

Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia

Editors: Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar

Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia

Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia

Editors

Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar

Globethics.net Focus

Series editor: Christoph Stückelberger. Founder and Executive Director of Globethics.net and Professor of Ethics, University of Basel

Globethics.net Focus 6

Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar:

Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia

Islamic ethics and Social Problems in Indonesia

Geneva: Globethics.net, 2013

ISBN 978-2-940428-42-7 (online version)

ISBN 978-2-940428-43-4 (print version)

© 2013 Globethics.net

Cover design: Juan-Pablo Cisneros

Editorial support: Páraic Réamonn

Globethics.net International Secretariat

150 route de Ferney

1211 Geneva 2, Switzerland

Website: www.globethics.net

Email: info@globethics.net

This book can be downloaded for free from the Globethics.net Library, the leading global online library on ethics: www.globethics.net.

© *The Copyright is the Creative Commons Copyright 2.5.* It means: Globethics.net grants the right to download and print the electronic version, to distribute and to transmit the work for free, under three conditions: 1) Attribution: The user must attribute the bibliographical data as mentioned above and must make clear the license terms of this work; 2) Non commercial. The user may not use this work for commercial purposes or sell it; 3) No change of text. The user may not alter, transform, or build upon this work. Nothing in this license impairs or restricts the author's moral rights.

Globethics.net can give permission to waive these conditions, especially for reprint and sale in other continents and languages.

CONTENTS

Kata Sambutan	7
<i>Siti Syamsiyatun</i>	
Pendahuluan	9
<i>M. Machasin</i>	
Islamic Bioethics: Sharia Ethics or Virtue Ethics?	15
<i>Mohammad Syifa Amin Widigdo</i>	
Islam dan Sains Modern: Meneropong Signifikansi Agama dan Etika bagi Sains	33
<i>Indriyani Ma'rifah</i>	
Santri Tanggap Bencana (Santana): Respons Kelompok Islam terhadap Bencana Alam di Jawa Timur	51
<i>Mohammad Rokib</i>	
Upaya Preventif dan Etika Interaksi Lawan Jenis Dalam Al-Qur'an dan Hadits: Sebuah dialog antara Teks dan fenomena "pacaran" bersama Jorge J.E Gracia	77
<i>Muhammad Nashrul Haqqi</i>	
Islam Lokal Dalam Konstruksi Kebudayaan Global: Memetakan Narasi Islam Aceh dalam Dimensi Sejarah dan Politik	97
<i>Ibnu Mujib</i>	
Freedom of Religion or Belief in Indonesia: The Challenges of Muslim Exceptionalism	121
<i>Suhadi Cholil</i>	

Mencari Format Ideal Teo-Ekologi dari Hubungan Antar Agama dan Sains	145
---	------------

Baedhowi Harun

Building Harmony and Peace through Multicultural Theology-Based Religious Education: An Alternative for Contemporary Indonesia	173
---	------------

Zakiyuddin Baidhawiy

“Reinkarnasi”: Interpretasi Islam dalam Bingkai Tradisi Lokal Pada Masyarakat Buton	197
--	------------

Muhammad Alifuddin

Islam, Demokrasi, dan <i>Good Governance</i>: Sebuah Pengalaman di Indonesia	223
---	------------

Oleh Muhammad Julijanto

Tentang Penulis dan Editor	247
-----------------------------------	------------

KATA SAMBUTAN

Siti Syamsiyatun

Alhamdulillah, dengan ungkapan rasa syukur, ICRS-Yogya (Indonesian Consortium for Religious Studies) menyambut dengan sukacita penerbitan buku yang berjudul *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia*. Sebagai mitra kerja Globethics.net di Indonesia, ICRS-Yogya merupakan konsorsium tiga universitas UIN Sunan Kalijaga, Universitas Gadjah Mada dan Universitas Kristen Duta Wacana. Buku ini merupakan hasil kerjasama dengan Globethics.net International yang berkantor di Geneva, Swiss.

Kemitraan antara ICRS-Yogya dengan Globethics.net Geneva, dimulai dari munculnya keprihatinan bersama berkenaan dengan lebarnya jarak akses pengetahuan antara mereka yang tinggal di kawasan ekonomi mapan yang sering disebut dengan Global North, dibandingkan dengan mereka yang lebih kekurangan di Global South. Konversi dan migrasi sumber pengetahuan ke bentuk elektronik digital, selain membawa kemudahan, kecepatan transfer dan ringkas papan, ternyata memperlebar jurang akses itu tersebut, karena mahalnnya teknologi yang digunakan.

Isu lain yang mempererat kemitraan kami adalah soal tergerusnya nilai-nilai etika dalam proses pregaulan dunia, hampir di segala bidang, khususnya politik, ekonomi, sosial, budaya dan keamanan. Tergerusnya etika dalam kehidupan ini tentunya akan merusak naluri kemanusiaan dan spiritualitas manusia.

Buku ini diharapkan menjadi sumbangsih yang bermakna bagi masyarakat Indonesia kontemporer yang saat ini menghadapi banyak

8 *Etika Islam*

dilemma etis berkenaan dengan banyaknya tuntutan hidup dan tawaran kenikmatan dan kemudahan sarana. Diantara isu etika yang dihadapi umat Islam Indonesia adalah bagaimana ilmu pengetahuan bio-psiko-kesehatan akan dikembangkan, pergaulan lawan jenis, relasi antar budaya dan antar umat beragama, serta tindakan etik untuk penyelamatan lingkungan.

Semoga hasil karya ICRS-Yogya bersama dengan Globethics.net Indonesia dan Globethics.net International di Geneva ini dapat memberi kontribusi yang bermakna untuk memperkaya wawasan dan wacana moral dan etika kemanusiaan kita. Semoga Allah Swt memberkati.

PENDAHULUAN

M. Machasin

Tidak mudah berpikir tentang etik dalam Islam. Selain ada perdebatan di masa lampau tentang hakekat baik dan buruk, nalar Islam sulit sekali membebaskan diri dari kungkungan metode berpikir yang berangkat dari firman yang terbentuk dalam lafaz dan contoh-contoh penyelesaian masalah individual. Kaum Sunni berpendapat bahwa baik dan buruk suatu perbuatan mesti didasarkan pada komunike Allah, sementara bagi kaum Mu'tazilah manusia dapat menangkap sendiri hal-hal yang baik dan yang buruk berdasarkan penalarannya.

Memang ada baik dan buruk yang hanya diketahui dengan petunjuk Allah yang oleh al-Qādhī 'Abd al-Jabbār (w. 1045 M) dicontohkan dengan masalah halal dan haram serta tata cara beribadah, akan tetapi dalam banyak hal yang lain, manusia mesti menggunakan nalar untuk menentukan kebaikan atau keburukan sesuatu perbuatan. Misalnya, dengan menggunakan prinsip "celaan" sebagai penentu. Artinya, segala perbuatan yang tidak membuat pelakunya berhak atas celaan adalah baik. Yang buruk hanyalah perbuatan yang meniscayakan celaan atas pelakunya. Ada yang menambah prinsip ini dengan "pujian" dimana suatu perbuatan disebut baik manakala pelakunya niscaya mendapat pujian. Sementara yang lain yang buruk jika meniscayakan celaan atas pelakunya dan yang tidak meniscayakan pujian maupun celaan dianggap tidak baik dan tidak buruk.

Rupanya cara berpikir "lepas" ini membuat gerah mereka yang mengikatkan diri pada teks dan turunannya. Mereka tidak mau manusia-beriman bebas dalam menentukan baik dan buruk, maka

dikembangkanlah sebuah penalaran yang lebih memegang perilaku kaum terdahulu sebagai model yang harus diikuti, bukan sebagai contoh penerapan prinsip-prinsip pada kasus-kasus dan persoalan-persoalan yang dihadapi. Prinsip-prinsip umum lalu terpinggirkan oleh pernyataan yang ada dalam al-Qur'an atau hadis yang bersangkutan dengan penyelesaian masalah-masalah historis dalam ruang dan waktu tertentu.

Dengan demikian, damai dan memaafkan kalah oleh jihad dan pemberian kebebasan memilih dikalahkan pemaksaan. Keadilan dan apresiasi kepada hak-hak perempuan terkalahkan oleh kelelahan menikah lebih dari satu bagi laki-laki. Mengapa demikian? Karena “kebaikan” kasus-kasus seperti ini ternyata dengan lebih jelas dalam teks al-Qur'an dan hadis atau dalam praktek kehidupan kaum beriman pada generasi awal Islam, sementara untuk menangkap konsep dasar diperlukan usaha yang lebih tajam dan keberanian untuk menembus bentuk-bentuk lahiriah.

Bagaimana membalik perjalanan pemikiran: dari prinsip ke kasus-kasus? Diperlukan beberapa persyaratan yang dimulai dari kemampuan teknis menangkap ruh dari pesan verbal al-Qur'an dan hadis Nabi dan filosofi yang mendasari keputusan-keputusan para pendahulu yang dijadikan teladan sampai keberanian untuk memilih dan karenanya mempertanggungjawabkan perbuatan.

Memang ada beberapa kesulitan besar dalam melakukan hal ini. Di antaranya adalah ketakutan akan kehilangan tautan dengan dan sandaran pada generasi masa lampau. Mempertahankan tradisi atau jatidiri berfungsi menyandarkan diri pada sandaran yang dirasakan lebih kuat daripada membuat keputusan sendiri dengan hasil yang belum tentu lebih baik. Jadi, kunci jawaban yang pertama adalah memperkuat keberanian untuk keluar dari kungkungan masa lampau dan menjadi diri sendiri yang bertanggungjawab atas pilihan yang diambil. Memang harus dijaga agar jangan sampai terjadi tindakan asal berani dan asal melepaskan diri. Kemampuan teknis dalam penalaran dan pemahaman

terhadap sumber ajaran merupakan keniscayaan untuk hal ini, di samping kesadaran akan kesungguhan masalah yang ditangani.

Keaslian yang sampai saat ini menjadi ukuran penting bagi setiap pemikiran dan praktik keagamaan dalam Islam tidak harus dibuang, melainkan diberi pengertian baru. Bukanlah kedekatan dengan teks dan praktik generasi terdahulu yang menjadi ukuran, melainkan kesesuaian dengan substansi pesan ajaran Islam dan kesungguhan hati pelaku.

Makalah-makalah yang terkumpul dalam buku ini menunjukkan adanya pergulatan seperti itu. Walaupun buku ini diberi judul “Etika Islam dan problematika sosial di Indonesia”, tetapi sebenarnya hanya enam dari sepuluh tulisan benar-benar berbicara tentang Problem etika di Indonesia. Empat tulisan berbicara tentang problem etika Islam dalam ruang yang lebih luas dari Indonesia. Dengan istilah lain, semua tulisan dalam buku ini berbicara tentang problem etika keislaman dalam masa modern dengan enam di antaranya mengambil fakta Indonesia sebagai fokus kajian, sementara empat yang lain berbicara dalam ranah konseptual yang tidak terikat ruang.

Demikianlah, M. Syifa Amin dalam tulisan yang berjudul “Islamic Bioethics: Sharia Ethics or Virtue Ethics?” mempertanyakan mengapa etika Islam modern yang berkaitan dengan ilmu kedokteran didasarkan pada rumusan-rumusan fiqih. Mengapa konsep-konsep etik yang dikembangkan para filsuf dan dokter-dokter Muslim di dunia Islam tidak dimasukkan dalam pertimbangan, apalagi dijadikan pegangan utama?

Indriyani Ma’rifah dalam tulisan yang diberi kepala “Islam dan Sains Modern: Meneropong Signifikansi Agama dan Etika bagi Sains” membicarakan hal yang lebih awal, yakni perlunya etik bagi kerja sains sebagaimana diserukan oleh banyak ilmuwan-saintis. Berangkat dari konsep Islam tentang sains, ia mencoba menjelaskan integrasi agama (Islam) dan sains, keduanya tidak perlu berbenturan.

Tema yang sama dikupas oleh Baidhawi Harun dalam tulisannya “Mencari Format Ideal Teo-Ekologi dari Hubungan Antar Agama dan

Sains”. Di sini ditunjukkan konsep dialog dan integrasi antara agama dan sains dan dikembangkan sebuah teori yang disebut teo-ekologi dengan dalam perspektif pemikiran Islam.

“Santri Tanggap Bencana (Santana): Respons Kelompok Islam terhadap Bencana Alam di Jawa Timur” yang ditulis Mohammad Rokib menelusuri kaitan antara kesalehan santri yang sehari-hari berinteraksi dengan al-Qur’an -yang disebut kesalehan Qur’an, meminjam istilah Bryan S. Turner,- dan aktivisme sosial. Menarik bahwa aktivisme ini muncul di kalangan santri Qur’an ini sebagai respon mereka terhadap penderitaan sesama yang lemah atau terlemahkan, korban bencana alam.

“Upaya Preventif dan Etika Interaksi Lawan Jenis Dalam Al-Quran dan Hadits” yang dipersiapkan M. Nashrul Haqqi mencoba bertanya kepada Islam tentang kedudukan “pacaran” dari sudut pandang etika. Penulis makalah ini berangkat dari kenyataan bahwa walaupun berasal dari budaya Arab dan muncul dalam konteks problem bangsa Arab masa lampau, namun al-Qur’an dan hadis dituntut untuk memberikan arahan bagi persoalan-persoalan yang dihadapi kaum beriman di mana pun dan kapan pun. Problem hermeneutik ini dicoba untuk ditampilkan untuk menjaga tindakan kebablasan dalam berpacaran.

Ibnu Mujib membahas kenyataan bahwa karakter dan bentuk Islam di tingkat lokal dikembangkan secara lebih efektif oleh penguasa politik. Dalam tulisan yang berjudul “Islam Lokal: Memetakan Narasi Islam Aceh dalam Kontruksi Kebudayaan Global” ia membuktikan bahwa kemunculan syari’ah Islam di Aceh merupakan contoh pembenaran peran penguasa itu. Sikap elit moderen itu bertentangan dengan Islam yang ada pada masa awal sejarah kehadirannya di tanah rencong ini.

Suhadi Cholil membicarakan perkembangan kebijakan kebebasan beragama atau berkepercayaan pada masa setelah Orde Baru Jatuh. Dengan meneliti Konfusianisme dan agama-agama asli, ia menengaraikan adanya Eksepsionalisme yang dianut oleh sebagian umat Islam. Tulisannya yang berjudul “Freedom of Religion or Belief in Indonesia:

The Challenges of Muslim Exceptionalism” membuktikan bahwa sebahagian dari kaum Muslim belum dapat melihat kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai sebuah prinsip yang diterapkan untuk semua warga negara, tanpa pengecualian kaum Muslim.

Dalam negara yang bersifat majemuk dalam hal agama dan kebudayaan seperti Indonesia, multikulturalisme merupakan sebuah keharusan untuk dipegangi. Pendidikan agama sebagai peletak dasar etika bermasyarakat semestinya mendukung kerja pemerkuatan prinsip ini. Zakiyuddin Baidhawi membicarakannya dalam tulisan yang berjudul “Building Harmony and Peace Through Multicultural Theology-Based Religious Education”. Di sini ditambahkan satu pilar atas tiga pilar pendidikan yang ditetapkan PBB (belajar untuk tahu, berbuat dan menjadi), yakni untuk hidup bersama dengan orang lain dalam kesadaran bersama mengenai kemajemukan agama.

Tulisan berjudul “Reinkarnasi”: Interpretasi Islam dalam Bingkai Tradisi Lokal Pada Masyarakat Buton” yang ditulis Muhammad Alifuddin menangani persoalan reinkarnasi dalam kepercayaan terhadap *rohipolimba* yang dianut masyarakat Muslim Buton. Menarik untuk dicermati bahwa di sini kaum Muslim mempertahankan keyakinan pra Islam dan mengembangkannya dalam sistem keyakinan Islam.

Tulisan Muhammad Julijanto “Islam, Demokrasi, dan “Good Governance”: Sebuah Pengalaman di Indonesia” menegaskan tidak hanya kesesuaian Islam dengan demokrasi, melainkan juga bahwa demokrasi dapat merupakan alat pengucapan keimanan yang baik dalam dunia modern.

Walaupun tulisan-tulisan ini tidak dihasilkan oleh mereka yang dilatih dan diproyeksikan untuk menjadi perumus ajaran Islam, namun pikiran-pikiran dalam buku ini yang tercetus dari orang-orang muda yang bersemangat bukan tidak mungkin akan mengambil bagian dalam perubahan cara umat Islam dan para elitnya yang merumuskan ajaran. Bidang etika yang dipilih tidak termasuk dalam bidang-bidang pokok

yang akan menimbulkan reaksi keras manakala diganggu gugat: akidah dan fiqih. Seperti makan bubur panas, perubahan kadang-kadang harus dimulai dari pinggir yang kurang panas dan lebih cepat menjadi dingin.

ISLAMIC BIOETHICS: SHARIA ETHICS OR VIRTUE ETHICS?

Mohammad Syifa Amin Widigdo

Abstract

Rather than develop the tradition of medical ethics from the Galenic-Islamic tradition, contemporary scholars of Islam discuss Islamic medical ethics largely under the umbrella of Islamic law. This may lead to a narrow perception of Islamic medical ethics. One may perceive that Islamic medical ethics results from sharia-based reasoning *tout court*. This is not the real description of medical ethics in Islam, especially if Islam is interpreted as a cultural force, not confined to religion (Manfred Ullmann). In the case of medical ethics, we may also attribute the term “Islamic” to the philosophical and medical traditions that were developed in the medieval Islamic world, in addition to associating “Islamic” with Islamic legal prescriptions.

In order to have a fuller understanding of medical ethics, I provide an account of the principles, the reasoning, and the norms of both sharia-based medical ethics (i.e. sharia ethics) and Galeno-Islamic medical ethics (i.e. virtue ethics). Islamic medical ethics will appropriately include ethical concepts developed by philosophers and physicians in the Islamic world, in addition to those ethics derived from Islamic legal principles and stipulations.

Keywords Islamic bioethics, sharia, ethics.

Introduction

The contribution of Islamic perspectives to biomedical ethics is currently very limited. This is probably due to the dearth of a serious engagement of contemporary scholars of Islam in this field, although some scholars of Islam have already dealt with medical ethics for centuries. In the Middle Ages, several authors wrote on Islamic medical ethics: al-Ruhawi, al-Tabari, al-Majusi, Ibn Ridwan al-Baghdadi, and Ibn Abi Usaybi`a. (Rispler-chaim, 1993: 2). Their ideas are not properly appreciated. Instead of developing the tradition of medical ethics that comes from the Galenic-Islamic tradition, contemporary scholars of Islam largely discuss Islamic medical ethics under the umbrella of Islamic law. Therefore, the discourse of medical ethics in contemporary Islam is more about Islamic legal rulings and principles issued by religious scholars than the discussion of medical ethics by physicians or philosophers.

For example, Vardit Rispler-Chaim, the author of *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century* (1993), discusses biomedical ethics through an analysis of Islamic scholars' legal rulings on medical-controversial topics. Farhat Moazam, who wrote *Bioethics and Organ Transplantation in Muslim World* (2006), relies more on the rulings of Islamic scholars when she discusses "Islamic values" in the context of organ transplantation. Even Abdulaziz Sachedina, the leading expert on Islamic medical ethics, who wrote *Islamic Biomedical Ethics* (2009), bases his arguments on religious sources ranging from the sacred texts to the legal principles deduced by Islamic jurists when he studies Islamic biomedical ethics. In other words, the above scholars are knowledgeable in modern medical ethics, but when they come to the discussion of Islamic medical ethics, they refer only to religious text-based ethics and exclude the medical ethics that was alive and developed in medieval Islamic scholarship.

This may lead to a narrow perception of Islamic medical ethics. One may perceive that Islamic medical ethics results from Sharia-based reasoning *per se*. In fact, this is not the real description of medical ethics in Islam, especially if the term “Islam” or “Islamic” is interpreted as what Manfred Ullmann (1978: ix) calls “a cultural force,” not confined to the religion of Islam (Pormann and Savage-Smith, 2007: 2). Accordingly, in the case of medical ethics, we may also attribute the term “Islamic” to the philosophical and medical traditions that were developed in the medieval Islamic world, in addition to associating “Islamic” with Islamic legal prescriptions. Furthermore, medical ethics is more comprehensively discussed in the medical and philosophical texts in the medieval age of Islam (Farang in Brockopp and Eich, 2008: 30-31).

In order to have a fuller understanding of medical ethics, therefore, this paper provides an account not only of the principles, the reasoning, and the norms of sharia-based medical ethics (i.e. sharia ethics) but also of the principles, the reasoning, and the norms of Galeno-Islamic medical ethics (i.e. virtue ethics). Islamic medical ethics will appropriately include ethical concepts developed by philosophers and physicians in the Islamic world, in addition to those ethics derived from Islamic legal principles and stipulations.

Biomedical Ethics

Before we discuss the notion of Islamic medical ethics in detail, let us survey some basic concepts of contemporary biomedical ethics. This will clarify the context of our discussion. According to the two prominent scholars of biomedical ethics, Tom L. Beauchamp and James F. Childress, there are two general approaches to ethics: first, normative ethics, second, non-normative ethics. Normative ethics deals with the general moral norms for the guidance and evaluation of conduct, whose dimensions are both theoretical and practical. The theoretical dimension

of normative ethics attempts to identify and justify the norms, which are often called principles; while the practical dimension attempts to interpret general norms in addressing particular problems and contexts (Beauchamp and Childress, 2009: 1-2).

Non-normative ethics deals not with the norms of “what ethically ought to be the case” or “what is ethically valuable” but with what factually or conceptually is the case. Factual investigation of moral beliefs and conducts, as when anthropologists, sociologists, psychologists, or historians study the phenomena of ethics, results in descriptive ethics; whereas the conceptual analysis of the language, concepts, and methods of reasoning in normative ethics, usually a product of philosophical, epistemological, and theoretical investigation, is called meta-ethics (Ibid., 2).

These ethical approaches are applied by Beauchamp and Childress to the realm of medical ethics. They attempt to establish on what “principles of contemporary biomedical ethics” ethical decisions and judgments are supposedly made. For them, there are four principles of biomedical ethics: respect for autonomy, beneficence, non-maleficence, and justice. By establishing these principles, they consciously work in the area of normative ethics, not non-normative ethics.

In the context of Islam, ethicists generally work in normative ethics as well, either theoretically or practically. There are two main ethical schools of thought in Islam. First is a group of ethicists who base their ethical thought primarily on religious texts, such as Islamic legal scholars and jurists, theologians, and some mystical groups. Compared to theologians and mystics, however, Islamic legal scholars and jurists are more obliged to refer to religious texts. Second is a group of ethicists who base their ethical thought mainly on philosophical-medical sources, such as physicians and philosophers.

In this paper, we will focus on examining the ethical thought of these Islamic legal scholars-jurists and physicians-philosophers.

Islamic legal scholars-jurists express their ethical thought in two forms: legal principles (*al-qawā'id al-fiqhīya*) and legal rulings (e.g. *fatāwa*, *al-aḥkām al-fiqhīya*). They not only provide principles of legal reasoning, based on which one can derive legal opinions, but also generate “ready for use” legal stipulations. Such legal principles and rulings are produced to guide Muslims to behave in certain way and to justify a course of action in the terms associated with Islamic jurisprudence. Inspired by John Kelsey, who employs the term “sharia reasoning” to denote the reasoning based on Islamic jurisprudence (Kelsey, 2007: 3), we will call the ethical thought generated by Islamic legal scholars-jurists as “sharia-based ethics.”

Another Islamic scholarship tradition that engenders ethical thought is the philosophical-medical tradition. Some philosophers-physicians may discuss metaethics, but most of their medical and philosophical works on ethics are written in the context of normative ethics. They are written to establish certain norms, ideals, or virtues that should be cultivated with the aim of creating a good, healthy person. Since this ethical thought is grounded in the Greek philosophical tradition, whose notion of ethics is known as “virtue ethics,” we shall call the ethical thought developed by medieval Islamic philosophers-physicians “Islamic virtue ethics,” or simply “virtue ethics.”

In the paragraphs that follow, we shall discuss the following questions: “Where are Islamic legal principles derived from? What are the common Islamic legal principles? How do they operate and generate legal rulings in the biomedical context? What are virtue ethics in the Islamic tradition and how do they operate in Islamic medical tradition?”

Sharia-Based Biomedical Ethics

Islamic legal scholars and jurists (*fuqahā'*) assess the value of human practices based on five categories; obligatory (*wājib*), prohibited (*ḥarām*), recommended (*sunna*), reprehended (*makrūh*), and permitted

(*mubāḥ*). In order to have a conclusive assessment of the practices, they not only refer to the Qur'an and the Prophetic Tradition (Hadith), but also employ certain modes of reasoning and formulate legal principles (*al-uṣūl al-fiqhīya*). Legal reasoning and principles are crucial, especially when a judgment from the Qur'an and the Hadith is metaphorical, ambiguous, or even absent. Islamic jurists will then employ such legal-moral reasoning and principles to determine whether certain cases are considered obligatory, prohibited, recommended, reprehended, or permitted. Among the most popular forms of juristic moral reasoning are: *qiyās* (judicial analogy), *istiḥsān* (legal preference in the aims of promoting common good), and *istiṣlāḥ* (legal discretion based on public interest), and *istiṣhāb* (presumption of continuity).

In Islamic law, *qiyās* is a sort of deductive reasoning which is centered on the principle of analogy. In the case of the matters in which the judicial judgment of text (revelation) is absent, Islamic jurists seek an analogous case, a precedent, in which revelation has a clear verdict. Analogy in Islamic law, according to Nabil Shehaby (1982), has two forms. First, the analogy that is based on *ma'na* (reason) shared by two cases. God or Prophet may prohibit or allow something for a *ma'na*, a reason. If we find the same *ma'na* in another case that is not treated in the legal sources, the judicial judgment covering the first can be extended and applied to the second (Shehaby, 1982: 33). For example, there is no explicit legal judgment made by revelation regarding using marijuana. The text only says that *khamr* (a kind of wine) is prohibited because it renders intoxication. In other words, the reason (*ma'na*) for the prohibition is intoxication. The legal judgment of the *khamr* can be applied and extended to marijuana based on the *ma'na* (reason) that both have a similar effect, i.e. intoxication. Thus, if drinking a wine is prohibited, consuming marijuana is also forbidden because both of them cause intoxication. Second is the analogy that is based on resemblances (*ashbāh*). This is employed when the case that is not treated in the

authoritative legal sources resembles other cases that are treated by either the Qur'an or the Hadith. In this situation, the case under examination acquires the judicial judgment of the case that is the most similar to it (Ibid., 33).

Another kind of legal-moral reasoning is *istiḥsān*. This reasoning is actually a kind of *qiyās*, but in a broader sense. This reasoning allows formulating a decision that sidesteps a preceding judgment established by *qiyās* in order to meet "the objectives of the Revelation", which are primarily to protect people's integrity and belongings while making their lives easier (Ramadan, 2009: 56). It is plausible reasoning because it is founded upon an important principle derived from the directive of "circumventing hardship" stated in the Qur'an: "God intends facility for you, and He does not want to put you in hardship" (2: 185). This directive is also further reinforced by the tradition (Hadith) that states: "The best of your law is that which brings ease to the people" (Sachedina in Guinn, 2006: 275).

Practically speaking, when scriptural sources say nothing about a particular issue, *istiḥsān* takes into account the social and human context without denying the necessary relation to the scriptural text. Customary practices (*al-'urf*), avoiding hardship, and necessity (*ḍarūra*), and even public interest (*maṣlaḥa*) are in turn regarded as sources of legal judgment besides the necessary adherence to the teachings of the established religious texts (Kamali, 1991: 253). Islamic jurists can choose one of those legal considerations based on their preference in issuing certain religious rulings. In a sense, this method is much more inductive compared to *qiyās* by virtue of considering human customs and habits among the sources of Islamic law.

The other widely used judicial-moral reasoning is *istiṣlāḥ*. Literally, it means seeking a common good or public interest (*maṣlaḥa*). Compared the above legal reasoning, *istiṣlāḥ* is much more linked with the context rather than the text. Therefore, when the text does not

provide an explicit legal opinion on certain cases, the main consideration for issuing religious legal opinions is “what is the good for the public”. However, what are the things that are called as “the good for the public”? In *Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Imam al-Ghazali (d. 1111) writes:

“In essential significance, *al-maṣḥala* is a term that seeking something useful (*maṇfa‘a*) or warding off something harmful (*maḍarra*). But this is not what we mean, because seeking what is useful and preventing harm are objectives sought by creation, and the good in the creation of mankind consists in achieving those objectives (*maqāsid*). What we mean by *maṣḥala* is preserving the objective of the divine law (*shar‘*) that consists in five order things: preserving religion (*dīn*), life (*nafs*), reason (*‘aql*), progeny (*nasl*), and property (*amwāl*). What ensures the preservation of those five principles is *maṣḥala* (translated as: common good, public interest); what goes against their preservation is *mafsada* (harm), and preventing it is *maṣḥalaḥa*” (Ramadan, 2009: 62). In other words, what is considered “public interest” or “the good for the people” (*maṣḥala*) here is the preservation of the objectives of the divine law (*maqāsid as-sharīa*) which are: preserving religion (*dīn*), life (*nafs*), reason (*‘aql*), progeny (*nasl*), and property (*amwāl*).

Other Islamic scholars such as Shihab ad-Din al Qarafi (d. 1285), Najm al-Din at-Tufi (d. 1386), Taj ad-Din ibn as-Subki (d. 1369), and sometimes Abu Ishaq as-Shatibi (d. 1388), however, add the necessary protection of human dignity (*‘irḍ*) to those objectives of *sharia*. These objectives are in fact extracted by Islamic jurists through reflection on all sayings by the Lawgiver and the dynamics of human experiences in certain sociocultural contexts. For Islamic legal scholars, the intent of the Lawgiver in commands and prohibitions is clear, that is: “to promote good and to benefit human beings and to protect them from evil, from harm, and from subsequent suffering” (Ramadan, 2009: 67).

The last mode of sharia reasoning that will be discussed here is *istiṣhāb* (presumption of continuity). This term literally means “companionship.” But *istiṣhāb* technically denotes a rational proof which may be employed in the absence of other indications (Kamali, 1991: 297). The well-known legal maxim derived from *istiṣhāb* reasoning says that “the original legal value of things is permissible unless there is an argument/evidence that proves the contrary, and the original legal state of ritual-worshipping is prohibition unless there is an argument/evidence that says otherwise.” For example, the legal norm concerning foods, drinks, and clothes is permissibility (*ibāḥa*). When question arises as to the legality of a particular kind of beverage or food, and there is no other evidence to determine its value, recourse may be had to *istiṣhāb*, which will presume that it is permissible (Kamali, 21991: 297-299). In the same vein, acts of worshipping such as fasting and prayers are prohibited except if the sacred text or the prophetic tradition indicates that they are commanded, recommended, permitted, or reprehended.

In sum, at least four widely legal-moral logics are harnessed by Islamic jurists before they come up with certain moral principles and religious legal rulings: analogy (*qiyās*), legal preference (*istiḥsān*), promoting common good or public interests (*istiṣlāḥ*), and presumption of continuity (*istiṣhāb*). From these moral-legal modes of reasoning, Islamic jurists then generate moral principles. These moral principles in turn operate as guidance for Islamic jurists in issuing religious legal recommendations and opinions. Principles resulting from *qiyās* reasoning include: (1) “one needs certainty” and (2) “action depends upon intention”. Others stem from *istiḥsān*, such as: (3) “necessity makes lawful that which is prohibited, as long as it does not lead to any detriment”, (4) “hardship necessitates relief”, and (5) “custom determines the course of action”. Some principles derive from *istiṣlāḥ*, such as: (6) where it is inevitable, the lesser of the two harms should be

done”, (7) no harm shall be inflicted or reciprocated”, (8) “No harm, no harassment”, (9) “harm must be rejected”, (10) “preventing or removing harm has priority over promoting good”. One well-known legal principle is generated by *istiṣhāb* reasoning, namely: (11) “the original legal value of things is permissible unless there is an argument/evidence that proves the contrary, and the original legal state of ritual-worshipping is prohibition unless there is an argument/evidence that says otherwise.” Based on these principles, Islamic jurists are expected to respond to the situations that arise in medical practices or other cases in which the scriptural source is silent.

These principles function as a guide and basis for Muslims when they have to make certain legal-moral decisions, including medical-ethical decisions. For example, in the case of organ donation, some legal principles are used before they come to a conclusive decision. Muslim legal scholars cite various principles for issuing a legal ruling on this issue. Some refer to the principle of “No harm, no harassment”; some invoke the principle of “necessity makes lawful that which is prohibited”; and some of them use the principle of “preventing or removing harm has priority over promoting good.” Vardit Rispler-Chaim (1993: 31) records that Muslim scholars, compelled by the desire to prevent harm to the party awaiting a donation and to protect the public benefit, rendered organ donation permitted and permissible.

In addition, although some scholars use various legal principles, according to Abdulaziz Sachedina, the most widely cited principle in resolving the ethics of organ donation is the principle “No harm.” For instance, if donating an organ would cause the donor’s death, the donation would be forbidden regardless of the benefits to the recipient. Conversely, if a person were to donate an organ without causing harm or death to himself, and if that act could save the life of a patient dying of organ failure, the donation would be regarded as permissible by the sharia (Sachedina, 2009: 185). That is how sharia-based ethics works in

the realm of medicine. The main purpose of this ethical approach is to determine whether a certain action is right or wrong, permissible or prohibited, or to specify other values of human actions.

Virtue-Based “Biomedical” Ethics

The Islamic ethicists who come from philosophical and medical backgrounds work quite differently from these Islamic legal scholars and jurists. Their main concern is not to determine, evaluate, or justify whether a course of action is obligatory, recommended, permissible, reprehended, or prohibited. Rather, they are concerned with the bodily and spiritual health, the cultivation of human character, and the formation of a virtuous person. The preservation of bodily health is the main purpose of the art of medicine. So, if the health of human body is being lost, it is the task of medicine to restore it (Sina, 1999: 9). Physicians in the Islamic medieval period generally maintain that the health of human body is signified by the balance of elements, temperaments, and humours within human body. If there is an imbalance in humours, the human body will be infected by sickness, which is indicated by a disturbance of bodily functions (Ibid., 171).

The imbalance in elements, temperaments, or humours is generally caused by a kind of deficiency or excess. Insufficient food consumption, sleep, or bodily regimen leads to sickness, as well as too much food, sleep, or bodily exercise. The ideal is that one has everything in the right proportion, namely moderation in food consumption, sleeping activity, and physical exercise. This moderation generates the balance of elements, temperaments, and humours, which in turn maintains the health of the human body. For example, food is transformed into humours (i.e. body fluids) through the process of digestion. If one has a bad diet, one of the humours (i.e. blood, phlegm, yellow bile, or black bile) will be deficient, causing the imbalance of humours. Having a good diet therefore is necessary to maintain the balance of the humours. In

this regard, the lack or excessiveness of food consumption is considered bad and moderation is good.

The ethics of “balance and moderation” is not only applied in preserving bodily health. It is also used in achieving spiritual health and the cultivation of virtue in human character. Ibn Miskawayh, one of the greatest Islamic ethicists, argues that the purpose of the medicine of souls is similar to that of the medicine of bodies, namely the preservation of spiritual health and the restoration of spiritual health when it is missing (1968: 158). The difference between the two is only in the context of their subject matter. The subject matter of the spiritual health is soul whereas the subject matter of the bodily health is body. According to Ibn Miskawayh, the spiritual health is signified by the absence of two extremes. One of the extremes of every mean is an excess while the other is a deficiency (Ibid., 23).

