. Ibu AZH menceritakan:

“Semisal lagi maen sama temennya ya seneng, senyum senyum sendiri, kalo lagi marah ya nangis. Tapi dia gak mengungkapkan kenapa dia seneng atau nangis, kecuali kalo saya tanya. Dan jawabannya pun sebatas menganggukkan kepala ato menggelengkan kepala saja. Jarang sekali dia ngomong sesuatu yang panjang, palingan “iya”, “emoh”, gitu aja mbak (I2W1: 54-61).

Perkembangan psikososial pada masa anak awal menurut teorinya Eric Erikson berada pada tahap inisiatif vs rasa bersalah. Begitu anak prasekolah memasuki dunia sosial yang lebih luas, mereka menghadapi lebih banyak tantangan dibandingkan waktu masih bayi. Perilaku yang aktif dan bertujuan diperlukan dalam menghadapi tantangan ini. Pada saat ini anak sudah mulai diminta untuk memikirkan tanggung jawab terhadap tubuh, perilaku, mainan dan hewan peliharaan mereka. Jika anak mampu mengembangkan rasa tanggung jawab maka anak akan mengembangkan inisiatifnya. Namun demikian, rasa bersalah akan dapat muncul jika anak tidak mampu bertanggung jawab dan dibuat merasa sangat cemas.¹¹⁹⁴

Peran orang tua atau pengasuh sangat membantu anak untuk mampu mengembangkan rasa inisiatifnya dan dapat menghindari konflik rasa bersalahnya. Orang tua atau pengasuh dapat membantu proses ini dengan memperlunak otoritas dan memperbolehkan anak berpartisipasi dengan setara untuk menghadapi proyek-proyek kehidupan yang menarik.¹¹⁹⁵

b. Relasi sosial: Keluarga dan Teman Sebaya

Selama tahun-tahun prasekolah, hubungan dengan orang tua atau pengasuhnya merupakan dasar bagi perkembangan emosional dan sosial anak. Bagi santri anak usia dini yang berada di pondok pesantren Salafiyah Syafiyah, mereka harus rela berpisah dengan kedua orang tuanya karena harus tinggal di pondok dan menjadikan pengurus pondok pesantren sebagai pengasuhnya. Meskipun demikian, perkembangan hubungan dengan keluarga pada santri anak usia dini penting untuk dieksplorasi guna melihat sejauhmana kuantitas dan kualitas hubungan tersebut.

Perkembangan hubungan dengan keluarga santri anak usia dini yang ada di pondok pesantren ini, rata-rata bisa disebut kurang baik. Hal ini ditunjukkan dengan minimnya perhatian yang diberikan oleh orang tua terhadap segala kebutuhan anaknya dipondok pesantren. Dari keenam santri anak usia dini yang ada di pondok pesantren ini, sebagian besar kedua orang tua mereka mengalami konflik keluarga. Motivasi orang tua dalam memondokkan anaknyaapun bervariasi, ada yang memang ingin memondokkan, ada yang karena di rumahnya tidak ada yang mengasuh karena kedua orang tuanya bekerja bahkan ada yang bekerja di luar negeri dan ada pula yang karena di rumahnya ada masalah. Seperti penuturan Pak MS berikut.

“Di sini itu macam-macam mbak.. ada yang mondok karena orang tuanya yang memang ingin memondokkan, ada yang karena di rumahnya itu ada masalah. Misalnya bapak ibunya itu cerai terus berantem soal pengasuhan anak, malah sampai-sampai ada pengacara yang datang. jadi begini teh.. nah pada saat proses cerai itu, bapaknya membawa anak itu ke sini, orang tuannya bilang ‘ini saya titipkan anak saya daripada di rumah kasihan lebih baik di sini sambil ngaji’ nah... ini jadi kayak penitipan anak.. (haha) ya tidak teh..? seharusnya kan orang tua itu memperbaiki niat mereka saat memondokkan anaknya, karena niat itu teh, pada kenyataannya berpengaruh terhadap perkembangan anak saat di sini. Jadi biasanya itu teh.. anak itu kalau yang orang tuanya memang berniat akan memondokkan anaknya biasanya ya.. anak itu mudah belajarnya.. Ada juga yang karena orang tuanya itu jadi duta besar ada yang di kwait, arab saudi, malaysia ya macam-macam (I1W1: 5-28)

Bentuk perhatian yang biasanya ditunjukkan oleh orang tua terhadap santri anak usia dini biasanya adalah dengan mengirim uang untuk kebutuhan sehari-hari, baju, makanan, kebutuhan sekolah atau mainan. Selain itu orang tua juga kadang menengok anaknya di pondok pesantren untuk mengetahui

1194 Santrock, J.W, *Perkembangan Anak. Edisi 11 jilid 2.* (Jakarta: Erlangga, 2007), 46.

1195 Willian Crain, *Teori dan Aplikasi Psikologi Perkembangan,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm 438.

perkembangan yang terjadi pada anak mereka. Namun rata-rata mereka berkunjung baik ke pondok pesantren maupun ke sekolah tanpa sepengetahuan anaknya, karena mereka khawatir anaknya akan menjadi rewel jika melihat orang tuanya datang.

Sebagian santri anak usia dini yang ada di pondok pesantren ini masih menunjukkan kelekatan dengan kedua orang tuanya baik bapak maupun ibunya, dan sebagian lagi sama sekali tidak menunjukkan respon positif ketika diingatkan kepada orang tuanya. Hal ini terjadi karena subjek sejak kecil sudah ditinggal bapak ibunya dan tinggal bersama dengan nenek kakeknya. Sebagaimana penuturan dari ibu guru MSF tentang salah satu santri anak usia dini.

“Pernah mbak. Kebetulan kemaren-kemaren kan sepatunya baru ya mbak, terus dia berusaha menunjukkan sepatunya itu ke saya. Awalnya kan saya gak “ngeh” gitu ya mbak, pas tak liat ke bawah ternyata sepatu dia baru. Lha tak tanya gini, “Zahra sepatunya baru ya”? Dianya tersenyum dan malu-malu gitu. Lalu, tak tanya lagi, “yang belikan siapa”? ibu’po?.. pas tak tanya yang belikan ibunya atau bukan raut wajahnya kayak gak senang gitu si mbak, tapi pas tak tanya yang belikan simbah ya? Baru dia tersenyum (I7W1: 18-29)

Saat ini yang menjadi pengasuh pengganti bagi santri anak-anak usia dini di pondok pesantren ini adalah pak MS, bu AZH dan mbak ERN. Merekalah yang menggantikan kedua orang tua dalam memberikan perhatian, kasih sayang, dan pendidikan. Pola asuh yang diterapkan oleh pengasuh pengganti ini akan dapat mempengaruhi perkembangan psikososial santri anak usia dini kedepannya.

Selain hubungan dengan keluarga, faktor lain yang juga mempengaruhi perkembangan psikososial santri anak usia dini adalah perkembangan hubungan dengan teman sebaya. Teman sebaya (*peer*) sebagai sebuah kelompok sosial sering didefinisikan sebagai semua orang yang memiliki kesamaan sosial atau yang memiliki kesamaan ciri-ciri, seperti kesamaan tingkat usia.¹¹⁹⁶

Perkembangan hubungan dengan teman sebaya santri anak usia dini yang ada di pondok pesantren ini pada umumnya baik. Hal ini ditunjukkan dengan kemampuan mereka dalam menjalin pertemanan baik di pondok maupun di sekolah kecuali kasus ZHA yang memang mengalami keterlambatan perkembangan bahasanya sehingga sulit untuk menjalin pertemanan.

Anak-anak yang tinggal di pondok pesantren ini menunjukkan rasa solidaritas yang tinggi terhadap teman pondok lainnya ketika mereka berada di luar lingkungan pondok seperti di sekolah. Berdasarkan hasil observasi di sekolah, ketika ada salah satu santri anak usia dini yang terjatuh dan menangis maka teman-teman yang lainnya langsung menolong dan menyanyakan apa yang terjadi. Selain itu mereka saling menunggu kawan yang ada di kelas lain yang belum selesai pembelajaran untuk kembali ke pondok pesantren.

Kelebihan lainnya yang dimiliki oleh santri anak usia dini yang ada di pondok ini adalah, mereka terlatih untuk hidup mandiri. Kebutuhan-kebutuhan dasar seperti makan, mandi, memakai baju dan sepatu sudah dapat mereka lakukan sendiri. Mereka juga jarang meminta bantuan kepada gurunya ketika menghadapi persoalan-persoalan di sekolah.

5. Analisa Perkembangan Psikologis Santri

Kasus ZHO

ZHO adalah salah seorang santri anak usia dini yang berasal dari daerah Jawa barat. Saat ini usia ZHO 5 tahun. Kedua orang tuanya adalah alumni pondok pesantren dan saat ini berprofesi sebagai guru. Motivasi kedua orang tua ZHO memondokkan di ponpes Salafiyah Syafiyah adalah supaya ZHO belajar mengaji dan menghafal Al-quran.

Di ponpes ini ZHO tinggal bersama mba ERN yaitu salah satu pengasuh pondok putri yang juga masih menantu bapak kiyai. Selain itu mba ERN juga masih teman kedua orang tua ZHO semasa

¹¹⁹⁶ Desmita, *Psikologi Perkembangan*, (Bandung: Rosdakarya, 2005), hlm. 145.

di pondok pesantren. ZHO diperlakukan sangat baik di ponpes ini, mba ERN sudah menganggapnya sebagai anak sendiri. Pola asuh yang diterapkan oleh mbak ERN termasuk kategori demokratis. Hal ini ditunjukkan melalui cara komunikasi yang digunakan sehari-hari.

Perkembangan psikologis ZHO menunjukkan perkembangan yang optimal. Dari sisi aspek kognitif, ZHO termasuk anak yang cerdas, memiliki pengamatan yang tajam dan kritis. Selain itu, ZHO juga tergolong anak yang mudah dalam menghafal bahkan kemampuan menghafalnya diatas kemampuan teman-temannya. Pada aspek psikososial, ZHO termasuk anak yang telah menunjukkan perkembangan yang optimal juga. ZHO sudah mampu memahami kondisi emosinya sendiri dan orang lain. ZHO termasuk anak yang periang, mudah bergaul serta mudah beradaptasi sehingga dengan bekal potensi inilah ZHO menjadi anak yang disenangi oleh teman-temannya.

Kasus FTH

FTH adalah salah satu santri anak usia dini yang sudah sejak usia 4 tahun menjadi salah satu santri putra di ponpes Salafiyah Syafiyah III. Kedua orang tua FTH adalah wirausahawan di bidang konfeksi batik dan dengan alasan kesibukan mengurus usahanya inilah FTH di masukkan ke pondok pesantren. Selain alasan kesibukan dan tidak ada yang bisa mendidik di rumah, kedua orang tua FTH juga berharap agar FTH menjadi anak yang pandai mengaji.

Di pondok pesantren FTH tinggal bersama teman-temannya sesama santri putra lainnya dan di asuh oleh pak MS selaku pendiri pondok. Pola asuh yang diterapkan oleh pak MS terhadap anak-anak santri putra lebih condong pada pola asuh otoriter dan sedikit demokratis, artinya anak-anak dipelakukan sesuai dengan keinginan pengasuh pondok pesantren dan aturan-aturan yang ditegakkan juga tidak di komunikasikan terlebih dahulu. Santri anak usia dini yang ada di ponpes ini jarang diajak komunikasi secara personal mengenai pikiran, perasaan serta keinginan-keinginan mereka. Komunikasi personal dilakukan hanya jika santri mendapatkan suatu masalah dan mereka tidak bisa memecahkannya secara mandiri. Dengan pola asuh yang demikian inilah FTH tumbuh menjadi anak yang sangat mandiri, pendiam dan juga penurut. Secara kognitif FTH termasuk anak yang cerdas, mudah dalam berpikir dan memecahkan masalah. Namun karena diasuh dengan cara yang otoriter potensi kognitif FTH menjadi kurang berkembang terutama pada pemikiran kritisnya. Secara emosi FTH termasuk anak yang pendiam dan tidak banyak bicara. Akan tetapi secara sosial FTH termasuk anak yang disenangi oleh teman-temannya karena mudah bergaul dan suka menolong.

Kasus INM

INM adalah salah satu santri putri yang telah menetap di pondok pesantren Salafiyah Syafiyah III selama kurang lebih satu setengah tahun. INM dikirim ke pondok pesantren ini karena terjadi konflik antara kedua orang tuanya, sehingga alternatif pengasuhan diserahkan kepada pengasuh pondok pesantren.

Di pondok pesantren INM tinggal di rumah mbak ERN. ERN adalah salah satu anak menantu pak MS pengasuh pondok pesantren. pola pengasuhan mbak ERN lebih condong pada pola demokratis. Hal ini ditunjukkan dari cara komunikasi dan metode yang digunakan dalam mengajar mengaji. Mbak ERN sering mengajak bicara INM, mendokumentasikan hasil belajar santri melalui video serta menjadi pendengar yang baik ketika anak-anak berkeluh kesah. Hal inilah yang mendukung berkembangnya potensi psikologis pada INM. Berdasarkan hasil pemeriksaan psikologi secara kognitif INM termasuk anak yang cerdas, mudah dalam memahami sebuah materi namun daya ingat dan kemampuan berpikir kritis INM masih butuh stimulasi lagi.

Dalam pergaulan sehari-hari, INM termasuk anak yang periang dan mudah menyesuaikan diri dengan lingkungan yang baru. Selain itu INM juga sudah mampu memahami kondisi emosi orang lain yang ada di sekitarnya dan berusaha berempati terhadap apa yang dirasakan oleh orang lain.

Kasus ILH

ILH adalah salah satu santri anak usia dini yang tinggal di ponpes Salafiyah Syafiyah. ILH berasal dari sebuah keluarga *broken home*. Sejak usianya 4 tahun kedua orang tuanya berpisah dan akhirnya ILH ditiptkan kepada pengasuh ponpes sebagai alternatif pengasuhan.

Berdasarkan hasil pemeriksaan psikologis terkait perkembangan inteligensi, ILH termasuk kategori anak yang memiliki tingkat kecerdasan rata-rata atau cukup. Hal ini ditunjukkan dengan kemampuan ILH dalam berkonsentrasi dan kemampuan dalam pengamatannya. Namun kemampuan daya ingatnya masih lemah, ILH sulit memahami sebuah cerita, mengenal nama-nama jika tidak ditunjukkan benda aslinya, dan kesulitan dalam menghafalkan bacaan-bacaan sholat, surat-surat pendek dan doa-doa harian. ILH juga termasuk anak yang tidak kritis dalam berpikir. ILH jarang bertanya dan mengkritisi sesuatu.

Secara emosional ILH termasuk anak yang masih belum bisa mengontrol emosinya, ketika ada sesuatu yang membuatnya tidak senang maka ILH cenderung memunculkan perilaku usil atau jahil terhadap temannya yang membuatnya tidak senang. Secara sosial, ILH termasuk anak yang tidak banyak berbicara dan tidak memiliki banyak teman. ILH lebih sering berinteraksi dengan teman-teman pondoknya dibandingkan dengan teman-teman sekolahnya yang lain. ILH juga menunjukkan ekspresi emosi yang berbeda ketika di pondok pesantren dan di sekolah. Hal ini kemungkinan disebabkan oleh cara pengasuh pondok pesantren dalam memperlakukan ILH yang berbeda dengan para gurunya di sekolah. Di sekolah ILH merasa lebih bebas berekspresi dan melakukan kegiatan-kegiatan pembelajaran lainnya karena gurunya memberikan kesempatan yang lebih luas kepada ILH jika dibandingkan dengan cara pengasuh pondok dalam memberikan pembelajaran.

Di pondok pesantren ILH termasuk anak yang sering mengalami permasalahan seputar pelanggaran aturan pondok. Mulai dari bermain di dalam rumah pengasuh pondok, bermain di luar pondok sepulang sekolah, ribut ketika mengaji sampai pada pernah mencoba kabur dari pondok pesantren bersama beberapa teman santri lainnya.

Kasus SNL

SNL adalah salah satu santri anak usia dini yang ditiptkan kepada pengurus pondok pesantren Salafiyah Syafiyah III karena orang tuanya menginginkan SNL menjadi anak yang pandai mengaji, pintar, dan rajin beribadah. Di pondok pesantren SNL diasuh langsung oleh pak MS dan dibantu oleh seorang pengurus pondok putra.

Dibawah pengasuhan pak MS dengan pola asuh yang cenderung mengarah pada pola otoriter dan demokratis, SNL tumbuh menjadi anak yang tidak banyak berbicara kecuali dengan FTH yang kebetulan juga masih ada hubungan saudara.

Secara kognitif kemampuan berpikir SNL sudah mulai berkembang, akan tetapi kemampuan berpikir kritis dan ilmiahnya belum muncul. SNL sangat jarang bertanya tentang sesuatu bahkan kadang ketika ditanyapun SNL tidak memberi jawaban. Perkembangan psikososialnyapun belum berkembang secara optimal. SNL belum mampu mengontrol emosinya sendiri, belum mandiri dan sulit beradaptasi dengan lingkungan yang baru.

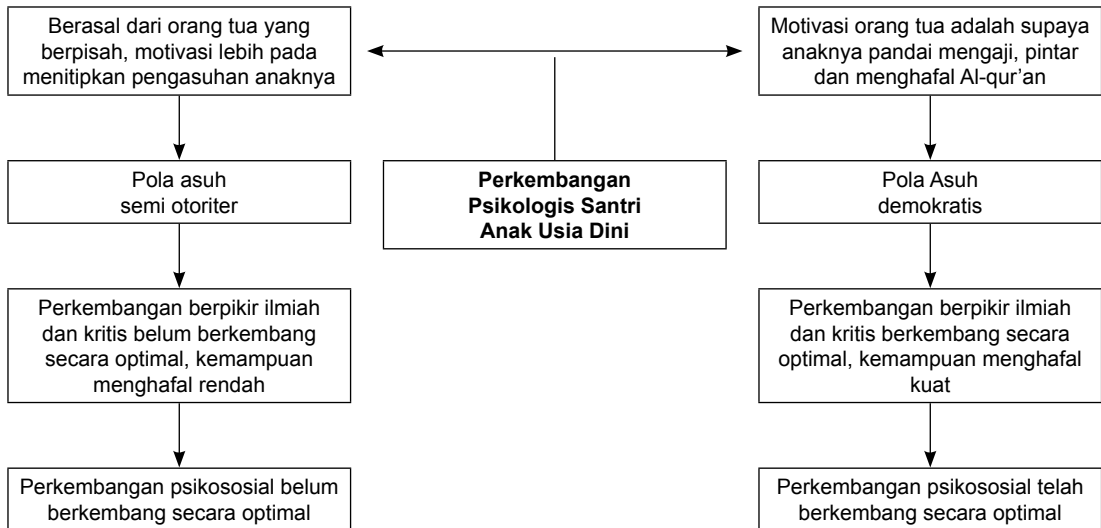
Kasus ZHA

ZHA termasuk santri anak usia dini yang terhitung baru di pondok pesantren ini. Baru sekitar enam bulan ini ZHA bergabung menjadi santri. Pada awalnya ZHA tinggal bersama dengan neneknya. Kedua orang tua ZHA telah berpisah dan saat ini tidak diketahui keberadaannya. Dengan alasan tidak memiliki teman, supaya bisa bergaul dan belajar mengaji akhirnya ZHA ditiptkan di pondok pesantren ini.

Proses awal ZHA tinggal di pondok ini adalah termasuk masa-masa sulit baik bagi ZHA maupun

bagi pengasuh pondok. Secara psikologis ZHA memiliki keterlambatan perkembangan. Dari aspek kognitif, kemampuan berpikir kritis dan ilmiah, kemampuan mengingat ZHA belum berkembang secara optimal. Begitupun dengan perkembangan psikososialnya. ZHA belum mampu mengendalikan emosinya dan belum mampu memahami kondisi emosi orang lain. Secara sosial ZHA juga belum mampu untuk menjalin pertemanan orang lain. Teman-temannya sulit memahami ZHA karena ZHA mengalami kesulitan dalam mengungkapkan apa yang ada dalam pikirannya melalui bahasa. ZHA sering menggunakan tangannya untuk memukul, mencubit atau mengguncang tubuh temannya dengan maksud ZHA ingin berteman atau bermain bersama. Akan tetapi hal ini dimaknai lain oleh teman-temannya., ZHA malah dicap sebagai anak yang nakal karena ualnya ini.

Berdasarkan pemaparan studi kasus di atas, dapat dibuat sebuah kesimpulan melalui bagan di bawah ini.



D. Kesimpulan

Berdasarkan hasil riset dan kajian di atas dapat disimpulkan, *pertama*, pola asuh yang diterapkan oleh pengasuh pondok pesantren Salafiyah Syafiyah terhadap santri anak usia dini dapat dikategorikan menjadi dua tipe, yaitu tipe otoriter dan demokratis. Tipe otoriter ditunjukkan dengan cara pemberlakuan peraturan dan hukuman terhadap santri. Sedangkan cara komunikasi dan pemberian kasih sayang yang dilakukan oleh pengasuh pondok termasuk pada kategori demokratis.

Kedua, jenis pola asuh yang diterapkan pada santri anak usia dini serta latar belakang motivasi keluarga dalam memondokkan anaknya memberikan kontribusi terhadap perkembangan baik kognitif maupun psikososialnya. Santri yang berasal dari orang tua yang berpisah dan motivasi memondokkan anaknya lebih karena menitipkan pengasuhan dan diasuh dengan pola asuh semi otoriter menunjukkan perkembangan berpikir ilmiah dan kritis yang lemah, kecakapan psikomotorik yang lambat, dan kemampuan bersosialisasi yang minim. Sedangkan santri anak usia dini yang berasal dari keluarga yang motivasi memondokkan anaknya lebih pada supaya anaknya bisa lebih pintar mengaji, menguasai ilmu umum dan mampu menghafal al-Qur'an menunjukkan perkembangan kognitif dan psikososial yang berkembang secara optimal. Kemampuan berpikir ilmiah, kritis dan memecahkan masalah sudah muncul, daya ingatnya lumayan kuat, dan memiliki hubungan yang baik dengan teman-temannya baik di pondok pesantren maupun di sekolah.

E. Daftar Pustaka

- Anderson, L.M, Carolynne Shinn, Fullilove Mindy T, dkk (2003). *The Effectiveness of Early Childhood Development Programs*. American Journal of Preventive Medicine. Volume 24 hal. 32-46.
- Aliah B. Purwakania Hasan, *Psikologi Perkembangan Islami*, (Jakarta: Rajawali Press, 2006)
- Bogdan, Robert C., dan Sari Knopp Biklen,. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (Boston, London: Allyn and Bacon, 1992)
- Cooper J.L, Masi R, dan Vick J (2009). *Social-emotional Development in Early Childhood; What every Policy Maker Should Know*. USA: Columbia University
- Desmita, (2005), *Psikologi Perkembangan*, Bandung: Rosdakarya, 2005.
- Fraenkel, Jack R. and Wallen Norman E. (2007). *How to Design and Evaluate Research in Education* (6th ed.). New York: McGraw Hill.
- Mile and Huberman “Analisis Data Kualitatif” dalam Denzin & Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 2004)
- Ningsih, Ria Novita (2012). *Hubungan Intensitas Pengasuhan Orang Tua dengan Perkembangan Sosial Emosional Anak Usia Dini di PAUD Nurusy Syamsi Tanggung Turen Malang*. Skripsi, Pendidikan Luar Sekolah, Fakultas Ilmu Pendidikan, Universitas Negeri Malang.
- Papalia, Old and Feldman, (2008), *Human Development*, Jakarta: Kencana.
- Santrock, J.W (2007). *Perkembangan Anak*. Edisi 11 jilid 2. Dialih bahasakan oleh Mila Rahmawati & Anna Kuswati. Jakarta: Erlangga
- Scaverian, Joy (2011). *Boarding School Syndrom: Broken Attachment a Hidden Trauma*. British Journal of Psychotherapy Volume 27, Issue 2, page 138-155
- Willian Crain, (2007), *Teori dan Aplikasi Psikologi Perkembangan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Teologi Terorisme di Indonesia: Identifikasi Terhadap Perkembangan Teologi Terorisme di Kota Samarinda

Oleh: Dr. M. Abzar Duraesa, M.Ag.

Lektor Kepala/IV a Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Samarinda

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tragedi teror hancurnya gedung kembar World Trade Center (WTC) dan gedung Departemen Pertahanan Amerika Serikat, Pentagon pada 11 September 2001 merupakan suatu peristiwa yang sangat dahsyat bagi perkembangan sejarah peradaban global. Peristiwa itu telah menimbulkan implikasi secara politik, psikologis,¹¹⁹⁷ dan goncangan perekonomian dunia serta meningkatnya ketegangan hubungan antara Amerika (Barat) dengan dunia Islam. Ketegangan tersebut semakin mengklaim bahwa pernyataan Presiden Amerika Serikat pada waktu itu yaitu George W. Bush yang mengklaim bahwa pelaku pengeboman tersebut adalah jaringan Islam radikal (al-Qaeda) pimpinan Usamah bin Laden.¹¹⁹⁸ Di sisi yang lain, peristiwa itu juga turut mengeser diskursus yang umum tentang Islam fundamentalis ke Usamah bin Laden;¹¹⁹⁹ yang juga tidak lepas dari tendensi subjektif komunitas Barat dalam memandang Islam dengan prasangka buruk.¹²⁰⁰

Di Indonesia juga tidak luput dari aksi teroris yang ditandai dengan hancurnya tempat hiburan Sari Club di Legian, Kuta, Bali, pada tanggal 12 Oktober 2002 dan disusul hancurnya Hotel JW. Marriot, Jakarta pada 5 Agustus 2003 beberapa tahun yang lalu, serta beberapa tempat hingga tahun 2012 yang terakhir adalah bom bunuh diri di depan Polsek Poso pada 3 Juni 2013; atau bisa dilihat berbagai serentetan kerusuhan yang telah terjadi di sebagian belahan daerah di Indonesia misalnya di Ambon, Papua, dan sebagainya. Berbagai tragedi tersebut seolah-olah membenarkan prediksi John L. Esposito bahwa Islam pasca runtuhnya Uni Soviet pada awal dekade 90-an merupakan suatu ancaman bagi Barat,¹²⁰¹ atau juga membuktikan tesis Samuel P. Huntington tentang *the clash of civilization* antara Barat-Kristen dan Islam-Konfusian pasca runtuhnya komunisme Soviet.¹²⁰²

Kenyataan yang pasti, di negeri ini masih muncul bibit-bibit aksi teror yang mengatasnamakan Islam atau kelompok Islam sebagai suatu jaringan kelompok teroris. Hal ini akan terus muncul seiring dengan belum terungkapnya secara detail sampai ke akar-akarnya jaringan kelompok teroris seperti kelompok Azhari-Top ataupun kelompok-kelompok yang lainnya. “Anak ideologi terorisme” yang berhasil di rekrut, diajari, di didik dan di latih menjadi teroris, belum diketahui satu per satu yang merupakan embriionik dari aksi-aksi yang akan datang. Hal itu wajar, karena jaringan kelompok ini adalah *underground movement* (gerakan di bawah tanah) yang berprofesi sebagai teroris dan berkerja

1197 Peristiwa 11 September 2001 memunculkan efek psikologis seperti ketakutan (*fear*), kepanikan (*panic*), kemarahan (*angry*) dan traumatis yang tidak hanya dirasakan oleh warga negara Amerika saja melainkan juga penduduk dunia secara global. Lebih detailnya lihat Yasraf Amir Piliang, *Hiperterrorisme dan Hiperteknologi*, dalam Farid Muttaqin & Sukardi (Edit.), *Teroris Serang Islam: Babak Baru Benturan Barat-Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 63.

1198 Bambang Abimanyu, *Teror Bom Di Indonesia*, (Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2005), 47-48.

1199 Stephen Vertigans, *Militant Islam: a Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*, (New York: Routledge, 2009), 1.

1200 Zubaedi, *Islam & Benturan Antarperadaban: Dialog Filsafat Barat dengan Islam, Dialog Peradaban, dan Dialog Agama*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 88.

1201 Lebih detailnya lihat John L. Esposito, *The Threat Myth or Reality?*, (Oxford: Oxford University Press, 1992).

1202 Samuel P. Huntington, *Benturan Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, (Yogyakarta: Qalam, 2000).

untuk terorisme. Walaupun ada sebagian pengamat yang menyatakan bahwa aksi teror bom bunuh diri yang terjadi di Poso pada 3 Juni 2013 merupakan jaringan kelompok teroris dari berbagai daerah.

Pola rekrutmen yang demikian masif menempatkan jaringan kelompok ini mempunyai pengaruh yang kuat terhadap sokongan sumberdaya manusia, dana maupun sarana lainnya. Indikator dalam konteks ini adalah pasca kematian Azhari masih terjadi ledakan-ledakan bom yang dilakukan oleh pelaku-pelaku lainnya seperti ledakan bom mulai dari kasus ledakan bom Istiqlal, bom Natal, bom Kedubes Filipina, bom Cimanggis, bom Bali I dan II, bom JW Marriott, bom Kuningan dan Ritz Carlton ataupun di gereja-gereja serta tempat-tempat umum lainnya yang sampai pada tahun 2013 ini telah tercatat lebih dari 150 kejadian aksi teror. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa ideologi jihad bom bunuh diri ataupun aksi teror sejenis lainnya tetap tumbuh-berkembang di Indonesia; bahkan juga bisa dikatakan bahwa akar-akar terorisme belum tercerabut sampai tuntas tapi muncul bibit baru yang telah mengakar.

Langkah preventif pemerintah dengan mengeluarkan Perpu No. 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, dan Undang-Undang No. 15 Tahun 2003 tentang Penetapan Perpu No. 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme menjadi undang-undang yang menggariskan ketentuan pidana di dalam tindak teror, seakan-akan hanya merupakan suatu rambu normatif yang bersifat peraturan *an sich*. Artinya, implikasi yuridis terhadap tindak penekanan aksi teror di Indonesia masih belum menemukan penekanan dan pemberantasan yang pasti. Namun lambat laun kepastian tersebut terjawab dengan diberantas habis jejaring organisasi JI (Jama'ah Islamiyah) yang mempunyai markas besar di Malaysia dan Indonesia. Nama-nama yang populer di jagad terorisme yang mempunyai hubungan ideologis, historis dan sosial dengan Neo NII (Neo Negara Islam Indonesia) seperti Mukhlas, Imam Samudera, Azhari, Noordin M. Top, dan lain sebagainya, yang merupakan "anak ideologis" dari tokoh-tokoh JI juga telah "terpangkas" eksistensinya.

Kecerdasan lain jaringan kelompok teroris ini adalah dalam mengaburkan jejak-jejak organisasinya, seperti yang dilakukan jaringan kelompok Neo NII yang bermetamorfosis pada JI (Jama'ah Islamiyah) yang dipimpin oleh Abdullah Sungkar (1985-1992) dan Abu Bakar Ba'asyir (1992-2002). Walaupun pada perkembangan selanjutnya, jaringan kelompok ini telah terpenetrasi intelijen, seperti salah satu nama Abu Jihad yang melakukan penyusupan pada tahun 1985, dan Abdul Haris yang juga melakukan penyusupan pada tahun 1991. Kedua nama ini merupakan agen BIN (Badan Intelijen Nasional). Setelah terkuak identitas jaringan kelompoknya tidak serta merta mengakhiri aksi teror di Indonesia, namun gerakan penyebaran "antek-antek" ke berbagai daerah menjadi suatu fakta yang terus dilakukan guna membangun jaringan baru dalam mencapai tujuan yang diinginkan.