If the human soul falls in one of the two extremes, the soul becomes sick and its health needs to be restored. Conversely, if the human soul is in the middle between the two extremes, the soul is healthy because it possesses virtuous characters. Ibn Miskawayh, following his Greek predecessors, defines virtue as a mean, an intermediation, or moderation. The mean lies between two vices, deficiency and excess (Ibid., 22). For him, four means, or four virtues, are considered cardinal in virtue ethics: (1) wisdom: a mean between impudence and stupidity; (2) temperance: a mean between two vices: profligacy and frigidity; (3) courage: a mean between cowardice and recklessness; and (4) justice: a mean between doing injustice and suffering injustice (Ibid., 23-24).

These four represent the principal virtues from which other means or virtues can be derived. From the virtue of wisdom, we can generate the virtues of intelligence, retention, rationality, quickness and soundness of understanding, clarity of mind, and capacity for learning easily. From the virtue of temperance, we can derive the virtues of modesty, sedateness, self-control, liberality, integrity, sobriety, benignity, self-

discipline, good disposition, mildness, staidness, and piety. From the virtue of courage, some virtues can also be generated: greatness of spirit, intrepidity, composure, fortitude, magnanimity, self-possession, manliness, and endurance. From the virtue of justice, some virtues can be further derived: friendship, concord, family fellowship, recompense, fair play, honest dealing, amiability, and piety (Ibid., 17-22).

Some of the above virtues are related to the perfection of morality (i.e. moral virtues) and some to the virtue of cognition (i.e. intellectual virtues). Islamic philosophers-ethicists, who are mostly influenced and inspired by Greek philosophers, believe that the moral virtues are not a natural disposition (Fakhry, 1994: 81). They are not intrinsically built into the human character nor divinely given. They should be cultivated through a continuous practice of the virtues. In this regard, the “will of the individual” or “human volition” also plays an important role in the success of the cultivation of the self. People will be virtuous if they willingly accustom themselves to exercising and practising virtues, and they will be vicious if they let themselves be occupied with the vices. In other words, the health of human soul (i.e. character) actually depends on the conscious and continuous cultivation of virtues.

If the perfection of human character can be achieved through directing the will and the disposition towards moral virtues, the perfection of human intellect can be acquired not only through nourishing human cognition with intellectual virtues but also through the “conjunction” of human cognition with the active intellect (Ibid., 92). This kind of intellectual “conjunction” is believed to be the highest intellectual perfection that leads human beings to achieve their chief goal, which is happiness (Levey, 1967: 124). All other kinds of perfections, like technical and moral perfections, serve simply as preparations to this intellectual conjunction (Fakhry, 1994: 89).

The above physical/biological, moral, and intellectual virtues based on the idea of a mean, moderation, or intermediation are further

developed and applied in medical contexts. This ethical tradition is generally concerned with establishing mores, etiquettes, and norms in order to form a virtuous person, whether as a physician, patient, caregiver, or human being in general. When Islamic physicians discuss, their main topics will be “how to be a good physician,” “how to be a good patient”, and “what is the ideal relation between physician and patient”.

Al-Ruhawi, for example, wrote *dab al-abīb* in order to explain what physicians should do and how they should act and behave. Al-Ruhawi states that a virtuous physician is unlike a philosopher who may deal only with the improvement of the soul. The virtuous physician should deal with the improvement of both spirit and body. For him, spiritual and bodily improvement can be achieved only if a physician has faith in Allah when working with patients to get rid of illness. Therefore, the physician first of all should have faith in God. Faith is regarded as the spiritual foundation for medical practice. Faith in God means that physicians (1) must believe that Allah performs all deeds intentionally: gives life and takes it, causes illness and cures; (2) devote themselves to God with volition and love; and (3) must believe that He sent his messengers to mankind (Levey, 1967: 19-20).

Another important idea in *dab al-abīb* is al-Ruhawi’s account of the relationship between physicians and their patients. Quoting Hippocrates, he said that the art of medicine involves three factors, the illness, the patient, and the physician (Ibid., 68). Physicians should know what will happen to their patients, raise themselves for it a long time in advance, and prepare whatever is necessary for when the event occurs (Ibid., 83). They should also give their medical services for the benefit of all people without distinguishing them as to friend or foe, in agreement or disagreement (Ibid., 94).

As for the patients, they should not conceal anything from their physician because their openness is a key step for diagnosis and

treatment. The cooperation of the patients is considered very important in order to fulfill their best interest, to give the best medical benefits for them. When al-Ruhawi is asked about patients' demands and the proper care of the ill, he quotes Galen and says: "It is essential that the physician not follow the will of the patient unless it benefits him in his improvement; he should not fear him in this nor any desire in this of his individual rights. On the contrary, it is only God that he fears and entreats." (Ibid., 56).

In the same fashion, at-Tabari in his Hippocratic treatment, *Al-Mu'ālaja*, provides some moral guidelines for physicians. Among other things, he requires them to be modest, virtuous, merciful, not slanderous, and speak no evil of men of repute in the community or be critical of their religious beliefs (Hamarneh, 1983: 163). They are required to be honest, and not divulge the secrets of their patients, nor make jokes and laugh at the improper place and time. They should also avoid predicting whether the patient will live or die. In addition, they should speak well of their acquaintances, colleagues, and clients and not to be money grubbers. They should dress in clean clothes, be dignified, and groom his hair neatly. They ought not to lose their temper when patients keep asking many questions but should answer gently and patiently. They should treat alike the strong and the weak, the master and the slave, the rich and poor, and the wise and the illiterate (Ibid., 163).

If contemporary Islamic scholars would further elaborate and develop the ethics of the "mean" or of "moderation", some contemporary bioethical problems could be resolved. For example, the principle of "respect for autonomy" at one extreme can be reconciled with the principle of "beneficence" at the other extreme by finding the right mean between the two. With a virtuous character already implanted, one can easily measure the right proportion of benefit and of harm before making an ethical decision, in the case of organ donation for example.

Conclusion

There are two main streams of bioethical discourses in Islamic tradition: (1) biomedical ethics that relies on the sharia modes of reasoning, ethical-legal principles, juristic rulings; (2) biomedical ethics that is rooted in the Greco-Islamic philosophical and medical tradition. The former is called sharia-based biomedical ethics and the latter is called virtue-based biomedical ethics. The contemporary discourse of Islamic biomedical ethics is heavily influenced by sharia-based ethics. The main concern of this ethical tradition is reach legal certainty: is this or that action or type of action stipulated to be an obligation, recommendation, permission, reprehension, or prohibition. Before arriving at legal certainty, however, we need to have a case, either an existing or a potential case; then a series of legal reasonings is conducted to issue rulings for the case at stake.

That tradition of ethics seems to be well suited to providing Islamic legal certainty in cases on the basis of casuistry. However, we cannot expect it to serve well in the formation of the self, which nothing to do with legal opinions. Another Islamic biomedical ethics, which aims to cultivate a good character or to form a virtuous person, is grounded in the tradition of Islamic virtue ethics. Instead of dealing with right-wrong legal logic, virtue biomedical ethics pays much attention to self-formation. It focuses on human physical, intellectual, and spiritual flourishing. Bodily health can be acquired by balancing elements, temperaments, and humours within human body. A sound mind can be achieved through conjunction with the highest intellect (this can be translated as: closeness with God). Spiritual health can be gained through exercising moral virtues.

This medieval Islamic ethics is unfortunately less studied and recognised in the contemporary era. If this intellectual tradition is studied further, the notion of ethics in Islamic bioethics will not be limited to post-factum legal judgments (i.e. permission-prohibition or

right-wrong judgments). The ethics that aims to form a virtuous person will also be recognised as Islamic biomedical ethics since this is rooted in Islamic values and its tradition. Furthermore, by practising moral virtues, a person will have a sound judgment and a good character without necessarily invoking religious stipulations.

Bibliography

- Beauchamp, Tom L. and James F. Childress. 2009. *Principles of Biomedical Ethics*. 6th ed. New York: Oxford University Press.
- Brockopp, Jonathan E. and Thomas Eich (ed.). 2008. *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*. South California: The South California Press.
- David E. Guinn (ed.). 2006. *Handbook of Bioethics and Religion*. New York: Oxford University Press.
- Fakhry, Majid. 1994. *Ethical Theories in Islam*. Leiden-NewYork-Koln: E.J. Brill.
- Hamarneh, Sami K in Munawar A. Anees (ed.). 1983. *Health Sciences in Early Islam Volume I and II*. Texas: Noor Health Foundation and Zahra Publication.
- Ibn Miskawayh. 1968. *The Refinement of Character*. Beirut: The American University of Beirut.
- Ibn Sina. 1999. Adapted by Laleh Bakhtiar. *The Canon of Medicine: English translation of al-Qānūn fī al-Tibb: Volume 1*. Chicago: Kazi Publications.
- Kamali, Mohammad Hashim. 1991. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Text Society.
- Kelsay, John. 2007. *Arguing the Just War in Islam*. USA: the President and Fellows of Harvard College.
- Levey, Martin (ed. and trans.). 1967. *Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhawi's "Practical Ethics of the Physician"*. Philadelphia: APS.
- Moazam, Farhat. 2006. *Bioethics and Organ Transplantation in Muslim Society: A Study in Culture, Ethnography, and Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moazam, Farhat. 2000. "Patients, and Physicians in Medical Decision Making: A Pakistani Perspective". *The Hasting Center Report*, 30, 6, 28-37.
- Omar, Mohamed Abdel-Khalek. 1998. "Reasoning in Islamic Law". *Arab Law Quarterly*, 13, 1, 23-60
- Pormann, Peter E. and Emilie Savage-Smith. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rahman, Fazlur. 1987. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Ramadan, Tariq. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
- Rispler-Chaim, Vardit. 1993. *Islamic Medical Ethics In the Twentieth Century*. Leiden-New York-Koln: E.J. Brill.

- Rosenthal, Franz. 1914. *Science and Medicine in Islam: A Collection of Essays*. Great Britain: Variorum.
- Sachedina, Abdulaziz. 2009. *Islamic Biomedical Ethics: Principle and Application*. Oxford: Oxford University Press.
- Shehaby, Nabil. 1982. “‘Illa and Qiyās in Early Islamic Legal Theory”. *Journal of the American Oriental Society*, 102, 1.
- Ullman, Manfred. 1978. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yaseen, Mohammad Naeem. 1990. “The Rulings for the Donation of Human Organs in the Light of Shaṛī’a Rules and Medical Facts”. *Arab Law Quarterly*, 15, 1, 49-87.

ISLAM DAN SAINS MODERN: MENEROPONG SIGNIFIKANSI AGAMA DAN ETIKA BAGI SAINS

Indriyani Ma'rifah

Abstract

Modern science has brought humanity to a high level of civilisation. Scientific discoveries have provided many benefits for humankind. But modern science can also result in catastrophe and tragedy, such as the use of biochemical weapons, global warming, the energy crisis, climate change, ecological devastation, and other ecological problems.

Many intellectuals try hard to formulate the importance of ethics as a guide to science and campaign for its recognition. This article is presented within this framework. It discusses science in an Islamic perspective and aims to enrich the idea of the integration of Islam and science so that they do not need to be always in conflict.

Keywords: science, religion, ethics, Islam

Pendahuluan

Puncak perkembangan yang dicapai sains dengan berbagai penemuannya yang gemilang dewasa ini telah menjadikan dunia kian maju. Penemuan-penemuan sains yang telah banyak menciptakan beragam teknologi canggih membuat decak kagum umat manusia. Berbagai penemuan sains tentunya telah banyak memberikan manfaat

kepada umat manusia. Betapa tidak, dengan sains manusia mampu mengubah segala aspek kehidupan tampak lebih benderang, cepat, mudah, dan menyenangkan.

Namun di sisi lain, ironisnya, dengan sains pula manusia mengintensifkan tragedi dan bencana. Teknologi modern sebagai anak kandung sains memang telah banyak ditemukan, akan tetapi telah banyak pula yang disalahgunakan untuk memusnahkan kehidupan di muka bumi ini. Keberadaan teknologi modern justru kian tidak memanusiakan manusia dan menjauhkan manusia dari hakikat kemanusiannya. Bom nuklir yang meluluhlantakkan Nagasaki dan Hiroshima, Perang Dunia I dan II, *global warming*, krisis energi, perubahan cuaca yang ekstrim dan tidak menentu, kerusakan ekologi, dan lain sebagainya merupakan sederet peristiwa yang disebabkan oleh penyalahgunaan sains.

Berbagai tragedi kemanusiaan dan kerusakan ekologis yang disebabkan sains ditengarai lantaran sains telah kehilangan pijakan religio-etiknya. Kian hari sains modern kian jauh dari nilai (*value free*). Dalam hal ini, tidak sedikit manusia modern yang mengimani bahwa sains dan nilai (agama) merupakan dua hal yang terpisah. Keduanya ibarat air dan minyak yang tidak dapat disatukan. Upaya untuk menyatukannya dianggap hanya akan mengurangi objektivitas sains dan sakralitas agama.

Asumsi yang lama terpatrit dalam *back mind* sebagian besar umat manusia adalah bahwa sains berangkat dari keragu-raguan yang menerapkan konsep kebebasan dalam penjelajahan dunia sains dengan menggunakan metode ilmiah sebagai landasan dalam pencarian kebenaran, sementara agama berangkat dari sebuah keyakinan yang tidak dapat diganggu gugat. Agama dimulai dari keyakinan dengan metode yang dogmatis dan menggunakan teori kebenaran yang doktriner. Tak dapat dipungkiri, dalam panggung sejarah, pertarungan

agama versus sains sesungguhnya telah lama dikobarkan dan sepertinya tidak pernah habis untuk diperbincangkan.

Kian jauhnya sains dari nilai-nilai agama menjadikan banyak intelektual Muslim merasa terpanggil untuk bertanggung jawab membuat semacam “jembatan penyeberangan”, sehingga keduanya dapat dipertemukan kembali. Kendatipun menyisakan banyak perdebatan, beberapa ilmuwan Muslim, baik intelektual Muslim Indonesia maupun intelektual Muslim dari belahan bumi lainnya, telah mencoba merumuskan “jembatan konseptual” untuk merujuk kembali sains dan agama. Sebut saja misalnya Ismail Raji Al-Faruqi dan Naquib Al-Attas dengan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan, M. Amin Abdullah dengan menawarkan konsep integrasi-interkoneksi, A.M. Saefudin dengan konsep *tauqifi* dan *ijtihadi* dan seterusnya.

Tulisan ini sengaja dihadirkan untuk ikut meramaikan gagasan tentang integrasi agama dan sains modern yang telah lama marak didiskusikan. Artikel ini diharapkan sedikit banyak dapat melengkapi kerangka paradigmatik akan diskursus integrasi agama (Islam) dan sains modern, sehingga keduanya tidak perlu saling berjibaku selamanya...

Agama *vis a vis* Sains

Sains dan agama merupakan dua entitas yang sama-sama telah mewarnai sejarah kehidupan umat manusia. Perdebatan sengit antara agama dan sains bukanlah masalah yang baru muncul. Kehadirannya telah ada sekitar dua abad silam, tatkala perkembangan ilmu-ilmu modern terasa semakin “mengancam” kehidupan beragama (Bagir, 2004: xi). Jika ditelisik secara historis, para ilmuwan Barat abad pertengahan pernah terlibat “konfrontasi sengit” dengan kaum agamawan. Hal ini terjadi lantaran dominasi dan hegemoni Gereja yang demikian kuat terhadap seluruh aspek kehidupan masyarakat Barat, termasuk aktivitas ilmiah. Semua aktivitas ilmiah harus sepengetahuan,

seizin, dan tunduk pada Gereja. Sanksi hukum bagi ilmuwan yang tidak tunduk pada aturan Gereja sangatlah berat.

Dalam lintasan sejarah tercatat bahwa Copernicus pernah dihukum mati lantaran mengeluarkan teori heliosentris, yang meyakini bahwa matahari merupakan pusat tata surya. Teorinya tersebut dianggap menyalahi doktrin Gereja yang mengimani bahwa pusat tata surya adalah bumi bukan matahari (Abdullah, 2003: 3). Kemudian, pasca Copernicus, Bruno dengan lantang mengumandangkan teori heliosentrisnya Copernicus hingga dia dibakar hidup-hidup oleh kaum pendeta. Demikian juga dengan Galileo yang dipenjara seumur hidup karena ajarannya dianggap menyesatkan dan menyimpang dari ajaran Gereja.

Berbeda dengan abad pertengahan, pada abad pencerahan, sains dan teologi ternyata bergandengan tangan seperti diperlihatkan Newton, Copernicus, dan Boyle. Newton dan Boyle berpendapat bahwa, mengkaji alam adalah tugas keagamaan. Pengetahuan tentang kekuasaan dan kearifan Tuhan dapat dipahami melalui inteligensia yang tampak dalam desain alam semesta. Revolusi sains di abad pencerahan tidak bisa diartikan pemisahan sains dan teologi. Pada masa itu, sains menjadi solusi bagi masalah-masalah teknis. Sains dihargai ketimbang kebangsawanan dan kekayaan. Bahkan, sains memperkuat argumen-argumen penciptaan dan menentang ateisme dan skeptisisme yang dianggap merusak tatanan masyarakat yang stabil (Ali, 2003).

Namun dinamika sekularisasi telah memindahkan agama dari lingkungan publik ke lingkungan privat dan menekankan pertentangan antara iman dan agama selama berabad-abad. Banyak penulis dalam sejarah pemikiran Barat yang meninjau dikotomi epistemologis antara pengetahuan religius dan pengetahuan ilmiah, yang masing-masing memiliki wilayah dan metode sendiri. Gilkey, seorang teolog, misalnya membuat perbedaan antara agama dan sains. Sains mengajukan pertanyaan-pertanyaan “bagaimana” yang bersifat objektif, sedangkan

agama mengajukan pertanyaan-pertanyaan “mengapa” tentang makna dan tujuan di dunia dan tentang asal usul nasib akhir manusia.

Sementara itu, sains berupaya menjelaskan data yang bersifat publik, objektif, dan bisa diulang-ulang, sedangkan agama memikirkan eksistensi tatanan dan keindahan dunia serta pengalaman kehidupan batin. Koherensi logis dan adekuasi eksperimental menjadi landasan otoritas sains, sedangkan yang menjadi landasan otoritas puncak dalam agama adalah Yang-Ilahi dan pewahyuan melalui pelaku manusia sebagai perantara pencerahan dan wawasan. Sains melakukan peramalan kuantitatif, sedangkan agama menggunakan bahasa simbolis dan analogis (Chapman, 2007: 23-24).

Pemikiran Kristen tentang agama dan sains telah berlangsung selama beberapa fase dan telah menjadi saksi lahir dan tenggelamnya sejumlah metodologi. Tidak dapat dipungkiri bahwa tidak ada pandangan tunggal dan seperangkat perspektif tunggal Kristen tentang hubungan antara agama dan sains. Adapun yang tampak hanyalah pandangan yang konservatis dan liberal. Kaum konservatif menolak jurang yang tidak dapat dijembatani antara sains dan agama Kristen, baik dari segi pandangan umum Kristen tentang alam maupun dari segi doktrin Kristen tertentu, seperti penciptaan dan pemeliharaan.

Sejumlah penulis Kristen (terutama pada masa modern) bukannya secara pasif mempertahankan Kristen dari serangan sains sekuler, namun justru menunjukkan penolakan yang kuat mengenai pandangan saintis tentang alam dan kehidupan yang sangat tidak akurat. Lebih jauh, mereka menegaskan bahwa ketidakakuratan ini hanya dapat diluruskan melalui pandangan dunia keagamaan (Mir, 2006: 126).

Hubungan konflik antara agama dan sains tidak lagi berupa peperangan yang berlangsung secara terus-menerus, melainkan bersifat sporadis, dan biasanya dipicu oleh penemuan ilmiah yang mengancam dogma religius. Pada tahun 1984, sebuah komisi Vatikan mengakui bahwa para pejabat gereja pada abad ke-17 telah melakukan kesalahan

besar karena mengutuk Galileo. Kemudian, pada tahun 1988, Paus Yohanes Paulus II mengeluarkan pernyataan yang menggarisbawahi pentingnya upaya mencari “wilayah bersama” dalam bidang sains dan agama. Menurut Paus, pencarian bersama yang didasarkan atas keterbukaan kritis dan pertukaran pendapat merupakan satu hal yang sangat penting dan harus dilakukan pengembangan yang mendalam secara terus-menerus, baik dalam bentuk maupun cakupannya (Mir, 2006: 24-25).

Dalam simposium bertema “Membaca Alam Menemukan Tuhan”, pada 6 Januari 2008 di Jakarta, ilmuwan Prancis, Bruno “Abdul Haqq” Guiderdoni mengatakan bahwa ada persamaan epistemologi antara sains dan agama, yakni merupakan proses pencarian kebenaran yang terbuka. Di antara keduanya tak ada yang absolut. Keduanya memiliki integritas yang harus dicarikan jembatannya. Keduanya bisa sampai pada kebenaran hakiki. Namun, kebenaran akan lebih cepat terkuak jika keduanya bisa bersatu dan bekerja sama. Kendatipun berbeda, sains dan agama tidak bisa dipertentangkan. Sebaliknya, keduanya dapat bersatu dalam mencari kesempurnaan yang esensial (Ali, 2003).

Isu Etika dalam Sains Modern

Etika merupakan salah satu bagian dari teori tentang nilai yang dikenal dengan istilah aksiologi. Etika sering disamakan dengan moralitas. Moralitas adalah nilai-nilai perilaku orang atau masyarakat yang dapat ditemukan dalam kehidupan nyata manusia sehari-hari, namun belum disistematisasi sebagai suatu teori. Ketika perilaku-perilaku moral dirumuskan menjadi teori-teori, maka ia disebut etika. Etika mencakup persoalan-persoalan tentang hakikat kewajiban moral, prinsip-prinsip moral dasar apa yang harus manusia ikuti, dan apa yang baik bagi manusia (Ghazali dkk., 2005: 120).

Pada kebanyakan agama dunia, konsep tentang hukum moral dikaitkan dengan tujuan penciptaan alam semesta, dan kebenaran suatu

kegiatan manusia ditentukan atas dasar kesesuaiannya dengan tujuan tersebut. Dalam dunia yang tidak memiliki tujuan, nilai-nilai tidak memiliki kerangka rujukan dan hanya merupakan sarana temporer untuk menangani urusan manusia. Landasan yang sebenarnya dari perilaku moral adalah keyakinan kepada sebuah alam semesta yang memiliki tujuan dan tata moral yang mendasarinya (Golshani, 2004: 86).

Sains berurusan dengan kajian tentang alam melalui eksperimentasi, observasi, dan kerja intelektual sedangkan etika berurusan dengan aturan-aturan perilaku atau nilai-nilai moral. Sains berurusan dengan fakta-fakta empiris, sementara etika berkaitan erat dengan apa yang seharusnya. Atas dasar logika saja, seseorang tidak bisa menderivasi pernyataan-pernyataan normatif dari pernyataan-pernyataan faktual. Kendatipun demikian, para ilmuwan tidak bisa mengabaikan isu etika lantaran sains dan etika berkaitan, baik pada level metafisik maupun pada level praktis. Dengan demikian, klaim bagi netralitas moral dalam penelitian ilmiah dan penerapan-penerapannya hanyalah ilusi belaka (Golshani, 2004: 87-88).

Pada masa kini, ada dua pertimbangan utama dalam memandang sains. Yakni, “sains demi sains” dan “sains demi tujuan material dan kekuasaan”. Dari kedua pandangan tersebut, pandangan materialistik yang dominan, yang mereduksi segala sesuatu ke level materi dan mengecap apapun yang berada di luar sains sebagai tak ilmiah, memandang alam semesta sebagai suatu kebetulan kosmik semata yang tak memiliki makna dan tujuan. Pengembangan sains dan teknologi demi sains dan teknologi itu sendiri tanpa mempertimbangkan dampaknya bagi masyarakat dan lingkungan sejatinya telah melahirkan krisis serius bagi umat manusia.

Akar krisis ini terletak pada penafsiran sekuler yang merata mengenai status manusia di kosmos; pada hubungan yang diasumsikan antara manusia dan makhluk-makhluk lainnya, yakni ilmu pengetahuan dari aturan perilaku. Karena itu, sains perlu ditempatkan dalam kerangka

yang lebih luas, dalam suatu metafisika yang mendasarinya, yang memperhatikan semua aspek kehidupan manusia. Kepedulian ini mencakup hubungan manusia dengan Tuhan dan kosmos yang pada gilirannya memunculkan isu kebijaksanaan dan nilai-nilai moral serta mengimplikasikan bahwa harus ada orientasi etika dalam kegiatan ilmiah. Dengan demikian, sains dan teknologi akan menjadi pelayan bagi umat manusia (Golshani, 2004: 92). Hubungan antara ilmu dan etika terkait berkelindan dengan masalah apakah ilmu bebas nilai (*value free*) atau tidak bebas nilai (*value bond*). Setidaknya terdapat tiga pandangan mengenai hubungan antara ilmu dan nilai.

Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa ilmu merupakan suatu sistem yang saling berhubungan dan konsisten dengan sifat bermakna atau tidak bermakna (*meaningful or meaningless*) yang dapat ditentukan. Ilmu dipandang semata-mata berupa aktivitas ilmiah, logis, dan berbicara tentang fakta semata. Prinsip yang dipakai adalah *science for science*.

Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa etika berperan dalam pembentukan tingkah laku ilmuwan seperti pada bidang penyelidikan, putusan-putusan mengenai baik-tidaknya penyingkapan hasil-hasil dan petunjuk mengenai penerapan ilmu, tetapi tidak dapat berpengaruh terhadap ilmu itu sendiri. Dengan kata lain, ada tanggung jawab dalam diri ilmuwan, namun dalam struktur logis ilmu itu sendiri tidak ada petunjuk-petunjuk untuk putusan-putusan yang secara etis dipertanggungjawabkan.

Ketiga, pendapat yang mengatakan bahwa aktivitas ilmiah tidak dapat dilepaskan begitu saja dari aspek-aspek kemanusiaan. Pasalnya, tujuan utama ilmu adalah untuk kesejahteraan manusia. Ilmu hanya merupakan instrumen bagi manusia untuk mencapai tujuan yang lebih hakiki, yakni kebahagiaan umat manusia. Prinsip yang berlaku bukan *science for science*, melainkan *science for mankind*, ilmu ditujukan untuk kebaikan umat manusia (Golshani, 2004: 124-125).

Dalam konteks ini, etika dapat menjadi semacam *guidance* bagi sains. Di seluruh dunia, sekarang mulai timbul kesadaran betapa pentingnya memperhatikan etika dalam pengembangan sains. Di beberapa negara maju telah didirikan lembaga-lembaga “pengawal moral” untuk sains semisal The Institute of Society, Ethics, and Life Sciences di Hasting, New York. Terkait signifikansi etika dalam pengembangan sains, ada pernyataan menarik yang dilontarkan Sir Mac Farlane Burnet, seorang biolog Australia. Sebagaimana dikutip Jalaluddin Rakhmat (1995: 158), ia menuturkan bahwa “sulit bagi seorang ilmuwan eksperimental mengetahui apa yang tidak boleh diketahui. Ternyata, sains tidak dapat dibiarkan lepas dari etika, kalau kita tidak ingin senjata makan tuan”.

Etika tentu saja sangat terkait dengan agama dan menjadi bagian dari agama. Pasalnya, agama memuat doktrin-doktrin etis yang seharusnya dilakukan dan dipatuhi umatnya. Karena itu, meminjam pendapat Franz Magnis-Suseno (1999: 20), etika sangat diperlukan. Menurut Guru Besar Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara ini, etika dapat merumuskan permasalahan etis sedemikian rupa, sehingga agama dapat menjawab berbagai permasalahan di seputar penemuan sains berdasarkan prinsip-prinsip moralitasnya sendiri.

Sebagai agama, Islam tentu saja memuat seperangkat ajaran etik bagi manusia. Tanpa bermaksud mengesampingkan aliran-aliran etika lainnya, umat Muslim mestinya dapat menggunakan etika Islam untuk menjadi *guidance* bagi pengembangan sains dan respons atas isu-isu sains modern. Implementasi etika bukan karena konsekuensi iman saja, namun juga karena etika Islam sanggup menjawab tantangan kehidupan modern. Etika Islam bukanlah sekedar teori saja, namun telah dipraktikkan oleh sejumlah manusia, sehingga pernah menjadi penyelamat dunia dan pelopor peradaban (Rakhmat, 1995: 160).

Hubungan Sains dan Agama dalam Perspektif Islam

M. Quraish Shihab (2007: 41) mengemukakan bahwa mengkaji relasi antara Islam dan ilmu pengetahuan tidak dinilai dari banyaknya cabang-cabang ilmu pengetahuan yang tersimpul di dalamnya, bukan pula menunjukkan teori-teori ilmiah yang ada di dalamnya. Pembahasan tentang hal tersebut hendaknya diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian al-Qur'an serta logika ilmu pengetahuan itu sendiri. Dalam pandangan Islam, sains dan agama memiliki dasar metafisika yang sama yaitu mengungkapkan ayat-ayat Tuhan dan sifat-sifatnya kepada umat manusia. Dengan demikian, seseorang dapat mempertimbangkan kegiatan ilmiah sebagai bagian dari kewajiban agama, dengan catatan bahwa ia memiliki metodologi dan bahasanya sendiri (Golshani, 2004: 8).

Upaya membenarkan dan menyalahkan teori-teori ilmiah dengan ayat-ayat al-Qur'an merupakan satu langkah yang tidak tepat. Sebab, al-Qur'an pada dasarnya tidak berbicara mengenai persoalan-persoalan tersebut secara mendetail, namun ia hadir sebagai petunjuk bagi manusia demi kebahagiaan hidupnya di akhirat kelak. Ada sekian banyak kebenaran ilmiah yang dipaparkan oleh al-Qur'an. Tujuan pemaparan ayat-ayat tersebut tidak lain adalah untuk menunjukkan kebesaran Tuhan dan keesaan-Nya, serta mendorong manusia untuk mengadakan observasi dan penelitian demi lebih menguatkan iman dan kepercayaan kepada-Nya. Terkait hal ini, barangkali tepat mengutip pendapat Mahmud Syaltut yang mengatakan bahwa: "Sesungguhnya Tuhan tidak menurunkan al-Qur'an untuk menjadi satu kitab yang menerangkan kepada manusia mengenai teori-teori ilmiah, problem-problem seni, dan beragam warna pengetahuan" (Shihab, 2007: 49-51).

Al-Qur'an telah mengingatkan kepada manusia bahwa kajian tentang alam hanya bisa membawa manusia dari penciptaan kepada Sang Pencipta manakala telah memiliki modal iman kepada Tuhan. Pernyataan ini dapat disimak dalam Q.S Yunus: 101 yang

terjemahannya adalah "Katakanlah: "Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman". Karena itu, apabila seorang ilmuwan mendekati alam dengan iman kepada Tuhan, maka imannya akan diperkuat oleh kegiatan ilmiahnya. Bila tidak demikian, maka kajian tentang alam tidak dengan sendirinya akan membawa kepada Tuhan. Sebab, kegiatan ilmiah selalu disertai dengan praanggapan-praanggapan metafik dari ilmuwan kendatipun ia barangkali tidak menyadarinya.

Singkat kata, kajian kealaman hanya bisa membawa manusia kepada Tuhan apabila kerangka kerja metafisiknya bersesuaian. Keyakinan religius juga dapat memberikan motivasi yang baik bagi kerja ilmiah. Di samping itu, agama membawa implikasi positif bagi penerapan sains. Yakni, agama dapat mengorientasikan sains pada penguatan-penguatan spiritualitas manusia dan mencegah penggunaan sains bagi tujuan-tujuan yang merusak (Golshani, 2004: 8-9). Sebaliknya, seorang yang mengharapkan dapat menciptakan sains dari membaca ayat suci, tanpa melakukan kegiatan ilmiah, dapat dikatakan bermimpi di siang bolong. Hal ini lantaran apa yang ia cetuskan merupakan konsepsinya sendiri dan bukan makna ayat-ayat yang di dukung oleh ayat-ayat Allah yang ada di alam semesta (*kauniyah*) (Baiquni, 1983: 21-23).

Islam memberikan banyak tekanan pada pencarian ilmu pengetahuan dalam pengertian yang umum. Pendidikan bagi orang beriman dan berkomitmen tinggi bagi pembentukan masyarakat Islam yang sehat merupakan salah satu tujuann utamanya. Hal ini berarti bahwa ilmu pengetahuan pada umumnya dan sains kealaman serta teknologi pada khususnya harus dikembangkan sedemikian rupa sehingga; (1) Memenuhi kebutuhan spiritual individu dan masyarakat, (2) Mampu menyediakan kebutuhan dasar individu dan masyarakat, (3) Tidak mengganggu unsur-unsur khas masyarakat Islam, dan (4) Mampu mengamankan masyarakat terhadap kekuatan jahat dan agresi asing. Hal

ini juga berarti bahwa sains-sains kealaman dan teknologi mesti dikembangkan dengan cara sedemikian rupa sehingga sains dan teknologi membantu menghasilkan individu-individu yang bahagia dan masyarakat yang sejahtera (Golshani, 2004: 81-82).

Sebagai pandangan dunia (*weltanschauung*), Islam memasukkan kembali relasi kepada Allah dalam bentuk *dīn al-Islām* sebagai ruh kolektif tubuh umat Muslim yang merupakan *ummah wasathan* atau umat pertengahan. Umat yang membentuk sebuah *al-madinah al-fādhilah* atau peradaban utama. *Dīn al-Islām* menyangkut hubungan manusia secara sosial-kolektif kepada Sang Maha Pencipta melalui *syari'ah* (hukum) dan secara personal individual melalui metode yang berdasarkan keyakinan. Islam mengatur hubungan antara manusia dan masyarakat melalui *tazkiyah al-ijtima'* (penyucian masyarakat) atau *da'wah al-hasanah* (seruan kebaikan) dan hubungan antara manusia dan dirinya melalui *tazkiyah al-nafs* (penyucian diri) membentuk *akhlāk al-karīmah* (akhlak mulia).

Inilah komponen teologis pandangan dunia baru Islam yang mengoreksi ideologi sekulerisme global dengan cara melengkapinya dan menyempurnakannya melalui islamisasi peradaban atau *tazkiyah al-insaniyyah*, penyucian manusia, yang merupakan intisari *dīn al-Islām*. Proses *tazkiyah al-madaniyah* adalah proses Islamisasi peradaban, terhadap hubungan antara manusia dan alam, melalui penyerasian ke dalam kesepaduan, keserasian, dan keselarasan dengan *dīn al-Islām*. Teknologi merupakan bentuk hubungan manusia dengan agama secara kolektif. Seni merupakan hubungan manusia dengan alam secara individual dan sains adalah hubungan manusia dengan alam secara universal. Dalam perspektif inilah, teknologi harus diintegrasikan ke dalam *tasyakur* (rasa syukur) sebagai bagian dari *ta'abbud* (pengabdian) kepada Allah SWT (Mahzar, 2004: 262-263).

Mencari Model Integrasi Islam dan Sains

Diskursus tentang integrasi agama dan sains telah ada cukup lama meskipun tidak selalu menggunakan kata integrasi. Dalam konteks Kristen kontemporer, pendekatan integrasi dipopulerkan oleh Ian G. Barbour (2003). Barbour memetakan empat pandangan dalam tipologi yang dibuatnya, yaitu: konflik, independensi, dialog, dan integrasi. Dari keempat tipologi tersebut, Barbour lebih jatuh hati pada dua tipologi terakhir, terutama integrasi. Dalam konteks ini, integrasi Barbour adalah integrasi teologis, yaitu integrasi yang didasarkan pada teori-teori ilmiah mutakhir yang dicari implikasi teologisnya, kemudian suatu teologi baru dibangun dengan juga memperhatikan teologi tradisional sebagai salah satu sumbernya.

Pandangan yang mirip namun tidak sama dikemukakan oleh John F. Haught (2004: 27-29) yang membagi pendekatan ilmu dan agama menjadi konflik, kontras, kontak, dan konfirmasi. Menurut Haught, konflik sains dan agama terjadi akibat pengaburan batas-batas antara sains dan agama. Keduanya dianggap bersaing dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sama, sehingga orang harus memilih salah satunya. Karena itu, langkah pertama adalah menarik garis pemisah untuk menunjukkan kontras keduanya.

Langkah berikutnya, setelah kedua perbedaan kedua bidang ini jelas maka baru bisa dilakukan kontak. Langkah ini didorong oleh dorongan psikologis yang kuat bahwa bagaimanapun bidang-bidang ilmu yang berbeda perlu dibuat koheren. Dalam konteks ini, implikasi teologis teori ilmiah ditarik ke wilayah teologis, bukan untuk “membuktikan” doktrin keagamaan, akan tetapi hanya sekedar untuk “menafsirkan” temuan ilmiah dalam kerangka makna keagamaan demi memahami teologi dengan lebih baik. Dasar dari teori ini adalah keyakinan bahwa apa yang dikatakan sains tentang alam memiliki relevansi dengan pemahaman keagamaan manusia. Batang tubuh sains sendiri tak pernah berubah sama sekali; tak ada data empiris yang disentuh.

Selanjutnya, gerakan ini melangkah lebih jauh pada konfirmasi dengan upaya “mengakarkan” sains beserta asumsi metafisisnya pada pandangan dasar agama mengenai realitas yang berakar pada Wujud yang disebut Tuhan. Asumsi metafisis sains yang disebut Haught adalah bahwa alam semesta merupakan suatu keteraturan yang rasional. Tanpa ini sains sebagai upaya pencarian intelektual tak dapat melakukan langkah pertamanya sekalipun.

Sementara itu, di dunia Islam, wacana integrasi Islam dan sains salah satunya digelontorkan oleh Mehdi Gholhani (2004: 72-73). Menurut Gholhani, sains mau tidak mau harus berasumsi bahwa alam yang menjadi objek kajiannya merupakan alam yang rasional, teratur, dan memiliki hukum-hukum. Tanpa adanya keyakinan bahwa ada hukum yang berlaku secara teratur, lanjut Gholhani, tak ada dasar konseptual pengembangan teori-teori ilmiah. Karena itu, dalam pandangannya, agama dapat menjadi dasar untuk kerja sains. Kalaupun ada yang dinamakan sebagai “Islamisasi”, maka hal itu merupakan upaya memberikan makna keagamaan pada sains sembari menyadari bahwa sains dapat dikembangkan dalam konteks keagamaan dan non-keagamaan.

Mehdi Gholhani dapat dikatakan sebagai pendatang baru dalam wacana mutakhir Islam dan sains. Sebelumnya, pada tahun 1970-an hingga pertengahan 1990-an muncul nama-nama seperti Syed M. Naquib Al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, Ismail Al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar. Al-Attas menyebut gagasan awalnya sebagai “dewesternisasi ilmu”; Isma’il Al-Faruqi berbicara tentang Islamisasi ilmu; sedangkan Sardar tentang penciptaan suatu “sains Islam kontemporer”. Kesemuanya bergerak terutama pada tingkat epistemologi dan sedikit metafisika.

Gagasan para pemikir tersebut tentu saja berbeda-beda dan terkadang secara kurang cermat dilabeli sama yaitu “Islamisasi ilmu”. Gagasan mereka tampak sebagai gagasan filosofis mengenai sains dan hingga

cukup lama tidak jelas benar bagaimana gagasan filosofis tersebut dapat direlevankan dengan aktivitas ilmiah praktis, sehingga ia mudah dan telah disalahpahami. Sekedar contoh, Perves Hoodbhoy, fisikawan asal Pakistan, melihat wacana dan upaya-upaya Islamisasi sains justru akan memarginalisasikan umat Islam dari percaturan sains internasional. Kritiknya didasarkan pada pemahamannya bahwa gagasan Islamisasi sains berupaya menceraibera sains modern dari akar-akarnya untuk kemudian digantikan dengan suatu jenis sains baru (Bagir, 2005: 24).

Dalam konteks ini, pembahasan Golshani kiranya dapat membantu menjernihkan “kesalahpahaman” ini, sehingga lebih dapat diterima terutama oleh kalangan ilmuwan. Tatkala dijernihkan, ia tidak lagi tampak seperti gagasan yang “subversif”, yang seakan-akan merombak sains modern dari awal demi menyediakan dasar konseptual Islami yang lebih kuat. Bagi Golshani, walaupun ada yang disebut “sains Islami”, ia adalah gerak-maju lebih jauh dari sains modern, bukan gerak-mundur atau membongkar apa yang telah ada. Disebut lebih jauh karena yang ingin dilakukannya adalah memberikan kerangka epistemologis dan metafisis bagi aktivitas ilmiah kontemporer.

Secara gamblang ia juga menyebutkan bahwa penggambaran aspek-aspek fisik alam semesta sepenuhnya merupakan kerja sains, agama masuk ketika ingin memberikan penjelasan akhir. Dengan kata lain, untuk kepentingan praktis, sains yang seharusnya dipelajari oleh umat Muslim bukanlah jenis sains yang berbeda. Yang ideal, lanjutnya, sains harus dilengkapi dengan pemahaman yang baik tentang pandangan dunia Islam, sehingga pengetahuan mengenai alam tersebut dapat diasimilasikan secara mulus dalam pribadi seorang ilmuwan. Dalam konteks ini, yang termasuk dalam pandangan Islam mengenai sains bukan hanya epistemologi atau metafisika Islam, tetapi juga etika (Bagir, 2005: 25).

Integrasi antara agama (Islam) dan sains dimungkinkan sebab keduanya sejatinya saling melengkapi. Menurut Bambang Sugiharto

(2005: 45-46), sains mampu membantu agama merevitalisasi diri dengan beberapa cara.

Pertama, kesadaran kritis dan sikap realistik yang dibentuk oleh ilmu sangat berguna untuk mengelupaskan sisi-sisi ilusoris agama, bukan untuk menghancurkan agama, melainkan untuk menemukan hal-hal yang lebih esensial dari agama.

Kedua, kemampuan logis dan kehati-hatian mengambil kesimpulan yang dipupuk oleh dunia ilmiah menjadikan seseorang menilai secara kritis segala bentuk tafsir baru yang kini kian hiruk pikuk dan membingungkan.

Ketiga, lewat temuan-temuan terbarunya, ilmu dapat merangsang agama untuk senantiasa tanggap memikirkan ulang keyakinan-keyakinannya secara baru dan dengan begitu menghindarkan agama itu sendiri dari bahaya stagnasi dan pengajaran.

Keempat, temuan-temuan sains dan teknologi dapat memberi peluang-peluang baru bagi untuk kian mewujudkan idealisme-idealismenya secara kongkrit, terutama menyangkut kemanusiaan umum.

Sebaliknya, lanjut Bambang Sugiharto, agama juga memiliki sejumlah peran yang esensial dan strategis. *Pertama*, agama dapat membantu sains agar tetap manusiawi dan senantiasa menyadari persoalan-persoalan kongkrit yang mesti dihadapinya. Dalam konteks ini, agama dapat selalu mengingatkan bahwa sains bukan satu-satunya jalan menuju kebenaran dan makna terdalam kehidupan manusia. Dalam dunia manusia, ada realitas pengalaman batin yang membentuk makna dan nilai. Wilayah ini tak banyak disentuh oleh sains, agamalah yang menyentuhnya.

Kedua, agama dapat mengingatkan sains dan teknologi untuk selalu membela nilai kehidupan dan kemanusiaan, bahkan di atas kemajuan itu sendiri.

Ketiga, agama dapat membantu sains memperdalam penjelasan di wilayah kemungkinan-kemungkinan adikodrati atau supranatural. Terlebih bila wilayah-wilayah tersebut memang merupakan ujung tak terelakkan dari aneka pencarian ilmiah yang serius saat ini.

Keempat, agama dapat selalu menjaga sikap mental manusia supaya tidak terjerumus ke dalam mentalitas pragmatis-instrumental, yang menganggap bahwa sesuatu dianggap bernilai jika jelas manfaatnya dan dapat diperalat untuk kepentingan manusia. Ada banyak hal dalam hidup manusia yang secara kongkrit dan praktis tidak jelas manfaatnya, namun sangatlah berarti dan penting.

Menarik menyimak pendapat Bambang Sugiharto (2005: 47) yang secara dini mengingatkan bahwa integrasi agama dan sains yang dilakukan tidak boleh sekedar untuk saling membenarkan diri. Selama ini, menurutnya, banyak upaya untuk mendialogkan sains dan agama semata-mata demi pembenaran diri agama. Agama mengkritik ilmu dan segala eksesnya, namun anehnya agama menempatkan dirinya sendiri sebagai suatu entitas yang kebal kritik. Biasanya hal ini dilakukan atas nama klaim bahwa agama berasal langsung dari Tuhan, sehingga mutlak dan tak bisa diganggu gugat.

Dalam beberapa kasus lain, paling banter agama mencari keabsahan posisinya dalam kerangka pikir ilmu atau temuan ilmiah mutakhir. Karenanya, menurut Bambang Sugiharto, integrasi agama dan sains harus berwujud saling mengkritik atau saling mendekonstruksi supaya keduanya mampu untuk senantiasa mentransendensi dirinya sendiri dengan cara mendobrak ketertutupan dan stagnasi masing-masing. Dengan demikian, wacana integrasi agama dan sains diharapkan tidak lagi menyisakan problem-problem baru.

Penutup

Dari paparan di atas kiranya dapat disimpulkan bahwa kehadiran agama dan etika memiliki arti penting bagi sains. Sebab, kehadirannya

menjadi “pengawal moral” bagi sains supaya tidak digunakan untuk hal-hal yang destruktif. Dalam perspektif Islam, sains tidak terpisah dan tidak boleh dipisahkan dari agama. Keduanya saling melengkapi. Karena itu, integrasi antara agama dan sains menjadi sebuah keniscayaan. Kendatipun demikian, integrasi di antara keduanya tidak boleh hanya sekedar untuk saling membenarkan diri dan mengukuhkan klaim kebenaran masing-masing.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 2003. “Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama” dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, Jarot Wahyudi, dkk., Yogyakarta: SUKA Press.
- Ali, Muhamad. 2003. “Menjembatani Agama dan Sains”. *Media Indonesia*, 10 Januari.
- Bagir, Zainal Abidin. 2005. “Bagaimana ‘Mengintegrasikan’ Ilmu dan Agama”, dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan Pustaka-CRCS UGM-SUKA Press.
- Baiquni, A. 1983. *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*. Jimly Ash-Shidiqy (ed.). Bandung: Pustaka.
- Barbour, Ian G. 2003. *When Science Meets Religion*. New York: HarperCollins.
- Chapman, Audrey R. 2007. “Sains, Agama, dan lingkungan” dalam Audrey R. Chapman, dkk. *Bumi yang Terdesak: Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi, dan Keberlanjutan*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Ghazali, M. Bahri, dkk. 2005. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga.
- Golshani, Mehdi. 2004. *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains: Tafsir Islami atas Sains*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Haugt, John F. 2004. *Perjumpaan Sains dan Agama: dari Konflik ke Dialog*. Bandung: Mizan Pustaka-CRCS UGM-ICAS.
- Mahzar, Armahedi. 2004. *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Mir, Mustansir. “Perspektif Kristen tentang Agama dan Sains dan Signifikansinya bagi Pemikiran Muslim Modern” dalam Ted Peters, dkk. *Tuhan, Alam, Manusia: Perspektif Sains dan Agama*. Bandung: Mizan Pustaka, 2006.
- Shihab, M. Quraish. 2007. *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1995. *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan.
- Sugiharto, Bambang. 2005. “Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi” dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan Pustaka-CRCS UGM-SUKA Press.
- Suseno, Franz Magnis-. 1999. *Berfilsafat dari Konteks*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

SANTRI TANGGAP BENCANA (SANTANA): RESPONS KELOMPOK ISLAM TERHADAP BENCANA ALAM DI JAWA TIMUR

Mohammad Rokib

Abstrak

Fenomena bencana alam telah memunculkan respons dari berbagai kelompok khususnya kelompok agama dalam ruang multikultur di Indonesia. Salah satu respons muncul dari kelompok santri yang berusaha memberi makna kontekstual terhadap teks Qur'an terkait peristiwa katastropik. Penelitian ini menganalisis perilaku kesalehan Qur'an (Qur'anic piety) santri sehari-hari yang menginspirasi terwujudnya aktivisme sosial sebagai reaksi atas bencana alam di lingkungannya.

Bryan S. Turner (2010) berargumen bahwa kesalehan Qur'an yang dipraktikkan lewat tadarusan dan 'mengaji' telah memunculkan rasa yang kuat atas nilai Islam dan efek emosional bagi santri. Rasa tersebut mewujud dalam aktivisme sosial melalui tindakan evakuasi, distribusi logistik dan pelayanan medis bagi korban bencana. Melalui cara kerja etnografis, penelitian ini berargumen bahwa kesalehan Qur'an kelompok santri telah mendorong praktik aktivisme sosial di mana korban bencana dipandang sebagai orang lemah (mustad'afin) meliputi miskin dan yatim yang berhak mendapatkan pertolongan prioritas umat Islam.

Keywords: bencana alam, kesalehan Qur'an, *mustad'afin*.

Pendahuluan

Bencana alam yang terjadi di Indonesia belakangan ini bukan hanya merupakan fenomena alam melainkan juga fenomena sosial. Bahkan, jika dilihat dari perspektif kemanusiaan, sejatinya bencana alam disebut sebagai ‘bencana’ karena melibatkan korban (manusia) sebagai pihak yang paling merasakan efek kerugiannya. Bencana juga telah memproduksi kerentanan lingkungan yang mengancam kehidupan sosial masyarakat di daerah bencana (Oliever-Smith, 1996: 305). Efek bencana yang paling terasa seperti kehilangan nyawa, rumah tinggal, sanak-saudara dan mata pencaharian merupakan sebuah gejala sosial dahsyat yang seringkali memunculkan perubahan sosial besar terutama dalam konteks masyarakat multikultural seperti di Indonesia.

Dalam konteks studi agama atau studi Islam di Asia Tenggara, para peneliti tidak bisa terlepas dari konsep penderitaan dan kepercayaan (*faith*) ketika meneliti fenomena sosial bencana alam. Dalam kurun waktu sepuluh tahun terakhir, studi agama dan studi Islam di Asia Tenggara meneroka bencana alam sebagai agen perubahan sosial yang berdampak pada gejala sosial-keagamaan (J.C. Gaillard & P. Taxier, 2010; Michael R. Dove, 2010; David K. Chester & Angus M. Duncan, 2010; Ben Wisner, 2010; Monica Lindberg Falk, 2010; Claudia Merli, 2010; Jonathan Benthall, 2010; Hatim Ghazali, 2010; Judith Schlehe, 2010; Mohammad Rokib, 2011; John Campbell-Nelson, 2008; M. R. Dove, 2008; Fuad Faizi, 2007; Hasan Basri, 2007; Albertus K. Raharjo, 2007).

Adapun dalam konteks studi Islam, para peneliti cenderung mengarahkan kajian pada (1) negosiasi pemaknaan teologis-kultural terhadap gejala sosial bencana alam serta (2) praktik-praktik keagamaan ketika menghadapi bencana alam. Arah kajian yang kedua saat ini tidak menjadi perhatian banyak peneliti. Makalah ini akan menyajikan bagian penelitian yang menyorong peristiwa bencana alam sebagai gejala

sosial keagamaan, terutama respons kelompok Islam, santri, terhadap peristiwa katastrofik di sebagian besar daerah Indonesia.

Kelompok santri yang menarik perhatian untuk diteliti di sini adalah Santri Tanggap Bencana (Santana), sebuah kelompok relawan yang berbasis di pesantren Sumber Pendidikan Mental Agama Allah (SPMAA) di desa Turi, Lamongan, Jawa Timur. Yang menarik dari kelompok ini adalah praktik-praktik tanggap bencana yang melibatkan aspek religiustias seperti salat bencana sebagai salah satu terapi trauma korban bencana. Respons atas bencana dengan salat bencana menjadi praktik yang berbeda dengan cara-cara yang digunakan oleh relawan bencana lainnya saat di lokasi bencana.

Selain itu, posisi kelompok ini adalah sebagai kelompok Islam non-mainstream seperti Muhammadiyah atau NU. Dengan posisi minoritas dalam kelompok Islam Indonesia, kelompok ini berusaha bernegosiasi dengan kultur di lingkungannya seraya berupaya menerobos pemaknaan dan praktik-praktik beragama dalam kehidupan sehari-hari. Salah satu pemaknaan terhadap realitas sosial di lingkungannya adalah dengan memberi makna dan merespons peristiwa bencana alam.

Praktik-praktik tanggap bencana yang dilakukan oleh kelompok ini tentu saja tidak muncul begitu saja secara instant dan reaksioner melainkan melewati proses negosiasi internal yang cukup panjang. Proses tersebut diawali dengan pemaknaan teologis atas peristiwa bencana sehingga pada gilirannya mewujudkan aktivisme sosial¹ seperti evakuasi korban bencana, penyediaan pos pengungsian, pertolongan medis, dan pendirian sekolah gembira di lokasi bencana. Seluruh proses tidak lepas dari pemaknaan keagamaan yang dipahami Santana.

Perilaku-perilaku keagamaan sehari-hari seperti membaca Qur'an setiap selesai salat dan di malam hari, mempelajari buku-buku klasik karya ulama terdahulu (*salaf*), dan membaca tafsir Qur'an telah

¹ Aktivisme sosial yang dimaksud di sini adalah tindakan-tindakan praktis yang sering berasosiasi dengan strategi-strategi seperti lobi, advokasi, negosiasi dan pemihakan terhadap kaum lemah (Sherrod *et al.*, 2005).

melahirkan efek emosional dan pemahaman nilai-nilai keislaman yang kuat. Perilaku-perilaku keislaman sehari-hari yang disebut Turner sebagai kesalehan Qur'an (*Qur'anic piety*)² tersebut memang telah menjadi aspek penting yang populer dalam agama Islam di Indonesia (Turner, 2010: 21).

Berangkat dari perilaku dalam ruang publik agama (pesantren), kelompok Santana memperlihatkan usaha pembaharuan Islam (*Islamic renewal*) melalui pemahaman kontekstual (tafsir ulang) teks agama terutama ketika mereka berada dalam posisi minoritas. Fungsi kesalehan pada kasus ini juga sebagai cara untuk mendefinisikan kelompok mereka di antara kelompok sosial yang ada atau apa yang disebut Saba Mahmood (2005) sebagai politik kesalehan. Proses tersebut berujung pada tindakan-tindakan kesalehan sosial terutama ketika merespons bencana alam.

Kelompok Santana telah menekankan aktifitasnya pada pertolongan immaterial atau spiritual dibanding dengan pertolongan material dalam menolong korban bencana. Kelompok ini, misalnya, mengajak para korban bencana yang beragama Islam melakukan salat bencana berjamaah untuk memperoleh pencerahan spiritual dan menghindari trauma. Cara seperti dilakukan di samping pemberian pertolongan material atau fisik seperti evakuasi korban dan pelayanan medis. Aspek religiusitas atau spiritualitas pun sejatinya memainkan peran penting untuk diperhatikan dalam kondisi tragis korban bencana. Pada kasus badai Katharina di Amerika, misalnya, Francis Gunn mengemukakan

² Bryan S. Turner memakai istilah *Qur'anic piety* dengan merujuk pada penelitian Anna M. Gade tentang praktik-praktik membaca dan menghafal Qur'an di Indonesia, tepatnya di Sulawesi Selatan yang melihat dari aspek cultural dan emosional. Gade mengelaborasi *Qur'anic piety* sebagai perilaku-perilaku *habit* yang terkait dengan ketaatan dan kepatuhan terhadap perintah agama untuk kebiasaan-kebiasaan kesalehan. Contoh sederhananya adalah membaca Qur'an sebagai kebiasaan sekaligus kewajiban umat Islam Indonesia (Gade, 2004).

sepuluh alasan tentang pentingnya pendampingan religious atau peran kelompok agama dalam menolong korban (Koenig, 2006: xvi-xvii).

Terlebih, pemimpin agama sebenarnya memiliki peran potensial untuk membangkitkan korban melalui nasehat spiritual, sembahyang atau salat (Mitchell, 2000: 25-41), pelipur lara, dan penyebaran informasi bencana (Bradfield et al, 1989: 397-407). Terlebih dalam konteks Indonesia, agama (Islam) adalah bagian integral dan tak terpisahkan dari masyarakat (Esposito, 2010: 69). Di sinilah respons kelompok Santana sebagai kelompok agama sangat menarik untuk diteliti di mana respons tersebut merupakan bentuk perilaku kesalehan yang ditempa melalui proses kesalehan Qur'an yang mewujud dalam aktivisme sosial.

Metodologi

Penelitian ini dilakukan di desa Turi kabupaten Lamongan, provinsi Jawa Timur yang diapit oleh empat desa dalam satu kecamatan. Empat desa tersebut adalah desa Kemlagigede village di sebelah Utara, desa Sukorejo di sebelah Selatan, desa Keben di Barat, dan desa Tawangrejo di sebelah Timur. Desa Turi memiliki luas area sekitar 26 hectares, memiliki 639 rumah and populasi penduduk 1500 lebih. Di pinggir desa terdapat sungai bernama "kali Kruwul I" yang sering meluapkan air ke pemukiman penduduk ketika musim hujan. Banjir pun tidak terhindarkan ketika air sungai yang berhulu ke bengawan Solo meluap ke pemukiman.

Dalam penelitian ini, bencana banjir dipandang sebagai gejala sosial-budaya sebab melibatkan respons dan tafsir manusia, khususnya respons kelompok agama yang berada di dekat sungai Kruwul I seperti Santana. Sebagai gejala sosial-budaya, bencana alam dapat diposisikan sebagai teks yang sangat terbuka untuk ditafsir dan dipahami (Ahimsa-Putra, 2000). Teks dalam bentuk fenomena sosial-budaya akan dipahami dan ditafsir untuk memperoleh makna-makna tertentu.

Pada dasarnya, fenomena sosial-budaya adalah sebuah fenomena budaya yang merupakan kumpulan simbol-simbol. Makna dari setiap simbol selalu saling terkait dengan simbol lainnya (Spradley, 1979: 97). Hubungan antara sebuah simbol yang memiliki kaitan dengan simbol lain oleh Spradley disebut *relational theory of meaning* (1979: 95-99). Masyarakat atau kelompok seperti penduduk desa Turi atau kelompok santri Santana mengorganisir kehidupan mereka berdasarkan makna-makna yang mereka miliki dari sesuatu yang beragam. Dalam sistem makna, bahasa atau istilah informan adalah simbol yang berkaitan satu sama lain.

Kasus respons kelompok santri Santana tidak lepas dari simbol-simbol kultural yang di dalamnya adalah simbol-simbol agama atau Islam. Simbol-simbol yang dimunculkan secara kasat mata juga merupakan bentuk dari kesalehan individual anggota Santana di mana mereka berusaha memadankan dengan kesalehan Qur'an yang dipahami. Kesalehan tersebut tampak dari simbol yang ditampilkan dalam kehidupan sehari-hari seperti membaca Qur'an sebagai ekspresi kesalehan seorang santri (Turner, 2010: 21-22) terutama ekspresi kesalehan santri perempuan yang tercermin melalui cara memakai baju, gerak tubuh ketika berinteraksi dengan lawan jenis dan kode tertentu (Mahmood, 2005).

Melalui cara pandang demikian, penelitian ini mengambil dan mengolah data dari informan dengan cara terlibat dalam kegiatan keseharian kelompok santri Santana baik sebelum, sesudah dan ketika terjadi bencana. Hal ini mengharuskan untuk tinggal di lokasi informan yang terhitung sejak akhir Juli hingga Desember tahun 2010. Keterlibatan dalam beberapa aktifitas Santana adalah kerja mutlak selama penelitian. Selama proses meneliti, usaha yang telah dilakukan adalah persiapan baik teknis maupun non-teknis, pengumpulan data meliputi penentuan informan, wawancara, pengamatan terlibat,

membuat catatan etnografis maupun pemilahan data pustaka, dan analisis data melalui analisis domain dan komponen.

Kelompok Santana (Santri Tanggap Bencana)

Santana adalah akronim dari santri tanggap bencana yang merupakan kumpulan santri dari pesantren Sumber Pendidikan Mental Agama Allah atau SPMAA. Selain sebagai pesantren, SPMAA mengklaim dirinya sebagai sebuah organisasi atau gerakan Islam yang berhaluan *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah* sebagaimana organisasi Islam seperti NU dan Muhammadiyah.³ Namun, mereka berpendapat bahwa organisasi SPMAA berbeda baik secara kultural maupun struktural dengan dua organisasi Islam tersebut. Organisasi ini tidak mempraktikkan *qunut* dalam salat subuh (seperti Muhammadiyah) dan mengeraskan suara ketika berdzikir setelah salat lima waktu (seperti NU).

SPMAA muncul dari sebuah kekecewaan terhadap gerak organisasi NU dan Muhammadiyah yang dianggap belum berhasil memperbaiki kondisi sosial masyarakat Muslim Indonesia terutama menghadapi realitas hidup modern (wawancara, 15 Agustus 2010). Kemunculan organisasi Islam ini tidak jauh berbeda dengan fenomena kemunculan gerakan agama baru (New Religious Movements [NRM]) di negara-negara maju sebagai kekecewaan terhadap organisasi agama *mainstream*. Adapun kelompok Santana bergerak di bawah pengawasan pesantren dan organisasi SPMAA namun independen dalam mengorganisir program, mencari dana dan merekrut anggota.

Kelompok santri Santana terdiri dari santri senior dan pemimpin pesantren. Santri senior dan pemimpin pesantren tersebut berjumlah 20 santri termasuk seorang istri kiai. Jumlah anggota Santana tersebut kemudian dibagi ke dalam enam divisi fungsional di mana setiap divisi

³ Sebagaimana NU dan Muhammadiyah, SPMAA juga memiliki struktur pimpinan pusat dan memiliki cabang-ranting di beberapa daerah dan provinsi di Indonesia.

memiliki anggota yang terdiri dari santri dan profesional. Divisi dan fungsinya meliputi: (1) *mediSantana*, yang bertugas memberi pertolongan medis gawat darurat, pembagian obat/vitamin dan pencegahan penyakit melalui penyuluhan, (2) *evakuSantana* yang bertugas mencari atau mengevakuasi korban bencana di lokasi kejadian untuk kemudian dibawa ke tempat pengungsian atau tempat yang lebih aman, (3) *distribuSantana* yang bertugas untuk mendaftar kebutuhan pengungsi, menginventarisir bantuan yang terkumpul kemudian membagikannya kepada *survivor* yang membutuhkan, (4) *informaSantana* bertugas menyediakan informasi detil tentang layanan yang telah dan sedang dilaksanakan Santana, (5) *logiSantana* yang bertugas menyiapkan kebutuhan relawan Santana mulai dari perlengkapan, tempat tinggal, lokasi pendaratan, hingga kebutuhan konsumsi, dan (6) *daiSantana* yang merupakan divisi sentral untuk menanamkan penguatan spiritual korban bencana. Untuk memulihkan kondisi psikis *survivor* dari keterpurukan dan trauma, maka tugas divisi ini adalah menyelenggarakan kegiatan *rapport* yang bersifat mengurangi beban, mendidik dan atau menghibur *survivor*.

Menerka Pandangan Santana atas Bencana

Sebagaimana kerangka pikir sosial-budaya yang dipakai dalam penelitian ini, sangat penting untuk terlebih dahulu meneroka makna bencana yang diberikan oleh kelompok santri Santana sehingga mereka melakukan aktivisme sosial tanggap bencana. Makna bencana menunjukkan proses bagaimana mereka dapat memberikan respons atas peristiwa bencana alam. Terlebih, pandangan Santana adalah representasi pandangan kelompok Islam yang melibatkan aspek religiusitas melalui simbol-simbol keislaman yang dibentuk oleh praktik-praktik ritual dan kesalehan Qur'an.

Ketika tinggal dan terlibat dalam aktifitas santri Santana di pesantren SPMAA, hampir seluruh perilaku dan praktik santri sehari-hari tidak

lepas dari simbol-simbol Islam. Meskipun para santri hidup dan ditempa dalam satu atap pesantren, mereka toh memiliki perbedaan cara pandang dalam memberi makna atas peristiwa bencana alam. Ketika 20 informan Santana diwawancarai, mereka menunjukkan berbagai simbol melalui bahasa dan perilaku mereka yang berbeda-beda. Simbol-simbol tersebut tampak dalam bahasa dan refleksi personal yang berbeda sebagai pemahaman dan reaksi atas bencana alam berdasar pengetahuan santri.

Dari sekian simbol yang terkait dengan simbol-simbol Islam, terdapat lima simbol yang sangat dekat dengan makna bencana yang diberikan oleh anggota kelompok Santana. Lima simbol tersebut adalah peringatan Allah, ujian Allah, hukuman dan azab Allah, kerusakan lingkungan dan peristiwa alam. Lima simbol tersebut meliputi simbol-simbol yang cenderung menggunakan bahasa Qur'an seperti *azab*. Simbol-simbol itu juga dapat dibedakan menurut referensialnya di mana setiap simbol memiliki hubungan dengan simbol lain dan berkelindan satu sama lain untuk membentuk maknanya sendiri. Lima simbol tersebut menunjukkan adanya dua kategori atau kecenderungan yaitu kecenderungan teologis seperti simbol peringatan Allah, ujian Allah, hukuman dan azab Allah, dan kategori natural seperti simbol kerusakan lingkungan dan peristiwa alam.

Pada kategori teologis, tiga simbol yang dimunculkan oleh anggota santri Santana memiliki makna referensial yang sama yaitu merujuk pada ayat-ayat Qur'an sebagai basis keyakinan santri. Karena rujukannya adalah Qur'an yang bertendensi ilahiah, simbol-simbol tersebut dapat dikategorikan sebagai simbol-simbol teologis di mana Allah menjadi basis pertimbangan utama ketika santri Santana meneroka peristiwa bencana alam di lingkungannya.

Salah satu santri anggota Santana (laki-laki, 26) berkata bahwa bencana alam adalah wujud peringatan Allah. Dia yakin bahwa Allah telah menciptakan bencana sebab manusia tidak lagi taat dan menjalankan perintah agama. Dia juga menduga bahwa telah terjadi

dekadensi moral manusia seperti korupsi sehingga hal itu menyebabkan kondisi alam tidak seimbang. Oleh karena itu, Allah, menurutnya, menciptakan bencana banjir sebagai peringatan.

Banjir hanya dua hari saja. Tapi rumah-rumah terendam sampai atapnya. Mungkin itu disebabkan oleh manusia sendiri yang kurang giat beribadah dan memperbanyak amal soleh. Itu peringatan Allah buat mereka. mungkin Allah sudah memberitahu lewat peringatan banjir itu. Ya..agar mereka lebih giat lagi beribadah dan banyak beramal soleh. Memang mas...Indonesia ini sudah rusak moral orang-orangnya. *Kan* banyak itu contoh korupsi yang ada di tv-tv itu. Di desa-desa juga banyak korupsi terutama oleh pamong-pamong itu. Mereka belum juga sadar padahal Allah sudah memberi peringatan lewat bencana yang terus ada mulai di Aceh sampai banjir di sini. (wawancara, 20 Agustus 2010)

Dengan cara pandang sama, tiga santri Santana (perempuan, 23; laki-laki, 26; laki-laki, 42) memiliki pandangan yang tidak jauh berbeda. Mereka meyakini bahwa bencana alam adalah peringatan Allah sebab bangsa Indonesia acuh dan tidak sadar terhadap lingkungan mereka. Salah satu dari mereka berkata bahwa banjir yang terjadi di Lamongan disebabkan oleh kezaliman dan ketidakpedulian terhadap peringatan Allah. ““Ini (banjir) hanya cara Allah saja. Pada intinya Allah itu ingin semua manusia hidup sakinah tanpa ada bencana. Tapi karena manusia dholim (aniaya) ya Allah memberi peringatan, salah satunya lewat bencana-bencana” (wawancara, 22 Agustus 2010).

Seorang santri Santana (laki-laki, 26) yang lain memberikan cara berpikir yang sama namun pernyataan berbeda terkait peristiwa bencana alam. Dalam sebuah diskusi informal, seorang santri berpendapat bahwasanya terjadinya bencana merupakan ujian Tuhan sebagai teguran untuk meningkatkan keimanan suatu kaum. Dia kemudian berpendapat:

...jelas bangsa ini sedang diuji oleh Allah. Ini bukan *azab* karena *azab* itu diberikan Allah pada kaum yang benar-benar syirik. *Nah*, Indonesia ini mayoritas beragama Islam, apalagi di sini. Ini adalah ujian darinya. ...ujian itu datang tanpa melihat status kekayaan, status usia, atau siap tidaknya seseorang menghadapinya, tetapi ujian itu datang kepada setiap makhluk dari sang *khalik* agar dapat memetik pelajaran. Bencana di Indonesia tidak ada hentinya, silih bergantisemakin sabar dan tawakal kita menghadapi ujian tersebut semakin tinggi martabat kita di hadapan Allah, semakin cintanya Allah untuk menambah *ganjaran* bagi makhluknya yang selalu bersabar, tetapi jika kita marah dan putus asa, semakin jauh lah rahmat Allah... yakin saja bahwa Allah pasti memberikan jalan keluar dari setiap ujian yang diberikan seperti yang kita alami sekarang. (wawancara, 26 Agustus 2010)

Pendapat tersebut kemudian diafirmasi oleh empat santri (perempuan, 23; 24; 51; laki-laki, 35) yang berusaha mengaitkan bencana dengan penjelasan Qur'an sebagai sumber pengetahuan mereka. Mereka menganggap Tuhan menurunkan hukuman pada manusia yang tidak menjalankan ajaran Islam. Salah satu santri (perempuan, 23) menjelaskan:

....bencana itu disebabkan oleh perbuatan manusia sendiri. Adanya banjir itu sebagai hukuman bagi manusia agar selalu berbuat baik dan tidak menyekutukannya serta tidak berbuat maksiat. Ini sesuai dengan tuntunan al-Qur'an. (wawancara, 25 November 2010)

Dalam pemaknaan yang sama, seorang santri (laki-laki, 31) melanjutkan pernyataan bahwa bencana alam tidak sekadar hukuman melainkan juga azab. Baginya, azab merupakan hukuman yang sangat menyiksa daripada sekadar hukuman biasa. Menurutnya, azab adalah

bagian dari hukuman yang dikhususkan untuk kasus-kasus kemaksiatan yang sudah akut seperti kisah nabi Nuh dan Hud.

...Peristiwa ini adalah *azab* yang Allah timpakan kepada kaum nabi Nuh karena keingkaran dan kekufuran mereka. Bagi nabi Nuh sendiri, kejadian tersebut merupakan ujian berat. Karena dengan mata kepalanya sendiri dari bahtera yang dinaikinya, ia menyaksikan anak kandungnya lenyap ditelan ombak besar. Orang tua mana yang tega melihat anaknya meregang nyawa ditelan ombak besar, sementara ia aman di atas sebuah bahtera. Jadi, ini adalah cobaan yang begitu berat bagi nabi Nuh, tapi bencananya merupakan azab pada umatnya. ...semua bencana besar yang pernah menimpa manusia diterangkan oleh al-Quran adalah selalu terkait dengan kekufuran dan keingkaran manusia itu sendiri kepada Allah. (wawancara, 18 November 2010)

Hukuman dan azab Allah merupakan simbol yang menunjukkan makna bencana alam bagi santri Santana. Kedua kata tersebut sejatinya adalah istilah Qur'an yang digunakan untuk menjelaskan balasan dan reward bagi kaum yang melanggar perintah Tuhan. Makna dan kecenderungan penafsiran santri seperti ini sebenarnya lazim di dimiliki oleh kebanyak penganut agama. Di Mesir, ketika terjadi gempa bumi 12 Oktober 1992, penduduk Mesir yang sebagian besar beragama Islam menghubungkan bencana alam tersebut dengan hari pembalasan atau kiamat (Homan, 2001: 14-18) dan kemarahan Tuhan (Homan, 2002: 141-156)⁴ yang secara langsung dihubungkan dengan penjelasan al-Quran. Kasus yang kurang lebih sama juga terjadi di Turki saat terjadi gempa bumi tahun 1999.