Sebenarnya pada konteks kenegaraan, JI sendiri terdapat faksi-faksi yang di hadapan publik terjadi silang pendapat tentang Indonesia sebagai "wilayah jihad" bagi mereka. Ada sebagian kalangan yang menyatakan bahwa aksi teror yang dilakukan di negara ini merupakan langkah yang benar dan juga merupakan jihad fi sabilillah yang akan mendapat surga di akhirat; bahkan ada juga yang menyatakan bahwa langkah yang salah dalam mengamalkan *fiqh al-jihad* seperti yang diungkapkan Ali Imran pelaku bom Bali I. Terlepas dari hal ini, pandangan terhadap makna jihad ini mendapat sorotan dari Bryan S. Turner yang menyatakan bahwa kejayaan Islam sering diidentikan dengan penciptaan kesatuan dalam *dar al-Islam* dan upaya terus-menerus mempertahankan ajaran syariat lewat perjuangan internal (jihad batin) dan konflik dengan pihak luar (jihad lahir).¹²⁰³

Selain fakta tersebut, ada fakta lain bahwa riilnya umat Islam Indonesia ada yang menganut "teologi terorisme", baik secara eksplisit maupun implisit yang dimunculkan melalui pernyataan atau perilaku. Teologi ini dibangun dari basis konsep "*fiqh al-jihad*", "*kitab al-qital*", "*al-kufr*", dan "*amar ma'ruf*

1203 Bryan S. Turner, *Relasi Agama & Teori Sosial Kontemporer*, Peterj.: Inyik Ridwan Muzir, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 407.

wa nahi mungkar” yang dipahami dan dilaksanakan secara tekstual, fundamental dan radikal.¹²⁰⁴ Tiga logika ini menyiratkan bahwa aksi terorisme tersebut “seakan-akan” mendapat legitimasi normatif yang dimunculkan dari pemaknaan eksklusif fakta agama yang ia yakini, sehingga mampu menggelontorkan kekerasan atas nama agama dan juga fundamentalisme agama.¹²⁰⁵ Kalangan yang menganut teologi tersebut tidak termasuk dalam lingkaran jaringan kelompok teroris, akan tetapi mereka secara hakikat keyakinannya “membenarkan” segala aksi teroris dalam melawan “kafir” untuk membangun negara agama.

Daya penggugah atau semangat yang terpendam ini yang mampu menjadi bibit progresif aksi terorisme jika tidak bisa diselaraskan dengan ajaran agama Islam yang *rahmatan lil alamin*. Reproduksi jaringan kelompok teroris pada ranah ini tidak jarang memanfaatkan semangat ini, apalagi adanya sikap permisif masyarakat terhadap ideologi radikal yang terjadi di saat persoalan-persoalan struktural-kemiskinan, pengangguran dan keterbelakangan- semakin menghimpit kehidupan mereka.¹²⁰⁶ Artinya, pada kerangka ini perlu adanya sikap preventif masyarakat dan pemerintah atau lembaga pendidikan Islam dalam melakukan upaya identifikasi gerakan teroris sebagai penetralisir ideologisasi gerakan radikal.

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Samarinda yang merupakan bagian dari masyarakat serta juga lembaga pendidikan tinggi Islam turut serta melakukan berbagai langkah preventif terhadap berkembangnya aksi-aksi teroris dengan berbagai upaya yang bersifat kolektif dan kooperatif dengan masyarakat sekitar; serta langkah defensif terhadap proses merebaknya ideologisasi terorisme. Hal ini menjadi indikator, STAIN Samarinda memiliki komitmen yang kuat terhadap proses penanggulangan terorisme yang sampai saat ini masih merebak di negara kesatuan RI. Sikap tersebut merupakan upaya kooperatif yang berwujud pada tingkat kepedulian terhadap bangsa terlebih pada upaya pelurusan makna doktrin Islam.

Dengan demikian, perlu adanya penelitian yang bersifat detailistik dan komprehensif untuk mengkaji serta mengkritisi konsep-konsep yang sudah ada yang kemudian untuk dikembangkan lebih lanjut dalam menemukan konsep yang lebih baik dalam membangun kesadaran berideologi dan kemampuan mengidentifikasi gerakan terorisme serta mampu menciptakan saling pengertian dan kerja sama di antara umat beragama dalam penanggulangan gerakan terorisme. Adapun konsep yang akan dikembangkan adalah “Identifikasi dan Penanggulangan Teroris” sebagai pengembangan dari konsep “Teologi Terorisme” tersebut.

Pemikiran ini didasari di samping oleh aspek-aspek pemahaman terhadap pemaknaan ayat-ayat tentang jihad yang pada tataran teologi. Sebab pada ranah implementasinya oleh sebgai gerakan Islam terutama oknum jaringan kelompok teroris –baca muslim radikal- cenderung mendistorsi pemahaman keagamaan dengan mengaktualisasikan jihad dalam bentuk tindakan kekerasan (teror). Hal ini disebabkan oleh dua faktor, yaitu secara internal, berkaitan dengan pemahaman keislaman yang sempit dan cenderung tekstual; sedangkan secara eksternal, tindakan teror tersebut disebabkan oleh faktor sosio kultural dan politik masyarakat atau komunitas Muslim.¹²⁰⁷ Dengan demikian, aksi terorisme ini merupakan bentuk gerakan yang mengarah pada perbuatan deideologisasi dan delegitimasi dari nilai-nilai normatif Islam. Artinya, visi dan aksi terorisme tidak punya basis ideologi Islam yang absah dan kecenderungan pada aksi liar dari barbarisme dan brutalisme budaya primitif manusia.

1204 Lebih detail lihat Moch Eksan, *Akar Teologi Terorisme Pesantren*, dalam Duta Masyarakat tanggal 16 Nopember 2005.

1205 Tentang hal ini lebih detailnya lihat Leonel Caplan (Peny.), *Studies in Religious Fundamentalism*, (Albany: State University of New York Press, 1987).

1206 Noorhaidi Hasan, dkk., *Instrumen Penelitian: Narasi dan Politik Identitas (Pola Penyebaran dan Penerimaan Radikalisme dan Terorisme di Indonesia)*, (Jakarta: Badan Nasional Penanggulangan Terorisme dan Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013), 5.

1207 Kasjim Salenda, *Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam*, (Disertasi Tidak Dipublikasikan), (Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2008), xvii.

Serta konsep *agree in disagreement* yang belum banyak dihayati dan diaplikasikan dalam bentuk kepribadian perilaku masyarakat Indonesia yang sangat plural ini serta berasaskan Pancasila yang mengibarkan kebebasan dalam memeluk agama. Adanya pluralitas dalam masyarakat seperti budaya, ras, etnis, serta agama merupakan suatu realitas obyektif (*sunnatullah*) yang tidak bisa dihindari.¹²⁰⁸ Oleh sebab itu, aksi teror yang mengedepankan visi untuk mendirikan negara Islam atau sistem khilafah merupakan bentuk pengingkaran hukum Allah. Perbedaan dalam sistem seharusnya diterima sebagai kenyataan oleh semua pemeluk agama dengan semangat rasa persaudaraan dalam bingkai “Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)”, sebab Islam yang lebih mengedepankan sebagai *din al-nashihah* (agama nasehat) dari pada sebagai *din al-qital* (agama perang). Di sinilah urgensi penelitian ini dilakukan dengan mengambil tema “teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris”.

B. Identifikasi Masalah

Mengingat penelitian ini adalah *field research* (penelitian lapangan), yang dimasukkan ke dalam penelitian kualitatif, maka ada dua hal penting yang perlu ditegaskan di dalam penelitian ini, yaitu unit analisis (masalah) dan fokus masalah. Terkait dengan ini, yang menjadi obyek dalam penelitian ini adalah berupa gejala dan perilaku jaringan kelompok teroris dalam suatu komunitas dengan unit masalah “teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris”.

Dari unit masalah tersebut, kemudian ditetapkan suatu fokus masalah, yang dijadikan sebagai pokok masalah atau masalah utama yang dipilih dan diajukan untuk ditemukan jawabannya melalui penelitian ini. Menurut Moleong, fokus masalah telah ditentukan akan berfungsi tidak hanya untuk membatasi studi, namun juga untuk memenuhi kriteria inklusi-eksklusi atau memasukkan-mengeluarkan (*inclusion-exclusion criteria*).¹²⁰⁹ Adapun yang menjadi fokus masalah dalam penelitian ini adalah “teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris”, yang dibatasi pada aspek-aspek mendasar, yaitu: 1). Konsep teologi terorisme yang bangun dari basis konsep “*fiqh al-jihad*”, “*kitab al-qital*”, “*al-kufr*”, dan “*amar ma’ruf wa nahi mungkar*” kemudian dipahami oleh umat (beragama) dan pelaksanaannya; dan 2). Proses identifikasi jaringan kelompok teroris sebagai bentuk dari penanggulangan teroris yang dilakukan STAIN Samarinda.

C. Fokus Penelitian

Pembahasan dalam penelitian ini dapat dilakukan secara komprehensif dan mendalam, sebab fokus masalah oleh peneliti di susun dalam bentuk kalimat pertanyaan. Dari fokus masalah yang telah ditentukan batasannya tersebut, maka masalah dalam penelitian ini dirumuskan oleh peneliti sebagai berikut: 1). Bagaimana konsep teologi terorisme yang bangun dari basis konsep “*fiqh al-jihad*”, “*kitab al-qital*”, “*al-kufr*”, dan “*amar ma’ruf wa nahi mungkar*” kemudian dipahami oleh umat (beragama); dan bagaimana pula pelaksanaannya?; dan 2). Bagaimana proses identifikasi jaringan kelompok teroris sebagai bentuk dari penanggulangan teroris yang dilakukan STAIN Samarinda?.

D. Tujuan dan Kegunaan Hasil Penelitian

Penelitian ini dilakukan bertujuan untuk mengetahui tingkat pemahaman umat Islam mengenai konsep teologi terorisme yang bangun dari basis konsep “*fiqh al-jihad*”, “*kitab al-qital*”, “*al-kufr*”, dan “*amar ma’ruf wa nahi mungkar*” kemudian dipahami oleh umat (beragama) Islam, dan juga ingin memahami pula pola pelaksanaan dari teologi terorisme tersebut; serta untuk mengetahui proses identifikasi jaringan kelompok teroris sebagai bentuk dari penanggulangan teroris yang dilakukan oleh STAIN Samarinda.

Adapun kegunaan/kontribusi dari hasil penelitian ini yang ingin dicapai adalah: memetakan secara

1208 Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur’an*, (Depok: KataKita, 2009), 1.

1209 Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 62.

tepat persoalan-persoalan kebangsaan dan keumatan yang ada korelasinya dengan jaringan kelompok teroris; menggali secara langsung mengenai potensi dasar yang telah dimiliki oleh umat Islam dalam mewujudkan kesadaran kebangsaan; dan merumuskan konsep teologi alternatif dalam mempersatukan umat Islam dengan bangsa lain dalam mewujudkan Islam *rahmatan lil alamin*; serta meluruskan konsep makna jihad pada proporsi yang sesungguhnya dengan penerapan yang semestinya.

E. Definisi Operasional

Dalam upaya untuk menghindari penafsiran yang salah (*mis-intepretation*) dan ambigu, maka penegasan istilah yang multi tafsir merupakan hal yang perlu dalam karya ilmiah seperti dalam dalam penelitian ini. Mengenai hal ini yang perlu ditegaskan istilah-istilah yang mengandung intepretasi yang beragam seperti teroris dan teologi terorisme.

Secara leksikal kata “*terror*” dalam bahasa Inggris memiliki arti “takut” dan “cemas”;¹²¹⁰ yang ketika diturunkan dalam bahasa Indonesia memiliki arti “usaha menciptakan ketakutan, kengerian, dan kekejaman oleh seseorang atau golongan”.¹²¹¹ Sementara terorisme merupakan tindakan pengacauan untuk menyebarkan rasa takut dan cemas pada negara dan warganya; atau merupakan aksi kekerasan untuk tujuan-tujuan pemaksaan kehendak, koersi, dan publikasi politik yang memakan korban masyarakat sipil yang tidak berdosa, menunjukkan hubungan yang sangat erat dengan politik. Aksi teror dan kekerasan seringkali dilakukan oleh kelompok-kelompok yang merasa dirugikan secara politik.¹²¹²

Dengan demikian, aksi terorisme merupakan *psywar* (perang psikologi), yang tujuan utamanya bukan membunuh atau menimbulkan kerusakan, namun korban nyawa manusia dan kerusakan fisik merupakan imbas dari tujuan utama dari aksi mereka. Aksi terorisme tersebut mempunyai tujuan untuk menyebarkan rasa takut dan cemas terhadap negara dan warganya, di mana hal tersebut ini sebagai *bargaining position* dan *economic-transaction* mereka terhadap pemerintah yang berkuasa. Artinya, aksi mereka yang berupa aksi kekerasan memunculkan rasa takut dan cemas hanya untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu.

Sedangkan teologi terorisme merupakan letupan pemikiran yang mencoba untuk melakukan reorientasi dengan mentransformasi pemahaman keagamaan secara individual maupun kolektif agar sesuai dengan spirit keagamaan Islam. Selama ini sebagian kalangan memahami teologi dengan persepsi yang berbeda-beda, sebagian besar mengartikan konsep tersebut sebagai suatu cabang dari khazanah ilmu pengetahuan keislaman yang membahas doktrin tentang ketuhanan (*tauhid*). Mereka menganggap masalah teologi sudah selesai dan tidak perlu dirombak,¹²¹³ yang berarti teologi memiliki bentuk kekakuan yang cenderung melangit dan tidak mempunyai korelasi kemanusiaan. Persepsi yang demikian yang memunculkan suatu tatanan nilai yang bersifat normatif yang biasa disebut sebagai ideologi; di mana *ideology is a powerful message that motivates and propels ordinary human beings into action*.¹²¹⁴

Persepsi yang demikian tersebut yang perlu adanya upaya rekonstruksi dengan mengupayakan bentuk reformulasi definisi terhadap teologi dengan mengartikan teologi sebagai usaha untuk melakukan reorientasi pemahaman keagamaan baik secara individual maupun kolektif untuk menyikapi kenyataan-kenyataan yang empiris menurut perspektif ketuhanan. Upaya ini memiliki misi untuk membangun pemahaman terhadap aksi-aksi terorisme sebagai kenyataan empiris (kemanusiaan) yang

1210 S. Wojowasito & WJS. Poerwadarminta, *Kamus Lengkap: Inggris-Indonesia, Indonesia-Inggris*, (Bandung: Hasta Bandung, 2007), 231.

1211 Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), 1185.

1212 Sukawarsini Djelantik, *Terorisme: Tnjauan Psiko-Politis, Peran Media, Kemiskinan, dan Keamanan Nasional*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), 4.

1213 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Intepretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), 286.

1214 Gohan Gunaratna, *Ideology in Terrorism and Counter Terrorism: Lessons from al-Qaeda*, dalam Anne Aldis & Graeme P. Herd (Edit.), *The Ideological War on Terror: Worldwide Strategies for Counter-Terrorism*, (New York: Routledge, 2007), 21.

mengatasnamakan agama untuk disesuaikan dengan doktrin Islam yang *rahmatan lil a'lamin*. Artinya, teologi terorisme ini merupakan bentuk rekonstruksi terhadap teologi yang mereka pahami. Hal ini – pada teori yang lain- pernah dilakukan oleh Kuntowijoyo atau Musliem Abdurrahman yang menawarkan suatu tatanan teologi yang “membumi”, mereka bukan merekomendasikan untuk mengubah doktrin, tetapi mengubah interpretasi terhadapnya, agar ajaran agama diberi tafsir baru dalam rangka memahami realitas.

Dengan demikian, dalam konteks penelitian ini yang dimaksud dengan teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris adalah proses untuk menangani atau mengatasi aksi kekerasan dengan menciptakan ketakutan, kengerian, dan kekejaman yang dilakukan oleh seseorang atau golongan untuk tujuan-tujuan tertentu yang bernuansa politik dan diyakini sebagai bentuk doktrin agama. Penelitian ini mengkerangkai proses menangani fenomena tersebut terutama yang dilakukan oleh STAIN Samarinda dengan melakukan rekonstruksi intepretasi terhadap keyakinan tersebut dengan terlebih dulu melakukan identifikasi terhadap aksi-aksi teroris yang muncul secara faktual dan didasarkan pada suatu tatanan pemahaman (keyakinan) tertentu terutama terhadap doktrin agama Islam.

F. Kajian Terdahulu

Memang, penelitian tentang teroris dan perilaku terorisme dengan berbagai variabel yang melatarbelakanginya sudah banyak dilakukan, di antaranya oleh Babun Suharto yang mengangkat “*Kekerasan Atas Nama Agama: Akar Masalah dan Alternatif Solusinya*”,¹²¹⁵ maupun oleh Stephen Sulaiman Schwartz dengan tema “*Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*”,¹²¹⁶ dan juga Stephen Vertigans tentang “*Militant Islam: a Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*”,¹²¹⁷ Ada juga penelitian yang dilakukan oleh Ayub Mursalin & Ibnu Katsir, keduanya adalah dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, dengan tema “*Pola Pendidikan Keagamaan Pesantren dan Radikalisme*” pada tahun 2010. Penelitian ini dilakukan di beberapa pesantren-pesantren di provinsi Jambi;¹²¹⁸ penelitian dari Rudy Harisyah Alam yang mengangkat tema tentang “*Studi Berbasis Surat Kabar tentang Pola Konflik Keagamaan di Wilayah Indonesia Bagian Barat, 2004-2007*”.¹²¹⁹ Begitu juga penelitian yang dilakukan oleh Kasjim Salenda yang mengambil tema “*Terorisme dan Jihad Dalam Perspektif Hukum Islam*”.¹²²⁰

Namun semua penelitian tersebut dalam pengamatan peneliti, masih dalam tataran wacana identifikasi akar masalah pada aspek keagamaan *an sich*; dan itu pun jauh dari persoalan kekhasan jaringan kelompok teroris dalam meyakini dan melaksanakan konsep ideologi atau teologinya; kecuali dua penelitian dari Stephen Sulaiman Schwartz dan Stephen Vertigans lebih mengarah pada latar fakta geneologi ekonomi dan politik global yang akhirnya memunculkan aspek kebringasan teroris. Pada kerangka ini, fakta yang muncul, aksi teroris ini bisa dimaknai sebagai bentuk ketidakpuasan pada kebijakan global yang lebih berpihak kepada kalangan borjouis yang akhirnya merembes pada persoalan laten yaitu intepretasi nilai-nilai agama sebagai legitimasi tindakan mereka. Seharusnya perlu ada pengklasifikasian jaringan kelompok teroris sesuai dengan varian yang melatarbelakangi aksi mereka. Di sisi yang lain, penelitian mereka juga belum memetakan substansi dari proses lahirnya aksi teror atas nama Islam terutama dalam memahami realitas empirik teologi terorisme, sehingga *prejudice* yang sebenarnya tidak perlu ada, malah menjadi pemicu yang dahsyat untuk memunculkan gerakan

1215 Lebih jelas lihat dalam Babun Suharto, *Kekerasan Atas Nama Agama: Akar Masalah dan Alternatif Solusinya*, dalam Jurnal Edu-Islamika: The Indonesian Journal of Education and Islamic Studies, Vol. 3 No. 1, Maret 2012.

1216 Lihat Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, (Jakarta: Blantika Kerjasama dengan LibForAll Foundation, The Wahid Institute, dan Center for Islamic Pluralism, 2007).

1217 Lihat Stephen Vertigans, *Militant Islam: a Sociology...* Op. Cit.

1218 Lebih detailnya lihat Ayub Mursalin & Ibnu Katsir, *Pola Pendidikan Keagamaan Pesantren dan Radikalisme*, dalam Jurnal Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan, Vol. 25 No. 2, 2010.

1219 Lihat lebih detailnya Rudy Harisyah Alam, *Studi Berbasis Surat Kabar tentang Pola Konflik Keagamaan di Wilayah Indonesia Bagian Barat, 2004-2007*, dalam Jurnal Penamas: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat, Vol. XXII, No. 2, 2009.

1220 Lihat Kasjim Salenda, *Terorisme dan Jihad...* Op. Cit.

teroris seperti peledakan diri mereka sendiri, di samping juga belum ada identifikasi praksis dari bentuk-bentuk penanggulangan aksi teroris tersebut.

Penelitian ini mencoba masuk ke jantung persoalan yang dialami dan dilakukan oleh pelaku aksi teroris ataupun melalui perspektif eksternal jaringan kelompok teroris, yaitu memetakan berbagai kelompok keagamaan –baca sempalan atau mengidentifikasi diri- yang (akan) melakukan aksi teror ini dan mengungkap *prejudice* yang menjadi pemicu dahsyat untuk memunculkan gerakan teroris. Dengan mengetahui kedua fakta tersebut, maka dapat dicarikan solusi yang terbaik serta bentuk penanggulangan dalam rangka menemukan konsep teologi *rahmatan lil alamin* sebagai pondasi dalam membangun gerakan jihad yang sebenarnya.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini mengambil *setting* penelitian di kota Samarinda sebagai Ibukota propinsi Kalimantan Timur. Dipilihnya daerah tersebut didasari oleh dua argumentasi, antara lain: *pertama*, menjadi suatu realitas faktual bahwa tingkat keragaman umat beragama di kabupaten/kota Samarinda cukup variatif; sehingga dimungkinkan satu kabupaten/kota dengan beragamnya agama yang tumbuh dan berkembang di daerah tersebut cukup untuk mengidentifikasi jaringan teroris dan mengungkap akar teologi yang menaunginya.

Kedua, kabupaten/kota Samarinda selain memiliki keragaman agama juga mempunyai keragaman etnis yang cenderung memunculkan adanya gesekan-gesekan primordial. Adanya tingkat pluralitas tersebut miniatur kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya serta agama provinsi Kalimantan Timur dapat dilihat dari kehidupan kabupaten/kota Samarinda. Ada beberapa langkah yang dipakai dalam penelitian ini, yaitu:

1. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan pada penelitian adalah pendekatan kualitatif sosiologis-fenomenologis, karena itu data yang dikumpulkan lebih banyak merupakan data-data kualitatif, yaitu data yang disajikan dalam bentuk kata-kata verbal, bukan dalam bentuk angka.¹²²¹ Pendekatan fenomenologis, yaitu obyek penelitian didekati dengan hal-hal yang empirik. Fenomenologi berusaha memahami arti peristiwa dan kaitannya dalam situasi tertentu.¹²²² Penelitian kualitatif juga ditandai dengan penggunaan metode pengumpulan data yang berupa *partisipant observation* dan *independent interview* sebagai metode pengumpulan data yang utama, sehingga penelitian kualitatif cenderung meneliti karakteristik, antara lain memiliki instrumen kunci, lebih memperhatikan proses dari pada produk, dan cenderung menganalisa secara empiris, dan ini merupakan hal yang esensial dalam penelitian kualitatif.¹²²³

Di lihat dari sifatnya, penelitian ini dapat digolongkan ke dalam penelitian *survey* dengan pendekatan kasus, yaitu penelitian yang dilakukan secara intensif, terinci dan mendalam terhadap suatu organisasi atau gejala-gejala yang terjadi.¹²²⁴ Dalam kaitan ini, yaitu teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris yang dijadikan obyek dalam penelitian ini.

2. Obyek Penelitian

Obyek penelitian ini adalah teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris di kota Samarinda sebagai Ibukota propinsi Kalimantan Timur, dengan mengambil berbagai informan yang terdiri dari tokoh-tokoh masyarakat dan masyarakat itu sendiri yang terkait langsung dengan

1221 Robert L. Bogdan & Sari Knoop Biklen, *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Methods*, (Boston: Allyn and Bacon, 1982), 2.

1222 Ibid., 12.

1223 Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 9.

1224 Ibid., 128.

permasalahan penelitian. Pengambilan subyek penelitian dilakukan dengan cara *purposive sampling*, dengan tidak didasarkan atas strata, random atau daerah, tetapi didasarkan atas tujuan tertentu.

Selain itu dalam pemilihan informan penelitian selanjutnya dilakukan dengan teknik sampel bola salju (*snowball sampling*),¹²²⁵ yang didasarkan pada data dan informasi yang berkembang dari informan yang diambil berdasarkan teknik *purposive sampling* tersebut. Teknik sampel bola salju ini digunakan dengan cara menjangkau sebanyak mungkin informasi dari berbagai macam sumber. Tidak menjadi persoalan dari mana atau dari siapa peneliti memulai menggali data, yang dalam konteks ini peneliti memulainya dari beberapa informan yang dipandang memahami benar permasalahan penelitian, satu demi satu yang semakin lama semakin banyak informan yang dilibatkan.

3. Tehnik Pengumpulan Data

a. Wawancara

Data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah data primer dan data sekunder. Data primer diambil melalui tehnik wawancara dengan menggunakan daftar pertanyaan terstruktur dan semi terbuka. Wawancara ini dilakukan dengan tatap muka langsung agar setiap pertanyaan semi terbuka dapat disampaikan dan memperoleh jawaban atau data secara langsung.

Wawancara dimaksud dalam konteks ini tidak hanya sekedar tanya jawab dengan kata lain menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dan menilai percakapan, melainkan suatu percakapan yang mendalam sehingga peneliti memahami pengalaman orang lain dan makna dari pengalaman tersebut. Tujuannya adalah untuk mengumpulkan dan memperkaya informasi atau data yang sangat rinci, kaya, dan padat yang digunakan dalam analisis kualitatif.

b. Observasi

Yaitu kegiatan untuk mengamati gejala-gejala obyektif yang terkait langsung dengan variabel penelitian, di mana peneliti terlibat langsung dalam pengamatan tersebut. Metode ini digunakan peneliti untuk mengamati pola-pola gerakan aksi teroris yang dipahami oleh sebagian kalangan masyarakat tersebut. Tehnik ini digunakan untuk melihat kondisi obyektif dan letak geografis dari kota Samarinda tersebut. Tehnik observasi ini digunakan sebagai pelengkap sekaligus menguji hasil data melalui wawancara yang diberikan oleh informan yang belum menyeluruh atau belum mampu menggambarkan segala macam situasi atau bahkan melenceng.¹²²⁶

c. Dokumentasi

Hal ini digunakan untuk mengumpulkan data dari sumber-sumber *non insani* berupa dokumen atau arsip-arsip yang terkait dengan fokus dan sub fokus penelitian. Artinya, dokumentasi akan dipergunakan dalam penelitian ini untuk memperoleh data-data tentang penanggulangan teroris dan konsep tentang teologi teroris tersebut, sehingga akan mampu mengidentifikasi perilaku jaringan kelompok teroris.

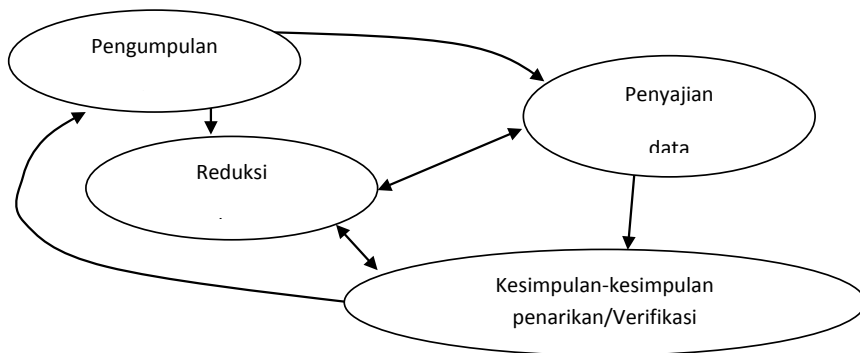
4. Analisis Data

Secara rinci langkah-langkah analisis data dapat dilakukan dengan mengikuti cara yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman, yaitu: reduksi data, display data dan mengambil kesimpulan dan verifikasi.¹²²⁷ Untuk jelasnya analisis data model Miles dan Huberman dapat dilihat dalam gambar di bawah ini:

¹²²⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif...* Op. Cit., 165-166.

¹²²⁶ Ibid.

¹²²⁷ A. Michael Huberman & Matthew B. Miles, *Data Manajement and Analysis Methods*, dalam Norman K. Denzim & Yvona S. Lincoln (Edit.), *Handbook of Qualitative and Quantitative Research*, (London: Sage Publication, 1994), 429; Lihat juga dalam Matthew B. Miles & A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, (London: Sage Publications, 1984), 21.



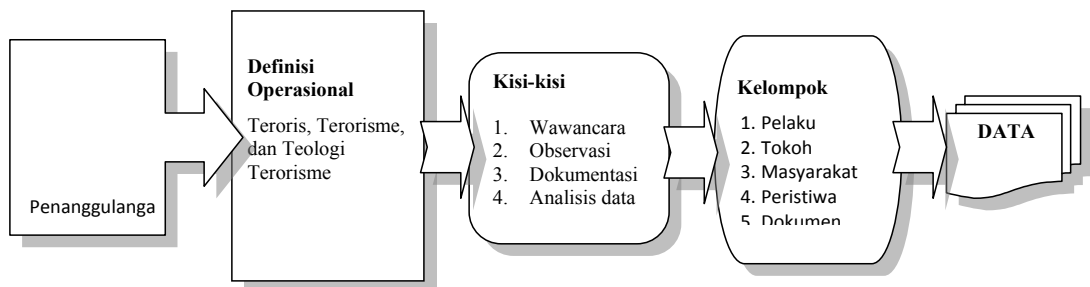
Reduksi data adalah proses penyederhanaan data, memilih hal-hal yang pokok yang sesuai dengan fokus penelitian. Jadi, dengan cara ini data penelitian yang sangat banyak, dipilih sesuai dengan kriteria penelitian ini yaitu penanggulangan teroris dan konsep tentang teologi teroris yang dibangun di kota Samarinda sebagai Ibukota propinsi Kalimantan Timur; sehingga dapat dianalisis dengan mudah. Reduksi data ini bukan merupakan suatu kegiatan yang terpisah dan berdiri sendiri dari proses analisis data, akan tetapi merupakan bagian dari proses analisis itu sendiri.

Display data adalah suatu proses pengorganisasian data, sehingga mudah dianalisis dan disimpulkan. Proses ini dilakukan dengan cara membuat matrik, diagram atau grafik. Dengan demikian, peneliti dapat menguasai data dan tidak tenggelam dalam tumpukan data yang begitu banyak.

Sedangkan dalam mengambil kesimpulan data dan verifikasi, merupakan langkah ketiga dalam proses analisis. Langkah ini dimulai dengan mencari pola, tema, hubungan, hal-hal yang sering timbul, dan sebagainya, yang mengarah pada penanggulangan teroris dan konsep tentang teologi teroris di kota Samarinda sebagai Ibukota propinsi Kalimantan Timur; dan kemudian diakhiri dengan menarik kesimpulan sebagai hasil dari temuan di lapangan. Kesimpulan yang pada awalnya masih sangat tentatif, kabur dan diragukan, maka dengan bertambahnya data, akan menjadi lebih *grounded*. Proses ini dilakukan mulai dari pengumpulan data dengan terus menerus dilakukan verifikasi, sehingga kesimpulan akhir di dapat setelah seluruh data yang diinginkan didapatkan.

H. Rancangan (*Design*) Penelitian

Berdasarkan uraian metodologi penelitian tersebut, maka rancangan (*design*) dalam penelitian ini dapat dijelaskan melalui skema alur penelitian sebagai berikut:



BAB II TEOLOGI TERORISME

Teologi merupakan salah satu cabang filsafat yang hendak mencari tahu tentang hakikat Tuhan dan makna keberadaan-Nya dalam kehidupan ini. Dilihat dari aspek filsafat tersebut, maka teologi bisa dikatakan sebagai suatu disiplin ilmu yang mengkaji tentang “*being*” yang bersifat metafisika

dengan tata nilai yang melingkupinya. Nilai sejarah juga memperlihatkan, teologi yang merupakan salah satu disiplin ilmu, bermula dari Aristoteles –seorang filsuf kebangsaan Yunani Kuno- dan ia dianggap mempunyai kesamaan dengan filsafat pertama atau metafisika.¹²²⁸ Penyamaan ini dikarenakan teologi menyelidiki hal yang berkaitan dengan prinsip terakhir yang tidak dapat diurai ke dalam bentuk inderawi, yaitu masalah ketuhanan. Dalam teologi dibahas aktivitas ketuhanan, esensi Tuhan, eksistensi Tuhan, yang meskipun tidak akan pernah benar sesuai dengan Tuhan sendiri tetapi akan tercermin dalam analogi-analogi yang bisa dijangkau oleh rasio manusia. Dalam Islam pandangan teologis ini disebut dengan ilmu kalam sebagai persamaan dengan dogmatisme atau dialektika teologis.¹²²⁹ Ada salah satu pakar menempatkan dogmatisme atau teologi sebagai salah satu bentuk dari Filsafat Islam, dua yang lainnya adalah Tasawuf dan Rasionalisme.¹²³⁰

Oleh sebab itu, ketika ingin menyelami seluk beluk suatu agama (Islam) secara mendalam, perlu mempelajari teologi yang terdapat dalam agama tersebut sebagai suatu “disiplin ilmu” yang mempelajari doktrin dasar dari agama. Dengan mempelajari teologi akan mampu mengkonstruksi tatanan keyakinan yang kokoh dengan dasar kuat. Pada konteks ini, agama (Islam) sebagai suatu sistem keyakinan sangat perlu untuk menjawab masalah-masalah kehidupan manusia, sehingga dengan terpenuhinya ruang ini akan memunculkan sikap keberagamaan pada diri manusia itu sendiri. Keberagamaan sendiri berisi dengan “sesuatu” yang dipercayai; dimensi kepercayaan atau doktrin agama merupakan dimensi yang sangat mendasar; inilah yang disebut sebagai dimensi ideologis.