Dalam sebuah survei di kota Mehmetcik Tented, Bakioglu dan Gammage menemukan bahwa sekitar 50 persen responden berpikir bahwa Tuhan telah menghukum mereka, 15 persen mengatakan sebagai

⁴ Menurut Jacqueline Homan, dari 136 orang yang diwawancarai di Mesir, mayoritas (116) memandang gempa bumi sebagai kehendak Tuhan.

takdir dan 5 persen meyakini bahwa bencana tersebut adalah tanda hari kiamat (Bakioglu, 2001: 3-4). Bukti-bukti penjelasan orang beragama terhadap peristiwa bencana alam yang selalu dikaitkan dengan ajaran agama tersebut jelas menunjukkan posisi Tuhan sebagai pihak yang berkehendak atas bencana.

Kategori kedua dalam simbol-simbol yang dimunculkan oleh santri Santana adalah kategori natural. Simbol ini merujuk pada realitas alam yang dipertimbangkan sebagai faktor penyebab bencana banjir. Karena santri melihat peristiwa katastropik sebagai hasil proses alam yang tidak seimbang, maka makna simbol ini dapat dikategorikan sebagai kategori natural di mana pengetahuan atas proses alam merupakan simpulan santri atas peristiwa bencana.

Pemberian makna bencana sebagai proses alamiah menjelaskan bagaimana Santana mencoba untuk menafsir bencana tidak hanya sebagai tindakan Tuhan melainkan juga sebagai peristiwa alam atau akibat proses alamiah. Salah seorang santri (laki-laki, 35) berkeomentar atas bencana sebagai proses alamiah. Berkaitan dengan peristiwa banjir yang membanjiri pemukiman warga Lamongan dari tahun 2007-2010, dia menafsirkannya sebagai proses ketidakpastian perubahan iklim yang dipengaruhi oleh aktivitas manusia. Dia menjelaskan:

...kalo di Lamongan, kita menegaskan bahwa bencana terjadi karena kerusakan lingkungan oleh perbuatan kita.... Namun yang ditegaskan adalah bahwasaya kerusakan lingkungan ini karena perbuatan tangan kita. Bahwasanya kerusakan alam ini dipengaruhi dari perbuatan manusia yang merusak alam dengan menebang pohon seenak sendiri, membuang sampah sembarangan, eksploitasi terhadap alam yang berlebihan. Kami juga memberikan penjelasan-penjelasan secara rasional kepada masyarakat, misalnya adanya kearifan lokal yang tidak boleh menebang pohon yang dianggap keramat dan ada penunggunya. Kami menjelaskan bahwasanya bukan penunggu yang

menyebabkan pohon tidak boleh ditebang, namun pohon tersebut mampu untuk menjaga ekosistem yang ada dan dapat menyerap air kemudian menjadi air tanah yang bermanfaat bagi manusia. Akhirnya kami memberikan penyuluhan pada warga bagaimana memanfaatkan air tanah, kemudian disepanjang air DAS ini tidak boleh digunakan untuk mendirikan bangunan, tanah-tanah yang tidak boleh digunakan untuk ditanami tanaman produktif, pemanfaatan air irigasi untuk sawah itu bagaimana pembagiannya, mana tanggul sungai yang boleh dibolongi dan bagaimana. Namun sebelum itu yang pertama kami lakukan adalah mengajak mereka untuk bertaubat, ini karena kesalahan kita maka segera untuk bersembahyang, dengan begitu orang merasa “geli” akhirnya mereka perlu introspeksi karena ada kesalahan besar terhadap Allah. (wawancara, 5 Agustus 2010)

Dalam sebuah sambutan acara pesantren, satu di antara fasilitator yang merupakan anggota Santana menekankan pemahaman tentang bencana alam sebagai peristiwa alam murni. Pernyataan ini tentu saja memunculkan konsekuensi bahwa bencana banjir dianggap sebagai proses alam murni dan tidak melibatkan peran-peran Tuhan sebagaimana pendapat santri Santana sebelumnya, Adhim (27). Dia menjelaskan peristiwa alam dari sudut pandang yang secara essensial sebenarnya berbeda dengan santri Santana lainnya.

...ini kejadian alam murni. Kita ini makhluk yang diciptakan untuk selalu berbuat baik pada manusia dan alam. Berbuat baik pada alam inilah yang dimaksud oleh al-Qur'an sebagai perbuatan yang penting untuk menjaga pelestarian lingkungan agar tidak terjadi kejadian-kejadian banjir dan bencana lainnya. ...bahwa bencana ini memang betul-betul murni kejadian alam. Allah sudah menitipkan alam untuk manusia. Kita ini disuruh menjaga alam agar tetap lestari. Tapi jika tidak melestarikannya,

bukan salah *gusti Allah* ketika manusia ditimpa banjir.
(wawancara, 30 Agustus 2010)

Dari perbedaan simbol-simbol yang dimunculkan oleh 20 santri anggota kelompok Santana di atas, dua kategori makna yang dimunculkan melalui simbol-simbol menunjukkan adanya keragaman cara pandang santri dalam memandang bencana alam. Makna yang dapat dipahami melalui istilah-istilah atau simbol yang muncul atas bencana alam menunjukkan adanya bencana karena campur tangan Allah. Bencana dianggap sebagai petunjuk manusia yang dianggap oleh Santana sudah tidak lagi melakukan kebaikan atau ajaran Tuhan.

Dua kategori tersebut, “teologis” dan “natural”, sesungguhnya mengalami negosiasi dan kontestasi. Negosiasi dan kontestasi tersebut terlihat ketika Santana memberi makna pada korban bencana. Korban dalam satu pandangan teologis ditempatkan sebagai obyek yang harus bertanggungjawab kepada Tuhan dan manusia atas perbuatan “mungkar” pada Tuhannya (tidak sesuai dengan ajaran al-Quran seperti korupsi para pamong desa) di satu sisi dan korban sebagai subyek yang harus bertanggungjawab atas perbuatan merusak alam dan lingkungannya di sisi lain.

Sisi pertama menempatkan korban sebagai penderita yang harus menerima hasil dari perbuatannya yang diberikan oleh Allah dan bersifat teologis, sementara sisi kedua sebagai pelaku perusakan lingkungan dan bersifat natural. Dua sisi ini saling mempengaruhi dan merebut posisi dalam simbol-simbol serta pemaknaan yang dimunculkan oleh Santana sebagai relawan tanggap bencana sekaligus korban bencana. Judith Schlehe (2007) ketika meneliti wacana erupsi vulkanis Merapi pun menyimpulkan adanya pluralitas makna terhadap bencana alam dan

penafsiran-penafsiran terhadap makna bencana alam yang selamanya bernegosiasi dan berkontestasi.⁵

Negosiasi dan kontestasi pemaknaan yang terjadi tersebut sejatinya tidak berdiri sendiri. Artinya, kategori teologis sejatinya memiliki pengaruh kuat terhadap pemahaman santri Santana tentang alam dan kategori natural pun berpengaruh terhadap cara pandang teologis mereka. Keduanya saling mempengaruhi dan pada gilirannya terejawantah pada praktik sosial terhadap korban bencana yaitu kegiatan tanggap bencana.

Mustad'afin: Tafsir Santana atas Korban Bencana

Perbedaan pandangan Santana terhadap makna bencana yang kemudian mengalami kontestasi dan negosiasi tersebut pada gilirannya mengarah pada sebuah pandangan tentang makna korban bencana. Korban bencana ditempatkan pada posisi sentral yang mendorong anggota Santana melakukan respons, terutama respons fisik, terhadap para korban bencana. Aktivisme sosial sebagai respons atas bencana jelas tidak muncul dari sebuah ruang hampa melainkan didorong oleh pandangan terhadap korban bencana yang disebut oleh Santana sebagai *mustad'afin* atau orang-orang yang lemah.

Korban bencana seringkali menjadi sasaran kesalahan atau terdakwa dalam peristiwa bencana. Salah satu contohnya adalah pandangan Robin yang menempatkan korban sebagai oknum yang dianggap lalai terhadap perintah agama sehingga Tuhan menjadi murka. Kemurkaan Tuhan bagi anggota santana (laki-laki, 26) dibuktikan dengan adanya peristiwa bencana. Dia berpendapat “Banjir...mungkin itu disebabkan oleh manusia sendiri yang kurang giat beribadah dan memperbanyak amal

⁵ Judith Schlehe menemukan negosiasi dan kontestasi wacana bencana alam tersebut terjadi antara tafsir makna mistis yang muncul dari tokoh spiritual Jawa, tafsir agama yang muncul dari tokoh agama, tafsir geografis dari ilmuwan, dan tafsir dari pemerintah (Slehe dalam Casimir and Stahl, 2007).

soleh (wawancara, 20 Agustus 2010).” Pendapat ini menempatkan posisi korban sebagai pihak yang bersalah sebagai seorang hamba sehingga dia mendapat peringatan dari Tuhannya melalui bencana banjir.

Kecenderungan seperti ini sebenarnya tidak hanya dimiliki oleh Santana melainkan kelompok agama maupun komunitas agama secara umum. Pada kasus bencana gempa bumi di Alor 2004, Campbell-Nelson melihat salah satu respons yang diberikan oleh komunitas Kristen di sana, terutama pemimpin gereja, adalah bencana sebagai “*God’s Judgment on the sins of people of Alor*” (Campbell-Nelson, 2008: 6). Para korban lagi-lagi menjadi terdakwa atau mungkin “tertuduh” karena ditempatkan sebagai para pendosa (*sins of people of Alor*). Demikian juga para korban bencana dari kelompok agama di Bangladesh (Schmuck, 2000), Mesir (Homan, 2001) dan Turki (Bakioglu, 2001). Saya memakai kata “tertuduh” karena saya yakin tidak semua korban yang terkena bencana adalah pendosa sebagaimana kategori yang diberikan para pemimpin gereja, juga kelompok agama lain seperti Santana.

Seorang santri lain yang juga sebagai pemimpin Santana memberi penjelasan bahwa korban bencana dapat dikatkan dengan konsep-konsep Qur’an mengenai orang yang pantas mendapat uluran tangan dari orang lain. Dengan merujuk pada ajaran yang disampaikan oleh pendiri pesantren, kiai Muchtar, dia memandang korban bencana sebagai orang yang lemah dan wajib dibantu oleh orang Islam lainnya.

...proses yang kami lewati hingga sekarang ini merupakan inspirasi dan tindak lanjut dari pemikiran yang sudah dibentuk oleh Bapak guru itu. ...beliau mengingatkan kepada kami melihat bahwa kondisi masyarakat ini sudah rusak karena sudah sangat lama ditinggal oleh gembalanya “Rasulullah saw”. Salah satu yang menjadi inspirasi kami adalah surat al-Maun. Itu mengingatkan kami bahwasanya meski kita sudah hafal al-Quran, atau teori-teori daripara wali namun jika kita tidak mempedulikan

nasib si miskin maka kita adalah pendusta dari agama. Abai pada nasib si miskin, anak yatim, orang susah, panik, stress atau *mustaḍ'afīn* ini bisa dijabarkan bahwa kita abai dengan fakta sosial di sekitarmu, ada bencana namun kamu hanya ngaji saja, itu kan sama saja kita mendustakan agama. Tidak peduli dengan mereka orang *mustaḍ'afīn*. Itu bapak guru Muchtar yang mengajarkan, menginspirasi kami sehingga tidak puas pada status kami sebagai santri. (wawancara, 4 September 2010)

Sebagaimana pandangan anggota Santana tersebut, *mustaḍ'afīn* dipandang sebagai manusia yang terjebak dalam keadaan ketidakberdayaan. Korban bencana ditempatkan dalam kategori manusia yang tidak berdaya menghadapi kondisi dan kenyataan hidup. Faktor yang menyebabkan ketidakberdayaan tersebut paling tidak datang dari faktor alam yang membuat mereka berada dalam suasana serba sulit. Di sana-sini air menggenang. Jangankan memasak untuk makan sehari-hari, menyalakan api saja susah bagi mereka. Kayu yang biasanya dipakai untuk membuat perapian telah basah terendam banjir.

Keadaan alam tersebut diperparah dengan faktor sosial yang menciptakan ketidakadilan bagi korban bencana. Distribusi bantuan bencana yang tidak merata dan dikuasai oleh sebagian pemegang kekuasaan desa menciptakan pemiskinan struktural. Penduduk yang miskin justru tidak memperoleh jatah makanan yang seharusnya diterima. Sebaliknya, sebagian penduduk yang kaya justru menumpuk bantuan makanan dari luar desa Turi. Kondisi ini secara otomatis menciptakan suasana ketidakberdayaan dan penderitaan bagi korban bencana banjir.

Keadaan penduduk desa Turi tersebut digolongkan oleh Santana sebagai *ḍu'afa* (orang lemah) yang melahirkan kemiskinan baru dan yatim baru. Kelompok Santana menggolongkan korban sebagai orang miskin berdasarkan pandangan bahwa korban tidak mampu memenuhi kebutuhan sehari-hari, kehilangan harta-benda, sulit memperoleh

kebutuhan hidup dan bahkan tidak memiliki tempat tinggal (tinggal di pengungsian). Khosyi'in mengatakan bahwa "korban itu sama saja dengan orang miskin sebagaimana yang dijelaskan daripada Qur'an. Mereka itu menderita, tidak bisa memenuhi kebutuhan sehari-hari. Ini harus ditolong karena Islam memerintahkan agar menolong orang miskin" (interview, 27 Agustus 2010).

Adapun korban sebagai orang yatim dipandang melalui pemikiran bahwa anak-anak yang turut menjadi korban bencana memiliki kondisi dan keadaan yang sama dengan anak yatim. Yatim yang dimaksud oleh Santana adalah anak-anak yang ditinggal oleh baik ayahnya maupun ibunya. Santana memandang anak-anak yang menjadi korban bencana sama saja dengan mereka yang tidak memiliki ibu atau ayah karena orangtuanya tidak akan sempat memberikan perhatian penuh. Jadi, korban bencana dimaknai oleh Santana sebagai golongan orang lemah, *mustaḍ'afin*, yang di dalamnya termasuk orang miskin dan anak yatim.

Alasan-alasan yang dikemukakan oleh Santana dalam menempatkan orang miskin dan anak yatim sebagai *dhuafa* (bentuk tunggal dari *mustaḍ'afin*, Arab) diasarkan pada sebuah ayat dalam surat al-Maun. Surat ini telah menginspirasi Santana dalam memandang korban bencana sebagai golongan orang lemah *mustaḍ'afin*. Pandangan Santana bertolak dari kenyataan sosial yang terjadi di lingkungan mereka yaitu banyaknya korban bencana yang membutuhkan pertolongan. Korban bencana kemudian ditafsirkan sebagai orang lemah, butuh pertolongan dan bahkan sasaran penyaluran zakat, sebuah konsep *charitas* dalam Islam yang bersifat wajib. Dua persoalan penting yang dibahas oleh surat al-Maun, menurut Santana, adalah persoalan anak yatim dan kemiskinan. Bahkan, seorang Muslim belum sah dalam mengerjakan ritual salat ketika mereka mengabaikan orang miskin dan anak yatim.

Anak-anak korban bencana adalah bagian dari target kewajiban Muslim. Maksud dari target kewajiban ini adalah anak korban bencana disejajarkan dengan para yatim yang harus diperhatikan oleh Muslim.

Qur'an telah mewajibkan seluruh Muslim agar memelihara anak yatim dan memberikan hak-haknya sebagai seorang manusia lemah. Beberapa konsep ajaran karitas dalam Islam seperti zakat, infaq, dan sadaqah juga akan bermuara pada, salah satunya, anak yatim yang dalam pemahaman Santana termasuk anak-anak korban bencana. Jadi, hasil dari zakat, infaq atau sadaqah dapat diberikan pada anak-anak korban bencana alam sebagai kategori orang lemah (*mustad'afin*).

Surat al-Maun yang disinggung oleh Santana dalam memaknai korban bencana memberikan penjelasan tentang pentingnya mengutamakan kesalehan sosial dibanding ritual semata. Ayat-ayat yang ada dalam surat al-Maun memberikan penekanan sekaligus kritikan tajam bagi Muslim yang rajin melakukan ritual namun mengesampingkan orang miskin dan anak yatim. Muslim yang rajin melaksanakan ritual seperti salat disebut sebagai pendusta agama dan dijamin dengan neraka jika mereka tidak menolong orang miskin dan anak yatim. "Itu mengingatkan kami bahwasanya meski kita sudah hafal Quran, atau teori-teori daripada wali namun jika kita tidak mempedulikan nasib si miskin maka kita adalah pendusta dari agama."

Aktivisme Sosial sebagai Bentuk Kesalehan

Seorang santri menceritakan pengalamannya ketika menyelamatkan korban banjir. Dengan menggunakan perahu karet, empat orang santri anggota Santana mengelilingi desa yang terendam banjir setinggi atap. Mereka mulai melakukan pencarian sejak sore hari setelah air bendungan Solo meluap dan mengalir menggenangi desa. Dari sekian korban yang berhasil dievakuasi ke tempat pengungsian, sekitar pukul sepuluh malam, Santana tidak berhasil membujuk seorang nenek yang sedang sakit untuk segera diungsikan. Menurut Santana, nenek tersebut sudah pasrah dengan kematian dan akan tinggal di atap rumahnya. Setelah melalui perdebatan yang cukup lama, akhirnya nenek tersebut berhasil dievakuasi pukul 11.30 malam.

Saya berhasil mengeluarkan korban jam setengah dua belas malam, banjirnya sudah dua hari. Ada seseorang tua yang sakit, kemudian pasrah, tidak mau beranjak dari tempat untuk dievakuasi, kemudian saya bilang: aku ngerti buk, saya orang yang diperintahkan Allah untuk membantu ibuk keluar dari tempat ini. (wawancara, 5 Agustus 2010)

- Selain evakuasi terhadap korban banjir, santana juga melakukan penyediaan pos pengungsian, pemberian logistik pada korban, salat bencana dan sekolah gembira bagi anak-anak korban bencana. Tindakan-tindakan fisik ini merupakan ekspresi dari pemahaman mereka terhadap tafsir surat al-Maun dan kesalehan Qur'an. Dari pemahaman dan kesadaran terhadap ritual kesalehan Qur'an yang dilakoni, Santana pada akhirnya melakukan aktivisme sosial tanggap bencana.
- Pada kasus banjir tahun 2010, Santana mengeluarkan beras sebanyak 10 kwintal untuk memberi bantuan pada korban. Di samping beras, Santana memberikan mie instant dan beberapa potong pakaian. Sementara dalam kesaksian warga, Santana memang beberapa kali melakukan hal serupa pada tahun-tahun sebelumnya ketika terjadi banjir. Kelompok relawan santri ini bahkan berkeliling ke rumah-rumah penduduk yang tergenang air untuk memberikan bantuan logistik karena sebagian besar warga tidak dapat keluar membeli kebutuhan sehari-hari.

Yang membedakan antara relawan bencana umumnya dengan Santana adalah cara pendampingan terhadap korban. Pendampingan korban yang dilakukan Santana adalah dengan mengadakan salat bersama (*jama'ah*) yang disertai *qunut* (salat bencana), doa bersama dan *taushiyah*. Cara Santana ini menurut korban bencana mengingatkan mereka atas kehadiran Tuhan dalam bencana alam. Kasminten, penduduk Turi misalnya, memberikan pernyataan bahwa ketika dia mengikuti salat jamaah, doa dan ceramah yang disampaikan Santana, kesedihannya atas

bencana banjir berkurang. Selama di pengungsian dia malah berkonsentrasi untuk belajar berdoa dalam bahasa Arab dengan santri Santana.

Aktivisme sosial tanggap bencana Santana berupa salat bencana dan menghibur anak-anak merupakan pemaknaan Santana yang memberi makna bencana sebagai ujian, peringatan, hukuman dan azab Tuhan, dan korban bencana sebagai pendosa, kufur maupun golongan *mustad'afin*. Respons ini muncul sebagai hasil pemikiran bahwa Tuhan akan memberi petunjuk bagi korban yang dianggap Santana telah melakukan tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam atau para pendosa. Pendekatan agama seperti ini juga pernah dikemukakan oleh Hanna Schmuck ketika meneliti strategi komunitas miskin lokal pada kasus bencana banjir di Bangladesh tahun 1991 (Schmuck, 2000: 86).

Simpulan

Sebagai kelompok agama (*faith-based group*) yang selalu mempraktikkan kesalehan Qur'an seperti ritual baca Qur'an sehari-hari, santri Santana pada gilirannya terdorong untuk merespons fenomena katastrofik bencana banjir di lingkungannya. Bentuk respons atas banjir tidak lantas muncul secara instan melainkan ditempa melalui proses pemaknaan terhadap bencana alam dan korban bencana. Pemaknaan santri atas bencana pun beragam dan bahkan saling bertentangan.

Melalui simbol-simbol pemaknaan religius, Santana menunjukkan bagaimana korban bencana dimaknai sebagai golongan manusia lemah (*mustad'afin*), pendosa/kufur, miskin dan yatim yang harus mendapat perhatian dari umat manusia lainnya khususnya umat Islam. Kategori pendosa dan kufur menempatkan korban bencana sebagai manusia *khilaf* (lalai) yang harus diingatkan oleh manusia lain. Adapun kategori miskin dan yatim menempatkan korban sebagai manusia lemah yang harus ditolong.

Makna-makna yang dimunculkan Santana atas bencana dan korban bencana tersebut pada gilirannya tidak bersifat fatalistik, membiarkan korban sebagai pendosa, melainkan justru memberikan sebuah alternatif pengurangan resiko bencana melalui pendampingan spiritual yang terwujud dalam praktik salat bencana dan doa bersama di samping juga memberikan pertolongan material seperti pemberian logistik dan evakuasi korban. Praktik ritual salat bencana dan doa bersama berusaha menghindarkan korban dari peringatan, ujian dan hukuman Allah berupa bencana.

Sementara praktik aktivisme sosial seperti evakuasi korban, pemberian logistik dan memberi pengobatan gratis telah memulihkan kondisi fisik korban. Perwujudan praktik aktivisme sosial tersebut tidak lepas dari pemaknaan terhadap Qur'an melalui perilaku-perilaku kesalehan Qur'an yang memunculkan efek emosional dan rasa kemanusiaan yang hadir di hadapan kelompok Santana.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2000. "Peringatan, Cobaan dan Takdir: Politik Tafsir Bencana Merapi" dalam *Masyarakat Indonesia*, Jilid XXVI, No. 1.
- Basri, Mohammad Hasan. 2007. Contesting the Meanings of Disaster: a Study on Wonokromo People's Responses to the 27th May 2006 Earthquake, *Thesis di Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS)*, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Benthall, Jonathan. 2010. "Have Islamic Aid Agencies a Privileged Relationship in Majority Muslim Areas? The Case of Post-Tsunami Reconstruction in Aceh", dalam *Journal of Humanitarian Assistance*, November 17.
- _____. 2008. 'Have Islamic Aid Agencies a Privileged Relationship in Majority Muslim Areas? The Case of Post-tsunami Reconstruction in Aceh. *Journal of Humanitarian Assistance*, June.
- Bradfield *et al.* 1989. After the Flood: the response of ministers to a natural disaster. Dalam *Sociological Analysis* 49 (4) , h. 397-407.
- Chester, David K&Angus M. Duncan. 2010. "Responding to disasters within the Christian tradition, with reference to volcanic eruptions and earthquakes", *Religion*, 40:2, 85-95.
- Chester, David K. 2005. "Theology and Disaster Studies: The Need for Dialogue" dalam *Journal of Volcanology and Geothermal Research* No. 146.
- _____. 1993. *Volcanoes and Society*. London: Edward Arnold.
- Das, Veena, *et al.*, eds. 2001. *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley, CA: U of California P.

- Das, Veena. 1995. "Suffering, Legitimacy and Healing: The Bhopal Case." Ed. Veena Das. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford UP, 137-74.
- de Silva, Padmal. 2006. "The Tsunami and its Aftermath in Sri Lanka: Explorations of a Buddhist Perspective." *International Review of Psychiatry* 18.3: 281-87.
- Dove, Michael R. 2010. "The panoptic gaze in a non-western setting: Self-surveillance on Merapi volcano, Central Java, *Religion*, 40:2, 121-127.
- Esposito, John L. 2010. *Masa Depan Islam: Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan dengan Barat*. Eva Y. Nukman dan Edi Wahyu (penerj.). Bandung: Mizan.
- Falk, Monica Lindberg. 2010. "Recovery and Buddhist practices in the aftermath of the Tsunami in Southern Thailand," *Religion*, 40:2, 96-103.
- Gaillard, J.C.&P. Texier. 2010. "Religions, natural hazards, and disasters: An introduction", *Religion*, 40:2, 81-84.
- Ghazali, Hatim. 2010. "Interpretasi Komunitas Pesantren atas Banjir: Studi atas PP. Darun Najah Situbondo Jawa Timur". *Tesis MA*. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.
- Homan, Jacqueline. 2002. "The Social Construction of Natural Disaster: Egypt and the UK." dalam Mark Pelling (ed), *Natural disasters and development in a globalizing world*. London: Routledge.
- _____. 2001. "A Culturally sensitive approach to risk? 'Natural' hazard perception in Egypt and the UK. dalam *Australian Journal of Emergency Management* 16 (2).
- Koenig, Harold G. 2006. *In the Wake of Disaster: Religious Responses to Terrorism & Catastrophe*. Philadelphia and London: Templeton Foundation Press.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ/Oxford: Princeton University Press.
- Manzoor, Pervez. 2004. "Lingkungan dan Nilai-nilai dalam Perspektif Islam" terj. Putut Wijanarko dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Islam dan Kebudayaan*, no. 9 vol. II.
- Merli, Claudia. 2010. "Context-bound Islamic theodicies: The tsunami as supernatural retribution vs. natural catastrophe in Southern Thailand," *Religion*, 40:2, 104-111.
- Mitchel, J.T. 2000. The Hazard of one Faith: Hazard perceptions of South Carolina Christian Clergy. Dalam *Environmental Hazard* 2, hal. 25-41.
- Oliver-Smith, Anthony. 1996. "Anthropological Research on Hazards and Disasters" dalam *Annual Review of Anthropology* 25:303-328.
- Quarantelli, E.L. and R. R. Dynes. 1977. 'Response to Social Crisis and disaster' dalam *Annual Review of Sociology* 3: 23:49.
- Raharjo, Albertus Kristiadji. 2007. "Theology of Solidarity in Times of Disaster and Suffering: Theological Reflections Based on the Experiences of a Post-Disaster Christian Community in Kintelan, Bantul, Yogyakarta," *Tesis MA*. Yogyakarta: Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Universitas Gadjah Mada.

- Rokib, Mohammad. 2011. "Santri Tanggap Bencana (SANTANA): Sebuah Studi tentang Respons Kelompok Agama terhadap Bencana Alam di Lamongan, Jawa Timur," *Tesis MA*. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.
- Schlehe, Judith. 2007. "Cultural Politics of Natural Disasters: Discourses on Volcanic Eruptions in Indonesia," dalam Michel J. Casimir and Ute Stahl (ed), *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition, and Risk Management in Cros-cultural Perspective*. Oxford/New York: Berghahn.
- Schmuck, Hanna. 2000. "An Act of Allah: Religious explanation for flood in Bangladesh as Survival Strategy", *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 18 (1), 85-96.
- Shook, Gary. 1997. An Assessment of Disaster Risk and its Management in Thailand. In *Disaster* 21/1, h. 77-88.
- Spradley, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Stern, Gary. 2007. *Can God Intervene?: How Religion Explains Natural Disaster*. London: Preager.
- Turner, Bryan S. 2010. "Islam, Public Religion and the Secularization Debate" dalam *Muslim in Global Societies Series*. Volume I. Editor: Gabriele Marranci. Heidelberg, London, New York: Springer.
- Wisner, Ben. 2010. "Untapped potential of the world's religious communities for disaster reduction in an age of accelerated climate change: An epilogue & prologue", *Religion*, 40:2, 128-131.

**UPAYA PREVENTIF DAN ETIKA
INTERAKSI LAWAN JENIS DALAM AL-
QUR'AN DAN HADITS: SEBUAH DIALOG
ANTARA TEKS DAN FENOMENA
“PACARAN” BERSAMA JORGE J.E
GRACIA**

Muhammad Nashrul Haqqi

Abstract

Islam came into existence as a religion fourteen centuries ago. Since then, from age to age, Muslims try to understand the message and the will of God through the holy book (the Qur'an) and the practice of the Prophet's life recorded in the Hadith. The Qur'an and Hadith are Arabic texts in dialogue with the tradition, culture and civilisation of the Arabs in their time. But they are also expected to explain and provide solutions for problems that occur today in societies with different traditions, cultures and civilisations that are always changing.

One of the phenomena in society is “courtship”. I shall not justify this practice of interaction between men and women, known as “pacaran” in many cultures, including Indonesia, in the context of Islamic law. Instead, I shall examine the texts on the fundamental view of the interaction of men and women, taking “courtship” as a practice that is going on, and using the theory of interpretation of Jorge J.E. Gracia. The readings are expected to provide sufficient information in interacting with the text of the Qur'an and Hadith appropriately.

Keywords Pacaran, Islam, the Qur'an, Hadith

Pendahuluan

Pacaran sebagai fenomena

Entah dari mana dan bagaimana asal usulnya, fenomena pacaran merupakan trend sepanjang masa yang mungkin tidak akan pernah mampu dibendung oleh masyarakat, budaya bahkan agama sekalipun. Jika dahulu pacaran merupakan perilaku yang hanya dilakukan oleh mereka yang telah sampai pada tahap matang dan mapan baik dalam konteks usia, kedewasaan, ekonomi dan sebagainya, maka kini pacaran bukan lagi perilaku tabu dan aneh dalam masyarakat. Mulai dari pelajar, pedagang, karyawan, santri, priyayi bahkan hingga tukang becak sekalipun secara umum tidak terkekang dan terbatas untuk melakukan aktifitas tersebut.

Karena telah menjadi fenomena sehari-hari dan menjadi persoalan yang lumrah, tidak ada definisi baku untuk menjelaskan istilah tersebut secara memadai. Namun secara sederhana dapat dipahami bahwa pacaran merupakan sebuah interaksi laki-laki dan perempuan (sering diistilahkan *non-muh}rim*) dimana pada umumnya diawali dengan tahap pendekatan “pdkt”, menyatakan atau mengutarakan rasa suka “nembak” dan pada akhirnya memproklamirkan sebuah ikatan dan komitmen “jadian” dengan kesepakatan-kesepakatan tertentu.

Dari proses tersebut diharapkan keduanya dapat saling mengenal antara satu dengan yang lain sebelum memutuskan untuk melaksanakan pernikahan, meskipun tidak dipungkiri ada juga yang memandang pacaran tidak lebih sebagai ajang saling mengenal, media berbagi atau aktifitas kesenangan saja. Pacaran sendiri secara umum dapat disebut sebagai sebuah kebutuhan dengan berbagai motivasi pelakunya. Misalnya karena saling tertarik kepada lawan jenis baik dari aspek fisik (cantik, ganteng sesuai selera), kepribadian, materi, gengsi dan

memenuhi tuntutan lingkungan atau mungkin saja karena alasan “nafsu dan syahwat”.

Dalam prakteknya, pacaran merupakan aktivitas interaksi laki-laki dan perempuan yang tergolong relatif, dalam arti tidak memiliki pola khusus atau batasan-batasan tertentu didalamnya. Misalnya, ada bentuk pacaran yang hanya dilakukan dalam batasan diskusi “ngobrol”, berbagi rasa dan wawasan via sms, telpon, atau bertemu secara langsung. Ada juga yang dilakukan dengan memberikan sesuatu pada momen-momen tertentu sebagai bentuk perhatian, apel ke rumah atau kos sang pacar, pergi bersama ke objek wisata, mengerjakan tugas kuliah pacar, berboncengan, berpegangan tangan hingga berciuman, bahkan tidak jarang sampai pada level berhubungan badan. Dari sana dapat diraba bahwa dalam beberapa aspeknya, pacaran mampu memberikan efek positif sekaligus efek negatif bagi pelakunya.

Berangkat dari fenomena tersebut, istilah “pacaran” dalam hal ini tidak dapat secara semena-mena dijustifikasi sebagai sesuatu yang baik dan buruk atau halal dan haram dalam perspektif teologis tanpa melihat dan menilai secara adil berdasarkan berbagai fakta yang terjadi, motivasi, dampak yang ditimbulkan bagi pelaku, keluarga dan masyarakat baik dalam konteks negatif maupun positif atau dapat juga dinilai dengan menggunakan berbagai cara pandang lain seperti efek psikologis, sosiologis, ekonomi, bahkan biologis dan sebagainya termasuk agama. Tulisan singkat ini berupaya mendialogkan secara sederhana fenomena tersebut melalui mediasi pembacaan beberapa penggalan al-Qur’an dan Hadis menggunakan teori interpretasi Jurgen J.E Gracia.

Teori Interpretasi Jorge J.E Gracia

Menurut Jorge J.E. Gracia (1995 dan Syamsuddin, 2009: 52-53),¹ sebuah penafsiran “*interpretation*” berkaitan erat dengan tiga faktor utama yaitu: (1) “*interpretandum*” atau teks yang akan ditafsirkan dalam arti teks historis; (2) penafsir dan; (3) “*interpretans*” atau keterangan tambahan yang dibuat oleh penafsir sehingga *interpretandum* lebih mudah untuk dipahami. Dalam hubungannya dengan teks, interpretasi memiliki tiga macam makna yang berbeda, yaitu: *pertama*, pemahaman seseorang terhadap makna teks; *kedua*, interpretasi bermakna sebuah proses atau aktivitas seseorang untuk mengembangkan pemahaman terhadap sebuah teks; dan *ketiga*, interpretasi yang berarti perpaduan antara teks yang ditafsirkan “*interpretandum*” dan mekanisme metode seseorang “*interpretans*” bekerja menghasilkan makna.

Keterangan tambahan merupakan salah satu faktor yang penting untuk memahami teks, karena tanpa hal itu teks justru tidak akan terbaca dalam konteks kontemporer karena secara kultural dan temporal teks memiliki jarak dari *audiens*. Persoalan selanjutnya adalah proporsionalitas keterangan tambahan tersebut yang terkadang justru mendistorsi makna teks itu sendiri “*interpreter’s dilemma*”. Dalam hal ini Gracia kemudian menawarkan “*the principle of proportional understanding*” yang menyatakan bahwa kuantitas pemahaman yang dimiliki audiens kontemporer harus atau secara intensional sama dengan kuantitas pemahaman yang dimiliki oleh penyusun teks dan audiens historis, meskipun hal itu kemudian dikatakan sendiri oleh Gracia

¹ Jorge J. E. Gracia (lahir di Kuba tahun 1942) adalah seorang professor Department of Philosophy, University at Buffalo, New York dalam bidang filsafat serta tokoh yang mumpuni dalam berbagai bidang filsafat seperti ontologi, historiografi filosofis, filsafat bahasa, hermeneutika, filsafat skolastik, dan filsafat Amerika Latin. Selain itu ia juga memiliki perhatian yang cukup besar terhadap masalah-masalah etnisitas, identitas dan nasionalisme. Tahun 1965 memperoleh gelar B.A dalam bidang filsafat di Wheaton College. Gelar M.A. dalam bidang yang sama diperoleh di University of Chicago. Sementara gelar Doktor filsafat diperolehnya dari University of Toronto.

sebagai opsi yang tidak realistis karena manusia tidak akan mencapai satu gambaran kebenaran yang pasti dan final dalam arti selalu plural dan subjektif (Gracia, 1995: 169).

Selanjutnya fungsi umum penafsiran tersebut dipetakan dalam tiga fungsi spesifik, sebagaimana berikut: (1) *Historical Function*, interpretasi yang berfungsi untuk menciptakan kembali pemahaman yang dimaksud oleh *author* teks dan audiens historis dalam benak audiens kontemporer untuk menghidupkan dan memanggil sejarah masa lampau untuk dihadirkan pada masa kini; (2) *Meaning Function*, pada fungsi yang kedua ini, interpretasi ditujukan agar audiens kontemporer dapat menangkap dan mengembangkan makna dan teks, baik makna yang mirip dengan pemahaman *author* teks dan audiens historis atau tidak, dengan catatan bahwa makna yang dikembangkan tidak berbeda secara substansial dengan makna yang dipahami oleh audiens historis. Audiens kontemporer dimungkinkan menemukan makna-makna lain, dengan syarat makna-makna tersebut merupakan bagian dari makna keseluruhan (*part of the overall*) teks sehingga dalam hal ini seseorang boleh melebihkan pemahamannya terhadap teks, dalam arti teks dipahami bukan lagi sama seperti pada waktu dulu, tetapi disesuaikan dengan kebutuhan konteks pada masa kini. Namun harus melalui dua syarat yaitu tidak bertentangan dengan substansi teks (*several meaning*) serta tetap mempertahankan identitas teks; (3) *Implicative Function*, fungsi ini bertujuan untuk memunculkan pemahaman di benak audiens sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan. Implikasi makna berbeda dari makna walaupun implikasi berasal atau merupakan derivasi dari makna. Oleh karena itu memahami makna historis merupakan syarat untuk menemukan fungsi dalam poin ini (Gracia, 1995: 148).

Pemikiran Gracia diatas dapat diaplikasikan dalam logika pemahaman konvensional Islam. Analogi sederhananya adalah bahwa teks al-Qur'an maupun hadis sebagai interpretandum, sementara

informasi-informasi disekitar al-Qur'an dan hadis (*ma haula an-nash* seperti *asbab an-nuzul*, *asbab al-wurud* atau realitas kontemporer yang menjadi sumber penafsiran merupakan interpretants atau alat bantu seorang mufasssir untuk memahami al-Qur'an dan Hadis itu sendiri.

Persoalan mendasar dalam pemikiran Gracia adalah proporsionalitas interpretants yang harus sama dengan author dan audiens historis. Dalam hal ini sang penyusun atau author al-Qur'an adalah Allah swt, sementara audiens historis adalah Nabi saw, serta masyarakat Arab pada waktu itu. Secara teologis hal itu tentu tidak diaplikasikan secara kaku sehingga dalam hal ini informasi audiens historis hanya diperoleh dari *asbab an-nuzul* atau *asbab al-wurud* yang memiliki mekanisme pengujian tersendiri (kritik *sanad* dan *matan*) untuk mengetahui validitasnya.²

Dalam hal ini teori Gracia digunakan untuk membaca al-Quran dan hadis atas fenomena pacaran yang terjadi dalam masyarakat (*min an-nas ila al-waqi'*). Dalam prakteknya langkah-langkah yang digunakan adalah:

- *pertama*, mencari *historical function* untuk memotret bagaimana teks itu memberikan informasi terkait dengan interaksi laki-laki dan perempuan pada masa Nabi saw.
- *kedua*, mencari *meaning function* dalam arti bagaimana pemahaman substansial al-Quran terkait dengan interaksi laki-laki dan perempuan termasuk batasan-batasan didalamnya.

Kedua proses tersebut tidak berdiri sendiri melainkan ditopang oleh beberapa *interpretans* seperti informasi psikologis, ekonomi dan sosial melalui model aktifitas pacaran usia pubertas. Rangkaian upaya tersebut diharapkan memberikan *implicative function* dalam arti mampu memberikan informasi yang berimbang pada seseorang serta implikasinya memaknai ayat-ayat al-Qur'an dan hadis secara bijak

² Penulis tidak melakukan pengujian terhadap kualitas hadis-hadis yang dikutip, melainkan menggunakan penilaian pen-tahqiq (kritikus) kitab yang dikutip.

dalam hubungannya dengan berbagai realitas yang terjadi dalam masyarakat termasuk pacaran.

Pubertas dan Kesehatan Interaksi sebagai *Interpretans*

Dalam masyarakat, pacaran lebih sering dikaitkan dengan konotasi negatifnya yang didasari realitas yang nampak pada aktifitas tersebut. Dalam hal ini untuk membaca fenomena pacaran secara utuh juga diperlukan informasi-informasi pendukung yang tidak nampak misalnya yang terkait dengan aspek psikologis, ekonomi dan sosial. Salah satu contoh yang perlu diketengahkan adalah pacaran yang dikonsumsi remaja sebagai pelanggan tetap dengan label pubertas. Selain ditandai dengan perubahan-perubahan fisik, pubertas secara umum juga dipahami sebagai masa-masa yang bergejolak dalam mencari dan menemukan jati diri, dimana indikasi-indikasi yang muncul adalah ekspresi-ekspresi yang mungkin aneh termasuk dalam berinteraksi dengan lawan jenis jika dipahami dari luar sudut pandang tersebut (Hurlock, 1980: 185).

Dalam konteks psikologis misalnya, jatuh cinta, cemburu atau putus cinta merupakan stimulus bagi pelaku-pelaku pacaran usia puber yang mampu memberikan pengaruh tersendiri seperti murung, stress hingga perasaan bahagia yang meledak-ledak. Efek-efek psikologis tersebut tidak akan menjadi masalah ketika efek yang diperoleh adalah efek positif, namun akan menjadi masalah ketika memberikan efek negatif. Untuk menggambarkan efek psikologis tersebut dalam dua ungkapan fiktif misalnya:

- “pantas si andi sering senyum-senyum sendiri dan rajin kuliah, ternyata ia baru berpacaran dengan mahasiswi baru...”
- “karena putus cinta, si anto mendadak stress dan kehilangan semangat hidup.. ia tidak pernah masuk kuliah, kehilangan nafsu makan, bahkan seringkali ditemui hampir bunuh diri...”

Meskipun dalam ungkapan fiktif, kasus serupa seringkali menghiasi berita layar kaca dimana hal itu menunjukkan efek fatal “pacaran” yang tidak dibarengi dengan wawasan dan kesadaran pelaku serta pengawasan orang tua dan lingkungan misalnya.

Pacaran juga sangat terkait dengan persoalan ekonomi yang ditimbulkan oleh ritual-ritual wajib didalamnya seperti sms, telpon, memberikan sesuatu, men-traktir makan, minum dan traktir-traktir yang lain. Bagi pihak yang diuntungkan atau dalam keadaan yang saling menguntungkan, persoalan itu tentunya bukan masalah. Namun hal itu menjadi masalah ketika ada pihak-pihak yang dirugikan terlebih bagi remaja dimana secara ekonomi masih menjadi beban orang tua masing-masing. Perilaku traktir-mentraktir tidak wajar atau perhatian berlebihan pada sang pacar bisa jadi dimaknai sebagai sebuah penghianatan terhadap orang tua, terlebih ketika mereka tidak masuk dalam kategori pejabat, pengusaha atau konglomerat.

Selain itu pacaran juga terkait dengan kultur lingkungan pelakunya. Khususnya di Indonesia, meskipun mungkin diwilayah perkotaan pacaran adalah hal biasa, namun istilah berpacaran tetap merupakan istilah tabu di wilayah pedesaan atau daerah-daerah tertentu yang masih menjunjung tinggi nilai-nilai adat dan tradisi. Terlebih ketika status berpacaran itu diberengi dengan ritual-ritual semisal “berboncengan” atau “berduaan,” maka kesan negatif akan disematkan masyarakat dan lingkungan tidak hanya kepada pelaku namun juga pada keluarga pelaku.

Kesehatan interaksi sebagaimana sekilas diperbincangkan diatas merupakan beberapa dimensi yang perlu diperhatikan disamping berbagai dimensi lain yang sangat dinamis untuk mengatakan interaksi laki-laki dan perempuan dalam konteks remaja sebagai sebuah interaksi yang relatif. Poin-poin tersebut menjadi wawasan “*interpretans*” dalam bahasa Gracia untuk meletakkan ayat-ayat al-Qur’an dan hadis secara

proporsional dalam menyikapi segala interaksi laki-laki dan perempuan termasuk pacaran didalamnya secara adil.

Mencari Pacaran dalam Tradisi Islam sebagai *Historical Function*

Tentu saja fenomena pacaran tidak akan atau sedikit memiliki kemungkinan dijumpai pada masa Nabi saw, namun dalam poin ini segala sesuatu yang terkait dengan interaksi laki-laki dan perempuan (*non-muhrim*) pada masa itu dapat menghadirkan informasi audiens historis. *Khitbah* misalnya, terlepas dari aspek historisitasnya atau bagaimana awal mulanya, *khitbah* merupakan fenomena praktek yang terjadi pada pada masa Nabi saw, dan sangat memiliki kemungkinan telah menjadi tradisi sebelum datangnya Islam. Dalam beberapa kebudayaan semisal di Indonesia, praktek *khitbah* seringkali dipadankan dengan istilah meminang atau bertunganan, dimana ketika telah terjadi proses tersebut maka setengah dari legalitas pernikahan dianggap telah terlewati.³ Selanjutnya, meskipun *khitbah* tidak identik

³ Oleh sebagian produsen hukum Islam klasik (ahli fiqih), praktek tersebut dirumuskan sedemikian rupa dan seolah dijadikan legitimasi atau aturan main baku bagi seorang muslim yang ingin dan akan melangsungkan pernikahan. Kesan yang diperoleh adalah bahwa interaksi laki-laki dan perempuan dapat menjadi legal hanya melalui praktek *khitbah* serta cenderung mengatakan segala bentuk aktifitas diluar proses tersebut merupakan aktifitas yang tidak dikenal oleh Islam dan berkedudukan haram meskipun pada dasarnya *khitbah* sendiri tidak merujuk pada legalitas apapun.

Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'ruf. #Dan janganlah kamu ber'azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya. Dan Ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; Maka takutlah kepada-Nya, dan Ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun. QS. al-Baqarah (2): 235.

dengan pacaran karena khith}bah lebih dapat dipertanggungjawabkan serta memiliki konsekuensi logis bagi kedua belah pihak, namun melalui informasi tradisi khith}bah yang terjadi pada masa Nabi saw, dapat diperoleh sebuah pemahaman sederhana bahwa spirit dan fungsi saling peninjauan atas pasangan yang akan dinikahi adalah suatu kebutuhan

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَاصِمٌ بْنُ سُلَيْمَانَ هُوَ الْأَحْوَلُ عَنْ
بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أُخْرَى أَنْ يُؤَدَّمَ بَيْنَكُمَا

Ahmad bin Mani' Ibn Abi Za'idah telah menceritakan kepada kami, ia berkata bahwa 'A>s}im Ibn Sulaiman dari Bakr Ibn 'Abdillah al-Muzanni dari al-Mughirah Ibn Syu'bah, bahwa ia mengkhith}bah seorang wanita. Maka Nabi saw, kemudian berkata: lihatlah kepadanya karena akan melanggengkan diantara kalian berdua. Hadis tersebut dinilai berkualitas sahih oleh pentahqiq (kritikus) kitab. (HR.Tirmizi) (Lihat at-Tirmizi, 1996: 257).

Dua teks diatas setidaknya mewakili beberapa *statement* terkait dengan persoalan khithbah. Teks pertama berkaitan dengan etika menyatakan keinginan menikahi seorang perempuan dimana kasus yang dirujuk adalah seorang janda. Para mufassir memaknainya bahwa seorang laki-laki diperbolehkan menyatakan keinginan kepada seorang perempuan untuk menikahinya dengan ungkapan yang dipahami baik secara verbal maupun tidak pada masa 'iddah-nya (Al-Qurtubi, IV, 2006: 144).

Teks kedua merupakan rekaman peristiwa ketika seorang sahabat (Mughirah Ibn Syu'bah) mengkhithbah seorang perempuan dimana dalam kasus ini Nabi saw, menyarankan untuk melihatnya. Penulis tidak menemukan alasan spesifik yang melatarbelakangi ungkapan tersebut (baca: *asbab al-wurud*), namun secara sederhana ungkapan "melihat" dapat dikonstruksikan dalam dua kemungkinan. *Pertama*, sahabat tersebut belum pernah melihat gadis yang dikhitbah secara fisik atau *kedua*, sahabat tersebut tidak mengenal secara baik dalam arti kepribadian dan seluk beluk sang gadis yang dikhitbah.

Terlepas dari latar belakang ungkapan itu, teks itu juga berbicara bahwa melihat dalam hal ini adalah bagi kepentingan kedua belah pihak dimana kebahagiaan tidak hanya milik laki-laki atau perempuan saja. Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana dengan hanya melihat terlebih oleh satu pihak (laki-laki) maka pernikahan menjadi sesuatu yang bahagia bahkan kekal...? Persoalan yang lebih menggelitik adalah perdebatan yang lebih berkulat seputar memaknai batasan melihat perempuan yang dikhit}bah dimana cenderung mendiskreditkan perempuan pada satu pihak. Beberapa pendapat mengatakan bahwa yang dapat dilihat adalah telapak tangan, atau wajah bahkan ada juga yang berpendapat seluruh tubuh perempuan yang dikhit}bah (terkhithbah) dapat dilihat (Sabiq, II, 1971: 20).

dan keharusan yang manusiawi mengingat sakralitas pernikahan itu sendiri.⁴

Seiring berjalannya waktu, dimana perkembangan semangat zaman dan budaya tidak mungkin terelakkan, interaksi laki-laki dan perempuan juga berkembang tidak terbatas pada relasi menanti jodoh tetapi juga relasi kerja dan *partenrship*. Jika pada masa Nabi saw, zaman Kartini hingga Siti Nurbaya, perempuan tidak lebih dari sekedar “konco wingking” yang terkungkung pada orientasi menikah, melahirkan anak dan mengatur segala bentuk urusan rumah tangga, pada era selanjutnya perempuan memiliki kesempatan bahkan terkadang justru dituntut untuk berkarier, belajar secara formal dan berorganisasi hingga menjadi seorang *mujtahid* sekalipun. Dalam pada itu perempuan juga memiliki hak untuk memilih dan menimbang pasangan yang sesuai bagi mereka dalam konteks fisik, moralitas, ekonomi dan agama misalnya, tidak hanya menunggu jodoh sambil termenung didapur.

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga). QS. Ali ‘Imran (3): 14.

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. QS. al-Hujurat (49): 13.

⁴ “Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri. Dan mereka (isteri-isterimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.” QS. an-Nisa>’ (4): 21.

Isyarat-isyarat tersebut ditekankan dalam dua penggalan ayat diatas dimana manusia diciptakan Tuhan memiliki berbagai jenis keperluan, baik dalam konteks pribadi maupun dalam konteks hidup bermasyarakat. Mereka juga memiliki naluri persaudaraan dan menjalin hubungan yang harmonis tanpa membedakan warna kulit, suku, agama, adat, dan bahasa, karena secara fitrah mereka adalah makhluk sosial yang selalu hidup bermasyarakat sehingga tidak mungkin dapat hidup sendiri tanpa adanya hubungan sosial.

Dari eksplorasi sederhana diatas, meskipun tradisi Islam mengenal praktek khithbah sebagai sebuah fase semi legal pra-nikah, namun bukan berarti hal itu membatasi segala bentuk interaksi diluar praktek tersebut karena interaksi laki-laki dan perempuan merupakan keniscayaan melintasi zaman dan budaya termasuk didalamnya pacaran dalam batasan-batasan tertentu. Proporsi semacam ini dalam bahasa Gracia disebut sebagai interpretasi non-tekstual yang berupaya memahami makna dibalik teks serta implikasinya menggunakan perangkat sejarah, sosial dan psikologi serta tidak terpaku pada interpretasi teks secara tekstual (Gracia, 1995: 165).

Upaya Preventif dan Etika Interaksi Lawan Jenis, Meaning Function

Beranjak dari tidak adanya definisi memadai untuk menjelaskan istilah “berpacaran” termasuk relatifitas perilaku didalamnya sebagaimana sekilas diketengahkan di awal, maka berusaha mencari justifikasi hanya berdasarkan praktek yang terjadi pada masa Nabi saw, tanpa melihat pergerakan zaman, spirit kebebasan dan keadilan adalah sebuah kesewenang-wenangan (*anarchi*) (Feyeraben, 1975: 18; Feyeraben, 1999: 181). Dalam hal ini penulis lebih sepakat menyebut upaya membatasi segala bentuk interaksi laki-laki dan perempuan (*non-muhrim*) diluar pernikahan dengan sebutan etika interaksi dengan lawan jenis dimana pada kenyataannya al-Qur'an juga memberikan beberapa

statement bersifat preventif (pencegahan) atas bentuk-bentuk negatif yang mungkin terjadi dalam hubungan ini.

Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandanganya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih Suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat.” QS. an-Nur (24): 30.

Katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. QS. an-Nur (24): 31.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا شَرِيكَ عَنْ أَبِي رَيْعَةَ عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ
عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ قَالَ يَا عَلِيُّ لَا تُتَّبِعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ فَإِنَّ لَكَ الْأُولَى
وَلَيْسَتْ لَكَ الْآخِرَةُ

‘Ali Ibn H}ujr telah menceritakan kepada kami bahwa Syarik telah memberikan kabar kepada kami, dari Ibn Buraidah dari

bapaknya dengan memferu'kan riwayat ini, Rasulullah saw, bersabda: “Wahai ‘Ali janganlah kamu mengikuti pandangan yang pertama dengan pandangan berikutnya, karena yang pertama untukmu dan yang kedua bukan lagi untukmu.”⁵

Secara berurutan dua penggalan ayat diatas berbicara tentang batasan umum interaksi laki-laki dan perempuan dalam berperilaku. Dalam ayat pertama (QS. an-Nur (24): 30), objek pembicaraan (*khitab*) adalah laki-laki dengan perintah menahan pandangan dan memelihara kemaluan. Para mufassir sendiri memaknai menahan pandangan adalah pada sebagian pandangan yang dianggap terlarang (*‘aurat*) atau berlebihan memandang perempuan bukan muhrim.

Bukan tanpa alasan, statement tersebut memiliki konsekuensi logis sebagaimana ditegaskan dalam perintah “menjaga kemaluan” pada rangkaian kalimat selanjutnya dimana pandangan laki-laki pada kenyataannya lebih dominan berpotensi memberikan implikasi negatif bagi perempuan. Isyarat tersebut misalnya dapat diraba melalui teguran Nabi saw, kepada ‘Ali> sebagaimana dikutip dalam hadis diatas dimana pandangan kedua dapat dimaknai sebagai sesuatu yang berlebihan atau kemungkinan pandangan yang telah disusupi oleh motivasi negatif.

Objek pembicaraan kedua dalam ayat berikutnya (QS. an-Nur (24): 31) adalah perempuan dengan perintah yang sama untuk menjaga pandangan dan memelihara kemaluan. Hanya saja dalam ayat ini terdapat dua statement tambahan, yaitu untuk tidak “menampakkan perhiasan” kecuali yang biasa terlihat serta menutupi dada. Para mufassir sendiri memaknai “perhiasan” perempuan dalam dua pemetaan yaitu perhiasan dalam konteks fisik bawaan biologis (*khalqiyyah*) seperti wajah dan dua telapak tangan serta konteks buatan atau tambahan (*muktasabah*) seperti pakaian, pewarna kuku, pewarna alis (*make up*),

⁵ Kata “*naz}ara*” dapat memiliki makna pandangan atau penglihatan yang merujuk pada penglihatan mata atau juga penglihatan hati (Ibn Manzur, t.t: 4465). Hadis tersebut dinilai berkualitas *hasan* oleh pen-tahqiq (kritikus) kitab (At-Tirmizi, 1996: 622).

perhiasan (kalung, gelang, cincin) dan sebagainya. Sementara terkait dengan perintah menutupi dada pada rangkaian kalimat berikutnya, secara kultural dilatarbelakangi oleh fenomena perempuan Arab pada waktu itu yang menggunakan “*maqa>ni*” atau sejenis kerudung untuk menutupi kepala mereka, namun dalam prakteknya penutup tersebut transparan dan tidak menutupi dada, leher dan telinga mereka dari penglihatan orang lain sehingga ayat tersebut turun sebagai perhatian khusus atas kenyataan perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan (Al-Qurtubi, XV, tt: 202-208).

Melalui dua ayat tersebut secara sederhana dapat dipahami bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kewajiban yang sama untuk menjaga kesucian masing-masing dalam setiap bentuk interaksinya.

Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.

QS. al-Isra' (17): 32.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ أَبُو الْمُغِيرَةِ عَنْ
مُحَمَّدِ بْنِ سُوفَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ خَطَبَنَا
عُمَرُ بِالْجَائِيَةِ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قُئْتُ فِيكُمْ كَقَمَامِ رَسُولِ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِينَا فَقَالَ أُوصِيكُمْ بِأَصْحَابِي ثُمَّ الَّذِينَ
يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتَّى يَخْلِفَ الرَّجُلُ وَلَا
يُسْتَحْلَفُ وَيَشْهَدُ الشَّاهِدُ وَلَا يُسْتَشْهَدُ أَلَا لَا يَخْلُونُ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ
إِلَّا كَانَ تَالِفَهُمَا الشَّيْطَانُ عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفِرْقَةَ فَإِنَّ
الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ مَنْ أَرَادَ مَجْبُوحَةَ الْجَنَّةِ
فَلْيَلِزِمِ الْجَمَاعَةَ مَنْ سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَذَلِكَمُ الْمُؤْمِنُ

Ahmad Ibn Mani' telah menceritakan kepada kami, bahwa an-Nadr Ibn Isma'il Abu al-Mughirah dari Muh}ammad Ibn Suqah

dar ‘Abdillāh Ibn Dinar dari Ibn ‘Umar, ia berkata: ketika ‘Umar berpidato di Jabbiyyah ia berkata: “wahai sekalian manusia, sesungguhnya aku berdiri diantara kalian sebagaimana kedudukan Rasulullah saw, diantara kita dan bersabda: “aku berwasiat kepada kalian dengan (melalui) sahabat-sahabatku, setelah mereka dan yang datang kemudian hingga datangnya kebohongan sehingga seseorang bersumpah tanpa diminta dan seseorang bersaksi padahal tidak diminta. Sungguh tidaklah seorang laki-laki menyendiri dengan perempuan kecuali yang ketiga adalah setan. Hendaklah kalian selalu berjama’ah dan jangan bercerai berai karena Setan selalu bersama dengan orang yang sendirian, sedangkan kepada orang yang sedang berdua, ia lebih jauh. Siapa yang menginginkan Buhbuhah (baiknya kehidupan) Surga maka hendaknya berkomitmen berjama’ah. Siapa yang perbuatan baiknya membuat lapang dan bahagia, dan keburukannya membuat penat dan susah, maka dia adalah seorang mu’min.⁶

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ
عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يَمْتَحِنُ إِلَّا بِالْآيَةِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ {إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ
يُبَايِعْنَكَ} الْآيَةَ. قَالَ مَعْمَرٌ فَأَخْبَرَنِي ابْنُ طَاوُوسٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَا
مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً
يَمْلِكُهَا

⁶ Dalam berbagai bentuknya, kata “*khala*” memiliki berbagai makna, diantaranya tempat atau sebuah keadaan yang sunyi dan tiada apapun atau seorangpun, dapat juga berarti menyendiri, tidak memiliki istri, bahkan dapat juga memiliki makna tanpa kasih sayang (Ibn Manzur, t.t: 1254). Hadis tersebut dinilai berkualitas *sahih* oleh pentahqiq (kritikus) kitab (At-Tirmizi, 1996: 489).

‘Abd Ibn H}umaid telah menceritakan kepada kami bahwa ‘Abd ar-Razzaq telah menceritakan kepada kami dari Ma’mar dari az-Zuhri dari ‘Urwah dari ‘A’isyah, ia berkata: “Rasulullah saw, tidak menguji kecuali dengan ayat Allah yang telah difirmankan (ketika datang para wanita mu’min yang membai’atmu) QS. al-Mumtah}anah (60): 12. Ma’mar berkata, bahwa Tawus telah mengabarkan kepadaku dari bapaknya, ia berkata: Rasulullah saw, tidak menyentuh tangan seorang wanita kecuali yang beliau miliki.⁷

Nilai-nilai preventif juga diisyaratkan oleh tiga teks diatas. “Mendekati” dalam teks pertama dimaknai oleh para mufassir sebagai sebuah bentuk kewaspadaan atas ekses buruk yang mungkin ditimbulkan dalam segala bentuk interaksi laki-laki dan perempuan. Ayat itu juga dipertegas oleh riwayat berikutnya menggunakan metafor “setan” untuk menggambarkan ketidakberdayaan manusia melawan

⁷ Hadis tersebut dinilai berkualitas *sahih* oleh pen-tahqiq (kritikus) kitab (At-Tirmizi, 1996: 747-748). Namun terdapat juga hadis yang menunjukkan bahwa Nabi saw, berjabat tangan dengan wanita bukan muhrim dalam konteks tertentu.

بَايَعَنَا النَّبِيُّ صَلَّى حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ أَبِي بَرْزَةَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ وَنَهَانَا عَنْ النَّيَاحَةِ فَقَبِضَتْ أَمْرًا مِنَّا {أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا} اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأَ عَلَيْنَا بَدَهَا فَقَالَتْ فَلَانَهُ أَسْعَدْتَنِي وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَجْزِيَهَا فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا فَذَهَبَتْ ثُمَّ رَجَعْتُ.

Musaddad telah menceritakan kepada kami, ‘Abdul Waris telah menceritakan kepada kami dari Ayyub dari Hafsa dari Ummi ‘Atiyyah, ia berkata: “kami telah membai’at Nabi saw, lalu beliau membacakan kepada kami (janganlah kalian menyekutukan Allah dengan sesuatu. QS. al-Mumtah}anah [60]: 16) dan melarang kami melakukan “nyiah}ah” (histeris menangisi mayat), karena itu seorang wanita dari kami menggenggam (melepaskan) tangannya (dari berjabat tangan) lalu wanita itu berkata: ‘Seseorang (perempuan) telah membuatku bahagia dan aku ingin (terlebih dahulu) membalas jasanya’ dan ternyata Nabi saw, tidak berkata apa-apa. Lalu wanita itu pergi kemudian kembali lagi.” (Al-‘Asqalani, XIII, 2001: 216).

Hadits tersebut menunjukkan bahwa kaum wanita telah berbai’at kepada Nabi saw, dengan berjabat tangan sebagaimana terlihat pada kata “*qabada*” yang berarti menggenggam tangan dan melepaskan atau menarik kembali (Ibn Manzur, t.t: 3512).

dorongan naluri alamiah yang berpotensi muncul dan terbangun dalam interaksi yang tidak sehat semisal hubungan seksual tanpa adanya ikatan pernikahan.

Tidak hanya dengan upaya memberikan “*warning*” atau himbauan, dalam bentuk ekstrimnya upaya meredam efek negatif interaksi laki-laki dan perempuan bahkan dirumuskan hingga dalam pemahaman tidak bersentuhan termasuk “bersalaman” sebagaimana diisyaratkan riwayat ‘A’isyah diatas. Meskipun ada juga yang memahami larangan kontak fisik hanya dalam konteks syahwat atau membatalkan wudlu sebagaimana diisyaratkan dalam QS. an-Nisa’ (4): 43 (Al-Qurtubi, V, 2006: 359).

Berdasarkan beberapa eksplorasi sederhana diatas, setidaknya dapat ditangkap dua prinsip fundamental yang perlu dibangun dalam setiap interaksi laki-laki dan perempuan. Pertama, upaya preventif yang dibangun secara personal, dalam arti sebuah kesadaran individual laki-laki atau perempuan untuk menjaga kesucian diri. Kedua, upaya preventif yang dibangun dan menjadi paradigma bersama dalam arti saling menghormati dan menjaga kesucian atau secara sederhana disebut sebagai etika berinteraksi. Prinsip tersebut sekaligus menjadi *meaning function* dalam meletakkan al-Qur’an secara proporsional dalam membaca fenomena interaksi laki-laki dan perempuan termasuk pacaran sebagai bagian dari budaya.

Penutup

Dari beberapa pembacaan sederhana diatas, beberapa hal yang menjadi proposisi penulis adalah bahwa pacaran merupakan istilah budaya dimana “saling” mengenal antara laki-laki dan perempuan adalah spirit terpenting didalamnya. Dalam pembacaan penulis menggunakan *framework* teori Jurgen J.E Gracia, Interaksi laki-laki dan perempuan bukan muhrim tidak secara sepihak ditentang al-Qur’an dan

hadis namun dibatasi secara fundamental oleh prinsip upaya preventif dan etika dalam berinteraksi.

Implicative function yang diperoleh dari pembacaan tersebut adalah sebuah wawasan yang diharapkan mampu memberikan pengaruh bagi seseorang dalam meletakkan dan memahami ayat-ayat al-Qur'an serta hadis terkait dengan berbagai fenomena yang terjadi dalam masyarakat, dimana dalam menyikapinya seringkali menemui kebuntuan dan justru terjebak pada teks-teks fiqih yang dianggap baku.

Dalam konteks ini, berupaya menemukan legitimasi pergerakan budaya semisal pacaran hanya berdasarkan praktek yang dikenal pada masa Nabi saw, tanpa memperhatikan aspek-aspek pertimbangan dan berujung pada justifikasi haram merupakan penilaian semena-mena yang hanya akan mendistorsi ke-s $\bar{a}$ lih-an al-Qur'an dan hadis dalam pergeseran ruang dan waktu yang melingkupinya.

Daftar Pustaka

- Al-'Asqalani, Ibn Hajar. 2001. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari* tahqiq 'Abdul Qadir Syaibah Ahmad. Madinah: Maktabah al-Mulk.
- Al-Qurtubi, Abu Bakr. 2006. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* tahqiq 'Abdul Hasan at-Tarki. Beirut: Ar-Risalah Publisher.
- At-Tirmizi, 'Isa Ibn Saurah. 1996. *Sunan at-Tirmizi*. Tahqiq Nasir ad-Din al-Albani. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr wa at-Tauzi'.
- Departemen Agama RI. 1994. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an.
- Gracia, Jorge J.E. 1995. *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press.
- Hurlock, Elizabeth B. 1980. *Psikologi Perkembangan; Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*. terj. Istiwidayanti. Jakarta: Erlangga.
- Feyerabend, Paul Karl. 1975. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.
- , 1999. "How to Defend Society Against Science" dalam *Knowledge, Science and Relativism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn Manzur. t.t. *Lisan al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Sabiq, Sayyid. 1971. *Fiqh as-Sunnah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

ISLAM LOKAL DALAM KONSTRUKSI KEBUDAYAAN GLOBAL: MEMETAKAN NARASI ISLAM ACEH DALAM DIMENSI SEJARAH DAN POLITIK

Ibnu Mujib

Abstract

This article sets out how the politics of local Islam in Aceh has been dominated by modern Islamic discourses with a “symbolic-formalistic” character. It describes the transitions in political Islamic discourses and practices of Aceh provoked by war, the GAM movement, and the tsunami. Following these transitional processes, Islam in Aceh has now been shaped into a new identity in which the Acehnese people themselves are critically engaged. The paper examines the context of Islam that characterises religious plurality in Aceh and shows the dynamic of Islam in Aceh. The shifting context of Islam in Aceh through the transitional processes is the result not only of globalisation, but also and more importantly of Islamic politisation exerted by the local political authority. This has produced a shift from Islamic practices constructed on the basis of “Islamic sufism” to practices based on “Islamic syariah”, which is relatively more dominant in the political sphere. The character and shape of Islam have been developed by the political authority more effectively than by the people or public awareness. The rise of Islamic syariah in Aceh reveals an Islamic ideological regime in contrast to the early history of Islam in Aceh.

Keywords: Local Islam, Islamic sufism, Islamic syariah, Historical-political view, New identity, Aceh in transition

Pendahuluan

Islam dan globalisasi telah disebut-sebut sebagai bagian dari narasi besar peradaban dunia hingga abad ini (Huntington, 1996). Pada tingkat lokal, apa yang disebut sebagai Islam Jawa, Islam Tengger, Islam Aceh, Islam Banjar, Islam Betawi, dan Islam-islam lainnya adalah merupakan bagian dari sebetuk religi yang dikonstruksi melalui pengalaman kosmologi lokal secara adaptif. Kehadirannya bukan sekedar pelengkap budaya, tetapi ia lahir dengan ditandai oleh berbagai bentuk negosiasi yang panjang dan bahkan mengalami kritik yang selalu menyejarah.

Sebagai sebuah religi ia selalu dihadapkan dengan berbagai narasi budaya yang telah mapan dan bahkan sulit digugat keberadaanya. Meluasnya globalisasi merupakan sisi lain yang tak dapat dipungkiri eksistensinya, bahkan kadang menjadi batu sandungan yang tidak jarang melahirkan konfrontasi kritis di dalamnya. Oleh karena itu, Islam lokal (Mulder, 2001) tidak saja hadir sebagai sekedar proses lokalisasi Islam, tetapi ia selalu disandingkan dengan kultur dan struktur kosmologi lokal yang sedang berlangsung.

Dalam konteks lokalisasi Islam, praktik-praktik Islam lokal juga telah mengalami transformasi, bahkan hingga mengalami reproduksi di berbagai tingkat, tidak saja pada tingkat makna, simbol, persepsi-persepsi, dan juga imaginasi masyarakatnya, tetapi juga pada bagian-bagian penting kehidupan lokal yang menjadi *local wisdom* suatu masyarakat.

Kompleksitas persoalan praktik keagamaan seperti ini dapat kita lihat seperti bagaimana Islam tutup ngisor di sebuah lereng merapi (Baidhowi, 2008) yang menjadi praktik keberagamaan masyarakatnya kini dihadapkan dengan sistem narasi besar “Islam” yang menjadi anutan *mainstream* keislaman yang ada. Juga Islam pesisir yang cenderung *adaptive* (Suparlan, 1991) kemudian dibenturkan dengan Islam modernis yang keberatan dengan perilaku keagamaan lokal-tradisional semacam ini.

Lebih menarik lagi bagaimana tradisi berkat mauludan di Porworejo juga telah mengalami transformasi sedemikian longgar, sehingga materi berkat yang biasa disajikan dalam setiap ritusnya dengan berkat atau “*tumpengan*”, kini bentuknyapun mengalami transformasi seperti aneka minuman Sprite, Fanta, rokok Dji Sam Soe, dan lain lain yang sekiranya mengikuti selera pasar (Arwani, 2008).

Sehinga makna, persepsi, simbol dan bagian-bagian superstruktur (Harris, 1979: 351) masyarakat yang lain kini telah mengalami dan sekaligus memunculkan beragam tafsir menurut asumsi yang dikembangkan oleh praktik kekuasaan yang dianut. Oleh karena itu, hubungan antara budaya lokal dan kekuasaan selalu dipertemukan lewat subjek-subjek material semacam ini.