Lebih mendalam lagi, pada dimensi ini ada tiga kategori kepercayaan, antara lain: *pertama*, kepercayaan yang menjadi dasar esensial suatu agama; *kedua*, kepercayaan yang berkaitan dengan tujuan ilahi dalam penciptaan manusia; dan *ketiga*, kepercayaan yang berkaitan dengan cara terbaik untuk melaksanakan tujuan ilahi tersebut.¹²³¹ Ketika tiga kategori ini dikorelasikan dengan aksi terorisme, maka fenomena terorisme memunculkan polarisasi pendapat di kalangan umat Islam sendiri, antara lain: *pertama*, bagi subjek yang melakukan, aksi mereka diyakini sebagai wujud jihad dalam Islam; dan yang *kedua*, bagi yang tidak melakukan, aksi mereka dinilai bukan wujud jihad dalam Islam.

Pada polarisasi yang pertama merupakan suatu kerangka pikir –baca keyakinan atau kepercayaan- yang muncul dari dasar nilai agama (teologi), sebab teologi memiliki peranan yang signifikan dalam upaya membentuk pola pikir yang nantinya akan berimplikasi pada perilaku keberagamaan seseorang. Terlebih lagi adanya perspektif religius yang telah dipolitisir yang dipengaruhi oleh karakter sosial kelompok-kelompok ini yang ada di sepanjang sejarah merupakan penganut utama agama-agama dunia.¹²³² Artinya, sistem kepercayaan yang menginternal dalam diri seseorang semakin terbentuk dengan adanya perspektif religius yang telah dipolitisir yang akhirnya mampu membangun “perspektif baru dengan dasar kepercayaan baru” pula. Seperti halnya dengan aksi terorisme Bom Bali I, pelakunya (Imam Samudra) secara tegas menyamakan aksi atau tindakannya tersebut sebagai *jihad fi sabilillah*.¹²³³

Jika dilihat dari perspektif teoritis, hal tersebut merupakan suatu kelaziman dalam membentuk suatu pola pikir terutama upaya konstruksi yang berlandaskan pada fakta doktrin agama. Wiktorowicz memandang latar belakang munculnya gerakan radikal salah satunya dipicu oleh *religious seeking*.

1228 Fauz Noor, *Tapak Sabda: Novel Filsafat*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), 355.

1229 Namun demikian pada kerangka ini perlu diidametralkan secara tegas antara teologi dengan ilmu kalam, sebab ilmu kalam memiliki cakupan yang lebih luas daripada teologi. Ilmu kalam tidak hanya mempelajari hal yang berkaitan dengan masalah ketuhanan, tapi juga berkaitan dengan masalah perilaku manusia. Ibid., 356; lihat juga dalam Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2002), ix. Sedangkan Abid al-Jabiri menyatakan, sebenarnya "kalam" dalam aqidah Islam adalah semacam ilmu atau seni *an sich*. Muhammad Abed al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam: Upaya Membentengi Pengetahuan dan Mempertahankan Kebebasan Berkehendak*, Peterj.: Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 22.

1230 Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2001), 149.

1231 Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Mizan, 2003), 44.

1232 Bryan S. Turner, *Relasi Agama &... Op. Cit.*, 403.

1233 Muhammad Haniff Hassan, *Pray to Kill*, (Jakarta: Grasindo, 2006), 12.

Secara detail *religious seeking* ini merupakan *an individual experiencing a cognitive opening may then experience “religious seeking” – “a process in which an individual searches for some satisfactory system of religious meaning to interpret and resolve his discontent”*.¹²³⁴ Fenomena ini merupakan bentuk pencarian makna dalam hidup seseorang untuk menerjemahkan doktrin keagamaannya secara menyeluruh, bahkan memiliki kecenderungan kesulitan untuk membedakan antara aspek normatif yang sakral dengan aspek yang hanya merupakan hasil pemikiran (*ijtihad ulama*) yang bersifat relatif dan profan.

Di sisi yang lain, interpretasi terhadap doktrin agama juga menjadi bagian dari pencarian makna keagamaannya. Dalam konteks tindak atau aksi teroris proses ini memiliki andil yang cukup besar terhadap konstruksi teologi terorisme, sebab seseorang tersebut mencoba untuk melakukan “pencarian” terhadap simbol-simbol agama untuk menemukan kepuasan keberagamaannya. Salah satu yang paling mendasar pada konteks ini adalah melakukan interpretasi makna jihad (*al-Jihad*) yang sering dimaknai sebagai perang (*al-Qital*). Vertigans pada kerangka ini juga turut mendeskripsikan pemikiran tentang fenomena ini, ia menjelaskan dalam pendahulunya... *associated with political violence undertaken in the name of Islam and the utilization of the concept of jihad. Islamic doctrine is utilized to justify violence and killing by ideologues who often lack formal religious credential*.¹²³⁵ Lazim jika dalam pendahuluan tulisannya juga, Gamal Albana menegaskan bahwa jihad adalah diskursus dalam Islam yang seringkali disalahpahami yang berawal dari pencampur-adukan antara *al-Jihad* (jihad) dengan *al-Qital* (perang) tersebut.¹²³⁶ Padahal pola pikir terhadap jihad dan perang tersebut merupakan dua konsep yang tidak bisa digeneralisir sebagai entitas yang sama.

Tragisnya lagi, pola pikir tersebut juga ditopang oleh sistem pendidikan agama yang didapatkannya mengajarkan kebencian dan permusuhan terhadap agama dan umat agama lain (*truth claim*),¹²³⁷ mendoktrin generasi Islam untuk “melawan” Barat Kafir, dan memperjuangkan kembali supremasi kebudayaan dan peradaban Islam klasik di atas dunia ini termasuk di Indonesia. Pada tataran ini, transplantasi ideologi jihad -seperti aksi bom bunuh diri- dan regenerasi terorisme Islam mendapatkan lahan subur. Pendidikan agama memberikan basis ideologis yang mendorong aksi bom bunuh diri untuk melawan ketidakadilan global. Artinya, aksi terorisme yang berujung pada pengeboman –baca dengan melakukan bom bunuh diri- di beberapa tempat seperti di Bali, Mesir, Riyad, gedung WTC (New York) dilakukan oleh komunitas muslim radikal dan salah satu tujuannya adalah melawan kolonialisasi

1234 Magnus Ranstorp & Graeme P. Herd, *Approaches to Countering Terrorism and CIST*, dalam Anne Aldis & Graeme P. Herd (Edit.), *The Ideological War...* Op. Cit., 7.

1235 Stephen Vertigans, *Militant Islam: a...* Op. Cit., 5.

1236 Lebih detailnya lihat dalam Gamal Albana, *Revolusi Sosial Islam: Dekonstruksi Jihad dalam Islam*, Peterj.: Kamran A. Irsyad, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005). Dalam salah satu ensiklopedi Islam, entri jihad dalam pembahasannya juga disandingkan dengan konsep perang. Ensiklopedi tersebut secara gamblang menjelaskan, *literally, the Arabic word jihad means to strive or struggle (in the path of God); it often refers to religiously sanctioned warfare. The Quran advocates jihad to extend God's rule (Q 2:192, 8:39), promising reward in the afterlife for those who are killed in battle (Q 3:157-158, 169-172) and punishment for those who do not participate (Q 9:81-82, 48:16). Other quranic verses deal with exemption from military service (Q 9:91, 48:17), fighting during the holy months (Q 2:217) and in the holy lands (Q 2:191), prisoners of war (Q 47:4), safe conduct (Q 9:6), and truce (Q 8:61). The classical doctrine of jihad, developed during the eighth and ninth centuries, delineated between dar al-Islam (house of Islam) and dar al-harb (house of war, i.e., those who did not submit to Islamic rule). Islamic law presumed an ongoing state of warfare between the two, except for limited truces under specific circumstances. Legal scholars defined who was obligated to participate in jihad and who was a legitimate target (noncombatants such as Women, children, and the elderly were protected). A recognized Muslim government could declare jihad for legitimate reasons (defense or propagation of the faith), but jurists generally agreed that not all Muslims were required to go to war; a limited force could perform the duty on behalf of others. Before launching jihad, Muslims must offer unbelievers the chance to submit to Islamic rule without fighting, either by converting to Islam or by paying a poll tax. Jihad was conducted only if unbelievers refused to submit.* Lihat detailnya dalam Juan E. Campo, *Encyclopedia of Islam*, (New York: Facts On File, 2009), 397-398.

1237 *Truth claim* yang cenderung menjadikan umat Islam lebih bersikap eksklusif akan mampu menjadi salah satu sumber kekerasan atas nama Islam jika dilakukan melalui proses indoktrinasi. Indoktrinasi ini dapat dipermudah, antara lain, karena ideologi tersebut memakai bahasa agama yang dengan mudah bisa memukau berbagai kalangan terutama kalangan mudah yang sedang dalam fase pencarian jati diri dan pancaroba. Lihat dalam Babun Suharto, *Kekerasan Atas Nama...* Op. Cit., 7.

dan hegemoni Barat (Amerika dan sekutu-sekutunya),¹²³⁸ dan keinginan mendirikan sistem negara Islam,¹²³⁹ merupakan bentuk aktualisasi keyakinan dimensi ideologis yang memiliki korelasi dengan isu fanatisme keagamaan dengan indikator radikalisme dan fundamentalisme. Fundamentalisme sendiri memiliki kecenderungan untuk mengklaim kebenaran itu dimiliki oleh komunitas sendiri dan berupaya mensosialisasikan agama dengan agresif-ekspansif, dan bahkan memurtadkan orang lain dengan meyakini sistem kepercayaan yang dianut mereka.

Ada sebagian kalangan yang menyatakan bentuk klaim bahwa “jihad yang identik dengan perang” yang memunculkan statemen vulgar “Islam melegalkan perang” bukan suatu teori yang rasional dan ilmiah serta tidak memiliki justifikasi legal formal dalam Islam. Moch. Eksan dengan argumentatif menjelaskan, dalam kitab fiqh klasik, tentu kita tidak akan menjumpai penjelasan tentang bom bunuh diri sebagai bagian dari konsep *jihad fi sabilillah*. Dengan demikian, bom bunuh diri ini merupakan *masa'ilul al-fiqh* yang relatif baru. Tidak ada dalil dalam al-Qur'an dan Hadits yang jelas tentang boleh atau tidaknya bom bunuh diri dalam rangka jihad. Namun, jumbuh ulama berpandangan, bahwa bom bunuh diri termasuk *al-'amaliyah al-istisyadiyah* (bom jihad) yang bisa dilakukan di negeri yang sedang perang. Sedangkan, pelaku aksi bom bunuh diri mati syahid. Maraknya aksi bom bunuh diri di negara-negara Timur Tengah akhir-akhir ini, terutama di Palestina dan Irak, seolah telah mendapatkan legitimasi moral dan spiritual agama.¹²⁴⁰

Sudah menjadi kenyataan yang empiris, jika *jihad fi sabilillah* dalam bentuk aksi frontal seperti kekerasan atau bom bunuh diri menjadi bagian substantif yang dilakukan oleh terorisme. Mereka yakin, aksi terorisme yang mereka lakukan adalah benar-benar *jihad fi sabilillah* yang telah sesuai dengan formalisasi Tuhan dan nantinya membuahkan *syahid* dan *jannah* di sisi Allah. Dengan melihat sisi formulasi yang dimunculkannya tersebut, term jihad mengandung unsur religiusitas, spiritualitas dan sakralitas, sebab ia muncul menjadi suatu tatanan konsep Islam yang memiliki unsur keagamaan, kerohanian dan kesucian. Dan akumulasi dari pola pikir tentang jihad, perang, *truth claim* dengan polarisasi mukmin dan kafir, serta keinginan untuk mengaktualisasikan nilai-nilai Islam tersebut akhirnya memunculkan suatu bentuk sistem keyakinan teologi. Dengan demikian, bisa dikatakan teologi terorisme dikonstruks dari basis konsep “*fiqh al-jihad*”, “*kitab al-qital*”, “*al-kufr*”, dan “*amar ma'ruf wa nahi mungkar*” yang dipahami dan dilaksanakan secara tekstual, fundamental dan radikal oleh mereka.

Landasan tersebut memberikan kekuatan bagi para ekstrimis untuk mencari suatu perubahan radikal di alam *status quo* yang akan memberikan manfaat baru atau sebagai bentuk mekanisme bertahan terhadap hak istimewa yang dianggap sebagai ancaman terutama bagi sistem keyakinan yang mereka anut. Aksi mereka diklaim telah memiliki legalitas atas nama agama, sehingga tindakan yang bertujuan sebagai pilihan mantap meski dengan kekerasan (pilihan sengaja) yang dipilih dari serangkaian alternatif yang berbeda menjadi suatu pilihan “pembenaran” atas nama *jihad fi sabilillah*.

Terlepas dari diskursus tersebut, pada saat ini term jihad tersebut telah mewarnai diskursus keagamaan di tengah percaturan ideologi kapitalisme (neokapitalisme) dan komunisme di dunia. Akan tetapi, kedua ideologi tersebut gagal untuk menghadirkan kebahagiaan individu dan kolektif yang hakiki bagi manusia, malah manusia teraliansi oleh dirinya sendiri untuk menemukan hakikat kemanusiaannya. Kegagalan ini memunculkan suatu gerakan kembali pada nafas primordial keagamaan yang dikenal dengan semangat respiritualisasi. Namun, term jihad yang muncul ke permukaan dengan berbagai varian Islam garis keras lainnya mengalahkan semangat respiritualisasi sebagai suatu “alternatif ideologi” atau “sistem normatif” untuk membangkitkan peradaban manusia yang seutuhnya.

1238 Kasjim Salenda, *Terorisme dan Jihad...* Op. Cit., 76.

1239 Muhammad Taufiqurrahman, *Peta Kelompok Teroris di Indonesia*, dalam Sukawarsini Djelantik, *Terorisme: Tinjauan Psiko-Politis...* Op. Cit., 88.

1240 Lebih detailnya lihat dalam Moch. Eksan, *Dari Bom Bali...* Op. Cit.

BAB III

IDENTIFIKASI KELOMPOK JARINGAN TERORISME

Pembangunan pencitraan dalam menyebarkan nilai, keyakinan, dan “kebenaran” di daerah-daerah yang tingkat mobilitas serta ekonomi yang tinggi seperti di Samarinda menggunakan media komunikasi yang bersifat informal sampai pada kerangka formal yang dilakukan secara kontinu. Pesan yang tersampaikan pun untuk membangun pencitraan diperlukan suatu platform empirikal, rasional dan argumentatif. Dengan adanya platform yang demikian memudahkan untuk memasukkan pesan-pesan dalam pembangunan pencitraan terlebih terhadap sesuatu yang bersifat indoktrinasi ideologisasi dengan bungkus ajaran-ajaran keagamaan. Secara umum, pesan itu telah mempengaruhi pola pikir masyarakat Samarinda seperti slogan-slogan keagamaan yang muncul dalam bentuk bahasa-bahasa komunikatif dengan mengedepankan ciri mereka masing-masing. Seperti yang diungkapkan oleh Ketua Pusdima Universitas Mulawarman bahwa:

*“Saya sempat melihat satu iklan atau itu apa lah namanya, poster yang menurut saya agak unik, dan saya sedikit tertarik untuk melihatnya. Di situ ada gambar PKS, kemudian di situ ada gambar HTI, ada Jamaah Tabligh, ada gambar Salafi. Kemudian Gambar Salafi: biar saya yang memperbaiki akidahnya, Jamaah Tabligh, biarlah saya yang mengajak orang-orang ke masjid: Gambar HTI: biarlah saya yang mensyi’arkan khilafah, dan PKS: biarlah saya yang memperjuangkan di parlemen”.*¹²⁴¹

Pada tataran empiris, konstruksi yang dibangun memberikan ruang harapan terhadap idealitas kehidupan masyarakat Samarinda dalam berbangsa (berkeumatan), dan juga bernegara. Harapan akan memberikan kepercayaan terhadap sesuatu yang di dengar, dirasakan, dan dijalani dalam kehidupan masyarakat Samarinda. Secara teoritis, kepercayaan tentang harapan hanya satu contoh dari gejala yang mengindikasikan peran penting kepercayaan dalam hidup manusia.¹²⁴² Artinya, dua aspek dalam kehidupan masyarakat Samarinda (kepercayaan dan harapan) menginterpelasi setiap individu sebagai subjek mensyaratkan eksistensi subjek lain yang utama. Peran subjek yang demikian tersebut di nilai perlu di isi subjek-subjek yang memiliki moral untuk membangun pilar kebangsaan dan sistem kenegaraan, seperti yang disinyalir oleh salah seorang Ketua Pusdima Universitas Mulawarman bahwa:

*“Dan hari ini Pusdima Mulawarman mengambil bagian dalam tingkat universitas Mulawarman adalah melakukan syiar Islam perbaikan moral di pumudanya, di segi mahasiswanya. Merekalah yang akan mengisi posisi2 strategis dalam aspek pemerintahan. Di sinilah Pusdima mengambil peran perbaikan di level pemuda/mahasiswa”.*¹²⁴³

Dalam kerangka ini ada beberapa konstruksi narasi yang muncul sebagai letupan kehidupan masyarakat Samarinda yang turut membentuk kepercayaan dan harapan sebagian komunitas, antara lain: a). Bangunan sistem pemerintahan Islam; b). Doktrin jihad; c). Kekecewaan terhadap sistem pemerintahan. Tiga konstruksi narasi tersebut mempengaruhi pola pikir dan persepsi masyarakat Samarinda terhadap bangunan dasar pemikiran Islamisme.

a. Bangunan Sistem Pemerintahan Islam

Pada kerangka pembangunan pilar kebangsaan dan kenegaraan, persepsi yang muncul adalah persepsi mendomestifikasi pilar kebangsaan dan sistem kenegaraan pada salah satu sistem kenegaraan yang dinilai merupakan model Islam yaitu *Khilafah Islamiyah*. Model tersebut telah menjadi suatu bentuk keniscayaan yang perlu untuk diperjuangkan melalui dari hal-hal yang sederhana menuju bangunan sistem kenegaraan “model Islam” tersebut. Seperti yang diungkapkan oleh Sekretaris Hidayatullah bahwa:

1241 Hasil wawancara dengan M. selaku ketua Pusdima Universitas Mulawarman pada tanggal 9 Juli 2013.

1242 Bagus Takwin, *Membaca Althusser dari Beberapa Sisi: Sebuah Pengantar kepada Esai-Esai Ideologi Althusser*, dalam Louis Althusser, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, Peterj.: Olsy Vinoli Arnof, (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), xv.

1243 Wawancara dengan M. Ketua Pusdima Universitas Mulawarman tanggal 9 Juli 2013.

*“Sebenarnya di dunia ini tidak ada yang tidak mungkin. Semuanya mungkin. Dan kita ini sebenarnya mau juga sebagaimana yang diteriakkan oleh HTI (Khilafah Islammiyah, Penel.) atau yang lain yang bagus. Semuanya nanti akan ketemu. Cuma kita memulai dari hal-hal yang sederhana saja”.*¹²⁴⁴

Artinya, konsep ideal bentuk kenegaraan tersebut telah menjadi pseudo normatif –baca harga mati– yang perlu untuk diperjuangkan. Mereka percaya ada arus gerak evolutif sejarah negara yang ada di negara kesatuan ini nantinya akan bergerak ke arah sistem khilafah Islammiyah juga. Bisa saja hari ini sistem demokrasi yang menjadi sistem pemerintahan negara Indonesia, tapi lambat laun akan tergantikan oleh sistem yang mereka harapkan tersebut. Pola yang demikian secara laten bagi mereka tetap menjadi suatu tatanan sistem kenegaraan yang diidealkan serta diharapkan kehadirannya sebagaimana yang telah dijanjikan oleh nabi Muhammad sendiri. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Ketua Pusdima Universitas Mulawarman bahwa:

*“Sekarang yang berkuasa adalah dengan demokrasi maka mungkin kita bergerak ke arah sana dulu baru nanti diarahkan, atau ada juga yang sistem khilafah, langsung aja. Jadi konsep yang ideal sekarang ini, jangan sampai diklaim bahwasanya inilah sistem kenegaraan yang bakal menjadi solusi akhir. Ini loh sistem kenegaraan yang dijanjikan oleh rasulullah. Boleh jadi hari ini penaggalan sistem demokrasi. Boleh jadi juga sistem kenegaraan yang lain mungkin muncul yang baru. Atau dari yang lama. Tinggal bagaimana aspek Islam masuk ke dalamnya”.*¹²⁴⁵

Bangunan sistem ini pada arus mainstream masyarakat Samarinda terpancang pada dua arus utama yaitu kepercayaan dan harapan. Dikatakan demikian sebab pada informasi normatif telah termaktub tumbuh kembangnya sistem khilafah yang ditafsirkan akan berjalan secara evolutif, dan hal ini yang akhirnya menumbuhkan sisi kepercayaan mereka serta sisi pengharapan yang mendalam terhadap terbentuknya negara tersebut. Oleh sebab itu, mereka melihat bahwa bentuk sistem kenegaraan Indonesia yang ada pada saat ini bukan merupakan bentuk yang sudah final dan bisa saja akan bermetamorfosis menjadi yang mereka harapkan. Aktivis PKS yang juga anggota DPRD Kalimantan Timur yang secara lugas memberikan ketegasan kesetujuannya terhadap hal tersebut, namun ia juga memberikan batas terhadap perlunya dilakukan dengan cara yang sesuai dengan kondisi keIndonesiaan. Ia menyatakan bahwa:

*“Yang pertama saya tidak apriori dengan usulan-usulan mereka (mendirikan khilafah islammiyah, penel.). Yang kedua, tidak juga cara mengusulkannya dengan pemaksaan. Yang kedua, berkeinginan dengan keinginan-keinginan itu, sebagai sebuah wacana ya boleh-boleh saja. Akan tetapi, sekali lagi jangan dipaksakan. Harus dilihat bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang besar. Kita ini berada dalam kondisi kemajemukan yang mestinya juga dipahami oleh semua pihak”.*¹²⁴⁶

Salah satu wujud gerakan yang sesuai dengan konteks keIndonesiaan dan telah menjadi gerakan masif memperjuangkan *khilafah islammiyah* adalah melalui jihad pemikiran yang secara evolutif perlu dimiliki oleh setiap generasi ke generasi. Hal ini diungkapkan oleh Ketua Pusdima Universitas Mulawarman bahwa:

*“Hari ini kondisi di Indonesia kan lebih pada perang pemikirannya: bagaimana kita bertarung dengan pemikiran-pepmikiran liberal, berperang dengan pemikiran-pemikiran sekular. Jadi lebih lebih pada perang pemikiran”.*¹²⁴⁷

Gerakan ini pernah dilakukan oleh Sayyid Abul-A’la Maududi (1903-1979) yang pada 1941 ide-idenya tersebut diwujudkan dalam bentuk gerakan militan di India bernama *jamaat Islami*.¹²⁴⁸ Walaupun ada jarak epistemologis, namun antara harapan dengan kenyataan empiris terjembatani oleh tatanan kepercayaan yang ada dalam diri mereka terutama kepercayaan terhadap salah satu doktrin agama

1244 Wawancara dengan Sekretaris Hidayatullah tanggal 27 Agustus 2013.

1245 Wawancara dengan M. Ketua Pusdima Universitas Mulawarman tanggal 9 Juli 2013.

1246 Wawancara dengan anggota DPRD Kalimantan Timur tanggal 8 Juli 2013.

1247 Wawancara dengan Ketua Pusdima Universitas Mulawarman tanggal 9 Juli 2013.

1248 Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam...* Op. Cit., 199.

tentang terbentuknya *khilafah Islammiyah* tersebut.

b. Doktrin Jihad

Atas nama *jihad fi sabilillah* gerakan teroris muncul dari sebagian kalangan umat Islam dengan melancarkan serangan terhadap kelompok lain. Ada satu anasir dari beberapa pikiran yang membenarkan atau minimal memaklumi gerakan frontal sebagai manifestasi ajaran jihad untuk membangun peradaban Islam. Keberadaan anasir tersebut sesuatu yang faktual dalam bentuk pemikiran lantaran salah paham atau paham salah dalam melaksanakan ajaran agama itu sendiri yang terkadang memberikan suatu klaim pengkafiran terhadap komunitas lain. Mereka sadar, gerakan yang menimbulkan kerusakan terutama “pembunuhan” merupakan bentuk potensi laten dari instabilitas keamanan dan perdamaian di Indonesia bahkan ajaran agama sendiri tidak memperbolehkan gerakan tersebut kecuali dalam konteks tertentu. Konteks perkecualian ini yang muncul menjadi bentuk justifikasi atau legitimasi terhadap gerakan mereka, seperti yang disinyalir sekretaris Hidayatullah yang menyatakan bahwa:

“... katanya mereka sudah melalui proses yang panjang yang akhirnya berbenturan dengan masyarakat, itu sebenarnya kan cara yang terakhir. Tetapi ya arena Indonesia ini modelnya seperti ini, ya sampai kapan pun akan terjadi benturan. Akan tetapi kita tidak mau masuk ke arah situ. Ya kita hanya mendoakan (mereka) saja”.¹²⁴⁹

Bahkan jihad dalam bentuk aksi bunuh diri yang disertai dengan pengeboman pun merupakan bentuk kelaziman yang perlu disikapi secara arif dan juga disertai dengan sikap baik sangka. Mereka yang mempunyai pola pikir yang demikian mempunyai landasan bangunan argumetasi kuat. Seperti Ketua Pusdima Universitas Mulawarman menyatakan bahwa:

“Ilmu itu di atas amal. Artinya, ketika kita punya ilmu maka beramallah di situ. Ketika kita tidak punya ilmu maka kita jangan beramal di situ. Kita berhusnuzan dengan mereka yang melakukan bom bunuh diri, tetapi kita tidak tahu ilmunya, maka kita jangan mengikuti itu. Perspektif saya seperti itu”.¹²⁵⁰

Di sisi yang lain, pola jihad seperti pengeboman atau tidak kekerasan juga mendapat respon yang berbentuk sikap tidak menyalahkan atau membenarkan. Sikap yang demikian memiliki konotasi pada sikap menyetujui terhadap pola jihad yang dilakukan dengan bentuk frontal. Artinya, jihad yang demikian menjadi suatu pembenaran ketika dasar perilaku itu terdapat landasan kuat dengan standarisasi bentuk kemungkarannya yang ada seperti yang sering diargumentasikan oleh pelaku. Sekretaris Hidayatullah menyatakan bahwa:

“Kalau saya secara pribadi tidak bisa menyalahkan atau membenarkan. Karena itu menyangkut pemahaman mereka. Tetapi kalau Hidayatullah tentu tidak sesuai. Tidak tepat. Tetapi secara pribadi saya tidak bisa menyalahkan orang. Tetapi dalam konteks seperti teman-teman seperti cara-cara FPI kalau benar sebagaimana apa yang sering mereka klarifikasikan sebenarnya kita di Hidayatullah bisa memahaminya juga”.¹²⁵¹

Terlebih lagi dengan sasaran yang jelas dengan kriteria mereka, maka mereka akan lebih agresif dalam melakukan aksi-aksi frontal atas nama jihad. Seperti yang diungkapkan oleh salah seorang anggota DPRD Kalimantan Timur yang menyatakan bahwa:

“... saya kan sebenarnya sangat menyayangkan. Kalau memang memiliki aspirasi kan seharusnya disampaikan. Takutnya kasian orang-orang yang tidak bersalah (tidak tahu apa-apa) menjadi korban. Kalau yang kena sasaran itu yang kena sih tidak apa-apa. Jadi yang kasihan itu kan orang tidak tahu apa-apa tapi jadi korban”.¹²⁵²

Artinya, pandangan terakhir mereka tersebut –kriteria sasaran dari gerakan mereka- untuk

1249 Wawancara dengan Sekretaris Hidayatullah tanggal 27 Agustus 2013.

1250 Wawancara dengan M. Ketua Pusdima Universitas Mulawarman tanggal 9 Juli 2013.

1251 Wawancara dengan Sekretaris Hidayatullah tanggal 27 Agustus 2013.

1252 Wawancara dengan D anggota DPRD Kalimantan Timur tanggal 8 Juli 2013.

memastikan dan mengambil tindakan yang diperlukan agar tidak merugikan bagi warga sipil serta harta benda masyarakat sipil.¹²⁵³ Dengan demikian, pola legitimasi yang dibangun tersebut memiliki ruang yang lebar untuk diaplikasikan dalam bentuk perilaku riil dengan batasan-batasan yang pasti.

c. Kekecewaan Terhadap Sistem Pemerintahan

Anasir selanjutnya adalah bentuk kekecewaan terhadap sistem pemerintahan terutama terhadap partai yang memiliki simbol agama tapi tidak konsisten terhadap garis kepartaiannya, memicu pola pemikiran sikap apatis yang berlebihan terhadap sistem pemerintahan yang ada. Seperti yang diungkapkan oleh salah satu Dai bahwa:

*“... siapa pun nanti yang terangkat dalam satu jabatan, dia memiliki satu power, mereka juga akan berbenturan dengan yang lain. Partai-partai yang berlambang Islam, mereka ketika duduk, juga gak bisa diandalkan, kerena mereka tidak istiqamah. Saya takutnya justru berkedok agama. Jadi, saya termasuk kecewa dengan partai-partai karena mereka tidak konsisten...”*¹²⁵⁴

Di sisi yang lain, sikap pemerintah yang tidak apresiatif terhadap umat Islam itu sendiri, dimana umat Islam –dilihat juga dari sisi pembentukan negara Indonesia- telah banyak membantu pemerintah dalam pemenuhan hajat hidup masyarakat seperti pada bidang pendidikan, kesehatan dan lain sebagainya. Akan tetapi, pemerintah tidak mampu untuk memberikan “hak istimewa” terhadap umat Islam itu sendiri. hal ini disinyalir oleh Sekretaris Wilayah Muhammadiyah Kalimantan Timur yang menyatakan bahwa:

*“Satu sisi umat Islam ini kan banyak berperan membantu pemerintah, seperti masalah pendidikan, kesehatan, dan lain sebagainya. Tetapi negara sering kali memandang sebelah mata peran umat Islam. Karena negara tidak sanggup memenuhi kebutuhan hajat hidup masyarakat, dan lain sebagainya. Tetapi satu sisi kayaknya pemerintah menganggap rifal, bukan menganggapnya sebagai partner, dalam masalah pemberian bantuan pun tidak ideal. Untuk masalah toleransi, maunya dari pihak non muslim, lewat negara juga, tidak ada perbedaan perlakuan, tidak ada perlakuan khusus terhadap umat Islam, padahal sebagai bangsa yang mayoritas umat Islam maka sebenarnya sangat wajar jika negara memberikan perlakuan khusus terhadap umat Islam, karena jasanya juga banyak. Sebagai misal adalah masalah pendirian Rumah Ibadah, yang ternyata persyaratan terpenuhi namun tetap memaksa untuk mendirikan...”*¹²⁵⁵

Kekecewaan tersebut kemudian memunculkan bentuk pengharapan terhadap sistem pemerintahan yang mampu memberikan ruang terhadap “keinginan” yang ada dalam dirinya seperti sistem khilafah Islamiyyah. Artinya, mereka menganggap dalam sistem pemerintahan yang tidak sesuai dengan nilai ideal Islam perlu ada terobosan-terobosan baku untuk membangun sistem pemerintahan yang sesuai dengan kaidah Islam. Bagi mereka terobosan tersebut bisa dalam bentuk evolutif atau revolutif jika dalam keadaan sangat mendesak. Alur yang demikian diungkapkan oleh salah satu mantan aktivis Hidayatullah bahwa:

*“Memang bagus kalau khilafah itu mau diangkat jangan sampai ada berbenturan, jangan terkotak-kotak. Kalau bisa belajarlah pada Danang Sitawijaya, bahwa perubahannya dilakukan secara evolusi, kecuali dalam keadaan mendesak. Sebab Islam kan tidak boleh memerangi, tetapi kalau diperangi yang harus melawan”*¹²⁵⁶

Bentuk kekecewaan –baca ketidakpuasan terhadap sistem- juga menimbulkan pada sikap “deprivasi relatif” akibat perasaan tersisih, tersingkir dan tertinggal dari kelompok lain; “dislokasi” akibat perasaan tidak punya tempat; “disorientasi” akibat perasaan tidak punya pegangan hidup; dan “negativisme” akibat pandangan negatif pada apa yang ada di dunia ini.¹²⁵⁷ Keadaan ini dialami oleh salah satu mantan

1253 Pandangan ini disarikan dari pandangan kritis yang dilontarkan oleh Muhammad Haniff Hassan. Lebih detailnya lihat dalam Muhammad Haniff Hassan, *Pray to Kill...* Op. Cit., 204.

1254 Wawancara dengan salah satu Dai Samarinda yaitu B pada tanggal 28 Agustus 2013.

1255 Wawancara dengan Sekretaris Wilayah Muhammadiyah yaitu MA pada tanggal 26 Agustus 2013.

1256 Wawancara dengan mantan tokoh Hidayatullah yaitu H pada tanggal 5 Juli 2013.

1257 Nurcholish Madjid mengungkapkan, problem-problem tersebut diakibatkan oleh krisis-krisis lantaran perubahan

tokoh Hidayatullah yang sekarang aktif sebagai tenaga pengajar di salah satu lembaga pendidikan negeri Samarinda. Artinya, fakta politik menjadi bagian integral dari kehidupan sosial masyarakat Samarinda terutama dalam lanskap konstruksi pemikiran mereka terhadap arus gerak mereka. Namun mereka masih menyakini Indonesia bukan sebagai negara kafir termasuk semua yang bekerja pada pemerintahan Indonesia yang wajib untuk diperangi.¹²⁵⁸

Ketika aspek tersebut dikorelasikan secara general dengan kondisi perekonomian kenegaraan pada skala global, maka muncul sikap ketidakpuasan terhadap kondisi masyarakat yang ada. Ketimpangan ekonomi menjadi bagian faktual yang ada di tengah masyarakat terutama di masyarakat Samarinda turut serta membingkai rasa kekecewaan tersebut. Pada arus ini, selain sering memicu konflik di tengah masyarakat dan juga menimbulkan sikap frontal terhadap pemerintah, disebabkan pemerintah dinilai yang mempunyai tanggung jawab terhadap konstruksi kondisi tersebut. Artinya, ketimpangan perekonomian di Samarinda yang masih relatif ada dengan persentase kecil tersebut dinilai merupakan bentuk kinerja pemerintah yang tidak totalitas terhadap pemberantasan KKN serta sistem hukum di Indonesia yang masih kental dengan nuansa hukum Belanda. Hal ini secara tegas dinyatakan oleh aktivis PKB bahwa:

*“Kalau soal pemberantasan korupsi yang arena hukum di Indonesia ini yang masih mengadopsi hukum belanda, yang tajam ke bawah dan tumpul ke atas ini sangat besar masalahnya. Ok, saya mengatakan dengan lantang bahwa pemberantasan korupsi masih setengah-setengah, belum sepenuhnya. Begitu juga dengan masalah penegakan hukum, tidak hanya korupsi, perlu ada revolusi hukum, bukan sekedar reformasi hukum. Kalau soal kemiskinan, walaupun kemiskinan ini kita memiliki standar atau ukuran yang berbedabeda, tetapi saya bicara konteks Kaltim, kemiskinannya relatif sedikit, dibanding daerah lain. Sebenarnya sederhana saja untuk melihat sebuah daerah itu miskin atau tidak: sering terjadi konflik atau tidak. Kaltim ini kurang konfliknya, artinya Kaltim ini boleh diaktakan masyarakatnya kenyang, terpenuhi kebutuhannya. Meskipun ada beberapa kelompok (masyarakat miskin) tetapi itu sedikit aja. Kaltim ini terkenal daerah yang kondusif dan stabil secara politik dan sosial. Sehingga untuk mengukur kemiskinan bisa dari situ saja. Saya katakan, di Kaltim ini, orang miskin itu adalah orang yang malas bekerja. Tapi kalau daerah lain belum tentu begitu. Sudah bekerja keras, kaki di atas, kepala di bawah, tetap aja miskin. Ya mungkin, selain karena kodratnya, mungkin juga karena sumber dayanya yang kurang”.*¹²⁵⁹

Hal senada juga diungkapkan oleh pengurus Anshor yang menyatakan bahwa:

*“... Tinggal bagaimana komitmen pemimpin-pemimpinnya, dan bagaimana teman-teman di legislatif untuk memperbaiki sistem yang ada di negeri ini, itu saja”.*¹²⁶⁰

Posisional peran negara terhadap kepentingan hajat hidup masyarakat memiliki urgensi yang besar terhadap pembentukan karakter sosial masyarakat Samarinda terutama yang disebabkan faktor ketimpangan ekonomi dan penanganan hukum. Dengan adanya posisional pemerintah yang jelas akan memunculkan sikap positif pula dari masyarakat, begitu pula sebaliknya masyarakat Samarinda memiliki sikap negatif terhadap pemerintah yang kabur posisionalnya dalam penanganan kepentingan hajat hidup masyarakat terutama dalam masalah kemiskinan. Sebab masalah kemiskinan yang ada di Samarinda – atau di daerah lainnya- merupakan salah satu pemicu terjadinya konflik, sebagaimana yang diungkapkan oleh anggota DPRD Kalimantan Timur bahwa:

sosial yang begitu cepat. Sementara yang bersangkutan tidak bisa mengikuti perubahan sosial itu, apalagi untuk menentukan arah serta mengendalikan arus perubahan tersebut. Lebih detailnya lihat dalam Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 195. Namun, hal ini juga diakibatkan sistem yang tidak sesuai dengan kenyataan yang diharapkan atau seperti yang dicita-citakan, sehingga ia teraliansi dari sistem itu sendiri.

1258 Sejarah keIndonesiaan dan keumatan Islam telah menorehkan catatan kelam tentang kelompok Darul Islam (DI) dengan pemimpinnya S.M. Kartosuwiryo yang telah memproklamkan Negara Islam Indonesia (NII) pada tanggal 7 Agustus 1949 yang akhirnya gerakan ini ditumpas oleh pemerintahan NKRI sendiri. Sukawarsini Djelantik, *Terorisme: Tinjauan Psiko-Politis...* Op. Cit., 115.

1259 Wawancara dengan Ketua Umum PKB Kalimantan Timur yaitu S pada tanggal 28 Agustus 2013.

1260 Wawancara dengan pengurus Anshor Cabang Samarinda yaitu S pada tanggal 27 Agustus 2013.

“...faktor kemiskinan saja. Hampir di seluruh Indonesia bahwa konflik-konflik itu sering dipicu oleh masalah ekonomi. Oleh karena itu, ini harus menjadi PR pemerintah agar kesejahteraan rakyat bisa terjamin”.¹²⁶¹

Sedangkan tatanan karakter sosial masyarakat Samarinda terutama pada karakter sosial kerja mereka, memiliki akar korelasi yang kuat dengan sistem kemasyarakatan yang ada. Keadaan yang demikian dalam reifikasi dinyatakan karakter sosial kerja manusia diobjektifikasi dan dikaburkan dalam bentuk pemikiran-pemikiran yang menggambarkan dunia sebagai sesuatu yang ditentukan oleh hukum-hukum yang ajeg.¹²⁶² Masyarakat Samarinda memandang fakta tersebut memiliki akar kuat dalam aspek pembangunan ekonomi serta ruang ketimpangan sosial yang sering memicu konflik dalam masyarakat. Pada konteks ini, Sukawarsini Djelantik mensinyalir, faktor ekonomi atau kemiskinan -bukan saja kemiskinan bagi pelaku teroris saja tetapi juga kemiskinan yang menimpa masyarakat atau komunitas dimana teroris tersebut berdomisili- akan mampu menjadi embrionik terhadap aksi-aksi radikal.¹²⁶³

Kelambanan pemerintah dalam menangani bentuk-bentuk kemungkaran yang ada di negeri Indonesia turut serta menjadi bagian kekecewaan atas nama agama, sehingga lahir letupan pemikiran yang menjustifikasi ketidakmampuan aparat pemerintah untuk menertibkan tempat-tempat yang dinilai sarang kemaksiatan di masyarakat Samarinda.

“... Hanya saja kadang aparat itu tidak tegas. Ini bukan berarti saya setuju dengan FPI, sama sekali tidak, tetapi aparat itu juga harus tegas. Kalau di sini FPI pernah agak keras, tetapi setelah itu tidak”.¹²⁶⁴

Semangat idealitas tersebut yang mendorong gerakan pemikiran Islam ke arah gerakan moderat untuk berusaha dan berupaya dengan kekuatan yang ada, guna merekonstruksi, dan bahkan sampai melakukan tindakan represif dan kursif sekalipun untuk mewujudkan masyarakat yang ideal.

Di sisi yang lain, harapan tersebut direpresentasikan dalam bentuk perlawanan nilai dan kondisi yang berlatar ketidakadilan, kemiskinan dan ketertinggalan yang berada di sekitar masyarakat Samarinda terlebih wilayah NKRI. Dari tatanan seperti itu muncul penilaian masyarakat Samarinda terhadap mereka sebagai sosok yang imperior, didlalimi, lemah, tidak memiliki kekuatan, dan moralis. Pencitraan ini sebagai bentuk pencitraan positif dalam kadar pemikiran, namun menyalahkan praktek mereka yang cenderung menghalalkan cara sadis, anarkis, dan destruktif.

Dari konstruksi narasi argumentasi tersebut tidak serta merta terbangun dengan sendirinya. Ada pola penyebaran terhadap konstruksi tersebut melalui komunikasi. Media ini merupakan media yang sangat sederhana dalam menyalurkan isi pesan yang bersifat netralitas atau yang memiliki tujuan untuk mempengaruhi pikiran, kepercayaan, serta tindakan sesuai dengan sasaran perilaku yang ingin dicapai secara sadar dan disengaja. Penyaluran isi pesan ini merupakan bentuk pola pemikiran seseorang yang didasari oleh kesadarannya terhadap nilai dan kondisi masyarakat; atau memang bentuk dari keinginan mencapai tujuan tertentu. Oleh sebab itu, ada kalangan yang berusaha secara sadar atau memang tidak sadar terhadap yang dilakukan oleh seseorang untuk mencapai tujuannya melalui manipulasi pendapatnya dengan membentuk opini, persepsi dan perilaku dari komunitas sasaran.¹²⁶⁵

Masyarakat Samarinda memiliki tingkat pluralitas etnis yang tinggi mulai dari etnis asli sampai etnis pendatang. Sentimen-sentimen negatif yang dilatari oleh kepentingan ekonomi seringkali memicu konflik horizontal yang berakhir dengan sikap netralisir organisasi kepemudaan antar etnis seperti organisasi Gepak. Akan tetapi, difrensiasi etnis di kalangan masyarakat Samarinda tidak menjadi pembatas untuk melakukan dialektika wacana terutama wacana keagamaan antar komunitas tertentu.

1261 Wawancara dengan Ketua Umum PKB Kalimantan Timur yaitu S pada tanggal 28 Agustus 2013.

1262 Bryan S. Turner, *Relasi Agama &...* Op. Cit., 133.

1263 Lebih detailnya lihat dalam Sukawarsini Djelantik, *Terorisme dan Kemiskinan*, dalam Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional, Vol. 2 No. 6 September 2006, 479-482.

1264 Wawancara dengan sekretaris wilayah NU yaitu EM pada tanggal 9 Juli 2013.

1265 Lihat definisi propaganda dalam David Willcox, *Propaganda, the Press and Conflict: The Gulf War and Kosovo*, (London: Routledge, 2005), 153.

Sikap transparansi dalam bertukar pikiran tidak bisa tertutupi dengan alasan berbeda etnis, sehingga masyarakat Samarinda tergolong masyarakat yang terbuka.

Demikian pula dalam aspek keberagamaannya, masyarakat Samarinda memiliki tingkat apresiasi yang tinggi terhadap terutama dalam hal beribadah yang bersifat *mahdah* seperti kegiatan shalat berjama'ah. Jalan ini memberikan ruang untuk akseleratif merembes pada dimensi-dimensi lain untuk memahami dan menerima pola pemikiran-pemikiran narasi tersebut. Hal ini mampu membangun narasi pada masyarakat Samarinda untuk tersampaikan secara utuh dan detail dengan buah pikiran dan wawasan dari pembawa narasi tersebut. Metode ini lebih efektif melalui jalan dakwah yang memberikan fatwa-fatwa keagamaan dengan mengkait-kaitkan dengan kondisi riil saat ini. Sebagaimana yang diungkap oleh pengurus Anshor Cabang Samarinda bahwa:

"... memang ini lagi mengkonsolidasi kekuatan, pikiran-pikirannya, menjual idenya, memang agak eksklusif, tetapi sampai saat ini sudah dinetralisir oleh pemerintah. Pola dakwahnya lewat masjid. Kalau gak ada orang langsung azan. Jadi kalau di Kalimantan Timur insyaallah masih bagus. Cuma memang embrionya ada".¹²⁶⁶

Hal tersebut mengindikasikan, dakwah yang sangat urgen di Samarinda adalah dakwah yang dilakukan di masjid dengan penguasaan manajemen masjid seperti pada salah satu masjid yaitu Masjid Pelita.

Pola dakwah yang memberikan sentuhan luar biasa terutama pada proses penyebaran konstruksi narasi adalah model dakwah yang dilakukan sebagai upaya pemberdayaan umat dalam menjalankan ajaran Islam melalui lembaga-lembaga dakwah seperti pesantren. Manajemen pembangunan masyarakat versi pesantren Hidayatullah dilakukan dalam rangka kerekayasaan sosial dan pemberdayaan masyarakat dalam kehidupan yang lebih baik, peningkatan kualitas sumberdaya manusia, pranata sosial keagamaan, serta menumbuhkembangkan perekonomian masyarakat pesantren. Proses dakwah yang demikian selain memberikan citra yang positif terhadap perilaku dakwah juga memberikan pengaruh yang mendalam terhadap pengembangan dan penumbuhan kesepahaman terhadap bentuk pemikiran. Kegiatan pokok model dakwah tersebut berupa penyusunan kebijakan, perencanaan program, pembagiaan tugas dan pengorganisasian, pelaksanaan dan pemantauan serta pengevaluasian dalam pembangunan masyarakat terutama pada manajerial mereka sendiri dari aspek perekonomian dan kesejahteraan.

Model penyebaran yang demikian memberikan sistem kepercayaan terhadap terwujudnya harapan yang selama ini dicita-citakan oleh komunitas –baca juga personalitas seseorang- seperti wujudnya *Khilafah Islammiyah*. Jika diistilah dengan adagium M. Amin Rais bisa dikatakan, Islamisasi semua kehidupan manusia dapat berjalan dan tercapai targetnya dengan baik.¹²⁶⁷ Antara realitas penyebaran yang memiliki ruang (tempat) dengan harapan terbentuknya idealitas membentuk titik akumulasi yang berbentuk kegiatan-kegiatan kemanusiaan atau pengajian yang terorganisir, sehingga seluruh kegiatan terpaut dan memiliki pola interrelasi yang kuat untuk pembingkai perwujudan idealitas tersebut.

Pola interrelasi tersebut juga tidak hanya berbentuk kegiatan tetapi di sisi yang lain berbentuk pelembagaan seperti lembaga dakwah kampus yang mengambil bagian internal dari universitas yaitu Pusat Dakwah Islam Mahasiswa (Pusdima) Universitas Mulawarman. Posisional dari penyebaran narasi menjadi lebih sistematis dan terorganisir dengan bentuk kajian-kajian keagamaan yang bersifat rasional dengan kaitan-kaitan kebijakan pemerintahan nasional maupun internasional. Legitimasi universitas pada aspek legalitas sangat menentukan eksistensi pusdima sebagai lembaga yang memiliki otoritas dalam membangun bentuk pemikiran keIslaman serta juga bentuk narasi-narasi besar. Pada perilaku keseharian yang ada adalah perilaku yang eksklusif dan cenderung pada "pengklaiman" di luar kelompok mereka.

1266 Wawancara dengan pengurus Anshor Cabang Samarinda yaitu S pada tanggal 27 Agustus 2013.

1267 M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1996), 25.

Proses mempengaruhi dalam konstruksi narasi sangat kuat yang berdampak pada eksistensi budaya perilaku yang cenderung menggunakan bahasa dan nilai-nilai agama atau bahkan yang bersifat nilai-nilai agama yang fundamentalis. Artinya, konstruksi narasi tersebut pertama dimunculkan lewat bangunan gaya hidup (*life style*) yang memiliki kecenderungan yang tertutup. Gaya yang demikian disinyalir oleh pengurus *Jam'iyatul Qurra wa al-Huffaz* bahwa:

“... tetapi dulu memang ada komunitas jilbaber, namun kemudian hilang”.¹²⁶⁸

Hal senada juga diungkapkan oleh salah satu dai bahwa:

“... kemarin saya diundang ke Balikpapan, di sana banyak yang pakai celana Cingkrang, apakah saya masih diundang lagi atau tidak, tetapi panitia bilang: Jangan Bosan ya... Saya juga pernah diundang oleh LDII, saya sampaikan kepada mereka masalah moral itu dengan persaudaraan kita: janganlah sampai eksklusif, tidak mau menerima orang lain, dan sebagainya. Artinya, kalau mau masuk surga jangan sendirian, ajak kita ramai-ramai. Karena siapa pun orang pasti mau, orang non muslim juga mau”.¹²⁶⁹

Klaim terhadap komunitas lain yang mengandung stigma negatif juga cenderung memunculkan kerawanan konflik yang mudah sekali terjadi. Namun, solidaritas yang dibangun antar anggota sangat kuat tanpa melihat latar belakang pendidikan, fakultas, dan terlebih perbedaan etnis. Sedangkan pemikiran –baca konstruksi narasi- yang ada menjadi suatu bentuk keyakinan dalam diri anggota pusdima yang kadang-kadang berakhir pada kebuntuan pada perwujudan harapan yang meningkat pada tataran empiris dan kebutuhan memperoleh kepuasan akhirnya tersumbat. Kebuntuan ini berakhir pada sikap hiperaktif yang merupakan bentuk konsekuensi rasa kebuntuan tersebut.¹²⁷⁰

Selain bentuk legitimasi eksistensi lembaga, ketertarikan seseorang –seperti salah satu tenaga pengajar di lembaga pendidikan negeri di Samarinda- terhadap narasi atau juga memperoleh narasi dari buku-buku yang bertemakan perjuangan Osama bin Laden, pejuang-pejuang Afganistan ataupun tentang bentuk kekejaman tentara Israel di Palestina. Tidak hanya berbentuk buku kontemporer, kitab-kitab klasik juga menjadi bagian integral dalam konstruksi narasi tersebut. Walaupun ada juga pembacaan yang tidak tuntas terhadap isi pesan dalam buku atau kitab klasik tersebut. Hal ini disinyalir oleh salah satu da'i di Kalimantan Timur bahwa:

“... ada Yayasan al-Hayat binaan Muhammadiyah. Di situ saya tanya, apa bukunya yang dibaca, Cuma satu aja: *Risaduh Sholihin*. Wah itu bagus, kata saya, tetapi celananya sudah cingkrang-cingkrang. Kalau seperti itu, celananya sudah cingkrang berarti *Riyadusholihin* nya tidak dibaca semua”.¹²⁷¹

Pada kerangka ini terkadang muncul bentuk letupan-letupan pemikiran yang cenderung menyamakan antara terorisme dan jihad. Bentuk kerancuan pemahaman terutama bagi sekelompok orang yang telah mengklaim melaksanakan perintah jihad dengan melakukan tindakan kekerasan yang jika sudah menemui jalan kebuntuan, maka yang mereka lakukan adalah dengan jihad dalam bentuk perang pemikiran. Seperti yang diungkapkan oleh ketua Pusdima Universitas Mulawarman yang menyatakan bahwa:

“*Secara pribadi, mungkin karena kedangkalan ilmu dari saya, saya sih memandangnya kondisi Indonesia sekarang ini belum tepat untuk ke arah sana. Hari ini kan kondisi di Indonesia kan lebih pada perang pemikirannya: bagaimana kita bertarung dengan pemikiran-pemikiran liberal, berperang dengan pemikiran-pemikiran sekular. Jadi lebih lebih pada perang pemikiran*”.¹²⁷²

Walaupun pada kerangka riil, bentuk pelaksanaan jihad mereka telah bersifat destruktif dan

1268 Wawancara dengan pengurus *Jam'iyatul Qurra wa al-Huffaz* yaitu B dan L pada tanggal 6 Juli 2013.

1269 Hasil wawancara dengan salah satu Dai Samarinda yaitu B pada tanggal 28 Agustus 2013.

1270 Hal ini secara detail dimunculkan dalam bentuk hipotesis walaupun belakangan banyak ditentang oleh pengikutnya, sedangkan pelopor yang memunculkan adalah Ted Robert Gurr. Lihat lebih detailnya dalam Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel*, (New Jersey: Princeton University Press, 1970).

1271 Hasil wawancara dengan salah satu Dai Samarinda yaitu B pada tanggal 28 Agustus 2013.

1272 Wawancara dengan Ketua Pusdima Universitas Mulawarman yaitu M pada tanggal 9 Juli 2013.

bertentangan dengan prinsip-prinsip jihad yang disyariatkan, sehingga bisa saja dikategorikan sebagai terorisme, masih belum nampak pada tataran praksis atau riil-empiris. Artinya, pemikiran yang membentuk kepercayaan akan terwujudnya harapan ketika mendapat suplai informasi dari beberapa literatur mengkrystal dalam satu keyakinan dengan justifikasi-justifikasi naratif buku atau kitab tersebut.

Terkadang muncul juga pemikiran yang tertuang dalam bentuk tulisan-tulisan yang bersifat minor atau mendiskreditkan golongan tertentu yang pada akhirnya memunculkan konflik seperti kasus di Sampit, Sambas, dan Tarakan yang mengatasnamakan agama. Akan tetapi, faktualnya kejadian tersebut di sulut oleh konflik yang bersifat difrensiasi ekonomi atau ketimpangan ekonomi yang muncul ke wilayah wacana menjadi konflik agama. Seperti yang diungkap oleh EM bahwa:

*“Sementara ini saya belum menemukan atau melihat itu. Kalaupun ada paham-paham yang keras tapi itu hanya masih sebatas pemahaman aja, tidak sampai pada tindakan seperti bom. Kalau mungkin ada kasus atau ada kejadian seperti waktu kasus di Sampit, Sambas, Tarakan, Palbapang itu hampir kejadian, tetapi itu gak jadi, tapi itu hanya sentimen kaya dan tidak kaya, bukan faktor agama. Ada kepentingan ekonomi saja. Suku iya (berpengaruh) tetapi kadang ka nada keirina karena lebih sukses. Tetapi sebenarnya asalkan kita baik sama mereka, (tidak akan muncul seperti itu). Mereka bisa menerima kita, asalkan kita bisa menyelami, mau bekerja sama dengan mereka. Jadi karena faktor ekonomi saja”.*¹²⁷³

Sikap kekerasan yang ada atau identik dengan adanya kekerasan politik dibalut dengan nilai-nilai agama untuk menarik perhatian media dan publik karena akan membangun wacana menciptakan kondisi sesuai dengan apa yang diinginkan untuk kepentingan golongan –termasuk dalam ranah politik juga menjadi lahan kepentingan-. Karena faktanya sumberdaya manusia Samarinda masih memiliki pendidikan relatif rendah. Sebagaimana yang diungkapkan oleh salah satu pengurus Anshor bahwa:

*“Kalau untuk di Kaltim, konflik ini kan didasari oleh tingkat pendidikan yang kurang. Itu yang sering atau mudah dibenturkan. jadi isu-isu yang kecil bisa menjadi besar. kalau berangkat dari pengalaman yang lalu-lalu sih Pilgub ini aman-aman saja. Kecuali ada pihak-pihak yang merasa tidak puas kemudian suka memanas-manasi situasi. Dan konflik-konflik dalam konteks Pilkada pun sering kali bernuansa etnis”.*¹²⁷⁴

Hal tersebut mengindikasikan, media telah memiliki implikasi besar dalam dunia pencitraan terhadap komunitas yang berkepentingan ataupun terorisme, baik berimplikasi secara aktif untuk menyuburkan ideologi gerakan radikal maupun sebagai alat untuk memerangi terorisme itu sendiri. Konstruksi narasi masuk dalam bingkai media untuk memberikan bentuk “penyadaran” pada kelompok lain atau sebagai bentuk defensif terhadap hegemonian pemerintah. Artinya, pemberitaan di media akan turut membangun citra positif maupun negatif pada masyarakat sebagai konsekuensi dari pembacaan masyarakat, seperti yang terjadi pada FPI (Front Pembela Islam) atau HT (Hizbut Tahrir) yang sering muncul pada media. Hal ini disampaikan oleh EM bahwa:

*“Hizbut Tahrir di Kalimantan ini memang muncul, mungkin karena sering muncul di media, kalau yang lain paling LDII kalau yang sering oraginsasi masyarakat”.*¹²⁷⁵

Pada tataran ini Eric Louw menyatakan bahwa konstruksi narasi –baca teroris- ingin menggapai *power* untuk memperoleh legitimasi atas dirinya dan ingin melabeli dirinya sebagai pejuang pembebasan.¹²⁷⁶ Di Samarinda yang sering muncul adalah HTI dan juga LDII sebagai bentuk narasi yang mengusung penerapan Syariah Islammiyah.

Pemberitaan media yang membentuk citra suatu kelompok di Samarinda terutama yang terkait erat dengan nuansa keagamaan akan mendapat reaksi positif. Terlebih masyarakat Samarinda yang terdiri dari kelompok-kelompok yang mendominasi dan kelompok-kelompok yang terdominasi (terutama yang kecewa terhadap sistem pemerintahan) turut menyuburkan penyebaran konstruksi narasi. Kelompok

1273 Hasil wawancara dengan sekretaris wilayah NU yaitu EM pada tanggal 9 Juli 2013.

1274 Hasil wawancara dengan pengurus Anshor Cabang Samarinda yaitu S pada tanggal 27 Agustus 2013.

1275 Hasil wawancara dengan sekretaris wilayah NU yaitu EM pada tanggal 9 Juli 2013.

1276 Eric Louw, *The Media and...* Loc. Cit., 241.

yang terdominasi tersebut kemudian melahirkan adanya perasaan ketidakpuasan (deprivasi) yang menyebabkan adanya pemberontakan dan mengarah kepada kekerasan politik seperti kerusuhan Sampit yang mengatasnamakan agama.

BAB IV

KESIMPULAN DAN SARAN

Dalam bab terakhir penyusunan laporan penelitian ini, peneliti mencantumkan dua point yang perlu diketahui yaitu, *pertama* tentang kesimpulan dari isi (*content*) laporan penelitian yang peneliti bahas pada bab-bab sebelumnya, kemudian pada point yang *kedua* adalah saran-saran peneliti.

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil kegiatan penelitian yang dilakukan oleh peneliti di kabupaten/kota Samarinda tentang teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris dengan judul “Teologi Terorisme dan Identifikasi Jaringan Kelompok Teroris: Upaya Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Samarinda dalam Penanggulangan Teroris”, maka dapat di ambil kesimpulan sebagai berikut, bahwa:

1. Teologi terorisme yang ada di tatanan masyarakat Samarinda berkembang pada wilayah pemikiran dengan mengangkat isu-isu seperti term jihad yang mengandung unsur religiusitas, spiritualitas dan sakralitas.
2. Proses identifikasi jaringan kelompok teroris dilakukan dengan alur pemetaan konstruksi narasi yang berkembang di tatanan masyarakat Samarinda yang memiliki empat narasi yaitu khilafah islamiyyah, konsep Jihad, dan bentuk kekecewaan terhadap sistem pemerintahan. Empat narasi ini disebarkan melalui proses dakwah, dan melalui media tulis.

B. Saran

Selama pelaksanaan penelitian tentang teologi terorisme dan identifikasi jaringan kelompok teroris dengan judul “Teologi Terorisme dan Identifikasi Jaringan Kelompok Teroris: Upaya Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Samarinda dalam Penanggulangan Teroris” di kabupaten/kota Samarinda, diperoleh beberapa temuan yang dapat dijadikan sebagai bahan masukan-konstruktif bagi upaya penanggulangan aksi teror dan teroris yang bersifat preventif maupun destruktif. Artinya, masukan-konstruktif tersebut bertitik tolak dari realitas fenomena masyarakat Samarinda, maka akan dikemukakan saran-saran yang dapat dijadikan penunjang atau langkah preventif dalam mengantisipasi kekurangan yang terjadi dalam langkah penanggulangan teroris tersebut, yaitu:

1. Bagi lembaga pendidikan terutama lembaga pendidikan Islam seperti STAIN/STAI, IAIN/IAIS, dan UIN/UIS untuk turut serta membangun pemahaman yang komprehensif tentang jihad dan hukum perang dalam Islam.
2. Bagi jajaran struktural terutama struktur pemerintahan daerah hendaknya menjadi *agent of balance (control)* terhadap kebijakan makro negara sebagai bentuk dari pemantau dan juga penyeimbang eksistensi negara dalam mensejahterakan kehidupan rakyatnya.
3. Bagi pemerintahan daerah sendiri untuk melakukan bentuk kerjasama dengan lembaga kemasyarakatan seperti LSM atau organisasi kemasyarakatan untuk membangun kesepahaman tentang teroris.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (Depok: KataKita, 2009).
- Adjie Suradji, *Terorisme*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005).

- Anne Aldis & Graeme P. Herd (Edit.), *The Ideological War on Terror: Worldwide Strategies for Counter-Terrorism*, (New York: Routledge, 2007).
- Ayub Mursalin & Ibnu Katsir, *Pola Pendidikan Keagamaan Pesantren dan Radikalisme*, dalam *Jurnal Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 25 No. 2, 2010.
- Babun Suharto, *Kekerasan Atas Nama Agama: Akar Masalah dan Alternatif Solusinya*, dalam *Jurnal Edu-Islamika: The Indonesian Journal of Education and Islamic Studies*, Vol. 3 No. 1, Maret 2012.
- Bambang Abimanyu, *Teror Bom Di Indonesia*, (Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2005).
- Bryan S. Turner, *Relasi Agama & Teori Sosial Kontemporer*, Peterj.: Inyiah Ridwan Muzir, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012).
- David Willcox, *Propaganda, the Press and Conflict: The Gulf War and Kosovo*, (London: Routledge, 2005).
- Eric Louw, *The Media and Political Process*, (London: Sage Publications, 2005).
- Farid Muttaqin & Sukardi (Edit.), *Teroris Serang Islam: Babak Baru Benturan Barat-Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001).
- Fauz Noor, *Tapak Sabda: Novel Filsafat*, (Yogyakarta: LKiS, 2009).
- Gamal Albana, *Revolusi Sosial Islam: Dekonstruksi Jihad dalam Islam*, Peterj.: Kamran A. Irsyad, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005).
- Haitsam al-Kailani, *Siapa Terorisme Dunia*, Peterj.: Muhammad Zainal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001).
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2002).
- Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Mizan, 2003).
- John L. Esposito, *The Threat Myth or Reality?*, (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Juan E. Campo, *Encyclopedia of Islam*, (New York: Facts On File, 2009).
- Kasjim Salenda, *Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam*, Disertasi Tidak Dipublikasikan, (Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2008).
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Intepretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991).
- Leonel Caplan (Peny.), *Studies in Religious Fundamentalism*, (Albany: State University of New York Press, 1987).
- Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000).
- Louis Althusser, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, Peterj.: Olsy Vinoli Arnof, (Yogyakarta: Jalasutra, 2010).
- M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1996).
- Matthew B. Miles & A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, (London: Sage Publications, 1984), 21.
- Moch. Eksan, *Dari Bom Bali Sampai Kuningan: Mencari Akar Terorisme di Tanah Air*, (Jember: Pena Salsabila, 2009).
- Muhammad Abed al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam: Upaya Membentengi Pengetahuan dan Mempertahankan Kebebasan Berkehendak*, Peterj.: Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).
- Muhammad Haniff Hassan, *Pray to Kill*, (Jakarta: Grasindo, 2006).
- Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2001).
- Noorhaidi Hasan, dkk., *Instrumen Penelitian: Narasi dan Politik Identitas (Pola Penyebaran dan Penerimaan Radikalisme dan Terorisme di Indonesia)*, (Jakarta: Badan Nasional Penanggulangan Terorisme dan Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta,

2013).