Sisi lain Islam lokal yang penting untuk diamati, selain alasan berkembangnya makna dan nilai-nilai yang dimiliki sedemikian kompleks, Islam lokal di sisi yang lain juga mengejawantah dalam praktik pengertian yang lebih populis dan egalitarianis. Tingkat populitarianis Islam lokal dalam pengertian ini mampu dipraktikan dan diterima oleh masyarakat lokal, meski sebelumnya sebuah lokalitas tertentu telah memiliki kerangka referensi tindakan keberagamaan yang berbeda sama sekali.

Di sinilah praktik-praktik negosiasi antar-keduanya dilakukan kadang secara alot dan tidak jarang berhadap-hadapan. Sehingga bentuk-bentuk egalitarianisme seperti yang ditunjukkan oleh sebagian karakter keberagamaan masyarakat pesisir (Thohir, 1999) misalnya harus diterima sebagai suatu bentuk kecerdasan lokal (*local genius*) yang patut dihargai dan dihidupkan. Oleh karena itu, tidak heran jika sifat sifat egaliter yang mendukung pola hubungan atas dasar “kesamaan antar sesama” seperti ini kemudian dijadikan sebagai kerangka referensi tindakan bagi sebuah sistem budaya masyarakatnya (Syam, 2003).

Tidak saja cara-cara semacam ini berlaku bagi sistem masyarakat pesisir, tetapi juga berlaku bagi komponen sistem budaya yang memiliki

latar kebudayaan egalitarianis, seperti pola keberagamaan yang dibangun atas dasar *local knowledge* (Geertz, 1983) atau *local wisdom*. Berkaitan dengan pola keberagamaan semacam ini, tidak menutup kemungkinan bahwa konstruksi sistem budaya yang dikembangkanya juga pelan tapi pasti akan mengalami reproduksi tafsir secara terus menerus, tidak saja pada tingkat struktur sosial yang diciptakan tetapi juga pada tingkat superstruktur masyarakat, termasuk nilai-nilai lokal-tradisional yang kini identitasnya sedang diperebutkan oleh berbagai kepentingan baik oleh agen-agen politik, hingga kelembagaan ekonomi, pariwisata, dll.

Apa yang ditunjukkan Irwan Abdullah sebagai *the cultural dislocation* atau dislokasi kultural (Abdullah, 2008) merupakan bertemunya kultur global dan lokal yang membuat lokasi kultural mengalami diskualifikasi, yang demikian ini telah disebabkan oleh proses modernisasi yang meluas. Pada batas itulah, apa yang disebut mengaburnya kultur tradisonal sekaligus retaknya tanda-tanda kultural yang lain dalam suatu kelompok, misalnya hilangnya kampung melayu, kampung Jawa, kampung madura, dari kultur *gampong* di Aceh konon disebut telah memiliki identitas dan kelengkapan budaya asli, kini semangatnya berubah menjadi struktur ke-desa-an sebagai bentuk administrasi pemerintahan modern (Gayatri, 2008: 1), yang demikian itu, kini eksistensinya tinggal nama saja. Disadari atau tidak praktik kebudayaan Indonesia semacam ini merupakan suatu wujud realitas sosial kini yang sedang berkembang di berbagai tempat.

Contoh lain yang bisa kita tunjukkan misalnya konon tempat yang dulunya digunakan sebagai media-media ritus lokal kini bergeser menjadi bangunan mall, didirikanya industri-industri kelas menengah kota juga menjadi penanda bergesernya lokasi kultural yang kian menguat, hal itu tidak saja bergeser pada tingkat makna ideologis, atau juga fungsi yang mengalami penurunan relevansi atas konteks

modernitas, tapi juga pada skala norma dan tataran etis tertentu yang telah digantikan oleh kinerja kapitalistis atas faktor globalisasi.

Dengan demikian apa yang disebut sebagai dimensi politik Islam lokal dalam studi ini telah menegaskan suatu gejala sosio-kultural perilaku keberagamaan lokal yang telah digeser dan direproduksi oleh berbagai sistem dan kepentingan politik yang berkembang dengan konteks sejarah-sosial yang melatarinya. Oleh karena itu, tulisan ini secara umum ingin menunjukkan bagaimana Islam lokal Aceh pada dimensi politiknya telah didominasi oleh wacana keislaman modern dan sekaligus cara berfikir keberagamaan yang cenderung simbolik-formalistik.

Disadari atau tidak menggambarkan konteks Islam dan multikultur Aceh menjadi bagian penting yang perlu ditunjukkan sebagai *setting* sekaligus penanda dinamika keislaman yang ada di Aceh. Selain itu, tulisan ini ingin melihat bagaimana Islam di Aceh kemudian diperlihatkan dengan karakteristik identitas baru yang tidak jarang dipertanyakan secara kritis oleh pelaku-pelaku sejarah sekaligus pemeluknya.

Islam dan Multikultur Aceh: dari Radikal hingga Moderat

Aspek multikultur Aceh bukan suatu pertanda yang muncul belakangan, tetapi multikultur di dalam masyarakat Aceh sudah berkembang sejak Aceh berdiri, tidak saja pada sisi-sisi keagamaan, tetapi juga pada tingkat etnis dan juga identitas yang cukup beragam. Dalam literatur keislaman Aceh misalnya, bahwa pandangan keislaman Aceh juga selain memiliki kesamaan dengan tempat-tempat lain seperti Jawa, tetapi juga dalam sisi tipologis hampir menyerupai varian-varian yang ada di Jawa.

Penggambaran politik aliran yang ditunjukkan oleh Clifford Geertz (1981) di Jawa melalui tiga tipologi besarnya, yaitu: Santri, Priyayi, dan

Abangan adalah merupakan penggambaran pembagian kelompok sosial melalui identitas politik aliran. Pola yang demikian ini jika dibandingkan dengan konteks Aceh juga memiliki akar tipologis yang hampir sama, meski kerangka epistemologinya berbeda. Ada kelompok yang basis ideologi keagamaannya didasarkan pada kelompok garis priyayi, ada juga yang didasarkan pada kesantriannya, begitu juga bagi kelompok abangan.

Tetapi yang membedakan antara polarisasi keberagamaan di Aceh dan Jawa adalah bahwa “Islam” di Aceh telah menjadi basis ideologis kerakyatan (*populer ideology*) yang belum tertandingi oleh ideologi lain (Ali, 2006: 10). Oleh karena itu polarisasi yang berbasis politik aliran di Aceh tetap berada di bawah payung Islam. Berikut ini penjelasan bagaimana di masing-masing polarisasi keberagamaan itu ditunjukkan oleh masing-masing kelompok. Bagi kelompok *pertama* atau yang berangkat dari garis priyayi.

Kelompok ini berangkat dari suatu keluarga besar kesultanan (*Teuku*) atau kerajaan di Aceh. Relasi keberagamaan keislamannya sering menjadi simbol keacehan yang tidak bisa ditawar lagi, hal itu terjadi selain karena Islam telah menjadi bagian integral masyarakat Aceh, Islam juga menjadi dasar keberagamaan yang paling prinsipil. Sementara yang berhubungan dengan ritual keislaman seperti sholat, zakat, puasa bahkan haji, masih banyak ditemukan bagi mereka yang tidak menjalankan ritual sebagaimana orang Islam pada umumnya.

Kedua, kelompok yang disebut Geertz dengan kelompok abangan. Kelompok ini di dalam konteks penelitian Aceh adalah orang Aceh asli yang juga menganut dasar-dasar aqidah dan kepercayaan Islam. Islam bagi kelompok ini juga dimaknai sebagaimana orang Aceh pada umumnya meyakini. Hanya yang membedakan dengan praktik keislaman garis modern (yang menolak khurafat, bid’ah, dan takhayul), selain karena perbedaan prinsip keberagamaan, praktik ritusnya pun juga

berbeda. Dalam literatur kebudayaan, kelompok ini disebut kelompok *sinkritis* (Woodward, 1988).

Praktik ritus kelompok ini memadukan Islam dengan praktik ritus lokal-tradisional yang pernah berkembang sejak masa awal keberagamaan Aceh. Seperti kenduri, ritual kematian, *peusijuek* (tradisi menyiram air dan bunga) terhadap sesuatu yang baru seperti rumah baru, kendaraan baru, toko baru, dll (Waly, 2006: 26).

Selain itu, kelompok ini juga memiliki kepercayaan terhadap hal-hal gaib seperti roh halus, kekuatan alam, bahkan kekuatan sakti. Mereka percaya bahwa Allah menciptakan makhluk halus yang mendiami alam berzah (alam gaib), seperti *pueglah ka'oy* (tafaul) pada kuburan-kuburan yang dianggap keramat, dengan kata lain, ada makhluk halus yang mengabdikan kepada Allah dan ada juga yang melakukan kejahatan untuk mengganggu manusia atau hewan lainnya.

Dalam kepercayaan mereka, makhluk halus yang jahat telah mendiami tempat-tempat angker, seperti hutan, laut, kuala, rawa-rawa pohon besar seperti beringin, dan pohon ketapang. Kelompok ini juga percaya bahwa kuburan ulama yang alim juga memiliki pengaruh bagi hidup mereka. Makam Tengku Syiah Kuala juga selalu ramai dikunjungi banyak orang yaitu setiap pada hari senin dan kamis, biasanya untuk melepas *ka'oy* (nadzar) juga menjadi jujukan banyak orang yang meyakini (Waly, 2006: 30)

Ketiga, Geertz menyebutnya kelompok santri. Di Aceh, kelompok ini merupakan kelompok yang memiliki basis dayah atau pesantren yang kuat. Kelompok yang lahir dari rahim dayah dan pesantren ini relatif mampu menjalankan ibadah sebagaimana orang Islam menjalankannya. Seperti sholat, puasa, zakat, maupun haji yang memang menjadi tuntunan wajib yang musti dilakukan oleh penganut Islam sejak awal. Kelompok ini selain lahir dari rahim ulama (Tengku) juga memiliki hubungan kuat dengan Islam di Timur tengah dan sebagian juga pesantren-pesantren di Jawa. Praktik hubungan itu dapat ditunjukkan

melalui relasi yang terus terjalin seperti kelangsungan program sekolah atau kuliah ke Timur Tengah. Mereka harus mengirim santrinya ke Jawa kalau santri yang bersangkutan menginginkan melanjutkan kuliahnya ke Mesir¹.

Kuatnya basis dayah atau pesantren tradisional ini juga mempengaruhi berbagai prinsip hidup dan pemahaman keagamaan masyarakatnya, serta tindakan dalam merespon kenyataan perbedaan. Seperti fanatisme keagamaan yang terjadi di berbagai tingkat ataupun kelas dalam masyarakat. Setidaknya ada dua bentuk fanatisme yang ditunjukkan kelompok ini:

Pertama, keberagamaan atau fanatisme Islam atas non muslim. Fanatisme dalam bentuk ini ditunjukkan dengan sebuah keyakinan bahwa Islam sudah menjadi harga mati bagi orang Aceh. Seperti ujar beberapa orang di Aceh barat *“kita sudah meyakini Islam yang benar, agama lain yang omong kosong, mereka hanya mengada-ada saja, bagusnya di Aceh jangan ada yang seperti itu.”*² Juga seperti pernyataan seorang Tengku di salah satu desa di Kec. Wayla Barat, Meolaboh *“tentang pelaksanaan syariat Islam, Jadi yang dikatakan Islam kaffah itu tidak boleh ada orang non Muslim, seperti dalam sejarah Islam di Aceh tidak ada orang non muslim di Aceh, jadi kalau ada orang non muslim yang datang ke Aceh itu tidak boleh diterima”*.

Kedua, fanatisme sektarianis atas madzhab-madzhab atau aliran dalam Islam di Aceh. Kita tahu bahwa madzhab atau aliran dalam Islam secara umum sangat beragam meski sumber keilmuannya sama-sama dari Qur'an dan Hadis. Namun perlu diakui bahwa fanatisme atas perbedaan madzhab atau aliran dapat disebabkan atas beberapa faktor, seperti buku-buku bacaan atau kitab, nasab atau keturunan, jaringan, afiliasi sosial-politik, guru dan faktor-faktor yang lain. Lantaran faktor–

¹ Wawancara dengan Tengku Hasbi Al Baiwe (pengasuh dayah Taliban) di Banda Aceh 10 Maret 2009

² Wawancara dengan masyarakat di sebuah desa di Wayla Timur Aceh Barat, 14 Maret 2009

faktor inilah, yang telah menentukan bagaimana sikap keagamaan kelompok-kelompok atau polarisasi ini dipraktikan di tengah masyarakat yang beragam. Oleh karena itu, sebagai suatu kasus masyarakat yang oleh karena perbedaan madzhab yang sangat ekstrim telah melahirkan *clash* dalam group-group sosial-keagamaan di Aceh.

Ketiga, selain polarisasi dengan latarbelakang keagamaan sektarianis, ada juga yang berada pada posisi Islam pluralis atau kini lebih dekat dengan sebutan moderat. Beberapa kelompok yang berada pada golongan ini adalah mereka yang memiliki latarbelakang pendidikan “menengah” keatas, seperti mereka yang terdidik secara kuat oleh lembaga-lembaga pendidikan berbasis perguruan tinggi Islam, seperti IAIN Ar-Raniry, Universitas Syiah Kuala, dan perguruan tinggi Islam yang lain. Pemikiran keislaman yang mereka dapatkan dari dayah misalnya, begitu ia mendapatkan wawasan dari perguruan tinggi tersebut, tidak saja berubah, tetapi juga mengalami transformasi mentalitas, perspektif, dan alat analisis yang tidak tunggal dalam melihat realitas keberagamaan dan keislaman di Aceh. Tentu tidak semua yang berlatarbelakang perguruan tinggi Islam memiliki cara pandang yang moderat, tetapi setidaknya sentuhan pandangan tentang Islam yang lebih plural dan multikultur di dalam perdebatan kampus menjadi modal bagi pemahaman atas *the others* bagi mereka. Seperti apa yang ditegaskan oleh beberapa dosen dan mahasiswa di bawah ini:

“pluralitas pemahaman tentang Islam di Aceh harus dipahami sebagai kenyataan budaya dan identitas keacehan yang telah hidup cukup lama di Aceh”. (wawancara, 2009 dengan Qomarudin, (Dosen IAIN Ar-raniry)

“orang Aceh harus sadar bahwa Aceh tidak lahir dari etnis tunggal, tetapi orang Aceh memiliki latarbelakang etnis yang cukup kaya, seperti nama Aceh sendiri yang terdiri dari (Arab, Cina, Eropa, dan Hindia), ujarnya (wawancara, 2009. (Musri Musman, kepala departemen riset, Univ. Syiah Kuala)

Selain dari mereka yang berbasis perguruan tinggi Islam, kelompok moderat juga muncul di beberapa NGO atau LSM lokal dan lembaga-lembaga sosial masyarakat yang lain, seperti The Aceh Institute, An-Nisa' Center, Aceh Peace Resource Center (APRC), KontraS Aceh, Kata Hati, dan Demos, dan beberapa yang lain baik dari individu maupun kelembagaan.

Perlu diketahui bahwa tingkat pemikiran moderat kelompok-kelompok ini tidak saja ditunjukkan melalui pemikiran tentang tafsir keislaman, tetapi juga tentang pemikiran-pemikiran lain yang berhubungan dengan sikap dan perilaku keberagamaan, keterbukaan terhadap proses-proses perdamaian, kesadaran atas pergeseran identitas keacehan, dan juga yang tentang gender dan partisipasi perempuan di dalam ruang publik dan pluralisme, di mana isu terakhir inilah --pada saat saya ada di Aceh-- yang kini sedang ramai diperbincangkan di dalam forum-forum kampus, LSM dan organisasi-organisasi sosial lainnya. Belum lagi keterlibatan berbagai NGO- internasional juga turut mendukung bagaimana gerakan-gerakan Islam moderat ini kini juga sedang mendapat tempat di beberapa kelompok di Aceh meski secara kuantitas masih relatif terbatas.

Namun yang menarik adalah bahwa polarisasi ini muncul pada masyarakat yang memiliki latarbelakang keislaman kuat seperti Aceh. Meski kultur masyarakat yang demikian ini secara historis berbeda dengan Jawa yang memang berlatarbelakang multikultur makro³. Aceh dengan segala polarisasi yang ada telah menunjukkan suatu konstruksi sosial yang tidak saja dapat dipandang sebagai ketunggalan identitas,

³ Penyebutan multikultur makro di dalam studi ini digunakan untuk menegaskan perbedaan epistemologis antara multikultur yang ada di Jawa dengan di Aceh, meski sama secara metodologis. Multikultur yang ada di Aceh merupakan barisan polarisasi atau segala perbedaan budaya yang masih didasarkan pada "sub kultur" keislaman, sementara di Jawa disebut multikultur makro karena ia berada di bawah "kultur besar" yang tidak hanya didasarkan pada sub kultur Islam. Sebab Islam telah menjadi *Populer Ideology* (ideologi kerakyatan) yang berkembang sangat lama dan menjadi integral dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Aceh (Bandingkan dengan Delanty, 2003: 106)

tetapi juga identitas yang mengalami transformasi pada bagian-bagian subnya. Oleh karena itu, perdebatan tentang transformasi pada sub identitas Aceh ini bisa dipahami sebagai polarisasi sosial yang akan selalu mengalami redefinisi di setiap perubahan sosial masyarakatnya dengan seperangkat kultur global yang sedang berkembang di Aceh. Sejalan dengan itu, menggali akar keislaman Aceh, selain merupakan tuntutan sejarah juga bagian yang penting untuk menandai sebuah dinamika perubahan Islam Aceh.

Sebagai sebuah gejala sosial, dislokasi kultural yang lahir sebagai proses politik kebudayaan, semula hampir terjadi di berbagai sudut kota, tapi kini juga bahkan meluas di desa-desa di Aceh. Gejala semacam ini bukan tidak membawa pengaruh pada faktor kebudayaan secara signifikan, tetapi munculnya dislokasi kultural juga secara tidak langsung memunculkan apa yang biasa disebut sebagai identitas baru (*new identity*) baik yang bersifat identitas primordial (*primordial identity*) maupun identitas modern (*modern identity*). Munculnya identitas baru inilah yang biasanya didasarkan pada kesamaan ide, keyakinan, persepsi, bahkan kesadaran kolektif (Abdullah, 2008).

Di dalam konteks Islam lokal yang muncul di beberapa tempat di Indonesia juga tidak menutup kemungkinan muncul dari perdebatan antara konteks lokal dan global yang kini menjadi wacana narasi besar abad 20 an di Indonesia. Jika pergeseran konteks keislaman Aceh --dari Islam tasawuf falsafi ke Islam syari'at --, selain menjadi bagian yang tak bisa disembunyikan dari masuknya kultur global di Aceh, keislaman di Aceh juga menjadi bagian yang tak terelakkan sebagai proses politisasi wacana Islam Aceh yang dibangun atas dasar selera politik kekuasaan global yang sedang berkembang.

Tokoh tasawuf Aceh terkemuka Hamzah al Fansuri, Syamsuddin As Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniri, dan masih banyak tokoh lain lagi yang menandai praktik kehidupan keberagamaan awal di Aceh. Gambaran keislaman sufistik ini dapat kita tunjukkan juga seperti model tasawuf

yang dikembangkan oleh Nuruddin Arraniri melalui irama rebana. Sepintas rebana misalnya, merupakan seni Islam yang berkembang menggenerasi di masyarakat secara meluas, tetapi muatan bacaan-bacaan di dalamnya sangat berwarna aliran-aliran tarekat yang kata seorang penerus aliran ini (Nasir Waly, Meolaboh) rebana tidak dipahami masyarakat sebagai ciptaan kelompok tarekat atau tasawuf, tetapi lebih sebagai seni Islam biasa yang telah mengalami redefinisi mengiringi zaman. Di sinilah berkembangnya aliran-aliran tasawuf, pelan tapi pasti tradisi tasawuf telah mengakar pada kebudayaan keberagamaan di Aceh pada masa awal.

Hingga pada batas ini sufisme kemudian beralih ke dayah-dayah atau pesantren tradisional. Sehingga pada perkembangannya, dayah menjadi sentral pengembangan sufisme di Aceh. Jika diamati, memang sedikit berbeda dengan corak sufisme yang dikembangkan pada generasi awal. Praktik sufisme di dayah-dayah semacam ini, kini lebih cenderung memelihara “tarekat sufisme” (tauhid tasawuf) dari pada pemikiran “tasawuf falsafi” (Sadiqin, 2008).

Tarekat yang berkembang saat ini umumnya tarekat Qadiriyyah-Naqsabandiyah yang dikembangkan oleh Syekh Muda Wali al-Khalidi dari Dayah Darussalam Labuhan haji Aceh Selatan. Adapun murid Muda Wali tersebut menyebar ke seluruh Aceh dan mengembangkan tarekat tersebut di dayah masing-masing. Sehingga tidak berlebihan jika dikatakan Labuhan Haji sebagai pusat awal-mula perkembangan tarekat di dayah-dayah Aceh.

Sufisme Aceh yang berbentuk majelis zikir kini telah meluas di berbagai daerah. Banyak pimpinan pengajian juga menyelenggarakan zikir pada waktu-waktu tertentu. Zikir yang dilakukan pada hakikatnya adalah dzikir tarekat tasawuf (tauhid tasawuf). Ini menjadi menarik karena awalnya dzikir tarekat hanya terbatas pada pengikut atau kelompok tertentu yang sudah dibai’at. Namun dalam perkembangan baru di Aceh, bai’at tarekat tidak lagi menjadi penting dalam zikir. Setiap

orang, baik yang dibai'at atau tidak, berhak melakukan zikir dan mendekatkan diri kepada Allah, meskipun dengan menggunakan pola zikir tarekat tertentu.

Berbeda dengan tarekat di dayah yang biasanya diikuti oleh masyarakat pedesaan yang relatif homogen. Sementara majelis zikir yang ada di perkotaan teah diikuti oleh kalangan yang lebih terbuka dan heterogen. Banyak peserta zikir berasal dari kelas ekonomi menengah ke atas. Kemungkinan gejala ini mengikuti pola pergeseran praktik tasawuf yang berkembang di berbagai belahan dunia belakangan ini. Di mana, kalangan menengah yang secara ekonomi mapan dan cukup, namun secara spiritual mereka haus dan kering. Dahaga yang diperoleh ini berasal dari kecenderungan kehidupan duniawi yang sama sekali tidak memperhatikan aspek spiritualitas ini. Bahkan orientasi hidupnya banyak diarahkan pada usaha mengumpulkan materi.

Perkembangan aliran-aliran tasawuf, kini tidak saja bersifat ritualistik atau dzikir, seperti yang dikembangkan oleh kelompok-kelompok tarekat tasawuf, tetapi ia juga hadir melalui pengajian-pengajian tasawuf. Model yang kedua inilah secara longgar berkembang di Aceh. Selain tarekat Naksabandiyah, tarekat Shattariyah juga muncul dengan pendekatan yang berbeda-beda di Aceh.

Salah satu nama “Jawiah Rumoh Aceh”⁴ dan masih banyak perkumpulan-perkumpulan sejenis ini di Aceh, khususnya berkembang di desa-desa secara meluas. Basis yang paling kuat mengembangkan

⁴ suatu jam'iyah atau perkumpulan yang didesain sebagai tempat pengajian tasawuf. Seorang ulama besar di banda Aceh Tengku Daud adalah salah satu pendiri sekaligus penceramah tasawuf harian di majlis ini. Pengajian tasawuf yang dipimpin oleh Tengku Daud ini adalah salah satu aliran tasawuf yang dikembangkan dari tradisi pengajaran tasawuf di kec. Wayla, Meolaboh, kabupaten Aceh Barat yang dimotori oleh Abu Ibrahim Wayla. Pangajian ini dikemas dengan model tanya Jawab tentang persoalan keagamaan, hidup dan masalah-maslah ketuhanan. Peserta terbatas pada usia rata-rata 25-75 tahun, sebab bagi yang masih dibawah usia tersebut belum dibolehkan untuk mengikuti pengajian ini. Wawancara dengan Tarmizdi salah satu peserta pengajian tasawuf di Jalan Surabaya, Banda Aceh..

ideologi keberagamaan tasawuf semacam ini adalah di pesantren-pesantren tradisional atau disebut dayah di Aceh. Biasanya yang ikut mengembangkan, mengajarkan di setiap harinya adalah para ulama' yang berada di garis kultural seperti (MUNA)⁵. Selain para ulama, ideologi keberagamaan semacam ini juga diikuti oleh kelompok-kelompok pengajian di desa-desa dan juga sebagian elit dan pelaku adat.

Islam lokal di Aceh akan tampak lebih jelas ketika dihadapkan dengan sikap maupun respon masyarakat Aceh atas tsunami 2004. Berkaitan dengan tsunami, Islam tasawuf ini lebih cenderung merespon bencana tsunami dengan lebih dewasa. Artinya sebagai orang beragama mereka mesti melihat tsunami sebagai ujian yang harus diterima. Sebagai bentuk respon, antara lain mereka segera bangkit dari krisis akibat tsunami, juga dalam menerima bantuan, baik dari dalam maupun luar negeri diterima secara bebas dan tidak pilih-pilih, apakah lembaga funding itu satu aliran keagamaan atau tidak. Bahkan dalam wawancara disebutkan salah satu tokoh agama di Meolaboh Muslim Has (salah satu pimpinan pesantren Babussalam sekaligus pengikut tarekat Naksabandiyah) mengatakan bahwa:

"kita harus khusnudhon dengan lembaga-lembaga donor itu, mereka datang membantu pembangunan Aceh. Karena itu kita jangan terlalu memfilter secara berlebihan. Kalau toh ada yang memiliki niat semacam itu, ("kristenisasi" pen) itu bagian kecil dari misi mereka, toh kita juga sudah dewasa memilih mana yang baik"⁶, ujar beliau.

Dengan caranya yang khas, pembangunan di daerah mereka cenderung cepat dan lebih mudah dijalankan.

⁵ Majelis Ulama Nasional Aceh (MUNA), adalah institusi seperti MUI. Sementara MUNA adalah sekelompok ulama yang berada digaris non struktural pemerintah, sedangkan MUI termasuk yang ada di garis struktural keulamaan. Wawancara dengan ulama MUI di Meolaboh, 14 Maret 2009

⁶ Wawancara dengan Muslim Has (pengasuh pesantren Babussalam, Meolaboh, 14 Maret 2009) mengenai respon tokoh agama terhadap makna tsunami.

Selain karena disebabkan oleh pengaruh model keberagaman yang mereka yakini, yang demikian ini juga sebagai akibat langsung yang ditunjukkan atas dasar etos yang diciptakan oleh praktik-praktik sosial lainnya, seperti nilai-nilai komunalitas yang mereka bentuk secara kultural semakin kuat, sehingga aspek-aspek gotong royong, kembalinya nilai-nilai tradisional yang sempat longgar pada saat konflik GAM, kini mulai diperbaiki kembali.

Menariknya justru atas dasar kesamaan komitmen di antara mereka karena sama-sama merasakan transisi tsunami yang diperkuat oleh sistem kultural sebelumnya yang masih melekat, dapat dibayangkan proses pembangunan Aceh dapat diciptakan dengan sangat kondusif. Berbekal dari *social capital* yang demikian ini, setidaknya konflik yang tercipta atas inisiatif-inisiatif kepentingan individu, serta tarik menarik antar kelompok juga terlihat sangat minim.

Oleh karena itu, terjadinya tsunami, satu sisi menjadi pertanda yang sangat nyata dari sebuah krisis di berbagai ruang baik sosial, politik, ekonomi, agama, hingga budaya yang membutuhkan proses yang panjang untuk mengembalikan pada kondisi normal. Namun, menariknya dari kelompok yang berafiliasi pada sektor keagamaan yang berbasiskan tasawuf atau tarekat ini memaknai dan mereformulasi orientasi tsunami menjadi media yang *didesign* untuk mengembalikan Islam pada nalar warisan generasi Islam awal yaitu Islamnya para ulama terdahulu.

Sehingga dapat dipahami bahwa Islam Aceh pada dasarnya dikonstruksi atas muatan-muatan sufistik dan paradigma-paradigma tasawuf, dan hampir bisa dikatakan bukan Islam legal formalistik atau yang kini sedang dicoba dipraktikkan di hadapan nalar kehidupan Islam generasi baru atau modern akhir-akhir ini.

Sehingga Islam lokal yang tampak pada generasi belakangan ini cenderung muncul sebagai identitas baru atau disebut dengan identitas moderen (*modern identity*) yaitu Islam syariat yang menggantikan

identitas keislaman abad awal di Aceh yang berbasis pada tasawuf falsafi. Pada batas inilah, berkembangnya identitas Islam syariat di Aceh merupakan ujud dari masuknya kepentingan berbagai agen yang mencoba memaksakan suatu regim ideologi keislaman yang jauh dari pondasi sejarah keislaman di Aceh.

Oleh karena itu, Islam Aceh yang dikemas sebagai identitas primordial (*primordial identity*) yang melekatkan struktur sosial genetika (*social genetic*) keulamaan abad awal sengaja tidak dikembangkan sebagai kerangka tindakan keberagamaan masyarakat Aceh. Meski kemudian praktik keberagamaan baru ini sulit diterima dan dipraktikan sebagai landasan filosofis keislaman yang legal di Aceh. Pada batas itulah, dimensi politik Islam lokal Aceh dipertanyakan.

Dimensi Sejarah Politik Islam Lokal Aceh

Islam lokal Aceh yang semula menggambarkan identitas kelekatan genetika sosial (*social genetic*) keulamaan abad awal yaitu Islam yang berbasis pada tasawuf atau sufisme, kini bergeser menjadi Islam yang legal formalistis seolah Islam hadir sebagai seperangkat ideologi formal kerakyatan yang terbebas dari pemaknaan lain seperti lahirnya sebuah nilai, norma, kerangka tindakan, atau bahkan the way of life yang menjakau keseluruhan semesta (rohmatan lilalamin).

Namun perkembangan makna yang demikian kompleks ini tentunya tidak datang begitu saja, tetapi ia dilahirkan di dalam konteks kultural-politik yang sangat beragam. Tafsir sosial atas realitas yang demikian ini setidaknya mengembangkan tiga argumen penting yang tidak luput dari sejarah sosial-politik masyarakat Aceh.

Pertama, dimensi politik Islam lokal Aceh dapat dilihat pada perkembangan awal Islam yaitu pada masa sejarah kasultanan Aceh. Seorang tokoh sufi besar Syamsuddin Al Sumatrani sebagai pewaris gelombang pertama tasawuf nusantara Syaikh Hamzah al Fansuri. Pada

masa inilah ia mengembangkan ajaran baru yang dikenal dengan martabat tujuh yang dipelajarinya di India.

Ia hidup pada masa Sultan Iskandar Muda. Karenanya, ia menjadi seorang yang memiliki andil dan memberikan kontribusi dalam berbagai kebijakan kesultanan, bahkan pada saat yang bersamaan ia sukses menjadikan Aceh sebagai salah satu negara Islam besar saat itu. Kedudukannya sebagai syaikhul Islam membuat Syamsuddin mampu melibatkan diri dalam pengambilan keputusan dan terlibat dalam musyawarah penting kerajaan. Karenanya, pemikiran tasawufnya menjadi bagian dari kebijakan kesultanan dalam pemerintahan negara. Sehingga sufisme Aceh Klasik dianggap berhenti dan tamat pada masa Abdurrauf Syiah Kuala.

Pasca Abdurrauf, kesetabilan politik di Aceh juga mulai memasuki masa-masa sulit. Perang terus berlanjut dan bersambung sehingga aspek-aspek keagamaan hampir tidak terekam dalam sejarah. Kondisi ini menyebabkan aktifitas sufisme mulai berpindah dari pusat-pusat pemerintahan ke zawiya-zawiyah personal yang tidak terlalu besar. Zawiyah sufi ini yang kemudian terus berkembang di Aceh lalu berubah sebutan menjadi Dayah. Dalam lembaga yang baru ini personal ulama tidak lagi menonjol seperti sebelumnya. Apalagi ketika telah menjadi sebuah lembaga, pengajaran fiqh lebih ditekankan di bandingkan tasawuf (Sadiqin, 2009:).

Kedua, dimensi politik Islam lokal yang berkembang di Aceh juga harus dilihat sebagai konstruksi keagamaan yang dibentuk oleh struktur masyarakat transisi, di mana konflik dan perang yang berkepanjangan di Aceh juga harus disadari menjadi bagian yang ikut menentukan bagaimana wacana Islam lokal yang dikembangkan di Aceh bergeser kearah Islam syariat atau Islam yang berorientasi pada “legalitas formal” keagamaan. Setidaknya perang bukan saja telah terjadi, melainkan juga telah menjadi kenyataan tak terbantahkan.

Dalam situasi semacam itu, para pejuang Aceh terpaksa menggali dan mereformulasikan kembali sumber-sumberdaya nilai berbasis agama untuk kebutuhan memenangkan perang (Ali, 2006: 9)⁷. Kelahiran Hikayat Prang Sabie pada 1894 yang disebut sejarawan Ibrahim Alfian sebagai Sastra Perang (Alfian, 1992),⁸ adalah salah satu contoh paling mencolok dari usaha menggali dan mereformulasikan kekayaan nilai untuk kepentingan peperangan.

Pada batas inilah, apa yang disebut dengan bentuk-bentuk klaim keagamaan seperti kafir yang dialamatkan kepada lawan perang hampir menjadi icon penting yang mencoba menarik dari simbol identitas keislaman tasawuf menjadi identitas Islam syariat (legalitas formal). Satu contoh sajak yang ada dalam hikayat perang sabil adalah:

Klaim kafir pada lawan perang pada konteks perang Aceh saat itu secara tidak disadari telah menegaskan identitas keislaman yang kemudian menjadi anutan atas kerangka tindakan masyarakatnya. Ketidaksadaran ulama dalam mereformulasi doktrin-doktrin keislaman di Aceh lambat laun telah merepresentasi sebuah wajah identitas keislaman baru di Aceh yaitu apa yang disebut identitas moderen (modern identity). Sehingga nilai-nilai identitas primordial (primordial identity) keislaman Aceh telah mulai mengabur sebab posisinya telah digantikan oleh identitas modern yang berkembang menurut selera kekuasaan yang sedang mendominasi cara berfikir keagamaan di Aceh akhir-akhir ini.

⁷ Disampaikan dalam *Focused Group Discussion* dengan tema "Penyelesaian Konflik Model Aceh sebagai Alternatif Penyelesaian Konflik di Wilayah-wilayah Negara Lain", Kerjasama Biro Hukum International Kedeputan Politik Kantor Wakil Presiden dengan Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, 21 September 2006

⁸ Hikayat perang sabil disebut-sebut sebagai senjata yang paling ampuh untuk mendasari nasionalisme atau bahkan identitas keacehan dalam perang sabil waktu itu. Bagi orang Aceh hikayat tidak saja berisi tentang cerita-cerita fiksi, tetapi juga berisi hal-hal yang berkenaan dengan pengajaran moral dan kitab-kitab pelajaran sederhana, bahkan dalam batas tertentu, mendengarkan bacaan hikayat juga berarti hiburan bagi orang Aceh.

Ketiga, dimensi politik Islam lokal Aceh juga harus dilihat sebagai kesalah-pahaman elit kuasa --termasuk ulama-- baik ditingkat lokal maupun pusat dalam menentukan dan melakukan pembacaan atas paham keislaman masyarakat Aceh secara umum, sehingga hingga pada batas ini, pemberlakuan syariat Islam dijadikan sebagai basis ideologi yang dipaksakan untuk dapat diterima masyarakat secara umum. Sehingga Islam yang dicetak dengan dan dipraktikan secara formal ini selalu dilekatkan atas selera kekuasaan yang berkembang.

Inilah apa yang dalam studi ini disebut memunculkan identitas baru atau modern yang dilahirkan atas sebuah konsensus politik di antara elit yang berkepentingan. Oleh karena itu, dalam praktik kebudayaan tertentu, munculnya pengertian yang lebih luas atas konsep dislokasi kultural sebuah konstruksi keislaman lokal pada saatnya juga dipaksakan dengan simbol-simbol dan identitas global atau juga bisa disebut sebagai bagian dari proses modernisasi Islam atas peradaban lokal.