- Norman K. Denzin & Yvona S. Lincoln (Edit.), *Handbook of Qualitative and Quantitative Research*, (London: Sage Publication, 1994).
- Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1997).
- Pius A. Partanto & M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 1994).
- Robert L. Bogdan & Sari Knoop Biklen, *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Methods*, (Boston: Allyn and Bacon, 1982).
- Rudy Harisyah Alam, *Studi Berbasis Surat Kabar tentang Pola Konflik Keagamaan di Wilayah Indonesia Bagian Barat, 2004-2007*, dalam Jurnal Penemas: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat, Vol. XXII, No. 2, 2009.
- S. Wojowasito & WJS. Poerwadarminta, *Kamus Lengkap: Inggris-Indonesia, Indonesia-Inggris*, (Bandung: Hasta Bandung, 2007).
- Samuel P. Huntington, *Benturan Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, (Yogyakarta: Qalam, 2000).
- Stanley D. Brunn (Edit.), *11 September and its Aftermath: The Geopolitics of Terror*, (London: Frank Cass, 2004).
- Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, (Jakarta: Blantika Kerjasama dengan LibForAll Foundation, The Wahid Institute, dan Center for Islamic Pluralism, 2007).
- Stephen Vertigans, *Militant Islam: a Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*, (New York: Routledge, 2009).
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1996).
- Sukawarsini Djelantik, *Terorisme dan Kemiskinan*, dalam Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional, Vol. 2 No. 6 September 2006.
- Sukawarsini Djelantik, *Terorisme: Tinjauan Psiko-Politis, Peran Media, Kemiskinan, dan Keamanan Nasional*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010).
- Syalabi dkk., *Islam Agama Teroris?: Bantahan Para Pakar Muslim terhadap Propaganda Barat*, (Surabaya: Arkola, 2003).
- Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel*, (New Jersey: Princerton University Press, 1970).
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002).
- Tony Spiby, *Social Change, Development and Dependency: Modernity, Colonialisme and The Development of The West*, (Cambridge: Polity Press, 1992).
- Wirawan Sarwono, *Psikologi Sosial: Psikologi Kelompok dan Psikologi Terapan*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1999).
- Zubaedi, *Islam & Benturan Antarperadaban: Dialog Filsafat Barat dengan Islam, Dialog Peradaban, dan Dialog Agama*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

Agama dan Pendidikan Bagi Pembangunan Bangsa: Studi Komparatif Pemikiran Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid

Oleh: Dr. Maemonah, M.Ag.

ABSTRAK

Agama dan pendidikan adalah dua hal yang berbeda namun keduanya tidak dapat dipisahkan. Agama dan pendidikan memiliki peran sentral bagi proses pembangunan jatidiri Indonesia sebagai suatu bangsa. Gagasan-gagasan tersebut lahir dari Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid. Keduanya memiliki spirit gagasan yang sama meskipun latar belakang pendidikan, budaya, dan bahkan politik juga berbeda. Menelaah keduanya penting karena, bagi peneliti kedua tokoh tersebut selalu menunjukkan karakternya yang kuat dengan pemikiran-pemikiran yang *genuine* meskipun harus melawan arus dan bahkan berhadapan dengan kekuasaan.

Gagasan-gagasan kedua tokoh tersebut selalu hadir dalam suatu format yang lebih substantif, tidak pragmatis. Pada sisi lain, yang sering menjadi perhatian masyarakat adalah peran Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid yang selalu pasang badan untuk dan demi bangsa Indonesia sikap demikian tentu didasari oleh suatu pemikiran yang tidak sederhana. Sikap tersebut, di antaranya, sepengetahuan peneliti, adalah bahwa bangsa sebenarnya hanya merupakan suatu ruang, Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid berusaha untuk, *pertama*, memelihara dan bahkan memperbaiki ruang agar subjek yang ada di ruang bisa tetap eksis, dan *kedua*, tentu yang paling utama, memelihara dan memperbaiki substansi subjek yang ada di dalam ruang tersebut. Subjek-subjek tersebut adalah manusia itu sendiri.

Untuk memperbaiki dan mengembangkan manusia dan kemanusiaan hanya dapat dilakukan dengan memperbaiki sisi substansi dan sisi eksistensi manusia dan kemanusiaan. Perbaikan sisi substansi manusia dan kemanusiaan bangsa Indonesia berarti perbaikan sisi-sisi agama mereka. Perbaikan sisi eksistensi manusia dan kemanusiaan bangsa Indonesia berarti perbaikan sisi-sisi pendidikan dan kependidikan manusia dan kemanusiaan bangsa Indonesia.

Mengapa demikian? Itulah persoalan pokok yang akan dijawab dalam penelitian ini. Dengan studi komparatif sebagai metode analisis, penelitian ini menunjukkan bahwa gagasan-gagasan Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid tentang posisi, peran, atau kontribusi agama dan pendidikan dalam pembangunan bangsa tumbuh dan berdialektik baik secara negative maupun secara positif. Agama dan pendidikan berdialektika secara negative dalam konteks pembangunan bangsa ketika agama dan pendidikan dikekang dalam batas-batas yang dianggap sebagai ancaman bagi kekuasaan atas nama bangsa atau negara. Pada saat yang sama agama dan pendidikan sdapat menjadi modal utama bagi proses pembangunan masyarakat yang bebas dan berkualitas. Lepas dari kemungkinan sisi negatif yang dirasakan, pekerjaan yang harus segera dilakukan hari ini adalah justru membuktikan peran positif agama dan pendidikan bagi pembangunan suatu bangsa yaitu dengan menjadi masyarakat dan manusia yang dewasa dalam berbangsa. Keduanya sepekat bahwa pendidikan tidak semata dibaca sebagai suatu institusi transformasi ilmu pengetahuan. Pendidikan, bagi keduanya, merupakan pendewasaan masyarakat sehingga berkualitas dan memiliki kebebasan untuk berkembang.

A. Pendahuluan

Agama selalu dikembangkan, didialogkan, didiskusikan, dan dipraktekkan dalam dan melalui pendidikan. Pendidikan itu sendiri selalu memposisikan dirinya sebagai suatu media dan *teatherical room* bagi proses pemanusiaan manusia dengan agama sebagai sumber insprirasinya. Oleh karena itu agama dan pendidikan tidak dapat dipisahkan. Agama butuh pendidikan sebagai perwujudan eksistensi dan

keberlangsungan agama. Pendidikan juga butuh agama sebagai bahan baku ajar yang akan disampaikan kepada anak didiknya. Pendidikan tanpa agama bisa jadi hanya akan menjadi monster bagi kehidupan masa depan manusia. Sementara agama tanpa dikemas dalam pendidikan bisa jadi hanya akan menjadi ideologi.

Lepas dari keterkaitan dan saling ketergantungan antara keduanya, yang jelas agama dan pendidikan memiliki peran sentral bagi proses pembentukan, pengembangan, dan pemberdayaan sosial kemasyarakatan yang lebih humanis, lebih adil, lebih sejahtera, dan lebih demokratis. Semua itu sama saja baik dalam konteks kemanusiaan universal maupun dalam konteks kepentingan suatu bangsa. Artinya, gagasan yang hendak diterapkan tidak terbatas pada suatu bangsa tertentu tetapi jauh luas yaitu; kemanusiaan universal. Itulah substansi humanitarisme yang –salah satunya–digagas oleh Soedjatmoko. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Gus Dur ketika ia secara lugas menjelaskan tentang posisi pesantren dalam proses demokrasi bangsa. Menurutnya, pesantren memberi inspirasi-inspirasi yang tidak ada habisnya dalam proses pembangunan bangsa ke depan, khususnya dalam konteks keindonesiaan.¹²⁷⁷

Dengan latar di atas, peneliti merasa perlu untuk menelaah lebih jauh mengapa kedua tokoh tersebut begitu memiliki perhatian yang mendalam tentang masa depan bangsa Indonesia ini. Perhatian tersebut, sangat unik lagi, khususnya dan karena disalurkan melalui gagasan-gagasan keduanya tentang agama dan pendidikan. Agama dan Pendidikan dirumuskan secara terintegrasi dalam konteks pembangunan kemanusiaan dalam suatu bangsa.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid merumuskan gagasan tentang agama dan pendidikan?
2. Bagaimana Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid merumuskan gagasan tentang agama dan pendidikan dalam konteks pembangunan bangsa?

C. Tujuan dan Manfaat penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk; (1) mengetahui rumusan gagasan Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid tentang agama dan pendidikan, (2) mengetahui rumusan gagasan Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid tentang agama dan pendidikan dalam konteks pembangunan bangsa. Penelitian ini diharapkan memberi manfaat dalam hal; *pertama*, pengembangan pemahaman secara utuh tentang rumusan agama dan pendidikan dalam konteks untuk pembangunan bangsa, *kedua*, pengembangan bangunan kesadaran atas peran agama dan pendidikan dalam konteks untuk pembangunan bangsa secara lebih adil dan lebih humanis.

D. Tinjauan Pustaka

Gagasan Soedjatmoko dan Gus Dur tentang banyak tema telah banyak menginspirasi para penulis. Oleh karena itu tidak sedikit karya-karya yang membahas Soedjatmoko dan Gus Dur. Nusa Putra, misalnya, menulis tentang pemikiran kebangsaan Soedjatmoko. Menurut Putra, Soedjatmoko telah berupaya untuk merajut konsep kebebasan secara lebih jernih.¹²⁷⁸ Pemikiran tersebut dibangun oleh karena latar sosial, politik, budaya, dan ekonomi yang melingkupinya. Sementara Siswanto Masruri menjelaskan bahwa pemikiran Soedjatmoko tentang kemanusiaan telah merumuskan konsep-konsep humanitarisme kemanusiaan kontemporer¹²⁷⁹.

1277Imam Aziz (ed.) *Agama, Demokrasi, dan Pembangunan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1987).

1278Nusa Putra, *Pemikiran Soedjatmoko tentang Kebebasan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997).

1279Siswanto Masruri. *Humanitarisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Hal yang sama juga terjadi terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid. Salah satu intelektual Muslim terkemuka, Dawam Raharjo menulis *Pembaruan KH. Abdurrahman Wahid*,¹²⁸⁰ Menurut Raharjo, gagasan-gagasan keagamaan Gus Dur saling melengkapi gagasan tentang Islam secara keseluruhan yang berkembang di Indonesia. Sementara Munawar Ahmad menjelaskan bahwa pemikiran politik (keagamaan) Gus Dur merupakan perjuangan Gus Dur untuk menegakkan keharusan-keharusan pokok sebagai suatu keniscayaan sosial.¹²⁸¹ Masih dalam konteks sosial kemasyarakatan, Umaruddin Masdar menjelaskan bahwa pikiran Gus Dur tentang demokrasi tidak lepas dari bangunan paradigma keagamaan yang dimiliki Gus Dur¹²⁸²

E. Kerangka Teori

Mengenai peran atau posisi agama dan pendidikan atau lainnya dalam konteks pembangunan suatu bangsa harus dirinci terlebih dahulu. Artinya tidak banyak teori yang menjelaskan keduanya secara satu kesatuan. Oleh karena itu kerangka teori yang dimaksud dapat diarahkan pada dua hal yang terpisah; agama tersendiri dan pendidikan juga tersendiri. Tentang agama itu sendiri, dalam konteks antropologi, Clifford Gertz menjelaskan bahwa agama merupakan suatu sistem kebudayaan yang terbentuk oleh karena kreatifitas manusia dalam merumuskan makna, simbol, dan konsep.¹²⁸³ Teori di atas masih relevan dalam konteks bagaimana agama dan pendidikan dalam pergumulannya dengan proses pembentukan dan karakter pembangunan bangsa. Sementara pendidikan merupakan salah satu pilar utama dari proses pembangunan bangsa. Aliran apapun dalam teori pendidikan cenderung untuk mengamini suatu pandangan bahwa pendidikan memiliki peran strategis untuk mensosialisasikan dan memproduksi nilai dasar dan nilai aplikatif dalam proses pengembangan suatu masyarakat dalam wadah bangsa atau lainnya.¹²⁸⁴ Oleh karena itu secara tegas John Dewey menjelaskan bahwa pendidikan pada dasarnya memiliki fungsi-fungsi sosial untuk membangun kekuatan masyarakat yang lebih demokratis, lebih adil, dan lebih humanis¹²⁸⁵

F. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) tentang pemikiran agama dan pendidikan yang dikemukakan oleh Soedjatmoko dan Abdurrahman Wahid. Sedangkan pendekatan atau perspektif kajian yang peneliti lakukan adalah pendekatan komparatif.

Konsep Pendidikan

Mewacanakan pendidikan dalam perspektif Abdurrahman Wahid dan Soedjatmoko jelas berbeda dengan pewacanaan pendidikan yang dilakukan oleh ahli pendidikan atau pendidik. Gus Dur dan Bung Koko melihat pendidikan dalam konteks yang jauh lebih luas dan dalam relasinya dengan entitas lain yang memang tidak lepas dari perwujudan pendidikan. Entitas lain itu yakni agama dan pembangunan bangsa. Oleh karena luas dan dalamnya konsep pendidikan yang digagas oleh keduanya, peneliti berusaha menemukan kata-kata kunci yang representative untuk membentuk pola-pola relasi yang saling membentuk. Kata-kata kunci tersebut; yakni agama, masyarakat, manusia dan pendidikan itu sendiri.

1280Dawam Raharjo, *Pembaruan KH. Abdurrahman Wahid*, dalam www.gusdur.com

1281Munawar Ahmad, "Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Politik KH. Abdurrahman Wahid", *Disertasi* Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2008

1282Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

1283Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Book, 1973), 89.

1284William F. O'neil, *Ideologi-ideologi Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

1285John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, (New York: Basic Book, 1967).

A. Agama

Pemikiran tentang agama bagi Gus Dur. Menurut Gus Dur, agama adalah alat untuk membebaskan manusia dari segala bentuk penindasan dan perbudakan. Agama seharusnya dipraktikkan sebagai media perubahan sosial dari masyarakat terbelakang menuju masyarakat modern yang menghargai demokrasi dan konstitusi. Agama tidak sekedar tujuan hidup yang pada akhirnya melahirkan sikap saling curiga, membenci dan eksklusifitas. Agama juga realitas hidup yang membutuhkan kebersamaan, saling menghargai, dan saling membantu. Oleh karena itu, menurut Gus Dur, menerima perbedaan adalah keniscayaan. Keberagaman agama, etnik, bahasa, warna kulit, demografis adalah berkah dari Yang Maha Kuasa untuk bangsa Indonesia. Perbedaan dalam bentuk apa pun tidak boleh dipertentangkan. Termasuk perbedaan dalam hal keyakinan, baik sesama umat seagama maupun antar agama. Setiap perbedaan yang ada harus dijumpai oleh dialog yang dibarengi sikap saling-menghargai. Klaim kebenaran sepihak harus disingkirkan karena segala bentuk perbedaan sudah ada jauh sebelum Indonesia terbentuk sebagai satu negara berdaulat. Hal ini dapat dilihat dari jejak kerajaan Hindu, Budha, Islam yang dalam perjalanan sejarah masyarakatnya justru hidup berdampingan. Bahkan tak jarang terjadi pembauran kehidupan (akulturasi).

Jika Gus Dur berusaha menafsirkan nilai-nilai agama, Soedjatmoko melakukan suatu ‘semacam’ sistematisasi gagasan bahwa oleh karena problematika kebangsaan berkisar pada persoalan nilai-nilai yang mengikat pada suatu kelompok atau masyarakat, seperti agama, maka menjadi suatu keniscayaan bahwa manusia akan selalu merefleksikan keyakinannya dan merenungkan atas realitas perubahan yang terjadi di sekitarnya. Oleh karena itu, Soedjatmoko menulis,¹²⁸⁶

Karena iman, manusia mampu untuk membangun sambil menjaga hukum keseimbangan antara kehidupan duniawi dan ukhrawi... iman membuahkan amal menurut kaidah-kaidah syari'at agama. usaha pembangunan pada hakikatnya merupakan perluasan amal kita untuk menghadapi kemiskinan dan keterbelakangan, maka karena imannya manusia beragama terdorong untuk turut serta melaksanakan pembangunan.

Soedjatmoko memandang bahwa agama harus memiliki kemampuan untuk meningkatkan kesadaran para pemeluknya untuk melakukan pembangunan bangsanya. Pembangunan bangsa yang dilakukan oleh masyarakat beragama merupakan amal baiknya. Soedjatmoko memandang bahwa agama harus memiliki kemampuan untuk meningkatkan kesadaran para pemeluknya untuk melakukan pembangunan bangsanya. Pembangunan bangsa yang dilakukan oleh masyarakat beragama merupakan amal baiknya.

B. Masyarakat

Gus Dur menekankan pentingnya pendidikan berbasis masyarakat. Menurut Gus Dur, sistem pendidikan nasional harus diubah dengan pendidikan berbasis masyarakat. *Sebab sistem pendidikan kita sekarang hanya formal. Orang tidak punya ijazah tidak dipakai, padahal banyak warga masyarakat yang tidak berijazah tapi memiliki kemampuan. Termasuk pendidikan pesantren yang sudah sekian tahun mengaji tapi tidak pernah dihargai, paparnya.*¹²⁸⁷ Bagi Gus Dur Pondok pesantren tidak hanya lembaga pendidikan tetapi juga sebagai *lembaga kultural* yang menggunakan simbol-simbol budaya jawa; sebagai *agen pembaharuan* yang memperkenalkan gagasan pembangunan pedesaan (*rural development*).

Dari paparan di atas, persoalannya bukan pada pesantren sebagai sebuah institusi pendidikan tetapi pada dimensi masyarakat yang menggunakan pendidikan pesantren sebagai bagian dari proses pembangunan. Oleh karena itu kuncinya tetap pada proses pemberdayaan masyarakat yang sepadan atau sama dengan dengan melakukan proses pendidikan masyarakat. Oleh karena pendidikan substansinya adalah membangun masyarakat maka langkah strategisnya adalah menempatkan pendidikan Islam

¹²⁸⁶Soedjatmoko, *Menjadi Bangsa Terdidik*, hlm. 113.

¹²⁸⁷Gus Dur, Pendidikan Berbasis Masyarakat, dalam www.kedaulatan-rakyat.com 26 Oktober 2002.

sebagai wahana pembebasan bagi umat manusia.

Langkah strategis di atas dijalankan dengan suatu perspektif pemahaman bahwa usaha yang dilakukan Gus Dur adalah dengan menampilkan citra Islam ke dalam kehidupan kemasyarakatan dengan pendekatan sosio-kultural. Pendekatan ini mengutamakan sikap mengembangkan pandangan dan perangkat kultural yang dilengkapi oleh upaya membangun sistem kemasyarakatan yang sesuai dengan wawasan budaya yang ingin dicapai itu. Pendekatan ini lebih mementingkan aktifitas budaya dalam konteks pengembangan lembaga-lembaga yang dapat mendorong transformasi sistem sosial secara evolutif dan gradual. Pendekatan seperti ini dapat mempermudah masuknya ‘agenda Islam’ ke dalam ‘agenda nasional’ bangsa secara inklusifistik. Dari sini, titik pusat persoalan dan dinamika ada pada wilayah relasi pendidikan dan pembangunan masyarakat.

Apa yang dilakukan oleh Gus Dur bahwa ia berhasil menyelesaikan pertentangan antara negara dan masyarakat, dimana pada masa orde baru Negara terlalu kuat atau otoritarian, sementara masyarakat terlalu lemah. Ia dengan pemikiran dan pengembangan gerakan kemasyarakatan berhasil mengurangi sifat otoritarianisme negara dan pada saat yang sama sukses memberdayakan masyarakat dengan munculnya kekuatan masyarakat sipil (civil society).

Gus Dur menyatukan kebudayaan dan keberagaman, menurutnya, agama “Islam” dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya mempunyai wilayah tumpang tindih. Manusia tidak dapat beragama tanpa budaya, karena kebudayaan merupakan kreativitas manusia yang dapat menjadi salah satu bentuk ekspresi keberagaman. Tetapi tidak dapat disimpulkan bahwa agama adalah kebudayaan. Di antara keduanya terjadi tumpang tindih dan saling mengisi namun tetap memiliki perbedaan. Agama bersumber pada wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Norma-norma agama bersifat normatif, karenanya ia cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah kreativitas manusia, karenanya ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung untuk selalu berubah.

Memperbincangkan masyarakat juga menjadi konsen sosok intelektual Soedjatmoko. Bahkan, ia selalu berbicara tentang bagaimana tantangan dan problematika masyarakat, khususnya masyarakat yang ada di negara-negara berkembang seperti Indonesia. Kajian pendidikan pada titik ini bersemayam dalam persoalan atau problematika dan dinamika masyarakat. Oleh karena itu, bagi Soedjatmoko Inti pendidikan adalah untuk dan demi pembangunan masyarakat. Membangun masyarakat harus diawali dengan mempelajari dan memahami masyarakat, apa tantangan persoalan pokok, dan hal-hal apa saja yang memang dapat digunakan untuk perbaikan masyarakat. Masyarakat bagi Koko menjadi perhatian utama karena pasca kolonialisme praktis bangsa Indonesia belum beranjak dari tidur panjangnya, tidur panjang yang memimpikan tentang kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan.¹²⁸⁸ Oleh karena itu Bung Koko mengusulkan tiga hal yang diperlukan untuk membangun masyarakat Indonesia yakni; pengetahuan atau keahlian, idealisme, dan pengetahuan yang mendalam tentang masyarakat kita sendiri. Idealism ada dalam diri manusia, pengetahuan atau keahlian ada dalam ranah pendidikan, dan pengetahuan tentang masyarakat ada di dalam konsep masyarakat itu sendiri.¹²⁸⁹

Soedjatmoko juga mengingatkan atas persoalan objektifitas pengetahuan. Menurutnya ilmu pengetahuan tidak akan pernah lahir dari ruang hampa. Pengetahuan, terutama pengetahuan humaniora memiliki hubungan yang sangat erat dengan situasi sekitar atau masyarakat yang yang membentuknya. Oleh karena itu, bagi Koko yang penting adalah munculnya kesadaran di kalangan calon intelektual bahwa ilmu pengetahuan humaniora tidak akan pernah lepas dari persoalan subjektifitasnya.¹²⁹⁰

Semestinya kita tidak perlu apriori terhadap kata pembangunan. Konsep ini meski sudah terlihat

1288Soedjatmoko, *Menjadi Bangsa Terdidik*, hlm. 5

1289Ibid, hlm. 7

1290 Ibid, hllm. 17

usang dan cenderung politis (menunjukkan pada orde baru) tapi tetap memiliki relevansi dalam konteks pendidikan tinggi. Masyarakat merupakan bagian dari substansi persoalan pendidikan tinggi. Masyarakat tanpa dibangun bukanlah masyarakat. Artinya kaitan pengetahuan, pendidikan dan masyarakat terfokus pada makna bahwa semua itu untuk dan demi masyarakat.

Secara khusus Soedjatmoko kembali mengingatkan pentingnya kesadaran atas fakta masyarakat Indonesia yang relatif masih belum maju. Oleh karena itu Soedjatmoko menekankan pentingnya *human growth* (pertumbuhan manusia),¹²⁹¹ Artinya kalau selama ini terdapat asumsi bahwa dengan kualitas pendidikan masyarakat yang tinggi berarti akan menghasilkan pertumbuhan ekonomi (*economic growth*) yang tinggi pula, Soedjatmoko justru berpendapat bawa pendidikan yang berkualitas seharusnya dapat menghasilkan *human growth*. Dengan penalaran demikian, Soedjatmoko selalu mengedepankan dimensi kemanusiaan dan kemasyarakatan sebagai unsur yang paling pokok dalam pengembangan pendidikan.

C. Manusia

Kontribusi Gus Dur tentang konsep-konsep kemanusiaan, oleh para pengekajinya, sering dipahamkan sebagai humanisme. Gagasan Gus Dur tidak tanpa dasar apa yang ia katakan sebagai humanisme. Humanisme Islam adalah dasar normatif dan muara etis dari segenap pemikiran Gus Dur. Sejak *pribumisasi Islam, Islam sebagai etika sosial, negara kesejahteraan Islam hingga pluralisme agama*. Dengan demikian, humanisme Gus Dur bukan antroposentrisme yang meniadakan agama dan Tuhan. Sebaliknya, ia berangkat dari pemuliaan Islam atas manusia, di mana manusia menjadi subjek sekaligus objek humanisasi kehidupan, karena Allah telah menitahkannya.

Hal ini didasarkan Gus Dur pada pemuliaan Allah atas manusia sebagaimana dalam Q.S. 17:70 yang artinya dan sungguh telah kami mulyakan anak-anak Adam. Oleh karena itu Allah swt. menciptakan manusia dengan kualitas terbaik: *Laqod kholaqlna al-insaana fi ahsani taqwim* (Q.S. 95:4). Titik puncak pemuliaan ini terjadi ketika Adam didaulat sebagai wakil-Nya di muka bumi (*Inni jaa'ilun fi al-ardli khalifah*, Q.S. 2:30) untuk mewujudkan risalah Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* (kesejahteraan bagi semesta). Dengan demikian, pemuliaan Allah atas manusia dan pendaulatannya sebagai *khalifatullah fi al-ard*, merujuk pada peran manusia sebagai perealisir kerahmatan Islam sebagaimana diperankan oleh tauladan umat Islam, Rasulullah Muhammad SAW.

Berdasarkan pemuliaan manusia ini, Islam kemudian menggariskan perlindungan atas hak dasar manusia (*kulliyatul khams*) yang ditetapkan sebagai tujuan utama syariah (*maqashid al-syari'ah*). Hak dasar itu meliputi; hak hidup (*hifdz al-nafs*), hak beragama (*hifdz al-din*), hak kepemilikan (*hifdz al-maal*), hak profesi (*hifdz al-'irdl*) dan hak berkeluarga (*hifdz al-nasl*). Perlindungan atas hak dasar manusia ini Gus Dur sebut sebagai *universalisme Islam*, yang bisa diwujudkan melalui *kosmopolitanisme Islam*.¹²⁹²

Upaya mempertemukan Islam dengan modernitas ini Gus Dur lakukan melalui pendaulatan nilai-nilai modern seperti demokrasi, keadilan sosial dan persamaan hukum, bahkan sebagai *Weltanschauung* (pandangan-dunia) Islam. Artinya, Gus Dur telah mengakarkan tiga nilai tersebut pada ajaran Islam, yakni *syura*, 'adalah dan *musawah*. Dengan demikian, demokrasi, keadilan, dan persamaan merupakan nilai-nilai substantif Islam yang dibutuhkan demi perwujudan *universalisme Islam*. Hal ini wajar sebab tanpa ketiga kondisi tersebut, hak-hak warga negara tidak akan terlindungi.

Jika gagasan kemanusiaan Gus Dur sering dikonsepsikan sebagai humanisme Islam maka Soedjatmoko mengistilahkannya dengan humanitarisime. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa dua istilah itu hampir sama. Perbedaannya kalau humanisme Islam ada pada gagasan yang berbasis

¹²⁹¹*Human growth* adalah pertumbuhan manusia yang berarti bangkitnya rakyat yang tanpa merasa kurang dari orang lain, secara sosial efektif dan merasa mampu serta bebas memikul tanggungjawab bagi kehidupannya sendiri, bagi kehidupan keluarga, serta komunitasnya. Soedjatmoko, *Pembangunan dan Kebebasan*, (Jakarta: LP3ES, 1984), h. 114.

¹²⁹²Gagasan ini dapat dibaca dalam Abdurahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007

agama sementara humanitarianisme Koko lebih diarahkan pada konsep dan kewajiban manusia untuk mempromosikan dan mengembangkan, kesejahteraan, kebebasan, dan kualitas kemanusiaan yang ada dalam diri manusia itu.

Jika gagasan kemanusiaan Gus Dur sering dikonsepsikan sebagai humanisme Islam maka Soedjatmoko mengistilahkannya dengan humanitarisime. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa dua istilah itu hampir sama. Perbedaannya kalau humanism Islam ada pada gagasan yang berbasis agama sementara humanitarianisme Koko lebih diarahkan pada konsep dan kewajiban manusia untuk mempromosikan dan mengembangkan, kesejahteraan, kebebasan, dan kualitas kemanusiaan yang ada dalam diri manusia itu.

Sejalan dengan pemikiran Soedjatmoko, titik tekan yang seharusnya dikedepankan dalam membangun kecendekiawanan dalam diri manusia dalam konteks relasi agama dan pendidikan dalam pembanguan bangsa adalah pentingnya memberikan pencerahan bagi para cendikia yang dalam hidupnya berperan sebagai pembawa obor pencerahan bagi masyarakat.

Soedjatmoko menjelaskan bahwa dilema yang dihadapi oleh cendikia tidak hanya dengan kekuasaan, tapi juga dengan akal budi penalaran yang sudah terjerumus dalam ruang ideologi dan ortodoksi, dengan tradisi, masyarakat dan bangsa yang merasa sudah nyaman (*mangan ora mangan kumpul*), dengan sikap kritis yang semakin hilang dan sikap *Hubris* (kesombongan) yang justru sudah sering muncul.¹²⁹³

Untuk itu, Soedjatmoko mengingatkan kembali kepada para intelektual bahwa tugas utama cendikia adalah (1) meningkatkan rasionalitas, (2) memperluas ruang gerak bagi kebebasan dan emansipasi, (3) membangun keberadaban masyarakat, (4) membangun penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, (5) mengubah persepsi. Semua itu, kata Soedjatmoko, bukan dalam konteks mendeskripsikan peran yang pada kenyataannya mereka mainkan, melainkan peran yang seharusnya mereka mainkan. Semua itu adalah tantangan yang harus dihadapi bukan langkah-langkah praktis yang akan dilalui.¹²⁹⁴

PENDIDIKAN

Gus Dur memfokuskan pembicaraan institusi pendidikan dan orinetasinya pada satu tema saja yakni pesantren, namun demikian bukan berarti gagasannya menjadi sempit atau terbatas pada pesantren semata. Hal yang dihasilkan justru sebaliknya. Gus Dur berhasil melakukan generalisasi ide-idenya tentang pendidikan yang nampaknya justru yang paling sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia.

Gus Dur juga memiliki konsep tentang pendidikan dan pembangunan bangsa. Akan tetapi konsep pendidikan yang dimiliki Gus Dur sangat global sehingga membutuhkan interpretasi ulang supaya bisa dijalankan. Ia berpendapat dua raksasa di lingkungan gerakan-gerakan Islam, yaitu Muhammadiyah dan NU, memimpin kesadaran berbangsa melalui jaringan pendidikan yang mereka buat. Keduanya sangat dipengaruhi oleh apa yang berkembang di lingkungan gerakan nasionalis.¹²⁹⁵

Sementara mengenai pendidikan nasional, Gus Dur menilai pendidikan nasional terlalu mengikuti paham positivisme. Akibatnya, membuat lembaga pendidikan terpisah dari masyarakat karena mengedepankan *skill* dan mengabaikan aspek moralitas. Gus Dur mencontohkan para ilmuwan Jerman yang mau bekerja di bawah Hitler hanya mencari keuntungan materi belaka. Karena tidak adanya standar moralitas maka Jerman yang pada waktu itu mempunyai motto “Jerman ada di atas segala-galanya” kemudian menjajah negara lain yang berakhir dengan Perang Dunia II.

Oleh karena itu, pendidikan nasional harus dicarikan paradigma baru yang benar. Untuk mencari hal

¹²⁹³Soedjatmoko, *Menjelajah Cakrawala*, h. 17.

¹²⁹⁴*Ibid*, h. 17-21.

¹²⁹⁵Disarikan dari Abdurrahman Wahid., “Pendidikan di Indonesia antara Elitisme dan Populisme”, dalam Mudjia Rahardjo (ed), *Quo Vadis Pendidikan Islam*, (Malang: Cendekia Paramulya, 2006),

tersebut, Gus Dur mengingatkan pada pergulatan dua pemikiran yang selama ini sulit untuk disatukan, yaitu *Populisme* dan *Elitisme*. Populisme mendekatkan pendidikan kepada rakyat sehingga orientasinya untuk rakyat. Sementara elitisme berpandangan bahwa rakyat tidak tahu apa-apa, hanya kaum elite yang mempunyai ketrampilanlah yang dapat menentukan nasib suatu bangsa. Kedua hal tersebut adalah sesuatu yang seharusnya tidak terjadi karena bertentangan dengan demokrasi.

Yang seharusnya dilakukan saat ini adalah mensinergiskan elitisme dengan populisme dalam bingkai profesionalisme. Profesionalisme menurut Gus Dur berarti juga kesetiaan, serta tidak rancu dalam memahami sebab akibat, tentang arah dan pengarah. Dengan demikian, pengembangan paradigma pendidikan nasional yang benar dengan bersandar pada profesionalisme yang juga mempunyai akar-akar populis akan membuat pendidikan nasional menjadi lebih baik. Profesionalisme dalam pendidikan harus mengedepankan moralitas. Pendidikan yang memiliki acuan moral yang benar dikaitkan dengan *skill* yang bagus akan mampu menghasilkan ilmuwan dan juga generasi bangsa yang hebat di masa depan.

Memperbincangkan masyarakat juga menjadi konsen sosok intelektual Soedjatmoko. Bahkan, ia selalu berbicara tentang bagaimana tantangan dan problematika masyarakat, khususnya masyarakat yang ada di negara-negara berkembang seperti Indonesia. Kajian pendidikan pada titik ini bersemayam dalam persoalan atau problematika dan dinamika masyarakat. Oleh karena itu, bagi Koko. Inti pendidikan adalah untuk dan demi pembangunan masyarakat. Membangun masyarakat harus diawali dengan mempelajari dan memahami masyarakat, apa tantangan persoalan pokok, dan hal-hal apa saja yang memang dapat digunakan untuk perbaikan masyarakat. Masyarakat bagi Koko menjadi perhatian utama karena pasca kolonialisme praktis bangsa Indonesia belum beranjak dari tidur panjangnya, tidur panjang yang memimpikan tentang kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan.¹²⁹⁶ Oleh karena itu Bung Koko mengusulkan tiga hal yang diperlukan untuk membangun masyarakat Indonesia yakni; pengetahuan atau keahlian, idealisme, dan pengetahuan yang mendalam tentang masyarakat kita sendiri. Idealism ada dalam diri manusia, pengetahuan atau keahlian ada dalam ranah pendidikan, dan pengetahuan tentang masyarakat ada di dalam konsep masyarakat itu sendiri.¹²⁹⁷

Soedjatmoko juga mengingatkan atas persoalan objektifitas pengetahuan. Menurutnya ilmu pengetahuan tidak akan pernah lahir dari ruang hampa. Pengetahuan, terutama pengetahuan humaniora memiliki hubungan yang sangat erat dengan situasi sekitar atau masyarakat yang membentuknya. Oleh karena itu, bagi Koko yang penting adalah munculnya kesadaran di kalangan calon intelektual bahwa ilmu pengetahuan humaniora tidak akan pernah lepas dari persoalan subjektifitasnya.¹²⁹⁸

Secara singkat dapat dikatakan bahwa Soedjatmoko sejauh ini dikenal sebagai seorang cendekiawan yang tak pernah berhenti memikirkan pembebasan dan masa depan bangsa. Kepedulianannya pada keterbelakangan ekonomi, politik, kebudayaan, kemiskinan, dan pengangguran selalu dikobarkan melalui forum-forum ilmiah, seperti seminar dan diskusi, baik di dalam maupun luar negeri.

BAB IV

AGAMA DAN PENDIDIKAN UNTUK PEMBANGUNAN BANGSA

A. ANALISIS

Baik Abdurrahman Wahid maupun Soedjatmoko, sebagaimana dipaparkan di bab III, keduanya sepakat terhadap peran strategi agama dan pendidikan bagi pembangunan bangsa. Peran strategi agama dan pendidikan bukan semata untuk kepentingan bangsa itu sendiri, namun pembangunan bangsa menjadi simbol atau institusi yang menempatkan realitas agama dan pendidikan berkembang

¹²⁹⁶Soedjatmoko, *Menjadi Bangsa Terdidik*, hlm. 5

¹²⁹⁷Ibid, hlm. 7

¹²⁹⁸ Ibid, hlm. 17

dan merealisasikan peran-peran strategisnya untuk masyarakat. Artinya, pembangunan bangsa bukan sesuatu yang dilaur persoalan agama dan pendidikan untuk kemudin dijadikan objek oleh agama dan pendidikan. Pembangunan bangsa merupakan entitas yang ada di dalam konstruksi agama dan pendidikan karena agama dan pendidikan hanya akan eksis dalam konteks pergumulannya dengan masyarakat atau bangsanya. Tanpa peran masyarakat dan bangsanya, agama dan pendidikan menjadi sekedar konsep yang melayang jauh di awang-awang.

Dengan pemikiran di atas baik Gus Dur maupun Soedjatmoko selalu ingin menempatkan agama dan pendidikan betul-betul membumi di masyarakat, dalam orientasi untuk kepentingan dan pembebasan masyarakat dari keterbelakangan dan kebodohan. Agama menjadi sumber inspirasi, pendidikan sebagai institusi sednagkan, pembangunan bangsa menjadi visi dan orientasi. Agama tidak saja ditempatkan sebagai suatu ajaran tetapi juga sumber-sumber gagasan dan spiritualisme yang tidak pernah kering. Sumber mata air kehidupan dari agama perlu dikelola dan dimanaj dengan baik, dikembangkan secara komprehensif dan diarahkan untuk tujuan-tujuan kemanusiaan. Upaya itu hanya dapaat direalisasikan lewat pemahaman dan perumusan serta penerapan tentang pendidikan yang komprehensif dan utuh.

B. KRITIK

Peneliti menilai bahwa konsep pendidikan dengan visi kemanusiaan sebagaimana digagas oleh Gus Dur dan Koko masih relevan sampai kapanpun. Bahkan bisa jadi dalam konteks kekinian visi tersebut semakin urgen karena keliaran ilmu dan teknologi ternyata memarjinalisasi posisi dan peran manusia. Manusia sekarang berbalik posisi yang dulunya sebagai subjek pengetahuan justru sekarang menjadi objek pengetahuan.

Pada saat yang sama bahwa relasi agama pendidikan dan pembangunan kebangsaan baik dalam konteks *teoretisasi* ala Gus Dur atau *idealisasi* ala Bung Koko ternyata masih diterjemahkan dan diapresiasi secara parsial di tingkat pengambil kebijakan atau politik. Bahkan dalam konteks tertentu nyata-nayat bahwa politik atau Negara seakan akan bersebrangan dengan pemikiran kedua tokoh tersebut. Artinya bahwa sebuah gagasan yang cemerlang belum tentu dapat diaplikasikan dengan dukungan politik. Padahal, idealnya gagasan tersebut ditopang sepenuhnya oleh kebijakan pendidikan atau tepatnya politik pendidikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Imam Aziz (ed.) *Agama, Demokrasi, dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1987.
- Nusa Putra, *Pemikiran Soedjatmoko tentang Kebebasan* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Siswanto Masruri. *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Dawam Raharjo, *Pembaruan KH. Abdurrahman Wahid*, dalam www.gusdur.com
- Munawar Ahmad, "Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Politik KH. Abdurrahman Wahid", *Disertasi Universitas Gadjah Mada* Yogyakarta, 2008
- Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Book, 1973.
- William F. O'neil, *Ideologi-ideologi Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Basic Book, 1967.
- Soedjatmoko, *Menjadi Bangsa Terdidik*,

Gus Dur, *Pendidikan Berbasis Masyarakat*, dalam www.kedaulatan-rakyat.com 26 Oktober 2002.

Soedjatmoko, *Pembangunan dan Kebebasan*, Jakarta: LP3ES, 1984.

Gagasan ini dapat dibaca dalam Abdurahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007

Soedjatmoko, *Menjelajah Cakrawala*,

Abdurrahman Wahid,, “Pendidikan di Indonesia antara Elitisme dan Populisme”, dalam Mudjia Rahardjo (ed), *Quo Vadis Pendidikan Islam*, Malang: Cendekia Paramulya, 2006.

Hak Kebebasan Beragama dalam Perspektif Pluralisme dan Demokrasi

Oleh: Mardian Sulistyati

Mahasiswa Program Magister Konsentrasi Jender dan Kajian Islam SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Abstrak:

Berhadapan dengan berbagai kekhawatiran dan pertanyaan atas nasib kemanusiaan dan nilai-nilai kebebasan beragama di masa depan—yang dikarenakan ambivalensi agama, dibutuhkan pendekatan ganda dalam mengantisipasinya: pertama, pendekatan internal dengan paham pluralisme agama; kedua, pendekatan eksternal dengan penegakan HAM melalui regulasi negara. Dalam konteks regulasi negara inilah demokrasi memainkan peranannya, karena memang demokrasi sering diartikan sebagai penghargaan terhadap hak asasi manusia, partisipasi dalam pengambilan keputusan, dan persamaan hak di depan hukum dengan idiom-idiom seperti egalite (persamaan), equality (keadilan), liberty (kebebasan), dan human right (hak asasi manusia).

Kata kunci: *kebebasan beragama, HAM, pluralisme, demokrasi.*

Introduksi

Agama di dalam konteks sosial, tidak semata dimaknai sebagai ritus, doa, dan pengalaman mistik yang bersifat personal dan unik, namun juga hadir dengan fungsi manifes dan laten yang kadang tidak dikehendaki oleh pemeluknya sendiri. Di satu sisi agama dapat menjadi sarana integrasi sosial, mengikat solidaritas sesama penganutnya dalam jamaah, gereja, sangha, komunitas-komunitas keagamaan; serta sebagai wahana pencipta, pembangun, dan pemelihara perdamaian dan kedamaian. Namun di lain sisi, agama dapat menjadi instrumen yang cukup efektif bagi disintegrasi sosial, konflik, ketegangan, friksi, kontradiksi, hingga perang.

Dari sini dapat dipahami bahwa keberadaan agama mengemban dua fungsi sekaligus, yaitu memupuk persaudaraan dan perpecahan.¹²⁹⁹ Keanekaragaman, tak terkecuali keanekaragaman agama, dapat membawa konsekuensi pada perbedaan-perbedaan dan batas-batas golongan sosial. Ketika bersinggungan dengan faktor-faktor lain, perbedaan-perbedaan dan batas-batas sosial ini akan semakin dipertegas sehingga pemahaman terhadap orang lain akan lebih didasarkan pada stereotip dan prasangka. Hubungan semacam ini tentu akan mudah memicu munculnya variasi ketegangan dan konflik. Dalam keadaan demikian, maka potensi integratif pada keragaman semakin terkalahkan oleh potensi konflik yang pada akhirnya akan merusak sistem sosial yang sudah ada.

Dari sisi teologis, dampak sosiologis krisis keagamaan tersebut menurut beberapa ahli agama bersumber dari cara pandang agama, atau yang dalam istilah Arthur J. D'Adamo disebut sebagai *Religion's Way of Knowing*. Cara pandang agama tersebut mengklaim bahwa agamanya dan Kitab Sucinya: *pertama*, bersifat konsisten dan penuh dengan klaim kebenaran (tanpa kesalahan sama sekali); *kedua*, bersifat lengkap dan final, jadi tidak ada kebenaran (apalagi kebenaran dalam agama) lain; *ketiga*, teks-teks keagamaan itu dianggap sebagai satu-satunya jalan untuk keselamatan, pencerahan atau pembebasan; *keempat*, dalam bahasa asli D'Adamo, *have an inspired or divine author (God who is their true Author)*.¹³⁰⁰ Dari sini maka tidak berlebihan bila secara teologis diperlukan adanya

¹²⁹⁹Hendropuspito, *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1984), 151.

¹³⁰⁰Lihat Arthur J. D'Adamo, *Science without Bounds, A Synthesis of Science, Religion and Mysticism* (1995). Sesuai

suatu pendekatan baru dalam pemahaman agama yang lebih pluralis, sehingga kita bisa lebih optimis untuk kehidupan keagamaan di masa depan dan tidak terjebak pada *truth claim* dan penggunaan *double standard* yang ada dalam masing-masing agama.

Selain itu, dalam proses usaha mencipta-menjaga masyarakat yang humanis dan menghindari wajah destruktif agama, terdapat instrumen HAM yang meskipun relatif baru, namun telah menjadi kepedulian etis utama masa kini. Terbukti dalam diskusi-diskusi keagamaan, para humanis memiliki dua tema utama: fungsi sipil agama dan toleransi beragama.¹³⁰¹ Sebut saja M. Dawam Rahardjo yang lebih memilih untuk memperjuangkan kebebasan beragama dalam konteks hak fundamental seorang warga negara ketimbang terjebak dalam perdebatan teologis yang tiada akhir. Ia percaya bahwa pertikaian antaragama tidak bisa diselesaikan oleh pihak terkait semata, tetapi harus pula disertai jaminan hak dan/atau kebebasan beragama oleh negara bagi seluruh warganya.¹³⁰²

Kewajiban negara melindungi dan memenuhi hak atas kebebasan beragama dan kepercayaan warganya mengandung pengertian, bahwa negara tidak mempunyai wewenang mencampuri urusan agama dan kepercayaan setiap warga negaranya. Sebaliknya, negara harus memberikan perlindungan terhadap setiap warga negaranya untuk melaksanakan ibadah keagamaan atau kepercayaan. Dalam konteks inilah demokrasi memainkan peranannya. Sebab, demokrasi sering diartikan sebagai penghargaan terhadap hak asasi manusia, partisipasi dalam pengambilan keputusan, dan persamaan hak di depan hukum dengan idiom-idiom seperti *egalite* (persamaan), *equality* (keadilan), *liberty* (kebebasan), *human right* (hak asasi manusia), dan seterusnya.

Pendekatan Pluralis

Kemajemukan sudah menjadi realitas dunia ini. Keragaman dapat dijumpai di berbagai pelosok ruang kehidupan. Pun kehidupan beragama. Saat ini, hampir tidak ada suatu negara yang seluruh masyarakatnya menganut agama yang seragam (*uniform*). Bahkan walaupun ada, pluralitas tetap bisa terjadi pada level penafsiran atas ajaran agama itu sendiri. Pluralitas pada wilayah tafsir inilah kemudian pada gilirannya akan melahirkan pluralitas pada level aktualisasi dan pelembagaannya.¹³⁰³

Guna menghadapi realitas dunia—khususnya agama yang semakin plural, yang dibutuhkan bukanlah bagaimana menjauhkan diri dari pluralitas, melainkan bagaimana cara atau mekanisme untuk menyikapi pluralitas tersebut. Di sini, para agamawan sekurang-kurangnya terpolarisasi ke dalam tiga jenis paradigma dan penyikapan:¹³⁰⁴

Pertama, sikap eksklusif. Sikap ini memandang agama lain sebagai agama buatan manusia, sehingga tidak layak dijadikan pedoman. Umat agama lain dinyatakan sebagai sekumpulan orang yang berada dalam kegelapan, kekufuran, dan tidak mendapat petunjuk Tuhan. Kitab suci agama lain dianggap tidak asli karena di dalamnya telah ada perubahan (*tah{ri}>f*) menyesatkan yang dilakukan oleh para tokoh agamanya. Di dalam agama lain tidak ada jalan keselamatan, karena jalan itu hanya ada satu, yaitu melalui nabinya. Mereka yang tergolong kelompok ini akan berusaha agar orang lain memeluk agama dirinya. Kedekatan kelompok eksklusif dengan kalangan agama lain bukan untuk nilai persahabatan,

kutipan dari Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 36-37.

1301 Nicola Abbagnano, "Humanism", dalam Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3 (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 71.

1302 M. Dawam Rahardjo, "Agama dan Hak-hak Sipil", dari <http://www.icrp-online.org/wmview.php?ArtCat=2>.

1303 Uraian lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, cet. 2 (Depok: KataKita, 2009), 1-2.

1304 Tiga jenis paradigma ini dipinjam dari Paul F. Knitter ketika ia menjelaskan tahap perjalanan keagamaannya. Lihat Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global* (Jakarta: Gunung Mulia, 2003), 4-11. Bandingkan dengan pendapat John Cobb, seorang teolog kenamaan, yang menjelaskan pandangan teologis Kristen dalam menyikapi agama lain. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, cet. 4 (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), 84-85.

melainkan untuk dakwah atau misi agar kalangan lain melakukan *apostasy* atau pindah agama.

Kedua, sikap inklusif. Paradigma ini menyatakan tentang pentingnya memberi toleransi terhadap orang lain, terlebih umat lain yang mendasarkan pandangan keagamaannya kepada sikap tunduk dan patuh hanya kepada Tuhan. Paradigma ini hendak merangkul agama lain dengan cara halus.

Ketiga, sikap pluralis yang berpendirian bahwa setiap agama memang punya jalan sendiri-sendiri. Jalan-jalan menuju Tuhan beragam, banyak, dan tidak tunggal. Semua bergerak menuju tujuan yang satu, Tuhan. Tuhan Yang Satu memang tak mungkin dipahami secara tunggal oleh seluruh umat beragama. Sebab itulah paradigma pluralis menegaskan bahwa yang lain harus dipahami sebagai yang lain. Paradigma pluralis tidak menilai agama lain. Semua agama memiliki hak yang sama untuk tumbuh dan berkembang, termasuk hak pemeluk agama untuk menjalankan agamanya secara bebas. Tidak perlu ada pemaksaan pindah agama sebagaimana dikehendaki paradigma eksklusif, atau diakui sebagai orang yang terselamatkan sekalipun berada di luar agama dirinya sebagaimana dinyatakan paradigma inklusif.

Dalam menghadapi realitas agama yang plural, sejumlah intelektual menilai bahwa pandangan eksklusif tidak memadai untuk diterapkan. Pandangan eksklusif cenderung bersikap negatif dan merendahkan agama orang lain. Eksklusivisme potensial berujung pada malapetaka bagi kerukunan antarumat beragama. Sikap eksklusivistik yang menutup diri dipandang bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, melainkan kegoyahan. Dalam konteks tersebut, ketertutupan adalah cermin dari ketakutan yang merupakan cermin dari kegoyahan. Kekokohan dasar dalam beriman bagi seseorang justru terbukti ketika ia berani berhadapan dengan pihak lain yang berbeda pandangan dengannya dalam satu agama, dan pihak lain yang berbeda agama dengannya.¹³⁰⁵

Begitu pula dengan paradigma inklusif yang melakukan pengakuan sepihak bahwa orang lain akan tetap terselamatkan sejauh mereka menjalankan misi dasar agamanya. Cara pandang inklusif memang terbuka terhadap adanya berbagai jalan menuju Tuhan, akan tetapi jalan yang paling benar tetap jalan yang dirintis agamanya, yaitu jalan yang paling memungkinkan seseorang mendapatkan kerelaan (*ridha*) Tuhan. Mereka masih menilai, dengan patokan agamanya sendiri, bahwa jalan yang ditempuh umat agama lain tidak benar sepenuhnya. Alam bawah sadar kelompok inklusif masih menghendaki agar orang lain menempuh jalan yang sama dengan dirinya. Mereka berusaha menunjukkan bahwa agamanya adalah agama cinta damai, anti kekerasan, dan menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta. Dengan demikian, paradigma inklusif masih menganut satu pandangan tentang adanya superioritas agama tertentu di atas agama-agama lain. Agama lain dipandang sebagai langkah atau tangga-tangga menuju agama dirinya.¹³⁰⁶

Kelemahan-kelemahan paradigma eksklusif dan inklusif menyebabkan paradigma pluralis menjadi alternatif dalam menyikapi keniscayaan pluralitas tersebut. Secara garis besar, Alwi Shihab mengungkapkan konsep pluralisme sebagai berikut:¹³⁰⁷

Pertama, pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun yang dimaksud adalah ‘keterlibatan aktif’ terhadap kenyataan kemajemukan. Dengan kata lain, pengertian pluralisme agama adalah, tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, namun juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan. Senada dengan Nurcholish Madjid, pluralisme tidak saja mengisyaratkan sikap bersedia mengakui hak kelompok agama lain untuk ada, melainkan turut mengandung makna kesediaan berlaku adil kepada kelompok lain atas dasar perdamaian dan saling menghormati.¹³⁰⁸

1305Kautsar Azhari Noer, “Passing Over: Memperkaya Pengalaman Keagamaan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, ed., *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998), 265.

1306Lihat Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, 60-61.

1307Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 41-42.

1308Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 602.

Kedua, pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk kepada suatu realitas yang mana aneka ragam agama, ras, bangsa, hidup berdampingan di suatu lokasi. Di lokasi tersebut terhimpun para Yahudi, Kristen, Muslim, Hindu, Budha, dan beragama suku bangsa atau ras, namun tanpa adanya interaksi positif. Mudah dipahami, sebab kosmopolitanisme memang mengandaikan adanya individualisme. Sedangkan dalam pluralisme, dituntut adanya interaksi positif antar agama maupun golongan yang ada.

Ketiga, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Seorang relativis akan berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut ‘kebenaran’ atau ‘nilai’ ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Sebagai konsekuensi dari paham relativisme agama, doktrin agama apapun harus dinyatakan benar. Tegasnya, “semua agama adalah sama”, karena kebenaran agama-agama, walaupun berbeda-beda dan bertentangan satu dengan lainnya, tetap harus diterima. Franz Magnis-Suseno berpendapat bahwa menghormati agama orang lain tidak ada hubungannya dengan ucapan bahwa semua agama sama. Agama-agama jelas berbeda-beda satu sama lain.¹³⁰⁹

Keempat, pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran agama dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.

Salah seorang tokoh penganut paham pluralisme agama, John Hick, menyatakan bahwa terminologi *religious pluralism* merujuk pada teori hubungan antara agama-agama dengan segala perbedaan dan pertentangan klaim-klaim mereka. Pluralisme, secara eksplisit menerima posisi yang lebih radikal yang diaplikasikan oleh inklusivisme: satu pandangan bahwa agama-agama besar mewujudkan persepsi, konsepsi, dan respon yang berbeda-beda tentang *The Real* atau *The Ultimate*. Juga, bahwa tiap-tiap agama menjadi jalan untuk menemukan keselamatan dan pembebasan.¹³¹⁰

Dalam pengantar bukunya *God Has Many Names*, Hick mengajak kaum Kristen untuk meninjau kembali pandangan mereka terhadap agama lain. Sejarah kekristenan Barat, menurutnya, belum lama sadar tentang ‘kesadaran plural’. Sebelumnya, agama-agama seperti Hinduisme, Budhisme, Judaisme, dan Islam, pada umumnya dipandang sebagai sisa-sisa paganisme, yang dipandang inferior terhadap agama Kristen dan menjadi sasaran empuk kaum misionaris Kristen. Tapi saat ini, lanjutnya, “kita semua telah menyadari bahwa—dalam berbagai tingkatan—sejarah kekristenan kita adalah salah satu dari berbagai arus kehidupan keagamaan yang masing-masing memiliki satu bentuk pengalaman, pemikiran, dan spiritualitas keagamaan yang khas. Karena itu, kita harus menerima adanya keperluan untuk meninjau kembali pemahaman keagamaan kita, bukan sebagai satu-satunya (agama), tetapi sebagai salah satu dari sekian banyak agama”.¹³¹¹

Dari kutipan-kutipan di atas, kita menyadari bahwa ide pluralisme itu memang sangat kompleks. Karena itu para ahli banyak menggunakan metafor, seperti metafor pelangi, metafor geometris, atau metafor bahasa.

Dengan metafor pelangi, pada dasarnya semua agama itu mempunyai warna dasar yang sama, yang tidak terlihat dari warna luarnya. Warna dasar itu adalah warna putih. Setiap warna muncul dari warna putih lewat “pembelokan”, atau dilihat dari sisi lain, setiap warna menyimpan warna putih. Begitulah misalnya agama Islam adalah warna hijau, dan agama Kristen adalah warna biru. Semua warna-warni itu pada dasarnya berasal dari warna putih. Dan warna putih ini sering disebut sebagai warna dari “agaa primordial”. Para penganut filsafat perennial biasanya menyebut sebagai “*primordial truth*”.

¹³⁰⁹Franz Magnis-Suseno, “Pluralisme Keberagamaan: Sebuah Tanggung Jawab Bersama”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis, ed., *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), 471.

¹³¹⁰John Hick, dalam Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 12, 331.

¹³¹¹Lihat Kata Pengantar buku John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982).

Dengan metafor geometris, dapat tergambar bahwa agama-agama muncul karena transformasi topologis. Agama-agama terlihat berlainan sampai ditemukan sebuah titik temu: titik (*invariant*) topologis yang tetap. Tidak perlu semua agama berasal dari satu titik, tetapi ada kumpulan beberapa topologis (agama). Di sini orang bisa berbicara mengenai adanya rumpun-rumpun agama agama, misalnya agama-agama Timur dan agama-agama Barat. Orang juga bisa bicara mengenai kesatuan transenden pengalaman agama.

Dengan metafor bahasa, bisa digambarkan secara partikular setiap agama analog dengan bahasa. Seperti halnya bahasa, setiap agama pada dasarnya lengkap dan mencukupi untuknya jalannya sebuah agama (karena itu pada dasarnya setiap agama, seperti halnya bahasa, tidak memerlukan agama lain. Tetapi di antara agama-agama—seperti juga bahasa-bahasa—dapat saling memberi pengaruh, atau melakukan pertukaran ide-ide, walaupun pada akhirnya harus dimasukkan dalam konstruksi agama atau bahasa itu sendiri sepenuhnya). Dalam soal pluralisme, setiap agama—seperti halnya bahasa—berdiri sendiri-sendiri secara partikular, tetapi mereka diikat oleh suatu “ide agama” seperti juga “ide bahasa” yang sifatnya abstrak.¹³¹²

Paparan di atas menyampaikan pengertian bahwa pluralisme agama adalah suatu sistem nilai yang memandang keberagaman atau kemajemukan agama secara positif sekaligus optimis dengan menerimanya sebagai kenyataan (*sunnatullah*) dan berupaya agar berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu.¹³¹³ Dikatakan ‘secara positif’ karena mengandung pengertian agar umat beragama tidak memandang kemajemukan agama sebagai kemungkaran yang harus dibasmi, melainkan sebagai wahana untuk menjalin silaturahmi dan toleransi. Dan dinyatakan ‘secara optimis’ karena kemajemukan agama itu sesungguhnya sebuah potensi agar setiap umat terus berlomba menciptakan kebaikan di muka bumi.

Kebebasan Beragama sebagai Hak Asasi Manusia

Kebebasan beragama merupakan bagian dari hak asasi keagamaan. Hak asasi keagamaan dimaksudkan sebagai hak inheren seseorang di ranah privat ataupun publik untuk beribadah ataupun tidak beribadah sesuai dengan kesadaran, pemahaman, atau pilihannya; untuk membuktikan dan menyebarkan kepercayaannya; untuk bergabung dalam sebuah lembaga keagamaan; dan untuk mengubah identitas keagamaannya—seluruhnya tanpa gangguan, penganiayaan, atau diskriminasi. Hak asasi keagamaan mengandaikan kesetaraan semua agama, termasuk yang tidak beragama, di hadapan hukum, dan karenanya, sesuai dengan hukum seorang warga Negara tidak boleh mendapatkan keuntungan juga kerugian dikarenakan kepercayaannya atau identitas keagamaannya.¹³¹⁴

Dalam sejarah Eropa, prinsip kebebasan beragama berakar pada konsep kebebasan berpikir dan berkesadaran (*liberty of thought and liberty of conscience*). Sebuah konsep yang muncul pertama kali dalam Perjanjian Westphalia tahun 1648 yang mengakhiri sejarah peperangan atas nama agama di Eropa.¹³¹⁵

Kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia dan realitas sosial tidak muncul dalam perkembangan sejarah umat manusia, paling tidak sampai akhir abad ke-18, sebagaimana terlihat dalam permulaan kelahiran Negara Amerika Serikat dan Revolusi Prancis. Kebebasan beragama menjadi inti hak asasi manusia—bahkan yang paling mendasar—yang dideklarasikan secara simultan dalam Deklarasi Prancis tahun 1789 (*The French Declaration des droits des homes et citoyens*) dan *Bill of*

1312Budhy Muawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 50-51.

1313Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, xxv.

1314James E. Wood Jr., “Religious Human Rights and a Democratic State”, dalam *Journal of Church and State*, vol. 46, 739.

1315Penjelasan tentang sejarah diskursus kebebasan beragama sebagai *dictum* internasional dapat ditemui dalam laporan Arcot Krishnawami tahun 1959, *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Pratices*, lihat Natan Lerner, “The nature and Minimum of Freedom of Religion or Belief”, dalam Tore Lindholm, dkk., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 68-69.

Rights Amerika Serikat.¹³¹⁶

Dalam pemikiran politik, konsep kebebasan mendapatkan penafsiran yang beragam. Salah satu definisi kebebasan di antaranya bahwa tiadanya halangan atau rintangan bagi seseorang untuk berbuat. John Locke mengemukakan bahwa hukum sekalipun tidak boleh membatasi kebebasan, dan justru harus menjaga dan memperluas kebebasan. Di sisi lain, pandangan modern memandang bahwa kebebasan diakui menemui batasannya bila berbenturan dengan hukum positif. Werner Becker memahami kebebasan dalam arti seseorang dalam batasan-batasan yang telah ditentukan bisa berbuat atau meninggalkan apa yang dikehendakinya. Batasan-batasan itu boleh jadi adalah kondisi biologisnya ataupun hukum positif. Sementara itu, John Stuart Mill menolak kebebasan yang bisa membahayakan orang lain (*harm to others*).¹³¹⁷

Untuk memahami agama dalam konteks ini, Jeremy Gunn mengemukakan tiga segi agama.¹³¹⁸ *Pertama*, agama sebagai kepercayaan yang meyakini hal-hal seperti Tuhan, kebenaran, dan doktrin kepercayaan. *Kedua*, agama sebagai identitas yang menekankan pada afiliasi dengan kelompok. Dalam hal ini, identitas agama dialami sebagai sesuatu yang berhubungan dengan keluarga, etnisitas, ras, atau kebangsaan. *Ketiga*, agama sebagai jalan hidup (*way of life*) yang berhubungan dengan tindakan, ritual, kebiasaan, dan tradisi yang membedakan umatnya dari pemeluk agama lain. Tampak bahwa dalam segi ini, agama sangat bersinggungan dengan kepentingan publik. Ini berarti, agama tidak cukup hanya berupa kepercayaan akan spiritualitas yang sifatnya interior, ataupun sebagai identitas afiliasi kelompok saja.