Kecenderungan praktik keagamaan semacam ini muncul belum lama, pertama diujicobakan pada awal 2003, dan kemudian diberlakukan setelah proses perjanjian Helsinki di deklarasikan di Aceh, 2005. Sebagai suatu bentuk model keberagamaan baru di Aceh harus dipahami sebagai narasi perubahan sistem kultural dan sekaligus sistem politik yang terjadi belakangan pasca tsunami, 2004. Sehingga diberlakukannya syariat Islam di Aceh selain semakin menunjukkan suatu praktik keislaman yang memiliki wajah kaku dan lepas dari kontrol sejarah Aceh, tapi juga pemberlakuakn itu menjadi dukungan sistem yang tidak bisa dilepaskan dari analisis kelembagaan yang menyertainya.

Oleh karena itu, model keberagamaan Aceh belakangan ini banyak diwarnai oleh semangat syariat Islam, meski praktik ini banyak ditentang oleh sebagian masyarakat Aceh sendiri. Penentangan itu bukan karena alasan ideologis, tetapi lebih dinilai sebagai ketidaksadaran

kolektif orang Aceh atas nilai-nilai Islam yang sebenarnya justru mereka telah jadikan sebagai kerangka tindakan sejak sebelum pemberlakuan syariat. Sejalan dengan itu, Islam yang dikembangkan atas kemauan dan selera kekuasaan selalu berhadap-hadapan dengan basis sosial kultural sebuah kesadaran publik (Mujib, 19 Mei 2009).

Jika dikalkulasi, kelompok-kelompok yang mendukung model keberagamaan baru ini tidak lain mereka rata-rata bercirikan Islam kota, didukung sebagian pejabat daerah, mereka yang berafiliasi pada institusi penegak syariat Islam seperti mahkamah syariat, dinas syariat dll. Selain itu, juga mereka yang berada di garis uluma struktural (MUI), mahasiswa umum dan kelompok kelembagaan politik Islam seperti PKS⁹.

Kelompok-kelompok inilah yang banyak berinteraksi dengan model ideologi keberagamaan ini. Selebihnya adalah mereka yang memberikan dukungan secara moral meski substansinya tidak banyak yang involve di dalam penerapan syariat Islam. Dengan demikian praktik ideologi Islam syariat ini hanya bisa dilihat dari bentuk-bentuk pemberlakuan syariat Islam seperti ini.

Sebagai suatu perubahan politik kebudayaan pada aras lokal, Islam yang didesain melalui proses-proses modernitas semacam ini bukan tidak berpengaruh pada aspek sosial politik wacana keislaman Aceh secara menyeluruh, tatapi bahkan juga menyebabkan Islam jauh dari pengetahuan lokal (local knowledge), di mana Islam hanya menjadi

⁹ Bahkan PKS telah menyebarkan DVD yang berisi tentang respon keras terhadap NGO-NGO internasional yang dinilai atau diduga telah melakukan kristenisasi. Informasi lain juga muncul seperti forum-forum ulama yang dibentuk berkomitmen untuk mengkritisi kehadiran NGO-NGO internasional di Meolaboh. Dalam wawancara diceritakan ada beberapa setrategi yang dilakukan NGO itu antara lain melalui logo NGO yang dinilai menyerupai bentuk salib (CWS?), ada juga NGO melalui orang dalam yang membagi-bagi buku sejarah berbasis non Islam dengan kedok pelayanan trauma center. Bebrpa NGO yang dikritisi di Meolaboh antara lain CWS, PMI, IOM, Caritas, dan Bunda Suci. Wawancara dengan takmir masjid Baitul Makmur Meolaboh Drs. Sofyan Yusuf, 15 Maret 2009

objek ideologi simbolik (symbolic ideology) bagi masyarakatnya. Sehingga praktik keagamaan yang diciptakan, selain menjadi kepura-puraan dalam keberagamaan, praktik itu juga berujung pada munculnya klaim ketidaksadaran kolektif atas sebuah kerangka tindakan yang dianut.

Dari gejala yang demikian ini, di satu sisi juga akan melemahkan ikatan-ikatan tradisional yang dibangun atas kesadaran keberagamaan sebelumnya, namun di sisi yang lain gejala ini juga menciptakan ruang tumbuhnya modernisasi keberagamaan yang tidak jarang melahirkan praktik-praktik keberagamaan kapitalistik yang ditandai dengan meluasnya individualisme dan atau apa yang sering disebut para ahli dengan “privatisasi agama” (Beyer, 1991).

Kaitan antara semakin mengaburnya Islam lokal oleh tatanan modernitas dengan tumbuhnya privatisasi agama adalah merupakan suatu gejala yang kini riil berkembang di Aceh. Oleh karena itu pertanyaan penting yang segera dipikirkan adalah bagaimana kebudayaan lokal yang merupakan sistem referensi tradisional dapat merespon proses-proses privatisasi agama semacam ini. Dan kemudian mampukah kebudayaan lokal (islam lokal) menjadi pengendali dalam menentukan arah pergeseran masyarakat Aceh?

Sehingga apa yang disebut Mike Featherstone (1990) dengan tiga tanda pergeseran masyarakat masa kini yaitu: dominannya nilai-nilai simbolis barang, proses estetisasi kehidupan, dan melemahnya sistem referensi tradisional adalah menjadi bahan pemikiran bagaimana nilai-nilai lokal layak didedikasikan sebagai kecerdasan lokal (local genius) yang harus dihidupkan dan dikembangkan pada kerangka kehidupan masyarakat global semacam ini.

Penutup

Dimensi politik “Islam lokal” pada dasarnya dibangun atas dasar konsensus politik kebudayaan yang dilakukan melalui berbagai bentuk negosiasi-negosiasi. Pada tingkat kesadaran inilah posisi Islam lokal sedang diperebutkan oleh berbagai agen, bahkan dipertanyakan mulai dari pergeseran makna, relevansi fungsi, hingga berkembangnya struktur pengetahuan lokal (*local Knowledge*) yang dinilai telah juga mengalami redefinisi yang terus menerus.

Sebagai suatu konsepsi yang diciptakan melalui sistem budaya yang egalitarianis, Islam lokal khususnya di Aceh dalam perkembangan politiknya mengalami adaptasi panjang, tidak saja melahirkan konsepsi kuasa atas agama, tetapi juga menjaga relasi yang didasarkan pada hubungan “kesamaan antar sesama” (*egalitarianism*) yang kemudian dijadikan sebagai kerangka referensi tindakan bagi sebuah sistem kebudayaan masyarakatnya.

Sejarah sosial-politik Aceh membuktikan bahwa Islam tasawuf telah dijadikan sebagai kerangka referensi tindakan keislaman lokal Aceh pada generasi awal. Sehingga dapat dipahami bahwa Islam Aceh pada dasarnya dikonstruksi atas muatan-muatan sufistik dengan paradigma-paradigma tasawuf, dan bukan Islam legal formalistik atau yang kini sedang dicoba dipraktikkan di hadapan nalar kehidupan Islam generasi baru/modern akhir-akhir ini. Dengan demikian Islam lokal yang tampak pada generasi belakangan ini cenderung muncul sebagai identitas baru atau disebut dengan identitas modern yaitu Islam syariat yang menggantikan identitas keislaman abad awal di Aceh yang berbasis pada tasawuf falsafi.

Pada batas inilah, berkembangnya identitas Islam syariat di Aceh merupakan wujud dari masuknya kepentingan berbagai agen yang mencoba memaksakan suatu regim ideologi keislaman yang jauh dari pondasi sejarah keislaman di Aceh. Oleh karena itu, Islam Aceh yang dikemas sebagai identitas primordial (*primordial identity*) yang

melekatkan struktur sosial genetika (*social genetic*) keualamaan abad awal sengaja tidak diwariskan sebagai kerangka tindakan keberagamaan masyarakat Aceh.

Meski kemudian praktik keberagamaan baru itu sulit diterima dan dipraktikan sebagai landasan filosofis keislaman yang legal di Aceh. Oleh karena itu, tafsir sosial atas realitas yang demikian ini setidaknya mengembangkan tiga argumen penting yang tidak luput dari sejarah sosial-politik masyarakat Aceh sebelumnya yaitu:

Pertama, faktor sejarah aktor politik kaitanya dengan sejarah kesultanan Aceh, di mana keterlibatan ulama di dalam pemerintahan waktu itu menjadi penanda penting bagi sebuah proses politik keagamaan Aceh.

Kedua, faktor situasi sosial masa pengembangan Islam di Aceh, di mana transisi perang dan konflik Aceh juga harus dilihat sebagai pembentukan wacana politik perilaku keberagamaan keislaman pada masa generasi sesudahnya.

Ketiga, faktor *global politic*, di mana dampak globalisasi Aceh yang ditandai oleh deklarasi Helsinki tentang konsepsi-konsepsi keacehan, termasuk pemberlakuan syariat Islam juga merupakan bagian yang membentuk praktik keislaman di Aceh. Inilah akibat yang ditimbulkan dari apa yang disebut dislokasi kultural yang telah mempertemukan kecenderungan identitas lokal dan global dalam konteks politik kebudayaan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. 2006. *Konstruksi dan reproduksi kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
-, 2008. *Kuliah Kebudayaan bersama Irwan Abdullah*. DVD 1. Yogyakarta: 13 Desember.
- Abdullah, Irwan, Ibnu Mujib dan Iqbal Ahnaf, ed. 2008. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: SPS dan Pustaka Pelajar.
- Ali, Fachry. 2006. *Interiorisasi dan Eksteriorisasi: Refleksi Sejarah Sosial Politik Aceh*, Banda Aceh: Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala.

- Beyer, Peter. F.1991. Privatization and the public Influence of religion in global society, dalam Mike Featherstone (ed), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publication
- Delanty, Garard. 2003. *Community*. London and New York: Routledge.
- Gayatri, Irine Hiraswati ed. 2008. *Runtuhnya Gampong di Aceh, Studi Masyarakat Desa yang Bergejolak*. Jakarta-Yogyakarta: LIPI dan Pustaka pelajar.
- Geertz, Clifford. 1981. *Abangan, Santri, Priyayi*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- 1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Book.
- Harris, Marvin. 1980. *Cultural Materialism, The struggle for Science of Culture*. New York: Vintages Books.
- 1997. *Culture, People, and Nature, an introduction to General Anthropology*. New York: Wesley Education Publisher.
- Ibrahim Alfian. 1992. *Sastra Perang. Sebuah Pembicaraan mengenai Hikayat Perang Sabil*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Mujib, Ibnu, 2009. *Pergeseran Ruang Politik, sebuah Catatan Etnografis Aceh*, Serambi News, 19 Mei.
- Mulder, Nies. 2001. *Mistisisme Jawa*. Yogyakarta: LKiS
- Sadiqin, Sehat Ikhsan. 2008. *Tasawuf Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing.
- Syam, Nur. 2003. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS
- Suparlan, Parsudi, 1999. Kata pengantar, dalam Mujahirin Thohir. *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir*. Semarang: Bendera
- Thohir, Mujahirin. 1999. *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir*. Semarang: Bendera
- Waly, Muhammad, Rasyidah dan Usman. 2006. *Fanatisme Beragama sebagai penghambat kemajuan masyarakat Aceh*. Laporan hasil penelitian. Banda Aceh: The Aceh Institute.

FREEDOM OF RELIGION OR BELIEF IN INDONESIA: THE CHALLENGES OF MUSLIM EXCEPTIONALISM

Suhadi Cholil

Abstract

In more than twenty years of New Order government, there was no legal discourse to support human rights law. The only progress made during the era was the establishment of a human rights body. After Suharto's fall from power in 1998, the atmosphere changed. In the first eight years after Suharto's fall, the state published at least five basic human rights policies, including the insertion of a chapter on human rights into the amended constitution. This progress implicitly or explicitly related to freedom of religion or beliefs.

This article tries to analysis the progress and the challenges of freedom of religion during the first decade of Indonesian reform. Through exploring such cases as Confucianism and indigenous religions, the article finds two basic challenges, i.e. legal harmonisation and Muslim exceptionalism. Considering the increase of Muslim exceptionalism, this article offers some perspectives to reexamine the problem of Muslim exceptionalism.

Keywords: Freedom of religion, Belief, Muslim exceptionalism

Introduction

On 21 May 1998, the New Order government fell, with the resignation of Suharto after over thirty years in power. Suharto finally

had to give in to prolonged and overwhelming pressure from student and popular protests over declining social cohesion and economic bankruptcy. His resignation marked “the end of an era” (Schwarz, 1999: 308). According to many human rights scholars, the policies that supported Suharto’s political interests were discriminatory and contrary to the value of freedom of religion or belief. Assessing whether the demise of the regime meant the end of religious discrimination and the birth of freedom requires that we evaluate state policies and the development of civil society after the fall of the New Order. As a cynical Indonesian anecdote would have it, during the New Order legal manipulation often served politics, and the expression “law of the ruler” was heard more frequently than “rule of law” (Budiman, 1999).

Indonesia is an archipelago comprising more than 13,000 islands and over 200 ethnic groups (Cribb, 1999: 3). Its population is around 230 million. It is a religiously plural society, with Muslims in the majority (88.6 percent), Protestants (5.8 percent), Catholics (3.1 percent), Hindus (1.7 percent), Buddhists (0.6 percent) and Confucians (0.1 percent) (BPS, 2005). These are the six official state religions, but the religious landscape is more complex. The Central Board of Statistics and the Department of Religious Affairs excludes indigenous religions, which since their reemergence in the reform era are quite significant.

Despite the complex reality at the grassroots level, Islam has been deeply involved in the state’s religious policy decisions, especially since the early 1990s. For instance, in 1990 Suharto supported the establishment of the Indonesian Association of Muslim Intellectuals (ICMI), a Muslim think tank. Through the establishment of this Muslim intellectual association, the tendency toward state Islamisation started to appear publicly (Schwarz, 1999: 162).

State policies and their impact on freedom of religion or belief

Leaders of Indonesian national movements started to refer to the rights of the Indonesian people during the struggle for independence. They included R.A. Kartini, H.O.S. Cokroaminoto, Agus, Salim, Douwes Dekker, Soewardi Soeryaningrat and Sutardjo Soekarno, some of whom were Muslim leaders. R.A. Kartini (1879-1904), a progressive Javanese Muslim woman, wrote many letters and manuscripts, one of the most admired of which was published with the title, *Jabis Gelap Terbitlah Terang* [From Darkness to Light], which was translated into Dutch in 1920.

The book strongly advocated women's rights and emancipation, especially in education. Sukarno (1901-1970), a Muslim inspired by Atatürk of Turkey, wrote a popular defense, entitled *Indonesia Menggugat* [Indonesia Accuses], an indictment of Dutch colonialism. While drafting the 1945 national constitution, Sukarno and Supomo disagreed with the inclusion of citizen rights in the constitution, rights which they perceived as grounded in the ideas of individualism and liberalism. Although Muhammad Yamin and Mohammad Hatta did not support individualism and liberalism, they strongly insisted on including citizens' rights in the constitution, i.e., the freedom to form alliances, to assemble and to argue verbally and in writing. They maintained that the insertion of citizen rights would guarantee that the future Indonesia would not be an authoritarian state (Riyadi, 2008: 237-240).

The Constitutional Assembly established a Human Rights Commission in parliament. Unfortunately, Sukarno disbanded the assembly in 1959. In 1968, at the beginning of Suharto's New Order era, including human rights in the constitution reemerged as an issue during the general meeting of the Temporary People's Consultative Assembly (MPRS). The assembly created an ad hoc committee whose task it was to draft a human rights law. The legal draft was not submitted to the general assembly, because the drafters decided to wait for stronger

political support following a new election (Ibid., 241). However, the New Order government did not carry out an election until 1971, so no progress was made until then. During over twenty years of New Order governance, there was no legal discourse supporting human rights law.

In terms of human rights, the only progress made during the Suharto presidency was the establishment by presidential decree of a human rights commission. The National Commission of Human Rights came into being in June 1993. It had four mandates, one of which was “to examine the United Nation’s human rights instruments to give suggestions to the Indonesian government regarding possible accession and/or ratification” (Keppres No. 50 tahun 1993 tentang Komnas HAM).

Some experts doubted the commission’s capability and independence. According to them, the Indonesian government had neither the goodwill nor the awareness of human rights struggles in relation to Indonesian domestic affairs, but instead pursued its own political interests. Newspaper editorials described the state’s political interests as “upgrading Indonesia’s image in front of the world’s eyes (Suara Pembaharuan Newspaper, *Terbentuknya Komisi, Nasional HAM* [The Formation of the National Commission for Human Rights], 9 June 1993).

Those suspicions were reasonable in view of the government’s preparations for the human rights conference in Vienna and the Consultative Group on Indonesia in Paris. Although for years following its establishment the commission was unable to take human rights violations to trial, its existence was an important foundation for work during the reform era.

After Suharto’s fall from power, the atmosphere changed. Many experts have called the reform era an era “friendly” to human rights. In the first three years after Suharto’s fall, the state published three basic human rights policies. As a result of considerable political and public pressure, the state administration could not ignore public demand. The

People's Consultative Assembly promulgated its decision on human rights in November 1998, mandating the House of Representatives, the President, and other high state administration to develop a human rights bill.¹

During the first year of the reform era, the House of Representatives collaborated with the President to process a legal draft, which was finally enacted in September 1999 as the Human Rights Act.² This not only guarantees civil, political, economic, social and cultural rights and the rights of children, women and indigenous peoples, but establishes procedures that enable participation by individuals, social groups, NGOs and centers for human rights study in human rights reporting. The most formidable progress was the inclusion of a human rights chapter in the amendment of the 1945 constitution.

In August 2000, the House of Representatives inserted a chapter on human rights in the second amendment of the constitution. In this amendment, articles 28A to 28J mandate the state to respect, protect, promote and fulfil human rights. Besides publishing domestic policies on human rights, Indonesia has ratified international human rights instruments. Between 1998 and the end of 2007, Indonesia ratified eight of twenty-five basic international human rights instruments.

In October 2005, Indonesia joined the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), which binds Indonesia to guarantee freedom of religion. Paragraph 29 of the 1945 constitution guarantees citizens the right to practice their religion. After joining the ICCPR, the normative justification for the freedom of religion or beliefs has been getting stronger in Indonesia.

¹ Tap MPR No. XVIII/MPR tahun 1998 tentang HAM [The Decision of the People's Consultative Assembly No. XVIII/MPR in 1998 on Human Rights]. *This policy was signed by Harmoko, the head of the People's Consultative Assembly.*

² UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM [Law No. 39 in 1999 on Human Rights] *This law was signed by President Bacharudin Jusuf Habibie.*

Indonesian policies on freedom of religion or belief, created during the first decade of the reform era, include the following:

- The insertion of an article guaranteeing the freedom of religion and worship into the human rights chapter of the 1945 constitution. Furthermore, the 1945 constitution states that each person has the right to be free from all acts of discrimination.
- The 1999 Human Rights Law No. 39 contains a similar statement regarding the right to worship according to one's religion or beliefs.
- The 2000 Law of Human Rights Court No. 26 recognises that attacks conducted widely and systematically against citizens constitute a crime against humanity. The crime addressed was the discrimination against groups or associations based on religious as well as other forms of identity.
- Presidential Decision No. 6/2000 reacknowledged Confucianism as one of the official state religions, reversing its earlier prohibition.
- The Law of Civil Administration No. 23/2006 to some extent improved the position of members of indigenous religions in civil registry procedures. Since the early years of the New Order era, they had had to choose one of five official religions – Islam, Protestantism, Catholicism, Hinduism or Buddhism – for their ID, even though they were not members of those religions. Now they are permitted to leave blank the religious identity line on the ID.

During President Abdurrahman Wahid's era, Presidential Decree No. 6/2000, which reversed Suharto's instruction on restricting Confucianism among other beliefs, seems to have revitalised the interest in Confucianism, whose adherents had been repressed for over thirty years. When, in 2000, the reformation government first issued new regulations supporting freedom of religion for Confucianism, the state bureaucracy did not implement these efficiently. It took time before the new policy was applied in the lower state bureaucracy.

As late as 2004, some Confucians expressed regret that they still could not register Confucianism on their ID. Tjoa Tie Sing, a board member of the Confucian temple in Tangerang, explained that while they were able to perform Chinese arts and exhibit these easily in the public sphere, it was still difficult for Confucians to register their identity on their ID.³

Five years after the anti-Chinese discrimination policy had been drawn up, Aan Usmansyah and other Confucians complained to the local House of Representatives in Bogor because they had met obstacles when trying to register their Confucian identity on their ID. The sub-district administrators explained that as yet there were no operational guidelines for the new policy.⁴ However, the situation significantly improved on 4 February 2006 following President Susilo Bambang Yudhoyono's speech supporting the freedom of religion for Confucians during the Imlek celebration (Cholil, 2008: 77).

Furthermore, on 24 February 2006, the Ministry of Home Affairs sent a Ministerial Letter No. 470/336/SJ to all governors and mayors, instructing them to include the Confucian identity on the ID.⁵ From then on, the policy was well implemented at the lower levels of the state's administration. After the publication of the ministry's policy, the Yogyakarta civil registry, for example, began a service for Confucians wanting to change their ID and marriage certificates to include their Confucian identity.⁶

³ Sinar Harapan Newspaper, *Hak Sipil Pemeluk Khonghucu Masih Terabaikan* [The Civic Rights of Confucians are Still Neglected], 21 January 2004.

⁴ Kompas Newspaper, *Pemeluk Konghucu Kesulitan Bikin KTP* [Adherent of Confucianism Meets Problem in Making the ID], 5 September 2005.

⁵ [www.depdagri.go.id/konten.php?nama=Berita&cop-detail berita&id=60](http://www.depdagri.go.id/konten.php?nama=Berita&cop-detail%20berita&id=60), the official website of the Department of Home Affairs, SK Mendagri Soal Khonghucu Tak Perlu Petunjuk Teknis, accessed 5 June 2008.

⁶ Kompas Newspaper, *Gencar, Sosialisasikan Revisi Akta Kawin dan KTP* [Unceasing, Socializing the Marriage Certificate Revision and the ID], 28 April 2004

While adherents of indigenous religions have obtained some degree of freedom during the reform era, their situation remains unsatisfactory, since they still cannot declare their religion, be it Kaharingan, Parmalim, Sapta Darma, etc. Since the enforcement of the Law of Civil Administration, indigenous marriage ceremonies are legal. The case of Misman and Dwi Rahayu, members of the Sapta Darma indigenous religion based in East Java, illustrates the impact of the new policy. Under the new law, this couple was allowed to marry according to their indigenous religious ritual, Sapta Darma. Even though the couple had to go to court, they finally got permission to register their Sapta Darma marriage in mid 2007.⁷ Over the last years, increased religious freedom has led to an appreciation of human rights concerns among Indonesians, as well as the recognition of the challenges posed by implementing freedom of religion in Indonesia.

The challenge of legal harmonisation and Muslim exceptionalism

Since 1998, developments in religious freedom in Indonesia have given rise to two fundamental challenges. Laws and state policies contrary to the values of religious freedom have been inherited from previous regimes and are deeply embedded in state practices. The challenge of legal harmonisation from the Indonesian sociological and political perspectives inevitably raises the issue of Muslim exceptionalism in human rights issues. Both challenges, the larger issue of legal harmonisation and the narrower, but no less difficult, issue of Muslim exceptionalism, will be treated together. Overcoming legal contradictions of religious freedom in contemporary Indonesia depends on reducing Muslim exceptionalism.

There are two previous state policies, which to some extent impede legal reformation, i.e., Criminal Code article 156a and PNPS Law No. 1

⁷ Jawa Pos Newspaper, *Hakim Kabulkan Pernikahan Pengikut Aliran Sapta Darma*, 12 July 2007.

of 1965 on religious blasphemy. Even though both policies deal with religious blasphemy, the law has frequently been implemented improperly. The anti-blasphemy policy protected some religious groups while eradicating other religious groups whose activities were considered humiliating to the faith of the first groups.

This situation was aggravated by the role of the Monitoring Team on the Public's Beliefs (PAKEM), the state "faith police". Regarding blasphemy toward Islam, the case of Ahmadiya is a good example of how Muslim exceptionalism works, although it must be noted that this law was not only implemented against Muslim groups; in December 1976, the state, through the Attorney General, banned the Jehovah's Witnesses.

In this case, some Indonesian Muslim groups felt that the Ahmadiya group blemished the core faith of mainstream Islam concerning prophecy. Its founder, Mirza Ghulam Ahmad, was born in 1839 in the village of Qadian, Punjab. In 1880, he published the first two parts of his most famous work, the *Barabin-i-Ahmadiya* [Ahmadiya Proofs]. This basic doctrine argues that in every century of the Muslim era, God will raise up one who had been predicted at the beginning of the fourteenth century.

The Ahmadiya movement started in 1889, when Ahmadiya announced that God had commanded Muslims to swear a *bai'at* [oath]. Two years later, Ghulam Ahmad (d. 1908) received a more starting and convincing revelation, declaring that he was both the promised Messiah and the coming Mahdi expected by Muslims. His followers were first called Qadiani, and by 1896 numbered about 300. Fifteen years later, his followers were estimated at nearly 50,000, reaching approximately 70,000 in 1918 (Addison in *Harvard Theological Review*, 1929). Eventually, the Ahmadiya movement split into two groups, the Lahore and Qodian groups.⁸

⁸ *Tempo Magazine*, 11 May 2008, 32.

In 1924, the Lahore mission came to Indonesia via Yogyakarta, and in 1925, the Qodian arrived in Padang Sumatera (Zulkarnaen, 2005: 211, 231). Current debates in Indonesia relate to the doctrine around the status of Mirza Ghulam Ahmad: the Qodian group views Ghulam Ahmad” as the Prophet (*nabi*) and the Lahore group looks at him as the Reformer (*mujadid*). Most Indonesia Muslims believe that Muhammad is the final prophet, and regard Ahmadi followers as “heretics.”

Acts of violence against the Ahmadiya group escalated after July 2005, when the Indonesian Ulama Council reissued a religious decree on the heretical position of Ahmadiyah. At least two local governments in Java outlawed Ahmadiyah activities in their districts. Following the Indonesian Ulama Council’s decree, attacks on Ahmadiya devotees occurred in numerous places, including Lombok Timur in West Nusa Tenggara and areas of West Java.

Those attacks continued throughout 2006, forcing 187 Ahmadis to flee to a refugee camp in Lombok after a mob attacked the properties, homes and mosques of Ahmadiya adherents in Kuningan, West Java. On 20 April 2008, demonstrators from radical groups, including the Islamic Defenders Front (FPI) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), attacked the personal properties and organisations of Ahmadiyah.⁹

Tempo Magazine, the largest Indonesian news magazine, reported that from September 2002 to April 2008 Ahmadiya had been exposed to violence in fifteen areas of Sumatera, West Java, West Nusa Tenggara, Celebes and West Borneo.¹⁰ In 2008, the attacks and threats against Ahmadiya were discussed by the Human Rights Council in Geneva.¹¹

⁹ Human Rights Watch. “Indonesia Scrap Proposed Religion Ban, Government Should Protect Ahmadiya, Not Persecute Them.” At hrw.org/english/docs/2008/04/23/Indone1862.htm, accessed 22 May 2008.

¹⁰ *Tempo Magazine*, 5-11 May 2008, 29-39.

¹¹ The Office of the High Commissioner for Human Rights, “Compilation Prepared by the High Commissioner for Human Rights in Accordance with Paragraph 15 (B) of the Annex to Human Rights Council Resolution 5/1: Geneva, 7-18 April 2008.

Neither the state nor the police responded to these acts of violence. The state's seeming paralysis was rooted in its confusion over whether to implement the 1945 constitution, which declared religious freedom, or to accommodate Muslim exceptionalism, supported by article 156a of the Criminal Code and PNPS Law No. 1 on religious blasphemy. In 2006, President Yudhoyono affirmed that there was no official state religion.¹²

That kind of statement has been interpreted as meaning that there are no significant problems regarding religion at the level of national policy. But if the government really wants to respect religious freedom as mandated by the 1945 constitution, it needs to harmonise its policies. In the absence of such harmonisation, national policy has been quasi-hijacked by Muslim exceptionalism. First, the Indonesian Ulama Council encouraged the government to ban the Ahmadiya group. Then, on 16 April 2008, the Monitoring Team on the Public's Beliefs published a recommendation requesting the government to prohibit Ahmadiya activities based on PNPS Law No. 1, which was interpreted to mean that Ahmadiya blasphemes Islamic doctrine and faith and deviates from Islamic teaching.¹³ However, this is a theological not a legal question. The constitution guarantees Indonesians religious freedom, regardless of their religious affiliations or the content of their beliefs. That is why both PNPS Law No. 1 and article 156a of the Criminal Code should be subject to legal harmonisation. According to the constitution, the state cannot be partisan in religious debates. All religions are equal before the law, with no Muslim exceptionalism.

Indonesian Muslim exceptionalism is deeply rooted in the segregation of religions first implemented during colonisation. Legal segregation based on religious affiliation began under Dutch colonial

¹² *Gatra Magazine*, No. 16 (27 February 2006).

¹³ See Wahid Institute, "Bakorpakem Putuskan Ahmadiya Menyimpang" [The Bakorpakem Decided that Ahmadiya had Deviated], in: *Monthly Report on Religious Issues*, edition IX (April 2008), 1-4.

administration, which divided civil law according to ethnicity and religion in the *Indische Staatsregeling*: European (*Staatsblad* 1849), Chinese (*Staatblaad* 1917), Indigenous (Indonesian) Christian (*Staatsblad* 1933), and Indigenous (Indonesian) non-Christian (*Staatblad* 1920) (Prawirohamidjoyo and Pohan, 2000: 1).

After independence in 1945, this segregation was taken over by the Indonesian government and given a new face, i.e., Muslim and non-Muslim. Four months after independence, in January 1946, the Indonesian government established the Ministry of Religious Affairs, which was to serve all Indonesian religions. But, in fact, the department was always more focused on Muslims with the excuse that Muslims were in the majority. Religious segregation in the civil registry continued amid religio-political contestation and negotiation.

In 1989, the Indonesian government published the Law of Religious Courts (UU Peradilan Agama) No. 7/1989. Although the law used the generic term “religious”, the court is only for Muslims and was implemented following long debates on state Islamisation. The legal scope of the religious court encompasses marriage, inheritance and religious donations. The legal code used by the religious court is the Compilation of Islamic Law, which had Islamic but not legal status. Now this law is effectively implemented in civil affairs, but only for Muslims.

Muslims go to the Office of Religious Affairs and the religious court, while non-Muslims go to the civil registry and the state court. This kind of segregation is a slightly simplified version of civil segregation under Dutch colonial administration. Both legal religious segregation and Muslim exceptionalism are illustrated by the law pertaining to Muslims marrying non-Muslims.

According to the 1974 Marriage Law No. 1, a legal marriage may only be contracted religiously. As the Indonesian Muslim family law was codified through the religious court in the Compilation of Islamic

Law, it became impossible to contract a marriage between a Muslim and non-Muslim. Articles 40 and 44 of the Compilation of Islamic Law prohibit Muslims from marrying non-Muslims, regardless of the Islamic teaching regarding gender and the People of the Book (*abl al-kitab*), as richly detailed in classical Islamic traditions (Cholil, 2006: 34-52).

In 2006, the government issued the Law of Civil Administration No. 23, which reopened the possibility of interreligious marriage, except for Muslims. Article 35 of the law mentioned that marriage registration is also valid for “a marriage which is determined by the court” and explained that “a marriage which is determined by the court is a marriage among followers of different religions.”¹⁴ However, the law specifically exempts Muslims from contracting an interreligious marriage.¹⁵

Consequently, according to the law, it is permitted to conduct interreligious marriages between Hindus and Christians, Buddhists and Hindus, Confucians and Christians, etc., but not for Muslims. Despite the fact that the constitution and other laws guarantee religious freedom for Indonesian citizens, Muslims are the exception when it comes to interreligious marriage. Muslim leaders use the state to “protect” their community’s interest in spite of the personal rights and freedom of Muslims as citizens.

Protecting the Muslims’ communal interest is at the core of Muslim exceptionalism. This can be illustrated by some Islamic political party stances during the drafting of the 2006 Civil Administration Law on deleting religious identity from the ID. The Welfare Justice Party, an Islamic party, argued that “the religious identity must still exist on the ID, because members of indigenous religions admit that their beliefs are

¹⁴ *UU Administrasi Kependudukan* [The Law of Civil Administration], the explanation of article 35 point “a”.

¹⁵ *The Law of Civil Administration* (UU Administrasi Kependudukan) No. 23/2006, article 1 (23), 8 (2), 9 (2-3), 34 (4).

not a religion.”¹⁶ Of course, these groups had only taken this position in order to evade further repression by the government, which refused to recognise them as a religion. Permadi, a member of the Indonesian Democratic Party, a secular party, supported the ID change,

If we will publish this law [in] which religion and belief still remain on the ID and other citizen administrative forms, then there will be discrimination. In Jakarta, where I put my religious identity as an indigenous believer toward the One God, I am prohibited from marrying my children [to anyone]. This is a crazy treatment ...” (Ibid.).

Subsequently, the House of Representatives formulated a compromise article, which retained the status quo while leaving a loophole for non-official religions by allowing them to leave the religion questions blank. Ibnu Djarir, the head of the Indonesian Ulama Council of Central Java, explained the decision to keep religion on the ID by saying that putting religious identity on the ID makes personal religious identity public, which is useful in the case of marriage and funerals.¹⁷ Some Muslim political leaders argued that it would be difficult to count the number of Muslims and enact religious protection for them in civil affairs such as marriage, inheritance, etc. if there were no religious identity on the ID.

Indonesian legal reform needs more vigorously to implement legal harmonisation. It especially needs to challenge the concept of Muslim exceptionalism. When reforming the law, greater religious freedom must be granted to Muslims. For instance, the state must adopt legal pluralism, which allows Muslims to be subject either to “Islamic” marriage law or “civil” marriage law permitting interreligious marriage.

¹⁶ *The Report of the House of Representatives Commission H on the Legal Draft of Civil Registration*, 8 December 2006.

¹⁷ Ibnu Djarir, “Kolom Agama dalam KTP Tak Penting” in *Republika*, April 2008. This article is a response to Jaya Suprana’s Joke that listing one’s personal tax number on the ID is more important than mentioning religion.

This kind of legal alternative is not an ideal solution, but it is currently the most pragmatic, politically possible solution.

Reexamining Muslim exceptionalism

When examining the concept of exceptionalism in human rights we can refer to Michael Ignatieff's book, *American Exceptionalism and Human Rights* (Ignatieff, 2005). In his discussion of current American foreign policy trends, Ignatieff distinguished three types of human rights exceptionalism in US policy. The first is exceptionalism in which the US encourages multilateral agreements and regimes, but only if they consent to exemptions for US citizens or practices. One example of this exceptionalism is not signing the Kyoto Protocol on Climate Change, a second is not observing Geneva Convention standards at Guantanamo in holding prisoners suspected of being terrorists.

Second is the exceptionalism of double standards, when the USA judges its allies according to different criteria from those it applies to its foes e.g., it condemns abuses by Iran but turns a blind eye to the abuses of Israel, Morocco, Jordan or Uzbekistan.

A third type is legal isolationism which has characterised the position of the US courts toward the rights jurisprudence of other liberal democratic nations. American arbitrators are opposed to using foreign human rights precedents to guide them in their domestic opinions. One indication of this is the belief of some American judges that foreign legal positions on such issues as abortion or the death penalty are too liberal, and thus alien to the American mainstream (Ibid., 3-9).

American exceptionalism thus allows the US to present itself as at the forefront of universal human rights, while negating some human rights standards depending on its political interests.