Banyak pihak menghormati kebebasan beragama sebagai salah satu hak asasi manusia terpenting di era modern. Bahkan banyak pihak yang berpendapat bahwa kebebasan beragama ialah hak dasar doktrin hak asasi manusia modern. Seperti yang diungkapkan oleh Franklin Littell yang menjelaskan kebebasan beragama sebagai “kemenangan kebebasan yang paling berharga” dan “di antara hak-hak dasar lainnya, kebebasan beragama adalah yang paling diprioritaskan”.¹³¹⁹

Ada banyak alasan beragam atas keutamaan ini, tetapi kebanyakan komentator cenderung sepakat bahwa kebebasan beragama merupakan dasar masyarakat demokratis dan bebas. Mereka memahami bahwa kebebasan politik tidak terpisahkan dari kebebasan beragama. Kebebasan politik berakar pada kebebasan beragama dan tidak bisa diperkokoh ataupun dikembangkan terkecuali melaluinya. Semua partai yang berusaha memberi dasar lain atas kebebasan politik telah gagal dalam usahanya dan hancur dalam rezim tirani.¹³²⁰

Berbagai pengakuan atas urgensi kebebasan beragama tersebut memosisikan kebebasan sebagai sebuah instrumen hak asasi manusia terpenting dalam sejarah manusia. Pengakuan tersebut diabadikan dalam instrumen-instrumen hak asasi manusia internasional, seperti *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) atau Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) tahun 1948 dan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) atau Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik (KIHSP) tahun 1966.

Aturan mengenai perlindungan kebebasan beragama diatur dalam pasal khusus dalam DUHAM. Masuknya hak kebebasan Bergama dalam DUHAM menunjukkan betapa serius dan pentingnya hak

¹³¹⁶Leonard Swindler, “Freedom of Religion and Dialogue”, dalam Lindholm, dkk., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief*, 761.

¹³¹⁷Lihat Masykuri Abdillah, “Kebebasan Berekspresi dalam Konteks Masyarakat Indonesia”, dalam Abdul Hakim dan Yudi Lathif, ed., *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), 189.

¹³¹⁸Lihat T. Jeremy Gunn, “The Complexity of Religion and the Definition of “Religion” in International Law”, *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 16, (2003), 200.

¹³¹⁹Franklin H. Littell, “The Ecumenical Commitment to Human Rights”, *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 29, (1992), 388.

¹³²⁰Lihat C. B. Hastings, “Hughes-Felicite Robert de Lamennais: A Catholic Pioneer of Religious Liberty”, *Journal of Church and State*, vol. 30, (1988), 321.

tersebut. Dengan demikian, hak kebebasan beragama dapat diasumsikan sebagai salah satu hak yang paling fundamental. Pasal DUHAM yang mengatur hak kebebasan beragama adalah pasal 18 yang berbunyi:

“Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance”.

Dari pasal tersebut, kita bisa melihat bahwa hak kebebasan beragama meliputi kebebasan untuk mengubah agama atau keyakinannya, serta kebebasan secara pribadi atau bersama-sama dengan orang lain dan secara terbuka atau pribadi, untuk menjalankan agama atau keyakinannya dalam pengajaran, praktek, ibadah dan ketaatan.

Kerangka pasal 18 DUHAM tersebut, kemudian didefinisikan dalam pasal 18 KIHSP¹³²¹ yang memuat 4 ayat:

1. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengmalan, dan pengajaran.
2. Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.
3. Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan hukum yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, atau moral masyarakat atau hak dan kebebasan dasar orang lain.
4. Negara-negara Pihak pada Kovenan ini berjanji untuk menghormati kebebasan orangtua, dan jika ada wali, wali yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.

Dari bunyi pasal dan ayat dalam DUHAM dan KIHSP ini, bisa dipahami bahwa kebebasan beragama memiliki dua dimensi. *Pertama*, kebebasan internal (*forum internum*), artinya “bebas untuk meyakini dan memeluk satu agama tertentu”, termasuk pindah dari satu agama ke agama lain. Meski demikian, kebebasan internal ini tidak secara otomatis melahirkan hak untuk memanasifestasikan dan menyiarkan agama di ranah publik. Hal ini dikarenakan adanya dimensi kedua dari kebebasan beragama. Dimensi *kedua* ialah kebebasan eksternal (*forum externum*), yakni hak kondisional yang bisa menjadi subjek pembatasan karena bersinggungan dengan hak-hak asasi orang lain. Kebebasan eksternal ini dengan jelas terutama dapat disaksikan dalam dokumen KIHSP pasal 18 (3) yang sekaligus membedakannya dari DUHAM 1948.

Kedua dimensi kebebasan beragama ini saling berkaitan dan tidak bisa dipisahkan. Akibatnya, kebebasan beragama bukanlah kebebasan tanpa batasan. Penegakan kebebasan beragama tetap harus mempertimbangkan keamanan, ketertiban, kesehatan atau moral masyarakat, yang dirangkai dalam suatu ketentuan hukum. Kebebasan beragama seseorang juga dibatasi oleh pengakuan atas hak dasar

¹³²¹Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik atau *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) yang terbentuk pada tahun 1966, namun mulai berlaku pada tanggal 23 Maret 1976. Dan sejak 31 Desember 2002 telah diratifikasi oleh 149 Negara, termasuk 41 dari 57 Negara anggota Organisasi Konferensi Islam. Lihat Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, Penerjemah Musa Kazhim dan Edwin Arifin (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2007), 47. Sedangkan Indonesia, baru pada tahun 2005 meratifikasi kovenan tersebut. Padahal jika dilihat secara politis, Indonesia ini sangat beragam, sehingga seharusnya hak-hak ini sudah diratifikasi sejak dulu. Lihat Anis Baswedan, “Kovenan tentang Hak-hak Sipil dan Politik”, dalam Hamid Basyaib, ed., *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006), 54.

dan kebebasan orang lain. Komite Hak Asasi Manusia selanjutnya menerangkan bahwa: “Pasal 18 (3) membolehkan pembatasan kebebasan menjalankan agama atau keyakinan hanya bila pembatasan itu ditentukan oleh hukum dan diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, atau moral publik, atau hak-hak dan kebebasan-kebebasan dasar orang lain. Kebebasan dari paksaan untuk menganut atau menerima suatu agama atau keyakinan dan kemerdekaan orangtua dan wali untuk menjamin pendidikan religius dan moral tidak bisa dibatasi”.¹³²²

Inti normatif dari hak asasi kebebasan beragama bisa dipadatkan dalam delapan komponen, yaitu:

1. Kebebasan internal: setiap orang memiliki hak kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama; hak ini mencakup kebebasan untuk semua orang untuk memiliki, mengadopsi, mempertahankan atau mengganti agama atau kepercayaannya.
2. Kebebasan eksternal: setiap orang memiliki kebebasan, baik sendiri maupun di dalam masyarakat dengan yang lainnya, di ruang pribadi ataupun publik, untuk memanasifestasikan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran.
3. Anti-kekerasan: tidak seorang pun boleh ditundukkan atas kekerasan yang akan merusak kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi agama dan kepercayaan sesuai pilihannya.
4. Anti-diskriminasi: Negara berkewajiban untuk menghormati dan memastikan seluruh individu dalam wilayahnya tunduk terhadap jaminan hukum kebebasan beragama tanpa memandang bulu dalam segala hal, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau kepercayaan, politik, kebangsaan, kekayaan, kelahiran, atau status-status lainnya.
5. Hak orang tua dan wali: Negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orang tua atau wali untuk memastikan pendidikan agama dan moral anak-anak mereka sesuai dengan hukum dan perlindungan hak kebebasan beragama anak-anak sejalan dengan perkembangan kapasitas anak.
6. Kebebasan dan kedudukan hukum perusahaan: aspek vital kebebasan beragama, terutama dalam masa kontemporer, ialah komunitas keagamaan memiliki kedudukan dan hak kelembagaan untuk mewakili hak dan kepentingannya sebagai masyarakat. Komunitas keagamaan karenanya memiliki hak kebebasan beragama, yang mencakup hak otonomi dalam urusan sendiri. walaupun mereka tidak memiliki status kedudukan hukum yang formal, mereka tetap memiliki hak memperoleh status legal sebagai bagian dari hak kebebasan beragama atau berkeyakinan mereka dan khususnya sebagai aspek kebebasan untuk memanasifestasikan keyakinan agama tidak hanya secara individual, tetapi dalam masyarakat bersama yang lainnya.
7. Batas pembatasan yang diizinkan pada kebebasan eksternal: kebebasan untuk memanasifestasikan agama atau keyakinan seseorang dapat ditundukkan hanya kepada pembatasan-pembatasan tertentu sebagaimana ditentukan oleh hukum dan diperlukan untuk perlindungan keselamatan publik, tata tertib, kesehatan atau moral, atau hak fundamental orang lain.
8. Tidak dapat dikurangi (non-derogable): Negara tidak boleh mengurangi hak kebebasan beragama atau berkeyakinan, bahkan dalam keadaan darurat sekalipun.¹³²³

Dari uraian di atas, bisa dipahami bahwa walaupun kebebasan beragama berlaku untuk individu, kebebasan beragama juga mencakup perlindungan aktifitas masyarakat dan hubungan antar generasi. Komunitas keagamaan mengambil keuntungan dari perlindungan yang diberikan atas aktifitas masyarakat. Negara dibebani dengan kewajiban-kewajiban terkait untuk menjamin hak institusional

¹³²²Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, 127.

¹³²³Kedelapan komponen ini disarikan dari berbagai instrumen internasional yang memuat tentang kebebasan beragama atau berkeyakinan seperti DUHAM pasal 18 dan KIHSP pasal 18 ayat 1-4. Lihat Lindholm, et.all., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief*, xxxviii-xxxix.

kelompok-kelompok agama.¹³²⁴ Hal tersebut karena ketika negara meratifikasi instrumen HAM tersebut, maka ia tersebut mengikat secara hukum dan mewajibkan negara peserta (*state parties*) untuk memasukkannya sebagai bagian dari perundang-undangan nasionalnya, memberi jaminan kebebasan beragama atau berkeyakinan yang sangat luas, beserta pembatasan lazimnya.

Agama Masa Depan Dan Peran Demokrasi

Sudah saatnya agama memikirkan ulang klaim absolut atas kebenarannya. Seperti telah dipaparkan di muka, karakteristik pemahaman kebenaran inilah yang cenderung membentuk agama berwatak kaku, keras, dan destruktif, bahkan bagi diri agama sendiri. Hal tersebut menurut Budhy Munawar-Rachman dikarenakan kita semakin dihadapkan pada suatu masa yang sering disebut para ahli sebagai zaman pascamodern, dimana pluralitas telah menjadi kenyataan yang tidak bisa ditolak.¹³²⁵

Menarik melihat penuturan Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis yang menggambarkan bahwa agama masa depan yang akan muncul adalah sebuah agama yang akan dihayati sebagai sebuah wadah, ekspresi dan manifestasi pencarian makna hidup manusia melalui aktualisasi kemanusiaannya. Yaitu agama yang menekankan dan menghargai persamaan nilai-nilai luhur pada setiap agama, sementara agama parokhial pada tingkat tertentu cenderung melihat perbedaannya dari agama lain karena kepentingan ideologis. Lebih lanjut menurut mereka, berbeda dari teologis tradisional yang amat menekankan sabda Tuhan yang diwakili oleh lembaga agama dengan para tokoh-tokohnya yang cenderung doktriner, teologi agama masa depan lebih konsen pada persoalan lingkungan hidup, etika sosial, dan masa depan kemanusiaan, dengan mengandalkan pada kekuatan ilmu pengetahuan empiris dan kesadaran spiritual yang bersifat mistis.¹³²⁶

Agama sebagai suatu sistem nilai dan ajaran memiliki fungsi yang jelas dan pasti untuk pengembangan kehidupan umat manusia yang lebih beradab dan sejahtera. Dalam perspektif ajaran dan sejarah, agama apapun turun ke dunia untuk memperbaiki moralitas manusia, dari kebiadaban menuju manusia bermoral. Di dalam agama terdapat nilai-nilai transenden berupa iman, kepercayaan kepada Tuhan, dan serangkaian ibadah ritual sebagai manifestasi kepercayaan dan kepatuhan kepada Sang Pencipta. Menurut Abd A'la,¹³²⁷ transendensi agama bersifat fungsional, bukan sekadar untuk kehidupan akhirat yang bersifat eskatologis murni dan terpisah dari kehidupan sekarang. Namun hal itu juga berfungsi praktis dan *applicable* untuk kehidupan dunia. Karena transendensi itulah, maka muncul ungkapan kiranya manusia menjadi khalifah Allah di muka bumi sebagai konkretisasi imannya. Dengan pemahaman demikian maka nilai-nilai agama harus dirajut dalam kehidupan yang konkret, termasuk dalam kehidupan bernegara. Di sinilah akar tuntutan agar agama itu dilembagakan.

Agama dan negara dalam ranah praksis sosial, memiliki suatu relasi yang unik. Dikatakan demikian, akibat aktualisasi nilai dan perangkat aturan agama dan negara yang dihayati dan dijalankan secara berbeda, dapat menimbulkan dua fenomena kontradiktif. Di satu sisi, harmonisasi kehidupan sosial yang didasarkan pada tegaknya hak-hak sipil manusia dapat terwujud. Namun pada sisi lain, disharmoni sosial dan pemberangusan hak-hak sipil, terkadang menjadi sebuah konsekuensi logis dari agama dan negara dalam relasinya dengan realitas sosial manusia.

Secara konseptual (teoritik), agama dan negara sama-sama memiliki pandangan ideal tentang konsep manusia sebagai makhluk sosial. Untuk itu, secara sosio-yuridis, keduanya sama-sama memiliki seperangkat aturan main yang mengikat secara langsung pengikut atau warganya, yang ditujukan untuk mewujudkan tatanan ideal masyarakat sebagaimana dimaksud oleh keduanya. Selain itu, secara

1324Lindholm, et.al., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief*, ix.

1325Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 32.

1326Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), 116-118.

1327Abd A'la, *Melampaui Dialog Agama* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003), 134.

psikologis, agama dan negara sangat rentan memberikan pengaruh kejiwaan yang kuat bagi seorang individu yang menginternalisasi semangat keagamaan dan kenegaraan dalam dirinya. Kondisi kejiwaan tersebut, bagi seorang individu, bisa berdampak positif jika dimaknai secara rasional dan moderat. Namun sebaliknya, jika spirit keagamaan dan kebangsaan dihayati secara emosional dan radikal akan melahirkan suatu fenomena kejiwaan yang berimplikasi pada terjadinya suatu proses dehumanisasi dan terodanya pengakuan hak-hak sipil.

Pijakan konkretisasi nilai-nilai agama dalam kehidupan bernegara itu ternyata melahirkan debat tiada berkesudahan mengenai kebebasan beragama dan gugus negara. Dalam studi ilmu negara lazim diterima bahwa suatu negara dibentuk untuk pertama-tama melindungi HAM warga negara dan memberikan kesejahteraan secara optimal.¹³²⁸ Bagaimana menempatkan agama dalam kehidupan bernegara? Para pengamat sosial merumuskan beberapa teori untuk membaca hubungan agama dengan negara, yang antara lain dirumuskan dalam bentuk 3 (tiga) paradigma, yaitu paradigma integralistik, paradigma simbiotik, dan paradigma sekularistik.

Dalam gugus negara dengan paradigma integralistik, agama dan negara menyatu, jadi wilayah agama mencakup wilayah politik atau negara. Oleh karena itu, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Paradigma ini yang kemudian melahirkan paham negara-agama, di mana kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan.¹³²⁹ Paradigma ini menghendaki kepentingan agama merupakan suatu hal yang penting untuk dilindungi.

Sementara itu, paradigma simbiotik menunjuk bahwa antara agama dan negara ada hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan.¹³³⁰ Karena sifatnya yang simbolik, maka hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.

Pada sisi yang ekstrim, paradigma sekularistik menolak kedua paradigma itu. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan dalil perlunya dipisahkan agama dengan negara. Seperti diuraikan oleh Abdurrahman Wahid¹³³¹ bahwa agama adalah ruh, spirit yang harus masuk ke negara. Sementara negara adalah badan, raga yang mesti membutuhkan ruh agama. Dalam konsep ini, keberadaan negara tidak lagi dipandang semata-mata sebagai hasil kontrak sosial dari masyarakat manusia yang bersifat sekular, akan tetapi lebih dari itu, negara dipandang sebagai jasad atau badan yang niscaya dari idealisme ketuhanan, sementara agama adalah substansi untuk menegakkan keadilan semesta. Menurut Denny JA,¹³³² paradigma sekularistik terwujud dalam konfigurasi negara di mana agama tidak dijadikan instrumen politik, tidak ada ketentuan-ketentuan keagamaan yang diatur melalui legislasi negara, sehingga agama tidak perlu “meminjam negara” untuk memaksakan keberlakuan ketentuan agama.

Pada titik ini, menurut Ismatu Ropi, hampir bisa dipastikan bahwa penghargaan terhadap pluralisme secara otentik justru hanya bisa dilakukan dalam kondisi yang ‘sekular’ (untuk tidak mengatakan non-religius). Sebab dalam sebuah masyarakat atau negara yang menjadikan agama sebagai basis penilai utama, maka secara teoritis, pluralisme agama mungkin menjadi mustahil. Pluralisme yang sehat bisa berkembang dalam sebuah sistem sosial yang menjadikan agama tidak diperlakukan sebagai entitas terpisah atau *distinct*; semua nilai baik agama, budaya, etnis dan sebagainya diperlakukan seimbang dan proporsional. Inilah yang disebut dengan *value pluralism* dalam teori politik liberal kontemporer sebagaimana yang menjadi perhatian John Rawls (1985) atau William Galston (2004). Secara sederhana

1328Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Hukum: Problematik Ketertiban yang Adil* (Jakarta: Grasindo, 2004), 202.

1329Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 23-24.

1330Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, 26.

1331Abdurrahman Wahid, “Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas”, Kata Pengantar dalam Masdar F. Mas’udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), xiv-xvi.

1332Denny JA, “Islam, Negara Sekular, dan Demokrasi”, dalam Saripudin H.A., ed., *Negara Sekular Sebuah Polemik* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), 17-18.

dapat dijelaskan disini bahwa *value pluralism* melihat bahwa setiap nilai baik dari moralitas, agama maupun filsafat adalah sangat absolut (*absolute depth*).¹³³³

Penutup

Tampilnya sisi gelap agama yang disambut berbagai kritik tajam tentunya tidak serta merta menghapus harapan besar terhadap kehadiran agama dalam usaha menciptakan kehidupan yang lebih manusiawi. Agama justru berpotensi untuk menggarisbawahi tebal-tebal usaha ini. Agama akan hadir dalam wajah yang humanis manakala agama memancarkan energi-energi yang memekarkan kehidupan yang lebih manusiawi.

Berhadapan dengan berbagai kekhawatiran dan pertanyaan atas nasib kemanusiaan dan nilai-nilai kebebasan beragama di masa depan—yang dikarenakan ambivalensi agama, maka perlu dilakukan dengan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan internal, yakni dengan paham pluralisme agama; *kedua*, pendekatan eksternal, yakni dengan penegakan HAM melalui regulasi demokratis yang dilakukan oleh negara.

Pendekatan teologis dengan pemahaman dan sikap pluralis dirasa semakin penting karena pluralitas telah menjadi kenyataan yang tidak bisa ditolak, dan pluralisme inilah yang dirasa dapat menjadi jalan keluar bagi pertikaian teologis yang menjadi akar penyebab terjadinya disharmoni antar umat beragama dan dehumanisasi. Tren keberagaman yang pluralis seperti itu, tentu masih membutuhkan proses untuk mewujudkannya. Karena pemahaman eksklusivisme memang telah berakar dalam tradisi agama-agama.

Untuk menutupi kelemahan agama dalam mengantisipasi eksklusivisme pemahaman yang berujung pada rusaknya nilai-nilai humanitas, maka instrumen HAM internasional yang menjadi tanggung jawab negara peserta yang turut meratifikasi untuk memasukannya dalam perundang-undangan nasional, dapat menjadi “polisi” bagi terlaksananya nilai-nilai humanitas dan kebebasan beragama yang sangat luas beserta pembatasan lazimnya. Dalam konteks inilah, sinergi antara pluralisme dan HAM dalam sebuah negara demokratis menjadi penting untuk didiskusikan dan diimplementasikan.

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2003.
- Baderin, Mashood A. *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, Penerjemah Musa Kazhim dan Edwin Arifin. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2007.
- Basyaib, Hamid. ed., *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- Edwards, Paul. ed., *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967.
- Eliade, Mircea. ed., *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, cet. 2. Depok: KataKita, 2009.
- Gunn, T. Jeremy. “The Complexity of Religion and the Definition of “Religion” in International Law”, *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 16, (2003).
- HA., Saripudin. ed., *Negara Sekular Sebuah Polemik* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.
- Hakim, Abdul. dan Yudi Lathif, ed., *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007.
- Hastings, C. B. “Hughes-Felicite Robert de Lamennais: A Catholic Pioneer of Religious Liberty”,

1333Ismatu Ropi, “Pluralisme, Negara, dan Regulasi Agama”, 417.

- Journal of Church and State*, vol. 30, (1988).
- Hendropuspito. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Hick, John. *God Has Many Names*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- Hidayat, Komaruddin. dan Ahmad Gaus AF, ed., *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998.
- Hidayat, Komaruddin. dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. California: California University Press, 2000.
- Knitter, Paul F. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global*. Jakarta: Gunung Mulia, 2003.
- Kusumohamidjojo, Budiono. *Filsafat Hukum: Problematik Ketertiban yang Adil*. Jakarta: Grasindo, 2004.
- Lindholm, Tore. et.all., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
- Littell, Franklin H. "The Ecumenical Commitment to Human Rights", *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 29, (1992).
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mas'udi, Masdar F. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Mazzocco, Angelo. ed., *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden: Boston: Brill, 2006.
- Nafis, Muhammad Wahyuni. ed., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- O.P., Claude Geffre. "The Future of The Religious Life in the Era of Secularization", dalam *Secularization and Spirituality*, Concilium, vol. 49, (1969).
- Rahardjo, M. Dawam. "Agama dan Hak-hak Sipil", dari <http://www.icrp-online.org/wmview.php?ArtCat=2>.
- Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Ropi, Ismatu. "Pluralisme, Negara, dan Regulasi Agama", dalam *Mimbar*, Vol. 2, No. 3, (2007), 417.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, cet. 4. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Wahid, Marzuki. dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wood Jr., James E. "Religious Human Rights and a Democratic State", dalam *Journal of Church and State*, vol. 46.

A Model of Lifelong Education Planning for Private Islamic Universities in Indonesia

Oleh: Hasrita Lubis

Universitas Islam Sumatera Utara

Abstract

Lifelong education (LE) has received serious attention from educational institutions as society and organization become more aware of the importance of updating knowledge, skill and attitude (KSA) in an ever changing globalized age. Institutions such as private Islamic university (PIU) are in the business of offering relevant programs to fulfill societal needs. To do this, it is vital that organizational and academic staff of PIU obtain updated and relevant KSA through LE. To implement a more effective LE, critical elements of LE planning were investigated systematically through consultation and confirmation with forty nine experts, in addition of library study, document study, and field study. Through two rounds of Delphi technique, sixteen critical LE planning elements were identified and validated. It was found that the vision, mission, and philosophy of the university should be understood clearly by university leaders and academic staff to ensure LE success in Indonesian PIU.

Keywords: lifelong education, model, critical elements, planning, Delphi technique, private Islamic university, Indonesia

A Model of Lifelong Education Planning for Private Islamic Universities in Indonesia

Lifelong education (LE) is the process of learning conducted throughout a person's lifetime outside or inside an institution, including in private Islamic universities (PIU). These universities have practiced LE since its beginning according to its founders' wishes, albeit mostly in a haphazard manner due to a lack of systematic LE program. Such a program is needed to enhance the development these universities, especially in response to the rapid development in science and technology in this globalized age (Sudrajad, 2006). As such, a relevant LE program, based on the need of academic and non-academic staff, needs to be identified to develop the university as a successful learning organization (Boone, 1985). This article studied the critical elements of such a program, focusing on its planning stage. These critical elements were identified based on several principles, theoretical concepts and activities of LE learning process. Critical elements of the planning phase as foundational principles is a starting point to develop an LE program which could help increase the quality of PIU.

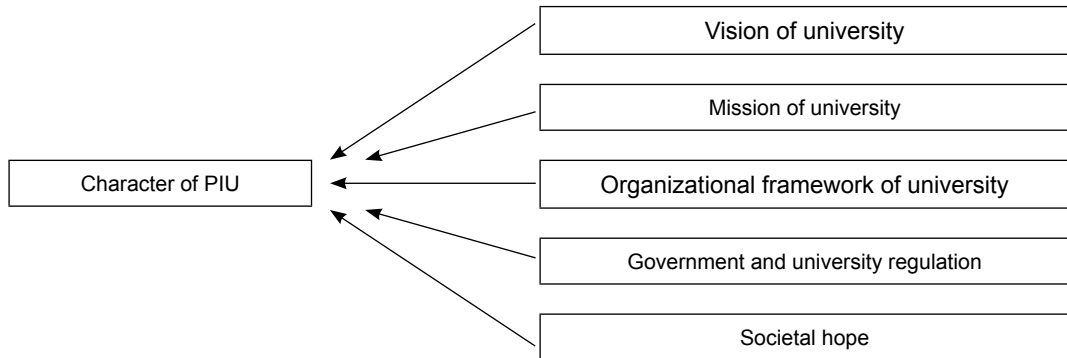
Characteristic Of LE Program Planning In Private Islamic University

The concept of LE is created to connect lower level formal and informal education with their higher level (UNESCO, 2008). It has become a principle to widen access to further studies to all humanity to encourage attainment of social and economic progress. Along with the UNESCO directive, the awareness to pursue educational activities in a formal or informal manner, has increased, especially among adults who has worked for a duration of time at an institution. These adults need to add, modify, or increase their knowledge, skills, and attitude according to changing needs to increase their work performance. The skills necessary in essence is compatible with the skills needed to build a successful organization or institution where the adults work (Jarvis and Colin, 2003). When the adult work at a higher educational institution such as PIU thus the LE program needed is in accordance with the work requirements of all staff working in the university, comprising of management staff, academic staff, and non-academic staff.

Private Islamic university was established by their founders in the form of foundations owned by

individuals, groups, and organization. The idea or foundational thought to be realized upon the founding of the Islamic university is shaped by the three duties of the university (*tri dharma*): education, research, service. Each Islamic university is unique in terms of its *raison d'être*, which could be seen from its vision, mission, government regulation, organizational framework, and philosophy of the university. Elements which form the character of the university must be realized by all the staff working in the university in a continuous manner. To realize them, staff professionalism is a must, which could be developed through LE (Ab Aziz Yusuf, 2003). As such, a programmatic model of LE based on the character of the university needs to be developed (Hasrita, 2013). These characters, which becomes the principles of this model, could be summarized in the following diagram:

Diagram 1 Elements Influencing Indonesian Private Islamic Universities Character



Source: Hasrita's Dissertation (2013)

An elaboration of the above diagram is as follows:

- (i) Vision of PIU is a direction to develop professionally every staff who works for the university in a continuous manner. Vision is an ideal view far into the future to be achieved in stages within 20 to 35 years, or even more. However, vision achievement could be measured for certain periods (Burt, 2008).
- (ii) Mission of PIU is described in the form of work unit activity and personal workload for every study program in a faculty. Mission of Islamic university shows the idea of its founder based on implementation of Islamic values desired by society (Bahrum Jamil, 1952).
- (iii) Organizational framework of PIU depends on its founders. For PIU founded by organization such as Al-Washliyah or Muhammadiyah, the organizational framework follows Al-Washliyah or Muhammadiyah in its foundation's statutes. While PIU founded by an individual or group would follow an organizational framework designed or agreed upon by the individual or group.
- (iv) Government Regulation is related with professional quality, service standard, and accreditation qualification regulated by the Ministry of Education in accordance with Law No. 20 Year 2003 on National Educational System and related laws such as Law No. 14 Year 2005 on Teachers and Lecturers.
- (v) Societal hope on PIU is in accordance with Indonesian higher education threefold duties (*tri dharma*): teaching, research, service. Society hopes that PIU is able to provide academic service to provide wholesome benefits such as socio-economic welfare.

Literature Review of Lifelong Education Program

According to Mohd Nazari Ismail (2011) and Oemar Hamalik (2007) adult education planning emphasizes performance in work units and dialogs with regards to performance issues. Cooperative

activities among adult learners reduce unhealthy competition between them and help develop camaraderie in learning particular knowledge or skills. Lesson plan regarding materials to be learnt starts with dialogue between adult learners and leadership team. Dialogue is conducted between hearts to allow meetings of minds and shared perception (Marla, 2008; Suprijanto 2008; Boone, Safrit dan Jhones, 2002, 1985 dan Marsidi 1996). LE program planning is designed based on need assessment of PIU development and the realization of staff capable of service (2000).

LE program planning according to professional need of staff would contribute towards university performance in the quest to fulfill established Standard Operational Procedure (SOP). Because the staff of PIU are adults, the principle of ease through learning process which builds adult confidence that he or she would be guided until the achievement of learning goal requires open and friendly approach (Bianaz Kiran, 2012). Adults' learning process and result tends to be lower than their actual ability as they have to face many life challenges at the same time of learning. Adults are also usually parents who need to raise their children and provide them with care and nourishment. They must also act as active member of society. As such, their LE program must be designed systematically (Merriam & Truluck (2002), Harjanto (2005), UNESCO (2010), and Eliwood & Caroline (1976)).

Experts have designed different model of LE program. Boone (2002, 1985) designed adult education model; Kidd (1976) designed educational program based on the difference of adult education curriculum; Houle (1972) and Mohd Nor (1995) have studied the importance of distance education program in institutions of higher learning; McCaskill (2004) has studied models to design, implement, and evaluate informal LE program in the form of Cooperative Extension Service; Mohd Nor Ikhazan (2003) carried out Delphi Technique in Polytechnic Malaysia staff development program, Nik Zafri Abdul Majid (2008) used Delphi Technique in designing the planning management of human resource at University Malaya abd Hasrita (2013) studied the planning, implementation, and evaluation model of LE program in Indonesian PIU. The approaches and models above could be summarized in the following table.

Table 1 Similarities and Differences of Program Model for the Application of Adult Learning

AUTHOR	CONTEXT	TOPIC	PHILOSOPHY	PERSPECTIVE	APPLICATION	MAIN THEME
Beal, Blount, Powers dan Johnson (1966).	Development activities	Program	Traditional geography and sociological theory application	Sociology, programmatic analytic, and extension of traditional model.	Community or citizens regional program, social traditional action, community development and learning program.	Social action. process implication, use of social system and action.
Boone (1985, 2002); Dolan dan Shearon (1971)	Adult education, community development.	Learning group and program.	Democratic/ application of sociological education and psychological theory.	Sociology, curriculum development, programmatic, analytic and conceptual introduction.	Institutional development education program. Community development program. Social action program.	Social system analysis, leadership influence, needs analysis, systematic formal curriculum development for change agents, work methods for change wanted.
Boyle (1981)	Continuing education program.	Institutional and informational development program.	Eclectic/ pragmatic curriculum development	Lifelong education.	Formal and informal community development.	Change with programmatic assumption, institutional model development, Lewin need concept, program effectiveness evaluation.

Freire (1970)	Education for liberation.	National/project community program.	Dialectical humanism, inductive, participative.	Freedom from oppression, politics, social class, radical social change, theory.	Nonformal education, community illiteracy eradication/village development, radical social change.	Liberation and humanist pedagogy vs oppression and dehumanization, conflict, life situation codification.
Houle (1972)	Adult education program.	Program.	Logical phenomena development.	Administrative, decision making.	Continuous education and other situational program	Seven assumption: integrative practices and existential reality.
Kidd (1973)	Differences in adult education program.	Narrowing of program focus.	Pragmatic humanism.	Student-centred, educational engineering for application and knowledge synthesis.	Adult education program and adult education situation.	Learning transactions, meeting among students to build relevant concepts and activities through synthesis.
Knowles (1970)	Adult continuing education and adult education situation.	Program	Humanism, andragogy, pragmatic and democratic.	Andragogical model of adult education, education program design application, focus on adult learning.	Continuing education and association/ organization of adult education practitioners.	Andragogy, practicality, programmatic activity, democracy, humanity, needs analysis, program design.
Lippitt, Watson & Westley (1958).	Organizational development, community and association development.	Continuous development project.	Psychological theory, applied Kurt Lewin theory.	Modification process, development of theoretical application focus.	Negotiation, organizational development.	Human relation with change agents and clients, cooperation, skill to obtain necessary ability
Tyler (1971)	Low, middle, and high.	Education curriculum or program.	Deductive logic, rationality, tradition.	Curriculum development, national, and formal.	Formal adult education curriculum development.	Four principle questions of adult education program.
Mohd Nor. (1995).	Distance education in higher education.	Planning, implementation, evaluation, accountability and implementation program.	Importance of distance education for adults.	Guiding distance education formally.	Developing formal distance education for adults.	Distance education for adults in higher education.
McCaskkill (2004).	Informal distance education model.	Informal adult education program.	Need for informal distance education.	Provision of guidance for informal distance education.	Developing informal adult education program.	Informal adult education service program.
Muhammad Faizal A Gani (2007)	School of excellence model in Malaysia.	Main characteristics of school of excellence.	The need to identify characteristics of school of excellence.	Main characteristics to develop school of excellence.	Develop school leadership as main driver of school of excellence.	School leader as main pillar to develop school of excellence.
Mohd Nor Ikhazan (2003)	Developing Polytechnic Malaysia staff competence.	Electronic lesson planning, attitude, pedagogy and quickly changing disciplinary expertise.	Competence acquisition according to rapid change.	Learning to develop lecturer competency.	Lesson planning according to rapid change.	Ensuring competence according to latest technology.

Nik Zafri Abdul Majid (2008)	Human resource development and organizational performance.	Designing opportunities and learning program for staff self-actualization and organizational performance.	Moral and material reward for staff as internal organizational customer.	Increase productivity, quality, and mutual benefit.	Planning for staff learning and organizational performance.	Prioritising work satisfaction, staff self-actualization and organizational performance.
Hasrita (2013)	Formal and informal lifelong education.	Planning, implementation, evaluation of LE program model in PIU.	Humanistic andragogy, organizational framework, realizing vision.	Organizational behavior, human resource behavior, university organizational strength.	LE program for adult education.	Learning process, meeting with students, developing formal and informal educational activities concept.

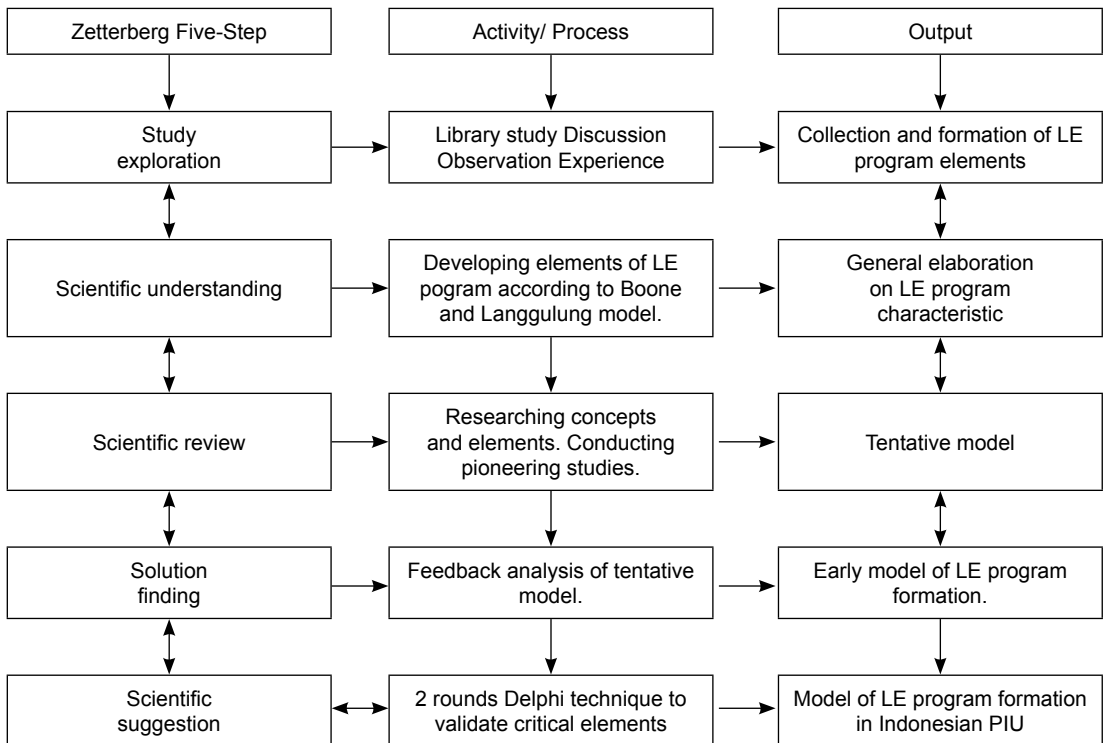
Source: Hasrita's Dissertation (2013)

The components of adult education and lifelong learning as found in the table above contains the following similarities: educational participants, study purpose, study source, lesson planning, organization, management, societal condition, and direct benefit of educational program model to be implemented.

Research Methodology of LE Program Planning in Indonesian Private Islamic Universities

Five step modified Zetterberg model (2002, 1962) is used: (1) study exploration, (2) scientific understanding, (3) scientific discussion, (4) solution finding/validation, and (5) scientific suggestion.

Diagram 2 Design of Private Islamic University LE Program



Source: Adapted and modified from Zetterberg (2002, 1962).

The methodology used in this study is as follows:

(i) Study exploration:

Theories were explored through a library study of related topics such as Islamic education, LE, LE according to Islam, university, conventional university, PIU, model, model formation, program, adult education program model, continuing education, planning, implementation and evaluation of LE program. Discussion was also conducted with LE experts and PIU management officers to gather information about LE program and elements which influence the character of PIU. Observations were done at four Islamic universities deemed to represent the character of private Islamic university: Universitas Islam Sumatera Utara (UISU – University Islam of North Sumatra), Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU - University Muhammadiyah of North Sumatra), Universitas Al-Washliyah Sumatera Utara (UNIVA - University Al-Washliyah of North Sumatra) and Universitas Muslim Nusantara (UMN – University Muslim Nusantara). Document study and interviews with a number of informants were also conducted from 2008 to 2012 such that elements which influence PIU character could be ascertained.

(ii) Scientific understanding:

Elements related to LE program model based on Boone (2002, 1985) and Hasan Langgulgung’s Islamic education principles (2002, 1991) were prepared. Boone’s and Langgulgung’s model were used as they are general in nature and could be applied in a variety of educational situations and forms. Boone’s model provide a conceptual framework for the formation of LE program planning for adults in educational institutions such as universities and social educational institutions (Nik Zafri Abdul Majid, 2008; McCaskill, 2004; Mohd Nor Ihkasan, 2003 dan Mohd Nor 1995). Langgulgung’s Islamic education model could provide conceptual framework for LE program planning in PIU as Islamic based institutions. Critical elements of Boone’s model (1985) and Langgulgung’s model (2002, 1991) could be found in the following Table 2 and Table 3.

Table 2 Analytical Foundational Framework for Critical Elements in Boone’s Adult Education Program Model (2002, 1985)

No.	Critical elements for adult education planning phase
1	Principles, philosophy, aim of staff’s work and their relationship with management officers.
2	Need analysis to increase staff ability/skill.
3	Developing togetherness.
4	The meaning of continuous education in the context of organizational building.
5	Possessing will to realize organizational philosophy and goal.
6	Conducting continuous evaluation.
7	Understnading of task appointment according to staff ability/skill.
8	Examining organizational framework continuously.
9	Performing continuous analysis on societal need for skills.
10	Understand and intends to develop other organization.

Table 3 Analytical Foundational Framework for Critical Elements in Langgulgung’s Islamic Education Model (2002, 1991)

No.	Critical elements for Islamic education planning phase
1	Determining the foundational principle of learning curriculum to achieve long-term or short-term purpose.
2	Determining funding amount and funding source that is needed.
3	Determining funding source in a detailed and open manner.
4	Determining system which could be used for work allocation and staff development.

5	Discussing place of learning to be implemented together.
6	Discussing facility and method which could help students achieve learning purpose.
7	Determining learning materials needed by students.
8	Determining learning period allocation together.
9	Determining social principle used.
10	Determining the students and developing them such that they possess the habit of continuous learning.

Then, the planning concept framework above is converted into principles to design critical elements in questionnaires which would be forwarded to experts for input in scientific review.

(iii) Scientific review:

56 concepts and elements inputted into questionnaire items of planning phase are sent to the first round panel of experts to study, judge, comment, add, remove, and perfect the items for the questionnaire. This questionnaire is an early or tentative model for LE program planning of PIU. It also acts as a preliminary study. Critical elements of questionnaire is made based on a Likert-scale using five answer options. In this introductory study, the elements which obtain an average grade of 3.50 with consensus criteria of 55 percent were accepted and sent to the second round panel of experts to be validated.

(iv) Solution finding:

Tentative or early model of LE program planning returned by the first round panel of experts, which have obtained the average of 3.50 or consensus criteria of 50% and above, was sent to the first round (P1) second panel of experts. The critical elements of planning phase in the form of questionnaires were then sent to the second round (P2) panel of experts to be validated through the Delphi technique. In this step, the critical criteria of an accepted element is increased to an average value of 4.50 and consensus criteria of a minimum 70 percent.

(v) Scientific suggestion:

Scientific suggestion is the last step in the formation of LE program planning (Zetterberg, 2002, 1962). Experts panel are given suggestion space to add, remove, and complete the critical elements of the planning phase. To validate these critical elements, Delphi technique was used.

Delphi Technique

Modified Delphi technique was used in this study to obtain consensus among chosen experts panel to achieve the intended aim (Judd, 1970). To modify this technique, reference was made to studies by Rand Corporation, which first used this technique in the 1950s, Mohd Nor (2011, 1995), Nik Zafri Abdul Majid (2008), Hsu Chia-Chia & Sandford (2007), Mohd Nor Ihkasan (2003) and Altschuld (2003). Delphi technique provides the opportunity to obtain scientific suggestions from experts panel from a variety of scientific disciplines. The justifications for the usage of this modified technique were:

- (i) The identification of critical elements for LE program planning requires collective subjective judgement in addition of quantitative analysis..
- (ii) Experts from a variety of different regions have different scientific background and expertise.
- (iii) A variety of inputs could be obtained compared to face-to-face focus group meetings.
- (iv) Lack of time and money cause difficulties to arrange face-to-face meetings.
- (v) The heterogeneity of expert panel needs to be maintained to guarantee the integrity of the study by avoiding dominant personalities commonly found in group meetings which could cause decisions

taken to be heavily influenced by those few dominant personalities (Mohd Nor, 2011, 1995; Muhammad Faizal A. Gani, 2007 dan McCaskill, 2004).

- (vi) Expert panel has time to think and understand the critical elements suggested in the questionnaire fully such that they could provide informed comments and assessment without any outside interference or influence.

Delphi technique is a non-interactive method, in which panels of expert do not communicate with each other about a particular topic, but gives opinion through a set of questionnaires in a consecutive manner (Nik Zafri Abdul Majid, 2008; Hsu Cia-Cia & Sandford, 2007 and Muhammad Faizal A. Gani, 2007). The questionnaires sent to provide scientific suggestion is to the second group panel of expert in the first round (P1) which continues further in subsequent rounds until the aim is achieved. Between each rounds, feedback is given to perfect the critical elements proposed. Comments or scientific suggestion given by the first group and the second expert panels in the first round (P1) is then analysed to be inputted in the critical elements sent to the expert panel in the second round (P2). Such is the case until the rounds could be stopped according to set scientific rule.

In the second round (P2), the expert panel also provided affirmative comments and score to validate every questionnaire item proposed. Questionnaires proposed in the first round have been perfected by the expert panel in that round. A perfected questionnaire means consistent phrasing and validated questionnaires to be inputted as critical elements to form the LE program planning model in Indonesia PIU.

Expert Panel

To determine whether someone is an expert or not certain criteria needs to be fulfilled such as specialized knowledge in their own field (Creswel, 2007, 2005, 1997; Ludwig, 1997; and Martino, 1972). However, someone who has expertise in another field but possess a supporting experience could also be considered. In this study, someone considered as an expert panel is an LE expert or an adult education expert or a person who has a minimum of postgraduate (Masters) qualification and has worked at a university or a higher education institute for at least 10 years. Data is taken through the Internet for experts originating in PIU or state university in Indonesia. Expert panel taken from state university were lecturers who has experience teaching in PIU.

Two groups of expert panel participated in this study. The first group is members of exploratory or preliminary study. Expert panel in the first group is asked to add, remove, comment, and score every questionnaire items proposed. This stage is considered an early or tentative model. Questionnaire item with an average value of 3.5 or more and attaining consensus equal or more than 55 percent is sent to the second group expert panel. The second group expert panel participated to validate the critical elements which have been validated by the first group of expert panel.

Expert panel member is identified through their membership of University Lecturer for the year 2009/2010 (DIRJEN DIKTI, 2010). Structural officials of PIU, lecturers and members of Association of Indonesian PIU (*Asosiasi Perguruan Tinggi Islam Swasta Indonesia - APTISI*, 2009) were also considered, as were participants of International Islamic Thought seminar held in February 2010 in Medan, and other seminars participated in the duration of data collection. University websites and the Internet were also used to determined expert panel member.

Questionnaire and general information of the study were then sent to 76 members of first round panel members to participate in this study. To obtain a broader and more detailed scientific opinion for this study, efforts were made to get experts from the islands of Sumatra, Java, Kalimantan, Sulawesi, West Sumatra, North Sumatra, Riau, Aceh, Palembang, Bengkulu, and Jambi. Most expert panel members returned the questionnaires through envelopes and postage stamp provided in the set

of questionnaires sent. Only four responded through emails. Returned questionnaires were edited, analysed, and summarized as research finding.

Out of 76 expert panel members who were sent questionnaires, 56 members or 73.68% responded. Delphi technique was then used again in this stage. These 56 expert panel members who returned the questionnaires in the first round became expert panel members of the second round (P2). In the second round, questionnaires were sent again to the expert panel. They were asked again to score, comment, and perfect the questionnaires when they feel they need to do so. In the second round, as many as 49 expert panel members commented and score every questionnaire items. Based on previous studies, the number of expert panel members required for this study was considered sufficient (Saedah Siraj, Mohd Faris Saleh, 2008; Muhamad Faizal A. Gani, 2007; McCaskill, 2004; Mohd Nor, 1995; Allen, 1978 dan Trisne & Riggs, 1976).

Data Analysis

Data from the questionnaire results were analyzed using Statistical Package for Sosial Sciences (SPSS) version 15. Quantitative data in terms of Likert scale were analyzed to obtain descriptive statistics such as frequency distribution, average, and reliability for the first and second round. After every round, the average and frequency of every item were reported collectively to expert panel members. Questionnaire elements or items which has a minimum value of 4.00 or more on a five point Likert scale with 55% frequency getting the score 4 and 5 by the first round (P1) expert panel were deemed critical and inputted into the second round (P2). Questionnaire items which achieved the same critical criteria with average value of 4.50 and consensus criteria equal to or more than 70 percent were validated by the second group expert panel to become critical elements for LE program planning model for PIU. A more detailed frequency analysis and consensus of first round (P1) and second round (P2) analysis could be found in the following table:

Table 4 Validation Data of Critical Elements for the First (P1) and Second (P2) Round

Item No.	Planning phase critical elements	Min		Frequency (%)	
		P1	P2	P1	P2
1	Vision of university Vision, mission and government regulation to build commitment for LE as study topic.	4.75	4.85	91.00	93.80
2	University leaders, faculty, and academic staff are committed to participate in LE activities.	4.67	4.83	87.50	93.90
3	Vision, mission and philosophy of university is understood clearly by all in LE program.	4.67	4.85	87.50	95.90
4	Philosophy of university University apply values contained in the Qur'an and Hadith as appeal of PIU to society.	4.71	4.85	89.20	95.90
5	Organizational framework LE is accepted by university and faculty as a mode of university learning.	4.67	4.83	87.50	93.90
6	University leaders and students decide the materials, place, and time of LE program.	4.71	4.79	89.20	89.80
7	LE develops knowledge, skills and attitude of students continuously.	4.67	4.83	87.50	91.80
8	University has LE research centre with appropriate leadership structure.	4.75	4.83	91.00	89.80
9	Curriculum and course in LE is planned together with the university, research centre, and students.	4.75	4.85	91.00	95.90

10	Students and leaders analysis of current and future state of university to be included in LE program material.	4.67	4.85	87.50	93.80
11	Leaders and students understand their respective tasks clearly regarding LE program.	4.67	4.83	87.50	93.90
12	Mission of university LE program develops students to realize PIU's purpose consistently.	4.67	4.85	87.50	93.80
13	Universities decides system to be used in division of labor and structural position openly.	4.71	4.85	89.20	95.90
14	LE program is developed by qualified professionals sympathetic to increase PIU quality.	4.67	4.79	87.50	89.80
15	LE program decides who are their students.	4.67	4.77	87.50	91.80
16	LE program finance reflects university commitment to apply LE program.	4.75	4.77	91.00	91.80

Source: Hasrita's Dissertation (2013)

Note:

P1: First round

P2: Second round

Subsequently, variation coefficient is used as final criteria to decide whether further rounds are needed (English, Morley & Kernan, 1976). Variation coefficient is found through dividing standard deviation by min. If variation coefficient has a value larger than zero but less or equal than 0.5, then high consensus has been achieved and further rounds are no longer needed. Further, if variation coefficient exceeds 0.5 but less than or equal to 0.8 a simple consensus has been achieved and further rounds are no longer needed. However, when variation coefficient is more than 0.8, low consensus has been achieved and further rounds are needed. In this study, the first round (P1) variation coefficient was 0.0531 and the second round (P2) variation coefficient was 0.0452. This means high consensus has been achieved.

Alpha Cronbach coefficient is used to determine consistent reliability between items. The planning phases of Creswell (2005), Santos (1999) and Nunnally (1978) stated the value of 0.7 is sufficient to show a high reliability, while according to Noto Atmojo (2011) and Asher (1976) a reliability coefficient of 0.50 to 0.60 is sufficient for preliminary research. For applied research, the minimum reliability coefficient is 0.90. In this study, the reliability coefficient of the first round (P1) is 0.873 and the second round (P2) is 0.894, which fulfills the requirement for reliability between items.

Critical Elements of LE Program Planning for Indonesian PIU

Critical elements for LE program planning phase is based on the PIU's character are vision, mission, philosophy, government and university regulation and statutes. The realization of vision, mission, and philosophy of the university is very important to distinguish PIU from other universities. To realize PIU's character, continuous LE program needs to be conducted. The program is designed based on work and organizational behavior and needs of all PIU staff. All PIU staff as well as other organization interested in LE application could use and adapt this model to improve staff skill to achieve desired standard. The internalization of values contained in Qur'an and Hadith is very important as PIU unique characteristic to attract societal interest. LE program planning is in accordance with university quality assurance as encouraged by the government in lecturer performance evaluation and university accreditation.

University leadership needs to provide learning materials easily accessible by students who possess limited time to study. Location of learning should also be as accessible. An LE research centre should be developed, in which planning, implementation and evaluation of LE could be conducted according to the need of all staff and management of PIU. LE curriculum should be designed among the university,

faculty, LE research centre, as well as students. Quality analysis needs to be conducted to assure learning materials are suitable for current and future needs. Working people are the main consumer of LE. PIU should identify them and others who need LE, within and without campus. A broad LE program could be offered to anyone who wishes to increase their knowledge, skill, and attitude to keep up with changing times. Sufficient financial source is needed to implement LE according to planned program to prove that PIU is serious about LE. Funding source and amount needs to be determined for a specific time period of LE implementation, as well as mentioned and elaborated in a transparent manner. The following table illustrates the LE program planning model as has been described above.

Table 5 Items of LE Program Planning Model of PIU

No.	Critical elements of LE program planning model
1	Vision of university Vision, mission and government regulation to build commitment for LE as study topic.
2	University leaders, faculty, and academic staff are committed to participate in LE activities.
3	Vision, mission and philosophy of university is understood clearly by all in LE program.
4	Philosophy of university. University apply values contained in the Qur'an and Hadith as appeal of PIU to society.
5	Organizational framework LE is accepted by university and faculty as a mode of university learning.
6	University leaders and students decide the materials, place, and time of LE program.
7	LE develops knowledge, skills and attitude of students continuously.
8	University has LE research centre with appropriate leadership structure.
9	Curriculum and course in LE is planned together with the university, research centre, and students.
10	Students and leaders analysis of current and future state of university to be included in LE program material.
11	Leaders and students understand their respective tasks clearly regarding LE program.
12	Mission of university LE program develops students to realize PIU's purpose consistently.
13	University decides system to be used in division of labor and structural position openly.
14	LE program is developed by qualified professionals sympathetic to increase PIU quality.
15	LE program decides who are their students.
16	LE program finance reflects university commitment to apply LE program.

Conclusion

The above 16 critical elements could be implemented in the form of activities relevant to the PIU university vision, mission, and philosophy (VMP). For example, a PIU needs to define its VMP clearly. Then, all learning programs and activities, research and communities planned and implemented should converge to achieve these VMP. Other elements should also be realized similarly in the implementation phase. Critical elements of LE program planning would be a general framework for LE implementation. It is hoped that LE program planning model, when implemented continuously, could result in the following implication:

- (i) The model would become a framework for LE program planning in PIU in a more systematic and successful manner.
- (ii) Activities implemented using this model would save time, energy, money, among other resources.
- (iii) The application of LE program planning critical elements would make the measurement of LE goal achievement easily measurable.

References

- Akhmad Sudrajad. (2006). *Pendidikan Sepanjang Hayat (II)*. Retrieved from <http://www.scribd.com>.
- Ab Aziz Yusof, (2003). *Mengurus Pasukan Kerja Prestasi Tinggi*. Petaling Jaya Selangor: Pearson Malaysia.
- Allen. T. H. (1978). *New Methods in Social Science*. New York: Praeger.
- Benoît, Bayenet, Cindy Feola & Monique Tavernier. (2000). Strategic Management of Universities: Evaluation Policy and Policy Evaluation. *Higher Education Management Journal*, 12 (2) pp: 54-80.
- Bahrum Djamil. (1952). *Memperkenalkan Perguruan Tinggi Islam Indonesia*. Medan: Dewan Pimpinan (DIREKTORAT) PTII Medan.
- Bahdin Nur Tanjung. (2010). *Arah Pengembangan Pendidikan Tinggi Menuju Kualitas*. Pidato Ketua APTISI Wisuda Sarjana Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan Helvetia Medan 10 September 2010.
- Bianaz Kiran. (2012). Analyzing Peer Pressure and Self-Efficacy Expectations among Adolescents. *Social Behavior and Personal International Journal*, 40 (1) pp: 1301-1309.
- Boone, E. J. Safrit, R. D. & Jhones, J. E. (2002). *Developing Programs in Adult Education: A Conceptual Programming Model Prospect*. Heights Illinois: Ivavelength Press.
- Boone. E. J. (1985). *Developing Programs in Adult Education*. New Jersey: Prentice Hall, Inc.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry & Research Design*. New Delhi: Sage Publication.
- Creswell, J. W. (2005). *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. Upper Saddle River. New Jersey: Prentice Hall.
- Creswell & John. (1997). *Qualitative and Quantitative Approach*. London: Sage Publicating Inc.
- Daulat Tampubolon. (2003). *Perguruan Tinggi Bermutu*. Jakarta: Gramedia Utama.
- Deni Hendrata. (2006). *Makna Belajar Bagi Orang Dewasa*. Retrieved on 4 February 2008 from <http://www.e-psikologi.com>.
- Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi. (1999). *Visi Misi Pendidikan Tinggi*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi.
- English, J. Morley & G.L. Kernan. (1976). The Prediction of Air Travel and Aircraft Technology to the Year 2000 Using the Delphi Method. *Transportation Research Journal*, 10 (1): pp 1-8.
- Eliwood Caroline. (1976). *Adult Learning Today: A New Role For The University*. California: Beverley Hill Sage Pulication, Inc.
- Hasrita. (2005). *Kontribusi Visi Pengelola Dan Iklim Organisasi Terhadap Pelayanan Akademis Perguruan Tinggi Swasta Di Medan*. Unpublished Masters Thesis.
- Hasrita. (2013). *Pembentukan Model Perancangan, Pelaksanaan dan Penilaian Program Pendidikan Sepanjang Hayat Universitas Islam Swasta di Indonesia*. Unpublished Dissertation.
- Harjanto. (2005). *Perencanaan Pembelajaran*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Hasan Langgulong. (1991). *Asas-Asas Pendidikan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hasan Langgulong. (2002). *Peralihan Paradigma Dalam Pendidikan Islam dan Sains Sosial*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Houle. (1972). *The Design of the Education*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

- Imam Suprayogo. (2010). *Fungsi Perguruan Tinggi Islam Dalam Membangun Adab*. Medan: UMSU International Seminar Papers.
- Jarvis, P. & Colin. (2003). The Programme on Institutional Management In Higher Education. *OECD Journal*, 11(1) pp: 341-356.
- Jaafar Muhammad. (2000). *Kelakuan Organisasi*. Kuala Lumpur: Vinlin Press Sdn. Bhd.
- J. Winardi. (2005). *Manajemen Perubahan*. Jakarta: Prenada Media.
- Kidd, J. R. (1976). *Adult Learning A Design for Action*. Oxford: Pergamon Press.
- Kirby, J. R, Knapper, C. Lamon, P. & Egnatof, W. J. (2010). Development of a Scale to Measure Lifelong Learning. *International Journal of Life Long Education*, (3) pp: 291-302.
- Marimin. (2004). *Pengambilan Keputusan Kriteria Majemuk*. Jakarta: Grasindo.
- Marla, C. (2008). *“Handbook of Organizational Performance Analisis Perilaku Organisasi dan Manajemen. (tr.)”*. Jakarta: Balai Pustaka..
- Marsidi. (1996). *Prinsip Pembelajaran Orang Dewasa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Martino, J. P. (1972). *Technologies Forecasting for Decision Making*. New York: Elsevier.
- McCaskill. (2004). *A Model in Planning, Designing, Implementing and Evaluating for Non-Formal Distance Education Programs in the Cooperative Extension Service Program Delivered via Distance Program: A National Delphi Study*. Unpublished Ph.D Thesis. North Carolina: Carolina State University, Raleigh.
- Mohammad Iksan. (2002). *Islamisasi Kampus dan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam.
- Merriam, S. B, & Truluck, J. (2002). Adult Learners and Cyberspace. The Challenge of Applying Adult Learning Theory Computer Mediated Instruction. *Malaysian Journal of Distance Education*, 4 (2) pp: 1-15.
- Mohd Nor. (1995). *A Programming Model for Distance Education Programs in Four Year Higher Education institutions: An International Delphi Study*. Unpublished Doctoral Dissertation.
- Mohd Nor Ikhazan. (2003). *Kajian Teknik Delphi Dalam Pembangunan e-Staf Politeknik Malaysia*. Kolej Universiti Teknologi Tun Hussein Onn, Batu Pahat. Retrieved on 4 April 2009 from mdnorikh@kuittho.edu.my.
- Mohd Nazari Ismail. (2011). *Knowledge and Knowledge Generation- Perspectives*. Working Paper Postgraduate Colloquium School of Distance Education, University Science of Malaysia 19-20 November 2011.
- Nanus, (1992). *Kepemimpinan Visioner*. Jakarta: Prenhalindo.
- Nik Zafri Abdul Majid. (2008). *Teknik Delphi Dalam Peramalan Pengurusan Perancangan Sumber Manusia*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya Library. Retrieved on 4 March 2011 from <http://www.umlib.um.edu.my>.
- Oemar Hamalik. (2007). *Penuntun Bagi Pemimpin*. Bandung: Triganda Karya.
- Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi Nomor 17 tahun 2013 Tentang Jabatan Fungsional Dosen dan Angka Kreditnya.
- Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi Nomor 17 tahun 2013 BAB I Ketentuan Umum Pasal 1 Butir 2.

- Rahman. (2005). *Seni Mendidik Dalam Islam*. Jakarta: Prenhalindo.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas. (1992). *Tujuan dan Objektif Pendidikan Islam*. Translated by Syamsuddin Jaapar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Suprijanto. (2008). *Pendidikan Orang Dewasa*. Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Suyatno. (2008). *Pendidikan Islam Harus Jadi Pilihan Bukan Jadi Alternatif*. Jakarta: UHAMKA.
- Tersine & Riggs. (1976). The Delphi Technique: A Long Range Planning Tool. *Business Horizons Journal*, 19 (2) pp: 51-55.
- Tobias Robert. (2000). The Boundaries of Adult Education for Active Citizenship-Institutional and Community Contexts. *Journal. of Lifelong Education*, 19 (5) pp: 418-429.
- Undang–Undang Nomor 20 tahun Pasal 39 ayat 2. (2003). *Sistem pendidikan Nasional Pasal 1 Butir 6 penegaskan konselor, guru, dosen, pamong belajar, widiaswara, instruktur, tutor adalah pendidik tenaga profesional*.
- UNESCO. (2010). *UNESCO Natural Sciences & Technology Science Policy Prospective Studies*. UNESCO Science Report. Retrieved on 3 March 2011 from www.unesco.org/education/uie.
- UNESCO. (2002, 2003, 2004, 2005). *Education for All Global Monitoring 2010 Reports Alternative Report – Education for All (Draft): Part I 48*. Retrieved on 27 August 2011 from www.unesco.org/education/uie.
- UNESCO. (2008). *Humanistic Approach to Lifelong Learning was Sidelined due to the Rhetoric of Knowledge Economic and Human Capital Development*. Retrieved on 4 April 2010 from www.unesco.org/education/uie.
- Yusnadi. (2008). *Pendidikan Orang Dewasa*. Medan: Pasca Sarjana Universitas Negeri Medan.
- Zetterberg, H. L. (1962). *Social Theory and Social Practice*. New York: Bedminster Press.

Islam di Indonesia adalah kekuatan pendorong demokrasi. Islam yang *compatible* dengan demokrasi, dengan merujuk pada pengalaman Indonesia, memberi harapan baru bagi tatanan perdamaian global. Harapan dunia bahkan kini tertuju kepada Islam Indonesia sebagai model dan referensi dunia dalam membangun demokrasi tanpa berbenturan dengan agama sebagai keyakinan hidup masyarakat.

Dalam spektrum yang sama kita melihat jejak perkembangan intelektualisme Islam sebagai pemberi kontribusi penting dalam keindonesiaan modern. Kita dapat mengatakan, studi Islam sebagai disiplin keilmuan dengan misi dan daya tarik tersendiri telah turut mewarnai kemajuan dunia pendidikan Indonesia. Studi Islam yang dibangun dan dikembangkan di lembaga pendidikan tinggi Islam di seluruh Tanah Air telah memberi andil besar dalam membentuk *mainstream* wajah umat Islam Indonesia yang moderat.

Kontribusi dan peran strategis lembaga pendidikan Islam di bawah naungan Kementerian Agama, dalam upaya menciptakan pemahaman agama yang *rahmatan lil 'alamin*, merupakan fakta dan fenomena yang selalu menarik untuk dikaji. Perguruan Tinggi Agama Islam senantiasa mengajarkan Islam dan keberagaman yang toleran. Islam garis keras bukanlah pilihan umat dan juga bukan Islam yang *mainstream* di Nusantara ini.

Dewasa ini agama-agama besar dunia terus berbenah diri. Belakangan, kita melihat gerakan Karen Armstrong yang sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan "agama cinta kasih". Pengembaraan Armstrong yang panjang dalam menggeluti studi agama-agama besar dunia seperti Katolik, Yahudi, Buddha dan Islam, mengantarkannya untuk berpendapat bahwa ternyata kita harus segera menampilkan agama-agama pada masa Aksial. Masa Aksial adalah masa sekitar Nabi Ibrahim a.s hidup. Di sanalah sisi-sisi agama yang paling otentik. Dalam sejarahnya sangat kecil peranan agama dan konflik, kekerasan, dan tragedi berdarah. Kalau ada konflik yang ditengarai sebagai konflik atas nama agama, pastilah bukan karena ajaran agama tertentu, tetapi karena latar kekuasaan, politik dan ekonomilah yang menjadi pemicunya. (Menteri Agama RI, Lukman Hakim Saifuddin)

ISBN 978-602-7774-43-8



Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Ditjen Pendidikan Islam
Kementerian Agama Republik Indonesia
Jl. Lapangan Banteng Barat No. 3-4 Jakarta
Telp. (021) 3812344