American exceptionalism is inter alia rooted in an historical strand of Puritanism that viewed America as the fulfilment of God's promise and

a moral model for the world, and in America's current sense of itself as a unique country, essentially different from any another country (Mauk and Oakland, 1997).

Many other nations have also been applying concepts of exceptionalism. For example, Saudi Arabia and Singapore have their own human rights exceptionalism. In addition to signing human rights conventions with significant reservations, Saudi Arabia insists that international human rights conventions related to free marriage choice and freedom of belief remain unsupported by their domestic law (Ignatieff, 2005: 5). Singapore has been facing the dilemma of rapidly building an advanced nation on the one hand and creating authoritarian rules restricting the political rights of its citizens in the interest of preserving national stability on the other (Rodan, 2006).

Khaled Abou El Fad's and Abdullahi Ahmed An-Na'im's comprehensive studies of Islam and human rights will be the framework for reexamining the apologetics of Indonesian Muslim exceptionalism. Indonesians will seek to fulfill what Tore Lindholm regards as the basic duty of bringing about the appropriate grounds of public legitimacy for human rights, bridging religious and philosophical differences (Lindholm in Lindholm *et al.*, 2004: 20-21).

Muslim exceptionalism needs to be reexamined in relation to the freedom of religion. In light of Lindholm's questions, both require justification within Islamic discourse. Do Ahmadiya groups really blemish the Islamic mainstream faith by claiming Ghulam Ahmad as the promised prophet (*al-mahdi*) indicated in the Prophet Muhammad's tradition (*hadiths*)? How can Indonesian Islamic law prohibit intermarriage when the Prophet Muhammad and his disciples married Jewish and Christian women?

Since both cases are not merely publicly debated, but are embedded in national law, any reexamination has to reach what Abdullahi Ahmad An-Na'im refers to as debates negotiating shari'a in a secular state. This

reexamination requires a deep contextualisation focusing on Muslims living now in the modern, post-colonial nation state, rather than Islamic discursive debates in the tradition *per se*.

According to Khaled Abou El-Fadl (2003), of all the ethical challenges facing Islam in the modern age, the problem of human rights is the most daunting and critical. This is not because Islam is more prone to supporting behaviour that ignores or violates the rights of human beings, but due to the particular historical dynamics that Muslims have had to confront in the modern age. In the writings of some dogmatists such as Sayyid Qutb, Abu A'la al-Mawdudi and Jalal Kishk, human rights discourse is treated as part of the Western cultural invasion of Muslim countries and as a tool for instilling in Muslims a sense of cultural inferiority.

Farhat Haq (Bell *et al.*, 2001: 244) adds that they are not actually opposed to principles of human rights, but vehemently reject the Western vision of human rights. Al-Mawdudi (1903-1979) remarks that some Islamists thought that the basis of “the secular human rights” produced by the West in this modern age contradicted Islamic human rights. “The Islamic perspective is that human rights are given by God and sovereignty is vested in God, through the Prophet and the caliphs. In Western democracy, on the contrary, the people are sovereign.”

El Fadl summed up the Muslim intellectual response toward human rights as having two predominant orientations, the first apologetic and the second Puritan. The apologetic orientation comprises an effort by a vast number of Islamists to protect and recover the Islamic system of belief and tradition from the offensive of Westernisation and modernity. They generate a large body of texts that claim Islam's inherent compatibility with international human rights, and even claim that the Islamic tradition constitutes a fuller and more coherent expression of human rights.

The Puritans, on the other hand, insist on Islamic particularity and uniqueness and reject all universalism except the universals of Islam. Between the two dominant responses of apologetics and Puritanism, Islamic discourse on human rights has remained vastly underdeveloped. Consequently, there has been a great deal of vagueness surrounding what may be called the human right commitment in modern Islam (El-Fadl, 2003: 306, 309, 311). This ambiguous position and response toward what is called universal human rights is also reflected in contemporary Indonesian discourse.

The usual reason for supporting Indonesian Muslim exceptionalism is the majority status of the Muslim population. The establishment of the Ministry of Religious Affairs in 1946 compensated for the Muslims' political failure to include shari'a in the basic principles of the 1945 constitution. In practice, this ministry is a state enclave where Muslim exceptionalism is politically and administratively managed. However, it is important to note that the Ministry of Religious Affairs has never fallen into radical religious conservatism because of its ambiguous task. On the one hand, it became a place where Muslims struggled with their exceptionalism, and on the other, it needed to adjust national political identity to fit the pluralistic Indonesian society.

In certain situations, the ministry supported quite progressive decisions: the 1974 Marriage Law, which some conservative groups claimed deviated from shari'a; the decision to accept Pancasila as the sole ideology for political parties and mass organisations as part of a "de-Islamisation" in 1983; the regular scholarship project for Islamic university lecturers to be sent to leading Western universities since the 1980s in an effort to develop more scientific study of Islam. But the department has also encouraged such conservative programmes as the rules restricting worship buildings – initiated in 1969 and renewed in 2006 – which predominantly restrict religious minority groups. It sponsored the establishment of the Indonesian Ulama Council (MUI) in

1975 and, most recently, in 2008, restricted the Ahmadiya group's activities (Mufid in Cholil, 2008: 53-74). Because of this state institution's ambivalent role, some Muslim political groups have succeeded in forcing their self-interest into public policy.

This partial acceptance of principles of freedom of religion while rejecting related principles that contradict Muslim traditions and their communal interests characterises Indonesian Muslims. Shari'a plays an essential role in determining and establishing Islamic ethical norms and values. These essential norms, procedures and processes within shari'a should be at least consistent with current universal human rights standards (An-Na'im, 2008: 131).

When the Indonesian government ratified the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) in 2005, without protest from Muslim groups, the Indonesian government and people bound themselves by the universal values of religious freedom. However, in practice it is not so simple. Throughout the history of Islam, Muslim scholars or the ulama have been formulating a worldview for guiding Muslims in the world and hereafter through shari'a.

To some extent, shari'a has also been used to support the political interests of Muslims and of certain groups of Muslims in conflict with other Muslim groups. Western colonisation provoked Muslims to use shari'a against Western values and colonisation. Thus, although Islamic traditions have engendered views and institutions that could be developed into a systematic social and ethical commitment to human rights, these rights present a daunting challenge to the Muslim tradition because of the specific historical dynamics that have threatened Muslims (El-Fadl, 2003: 301).

In the search for a solution, it would be unfair to accuse Islamic traditions without making an effort to reduce the tension between Islam and the West. The process becomes more difficult when Muslims see

double standards, hypocrisy, and exceptionalism in human rights of some in the West.

An-Na'im insists that it is important to separate shari'a and the state, not shari'a and society or politics. In order to be Muslim by faith and free choice, Muslims need secularism. By a secular state, we mean one that is unbiased concerning Islamic doctrine and does not maintain or pretend to enforce shari'a, because real compliance with shari'a cannot be forced by fear of state institutions. When respected voluntarily, shari'a plays a basic role in forming and creating moral norms and values that can be represented in general legislation through democracy. An-Na'im thus argues that shari'a principles cannot be enforced by the state as public rules and public law solely because they are judged to be part of shari'a (An-Na'im, 2008: 1).

Within this framework, it would be important to discuss the constitution, human rights and citizenship in the modern nation state, including in Islamic nations. All Muslims today reside under what is usually referred to as the nation state, which is based on European models that were established around the world through colonisation, even in countries that were not officially colonised. In this kind of political sphere, a state must use "civil reason" to generate norms for its constitution, laws and policies, but in a manner that does not place the autonomy of the state at serious risk.

Part of the state's task is to empower the largest possible number of citizens – whether as individuals or as groups – to represent and debate issues of public through the domain of civic reason. Many Muslims have argued that shari'a is the authoritative law it self. Instead, in practice, the doctrine of necessity (*darura*) is the ideal that is honored in principle but never in practice (Ibid., 85-111). An-Na'im invites Muslims to be realistic when looking at the relation of shari'a to national constitutions, which in practice must consider the development of human rights in the modern world. By affirming the moral norms of universal human rights

and using the constitution as the legitimised instrument of social order, discussions of shari'a would be realistic rather than idealistic.

Furthermore, according to An-Na'im, for non-Muslims (*dhimma*) to attain full, human rights based on citizenship requires three components. The first is the authentic transition from the *dhimma* system to formal citizenship. The second is the means to maintain and advance that transition through methodologically sound and continual Islamic political reforms, in order to root constitutional and human rights values in Islamic teachings. The third is the consolidation of these two components into a local discourse that transcends the present limitations and weaknesses of the concept of citizenship and its practice in Islamic societies (Ibid., 132). These three components could be considered as a starting point when examining Muslim exceptionalism in the Indonesian context.

Conclusion

The Indonesian reformation (1998-2007) was marked by amendments to the constitution, laws, and rules on human rights, including rights of freedom of religion. These achievements illustrate the ongoing commitment of the Indonesian people and their new governments to redress injustices and end discrimination against adherents of indigenous and other religions. Unfortunately, the government has not yet harmonised all of its previous laws and policies regarding religion, so that some remain in conflict with comprehensive freedom of religion. Article 156a of the criminal code (KUHP) and the 1965 PNPS Law No. 1 on religious blasphemy are still used by some groups, mostly Muslims, to pressure the government into restricting certain religious groups, for instance Ahmadiya.

Another problem for Muslims as Indonesian citizens, is the prohibition on Muslims, but not others, from intermarrying. Therefore,

harmonising laws and rules and implementing legal pluralism is imperative. Because Muslims are the majority, the discourse on human rights and religious freedom in Indonesia has been challenged from an Islamic worldview. Hence, further legal reform must coincide with a thorough Islamic discourse that is methodologically acceptable and widely participatory, in order to root constitutional and human rights values in Islamic society.

Bibliography

- An, Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University Press.
- Addison, James Thayer. 1929. "The Ahmadiya Movement and its Western Propaganda" in *Harvard Theological Review*, Vol. XXII, No. 1 (January 1929).
- Badan Pusat Statistik. 2005. *Indonesia dalam Angka 2005* [Statistical Year Book Indonesia 2005]. Jakarta: BPS.
- Budiman, Arief. 1999. "Foreword" in Timothy Lindsey (ed.). *Indonesia, Law and Society*. New South Wales: The Federation Press.
- Cholil, Suhadi (ed.). 2008. *Resonansi Dialog Agama dan Budaya Dari Kebebasan Beragama, Pendidikan Multikultural sampai RUU Anti Paragraf* [The Resonance of Religious and Cultural Dialogue From the Freedom of Religion, Multicultural Education to the Plan for an Anti-Pornography Bill]. Yogyakarta: CRCS.
- , 2006. *Kawin Lintas Agama Perspektif Kritik Nalar Islam* [Inter Religious Marriage in the Critical Islamic Perspective]. Yogyakarta: LKiS.
- Cribb, Robert. 1999. "Nation: Making Indonesia" in Donald K. Emerson (ed.). *Indonesia Beyond Suharto, Polity, Economy, Society, Transition*. New York: M.E. Sharpe.
- Djarir, Ibnu. 2008. "Kolom Agama dalam KTP Tak Penting" in *Republika*, April 2008.
- El-Fadl, Khaled A. 2003. "The Human Rights Commitment in Modern Islam" in Joseph Runzo et al. (eds). *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford, England: Oneworld Publications.
- Haq, Farhat. 2001. "Jihad over Human Rights, Human Rights as Jihad: Clash of Universals" in Lynda S Bell, Adrew J. Nathan and Iian Peleg. *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- Ignatieff, Michael (ed.) 2005. *American Exceptionalism and Human Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Keppres No. 50 tahun 1993 tentang Komnas HAM [The Presidential Decision No. 50 in 1993 on the National Human Rights commission]
- Lindholm, Tore. 2004. "Philosophical and Religious Justification of Freedom of Religion or Belief," in Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., and Bahia G. Tahzib-Lie (eds), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

- Mauk, David and Ockland, John. 1997. *American Civilization: An Introduction*. Second edition. London: Routledge.
- Mufid, Ahmad Syafi'i. 2008. "Departemen Agama dan Upaya Menjaga Equilibrium Bangsa "[The Ministry of Religious Affairs and The Effort to Keep the Nation's Equilibrium], in Suhadi Cholid (ed.), *Diskriminasi di Sekeliling Kita: Negara, Politik Diskriminasi dan Multikulturalisme* [The Discrimination around Us: The State, Politics of Discrimination and Multiculturalism. Yogyakarta: Interfidel.
- Prawirohamidjojo, R. Soetojo and Pohan, Marthalena, 2000. *Hukum Orang dan Keluarga* [Personal and Family Law]. (Surabaya: Airlangga University Press.
- The Law of Civil Administration* (UU Administrasi Kependudukan) No. 23/2006, article 1 (23), 8 (2), 9 (2-3), 34 (4).
- Rodan, Garry. 2006. "Singapore Exceptionalism Authoritarian Rules and State Transformation" *Working Paper*, Asia Research Center at Murdoch University, Australia, May 2006.
- Riyadi, Eko (ed.). 2008. *Hukum Hak Asasi Manusia* [The Law of Human Rights]. Yogyakarta: Pusham UII.
- Schwarz, Adam. 1999. *A Nation in Waiting, Indonesian Search for Stability*. New South Wales: Allen and Unwin.
- Tap MPR No. XVIII/MPR tahun 1998 tentang HAM [The Decision of the People's Consultative Assembly No. XVIII/MPR in 1998 on Human Rights]. *This policy was signed by Harmoko, the head of the People's Consultative Assembly. The Office of the High Commissioner for Human Rights*, "Complication Prepared by the High Commissioner for Human Rights in Accordance with Paragraph 15 (B) of the Annex to Human Right Council Resolution 5/1: Geneva, 7-18 April 2008.
- The Report of the House of Representatives Commission H on the Legal Draft of Civil Registration*, 8 December 2006.
- UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM [Law No. 39 in 1999 on Human Rights] *UU Administrasi Kependudukan* [The Law of Civil Administration], the explanation of article 35 point "a".
- Wahid Institute. 2008. "Bakorpakem Putuskan Ahmadiya Menyimpang" [The Bakorpakem Decided that Ahmadiyah had Deviated] in *Monthly Report on Religious Issues*, edition IX.
- Zulkarnain, Iskandar, 2005. *Gerakan Ahmadiya Indonesia* [The Indonesian Ahmadiya Movement]. Yogyakarta: LKIS.

Newspapers, magazines, and websites

Gatra
Kompas
Jawa Pos
Republika
Suara Pembaharuan
Sinar Harapan
Tempo
www.depdagri.go.id

MENCARI FORMAT IDEAL TEO-EKOLOGI DARI HUBUNGAN ANTAR AGAMA DAN SAINS

Baedhowi Harun

Abstract

This article attempts to describe the frameworks and approaches of science and religion. Although they may differ in how they seek and attain their goals, they do not have to be so opposed as to be mutually exclusive.

The dichotomy of scientific and religious thought has become a pillar of secular civilisation, creating several crises. One of these is the ecological crisis.

We can imagine the relationship between science and religion in two models: (1) science and religion have different methodologies and approaches; (2) science and religion have similar or parallel methodologies and approaches. The second model allows us to harmonise scientific and religious views to build a new perspective on theology.

The writer wants to show and develop a mutual dialogue and integration of science and religion and to explore the significance and urgency of process theology as a new theo-ecology, particularly in Islamic thought.

Keywords Religion, Science, Dialogue, Theo-ecology

Pendahuluan

Berbagai bencana alam yang telah menimpa negeri ini seperti banjir di ibukota Jakarta dan daerah lain, tanah longsor, kebakaran hutan,

tsunami di Aceh dan Pengandaran, gempa bumi di Yogyakarta dan Manado, serta di daerah lain telah menjadi catatan sejarah tragedi bencana nasional. Belum lagi dalam skala global, manusia juga dihadapkan oleh keadaan lingkungan yang sangat serius dan mengancam keselamatan hidup manusia, misalnya seperti jebolnya lapisan ozon di atas Kutub Selatan, naiknya permukaan air laut, turunnya hujan asam, naiknya suhu udara, dan kacaunya iklim. Semua perubahan alam itu telah menimbulkan berbagai penafsiran dan kegelisahan tersendiri bagi kalangan ilmuwan maupun agamawan.

Para ilmuwan biasanya akan tertarik dengan peristiwa bencana itu dari sisi fenomena alam dan perubahan-perubahan yang ditimbulkannya. Sementara para agamawan akan menjustifikasi peristiwa bencana tersebut sebagai campur tangan Tuhan atas perilaku-prilaku penyimpanan dan kesemenaan ulah manusia atas eksploitasi alam. Ilmuwan (fisikawan) lebih tertarik dari sisi verifikasi atas fenomena alam dan perubahannya sedangkan agamawan biasanya lebih tertarik dengan sisi campur tangan Tuhan atas dosa-dosa manusia sebagai penghuni, penjaga, dan pewaris alam.

Hanya saja bila wilayah ilmuwan dan agamawan tidak terjembatani akan memunculkan ketegangan dan berlarutnya klaim kebenaran atas masing-masing wilayah penafsiran. Ketegangan hubungan antar agama dan sains, tampaknya juga tidak pernah selesai. Hal ini bukan saja karena dasar epistemologisnya yang berbeda, namun juga dikarenakan cara meleraikan ketegangan itu. Para ilmuwan dan filosof muslim memang pernah terlibat dalam ketegangan ini dan meleraikan ketegangan tersebut ketika agama harus berhadapan dengan filsafat Yunani, akhirnya mereka justru bisa memberi pencerahan di dalamnya.

Dari gambaran itu, setidaknya Islam memang dari awal tidak ingin memisahkan hubungan antara agama dan sains, yang di dunia Barat modern dikenal sekularisasi. Hanya saja ketika dunia Islam dilampaui oleh Barat oleh berbagai kemenangan dalam sains, akhirnya dialog dan

integrasi agama dan sains dirasa semakin mendesak dan perlu. Abad ke 19 dan 20, ketegangan itu tampaknya muncul dan menguat kembali ketika agama ingin memberi respon terhadap sains. Akibatnya, kita bisa memahami ketika saintis seperti embriolog Perancis Maurice Baurville (1981), untuk sementara waktu dianggap bisa meleraikan dan “memuaskan” kaum saintis dan agamawan dengan mencoba membuktikan keserasian Kitab Suci (Bibel dan al-Quran) dengan sains tanpa bermaksud apologis. Pembuktian yang tanpa melihat berbagai ketegangan relasi antara kedua wilayah ini yang sering dipopulerkan dengan Buchailianisme.

Meskipun di dunia Muslim dari dulu tidak ada maksud untuk memisahkan agama dan sains, akhir-akhir ini kerinduan untuk mengharmoniskan kembali relasi Agama dan sains tampak menguat kembali dengan munculnya berbagai temuan-temuan mutakhir, di bidang neurologis, fisika, dan kedokteran. Orang-orang semacam A.N. Whitehead, Ian Barbour (mewakili pandangan Kristiani) atau SH Nasr dan Ziauddin Sardar (mewakili Islam) dengan penekanan yang berbeda merupakan ilmuwan-teolog-spiritualis yang berusaha memberi masukan positif tentang idealisasi hubungan agama dan sains.

Hanya saja ketika Nasr ingin mencoba masukan pandangan metafisis (baca filsafat perenial) secara berlebihan atau ketika obsesi Sardar hendak merealisasikan Islamisasi sains, seolah-olah mereka telah melampaui porsi kajian yang semestinya. Nasr tampak terkesan konservatif dan Sardar terkesan apologis, meskipun kritik mereka atas ideologi sains modern dan masukan-masukan mereka dalam etika dan spiritualitas sains untuk konteks kontemporer juga sangat perlu diperhatikan ditengah semakin destruktifnya perilaku manusia modern terhadap alam dan lingkungannya..

Sebagai muslim penulis justru lebih bersimpati pada sosok Abdus Salam, peraih hadiah Nobel Fisika pada tahun 1979. Dia tanpa berambisi mengislamkan atau menspiritualisasikan sains justru berkarya secara totalitas dengan spesialisasi dan keyakinannya. Dengan

cara itu, Salam justru telah membuktikan ilmunya secara praksis. Sebagai muslim dia berpandangan, bahwa *tafakur*, yakni berefleksi, berpikir dan menemukan hukum-hukum alam (sains) dan *taskhir*, yakni memperoleh penguasaan atas alam (dengan teknologi), keduanya merupakan dorongan-dorongan terpadu seluruh umat manusia di sepanjang zaman. Sebagai bukti keagungan Islam, Al-Qur'an sejak dini telah berulang kali menyuruh manusia untuk bertafakur dan ber-*taskhir* (mengejar sains dan teknologi) sebagai kewajiban bagi masyarakat Muslim.¹

Dari pandangan “ilmwuan-teolog” semacam itu, jika kemungkinan konflik memang diakui dalam relasi Agama dan sains, maka yang perlu dibenahi kembali adalah mengenali sumber masing-masing wilayah. Bila ada keyakinan bahwa Kitab Suci (agama) dan Kitab Alam (sains) keduanya berasal dari Tuhan Yang Satu, analisis masing-masing seharusnya menunjukkan bahwa keduanya tidak ada konflik antar dua kebenaran dari sumber yang sama. Caranya tentu dengan memodifikasikan tafsiran filosofis atas teori ilmiah ataupun dengan merevisi kajian teologisnya (Baqir, 2002: 38; Rolston, 1978).

Dalam makalah ini, penulis akan melihat model-model relasi agama - sains dan efek-efeknya serta ingin mencari format ideal hubungan antara keduanya dalam rangka membangun teo-ekologi atau visi etis dalam ranah kehidupan global.

¹ Sebagai Muslim Salam di era 60-an bersama Weinberg dan Glashow juga telah mengembangkan “teori medan gabungan” (*unified field theory*), teori yang menyatakan bahwa semua gaya yang ada di dunia ini berasal dari dari satu *single force*, bahwa pada saat terjadi *The Big Bang*, kira-kira 15 milyard tahun yang lalu saat gaya elektromagnetik pernah berpadu dengan gaya nuklir lemah. Tahun 1983 tim yang dipimpin oleh Carlo Rubbia dari Harvard University juga telah membuktikan kebenaran teori Abdus Salam dengan penemuan partikel ‘W’ dan ‘Z’ (Lihat Majalah Panji Masyarakat, No. 400, Hal. 21).

Bagaimana Menemukan Hubungan Sains dan Agama yang Ideal ? Cara Kerja dan Pendekatan Ilmu Pengetahuan

Kemajuan Ilmu Pengetahuan dan teknologi dalam satu abad terakhir ini sangat pesat. Seabad yang lalu orang belum bisa membayangkan bagaimana manusia dapat mengelilingi dunia dalam tempo 24 jam. Mereka juga belum membayangkan akan munculnya media elektronik, seperti komputer dan internet. Dulu orang juga belum memikirkan akan adanya bank sperma yang bisa dimasukkan ke setiap rahim wanita atau rekayasa genetika seperti kloning.

Pesatnya kemajuan peradaban Iptek tersebut oleh Alvin Toffler (1981: 365) disebut “Gelombang Ketiga” dan digambarkan sebagai bagian dari abad revolusi yang begitu cepat. Semarak dan cepatnya kemajuan Iptek, menandakan bahwa dinamika kehidupan manusia akan terus dikepung oleh sains sementara agama bila tidak bisa mengapresiasi dan merespon secara positif dan progresif akan semakin tertatih-tatih mengespanya. Implikasi kesenjangan hubungan sains dan agama semacam itu, baik secara sosio-kultural, politis dan historis telah memporakporandakan budaya dan nilai-nilai ruhaniah manusia yang telah dibangun berabad-abad.

Pesatnya perkembangan sains dan teknologi di berbagai bidang tidak terlepas dari perkembangan filsafat ilmu yang menjadi dasar proses kerja ilmiah. Abad ke 20 merupakan bukti sejarah kemunculan teori-teori ilmu pengetahuan dengan berbagai ragamnya, misalnya saja: falsifikasiionisme, relativisme, positivisme logis dan interpretasi ilmu sosial. Menurut pandangan falsifikasiionisme, ilmu pengetahuan berkembang bukan karena verifikasi, namun karena adanya bukti kelemahan-kelemahan teori yang sudah ada. Dengan begitu maka seorang ilmuwan selalu bersikap resisten dalam mempertahankan teorinya (Caheers, 1983: 45).

Sedangkan pandangan relativisme menekankan bahwa ilmu pengetahuan tidak bertumpu pada perkembangan sejarah secara

akumulatif namun lebih menekankan pada pentingnya sebuah revolusi ilmiah sehingga muncul paradigma baru yang semakin lengkap. Revolusi ilmiah semacam itu menurut Thomas Kuhn merupakan tahapan dalam perkembangan ilmu (Kuhn, 1962: 100-9). Positivisme logis lebih mendasarkan bahwa kebenaran ilmiah harus bisa dibuktikan dengan proses verifikasi (pembuktian ilmiah) sebagaimana yang terjadi pada wilayah ilmu pasti, khususnya ilmu fisika. Wajarlah bila pertanyaan teologis seperti, “Tuhan ada atau tidak ada?”, dianggap tidak bermakna karena pernyataan ini tidak bisa diverifikasi. Pandangan semacam ini terlahir dari komunitas lingkaran Wina (*Winner Kreiss*) dengan tokohnya Rudolf Carnap dan ilmuwan-ilmuwan eksak lainnya (Passemore, 1967: 25-6).

Teori-teori ilmu pengetahuan di atas pada dasarnya berangkat dari prinsip rasionalisme dimana ilmu itu telah diyakini mempunyai kemampuan untuk menyingkap rahasia alam semesta melalui daya intelektualitas manusia. Dengan melihat proses kesejarahan sains di atas, dapat dipahami bahwa pendekatan filosofis yang dipergunakan dalam mencari kebenaran ilmiah adalah induktif-rasional yang ditambahkan melalui proses observasi dan eksperimen. Pendekatan ilmiah semacam ini dalam dunia sains secara pragmatis selalu dibuktikan melalui hasil-hasil temuan ilmiah yang senantiasa berkembang seiring dengan arus perjalanan sejarah peradaban yang tidak mungkin berhenti dan terus bergulir.

Cara Kerja dan Pola Pendekatan Agama (Teologi)

Secara teleologis (dari sisi tujuan), memang ada perbedaan antara tujuan sains dan agama. Agama bertujuan membimbing umat manusia agar kelak hidup bahagia di dunia dan akhirat. Sedangkan sains berminat memberi sarana dan mempermudah aktivitas kehidupan manusia di dunia. Dari perbedaan itu nampak sains tidak bermuatan norma spiritual, sedangkan agama sarat akan nilai-nilai normatif dan spiritual. Ilmu

pengetahuan bekerja secara obyektif dan berlandaskan pada azas progresivitas untuk meraih kemajuan dan perkembangannya. Oleh karena itu, pada saat tertentu sains menjadi problem bagi keyakinan agama (teologi).

Pada saat yang sama agama juga tertantang oleh hasil dan efek samping dari temuan sains. Hanya saja karena sifat pendekatannya yang statis, lebih menekankan dogma-dogma dan wahyu secara tekstual-normatif sehingga agama cenderung menjadi ortodoks. Sikap ortodoks dalam beragama semacam itu akan tercermin dalam merefleksikan pandangannya tentang kebenaran sehingga bersifat deduktif-emosional (Bachtiar, 1999: 245).

Dengan asumsi seperti itu sebagaimana terjadi dalam sejarah Barat bahwa kedua disiplin itu (agama dan sains) akan berada dalam jalur yang berbeda yang sarat dengan dengan paradoks-paradoks yang sulit dipertemukan. Pendekatan semacam ini oleh Ian Barbour digambarkan sebagai Pendekatan Konflik dan Independensi. Pendekatan Konflik karena keduanya sama-sama berdasar premis, namun masing-masing kerap bertentangan. Sedangkan pendekatan Independensi lebih berdasar pada premis disiplin nya sendiri (agama atau sains) dan penafian pada premis di luar disiplinnya. Misalnya anggapan bahwa sains hanya berurusan dengan fakta dan deskripsi tentang alam sementara urusan agama adalah soal dogma dan makna. Dengan ini keduanya terpisah sama sekali dan konflik tidak akan terjadi (Barbour, 1996).

Denis Carol, seorang filosof dan teologi modern juga berupaya meredam ketegangan yang terjadi antar agama dan sains. Menurutnya diperlukan adanya suatu pendekatan agama (teologi) yang mampu mengambil manfaat dari pandangan-pandangan ilmiah karena sains sebetulnya tidak memiliki paradigma yang membahayakan norma agama. Manusalah yang membuat interpretasi terhadap temuan-temuan ilmu. Teologi harus mampu mengambil manfaat dari hasil temuan

ilmiah yang ada. Konsepsi Carol kemudian dinyatakan sebagai “teologi pembebasan” (Carol, tt: 24).

Ketegangan antar sains dan agama tampaknya semakin terdamaikan dengan upaya pendekatan Ian Barbour yang lebih bersipati kepada pendekatan Dialog dan Integrasi, meskipun sebelumnya ia hanya lebih bersimpati pada pendekatan Integrasi. Upaya Barbour ini dengan karya-karyanya selain memberikan peta bagi pengembangan sains dan agama juga memberikan keleluasaan masing-masing ilmuwan (agamaan dan siantis) untuk bisa mengeksplorasi spesialisasinya tanpa perlu mengoposisikan secara biner antara kebenaran agama dan sains. Upaya keras Boarbour dalam membangun “theology of nature” dalam makna terluasnya akhirnya juga mengimbas pada “murid-murid” dan para sarjana terkemuka, seperti William James, Neils Bohr, Sayyed Hussein Nasr, Annemarie Schimmel, Sallie Mc-Fague dan ilmuwan lainnya. Mc-Fague bahkan menegaskan bahwa Barbour bagi para teolog adalah sahabat yang mengajarkan perkembangan mutakhir sains dan Implikasi metafisisnya. Sementara bagi ilmuwan ia menunjukkan relevansi teologis dengan teori-teori ilmiah (Barbour, 2002: 40). Pernyataan semacam inilah tampaknya juga semakin memantapkan secara psikologis masing-masing ilmuwan untuk terus maju berkarya tanpa beban teologis.

Upaya yang ditempuh Carol atau Barbour di atas patut dihargai sebagai sebuah idealisasi teologi yang mempunyai watak lembut atau sebagai upaya harmonisasi antar sains dan agama yang dapat mengeliminir ketegangan-ketegangan. Dengan upaya semacam itu, paling tidak bisa memberi nuansa teologi yang berwatak humanis dan ramah lingkungan.

Bagaimana Model Ideal Relasi Agama dan Sains ?

Dalam Teologi Filsafat (*Philosophical Theology*), teolog-ilmuan ingin membangun pengetahuan tentang kebenaran (Tuhan) yang berpangkal dari pengalaman-pengalaman atau temuan-temuan manusia

tentang kealaman atau dikenal sebagai *man's natural light*. Kerangka kerja teologi semacam ini merupakan *man's mouvement toward God* (Muller, 1972: 12). Proses bertafakur semacam ini (meminjam istilah Abdus Salam di atas) dalam artian membaca *ayah al-kauniah* atau *tadabur* alam juga sangat dianjurkan dalam Islam (Qur'an-Sunnah). Bahkan makna *ayat* sendiri dalam literatur arab juga selalu dikaitkan dengan konteks Keesaan Tuhan (tauhid).²

Terlepas dari apa nama dan jenis teologi, penulis melihat bahwa memang ada perbedaan pandangan tentang relasi agama (teologi) dan sains di abad modern. Atau dengan kata lain sains lebih berurusan dengan persoalan “fakta”, sementara agama lebih berkaitan dengan persoalan “makna”. Karena itu, kalau dalam sisi pendekatan hubungan agama dan sains Ian Barbour (2002) menawarkan empat pendekatan, yakni konflik, independen dialog dan interegrasi, maka dari pendekatan ini Barbour mensinyalir ada tiga pandangan utama: (1) bahwa agama tidak sejalan dengan sains; (2) agama sejalan dan seirama dengan sains; (3) agama (keimanan, teologi) mendapat masukan dan kontribusi positif dari ilmu pengetahuan.

Antara Agama dan Sains Berbeda Sama Sekali

Pandangan seperti ini, berpangkal pada pemikiran yang melihat sains secara positivistik sebagai sebuah upaya yang menghasilkan pengetahuan teknis positif yang berbeda dengan konklusi-konklusi agama (teologis) secara luas. Dalam pandangan ini, bahwa metode-metode sains secara radikal berbeda dengan metode agama. Keduanya harus terpisah dan independen. Tidak hanya isi dan *subject matter*-nya

² *ayah* (jamaknya *ayat*) dalam pengertian ini adalah tanda atau *al-'alamah* atau *al-ibrah* (contoh dan sebagainya) yang dalam konteks Qur'an misalnya ditunjukkan dalam surat al-Fushshilat, 53; “*sanurihim ayatina fi al-'afaqi...hatta yatabayyana annahu al-haq*” dan dalam pemikiran Arab kata *ayat* juga selalu dikaitkan pada makna *tauhid*, yakni “*nurihim al-ayat allati tadullu 'ala al-tauhid..*” (Ibnu Manzur, t.t: 59).

yang tidak berkaitan, tetapi cara mendapatkan kebenaranyapun berbeda. Karena itu, konflik antara keduanya tidak mungkin terjadi karena isu yang dibicarakan di dalamnya dirancang untuk masing-masing bukan keduanya secara bersamaan. Meskipun begitu, keduanya dapat memberi kontribusi satu sama lain. Titik bahasan teologi bukan merupakan kajian ilmu pengetahuan, salah satunya tidak dapat diakses oleh yang lain. Sebaliknya, sains juga bukan rumusan dogma yang harus dipertahankan secara mati-matian. Adapun konflik yang pernah terjadi lebih karena kegagalan dalam memahami perbedaan yang ada (Barbour, 1996: 116).

Dalam pandangan yang semacam ini, antara lain terdapat golongan: *Neo-Ortodoksi* dan *Analisis Linguistik*. Golongan pertama menekankan pertentangan antar wahyu dan temuan manusia. Sedangkan golongan kedua lebih menekankan pada pentingnya memahami pemakaian bahasa. Karena memang terdapat alasan untuk menunjukkan keterputusan antar konsep teologis dan sains. Menurut kelompok *Neo-Ortodoksi*, tipikal wahyu itu sendirilah yang sejatinya membedakan dirinya dari penemuan-penemuan manusia. Sedangkan menurut golongan *Analisis Linguistik*, titik perbedaannya justru terletak pada fungsi bahasa agama dan sains yang memang berbeda. Hanya saja untuk konteks pengembangan PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam) di Indonesia hemat penulis pendekatan seperti disebut di atas justru akan semakin membuat kesenjangan dalam dialog dan integrasi antar agama dan sains.

Agama Sejalan dan Pararel dengan Sains

Pandangan lainnya melihat adanya kesamaan metodologis agama dan sains dalam melihat kebenaran. Kesamaan itu terdapat pada strukturnya, bukan materinya (isinya), karena keduanya memiliki materi masing-masing yang independen. Ada dua golongan yang termasuk dalam kategori pemikiran ini: (1) golongan pemikiran agama (teologi)

liberal (*liberal theology*); (2) golongan filsafat proses (*process philosophy*).

Kelompok Teologi Liberal

Golongan ini mengasumsikan kesamaan prinsip pencarian informasi keagamaan dengan kesamaan prinsip penemuan sains. Menurut mereka, keyakinan keagamaan seseorang seharusnya merupakan interpretasi yang logis pada wilayah–wilayah pengalaman kemanusiaan dengan menggunakan pikiran kritis sebagaimana para ilmuwan dalam kerja ilmiahnya. Jadi Agama (teologi) harus bersifat ilmiah dalam arti rasional-empiris, terbuka (*openness*) dan bersifat sementara (*tentativeness*) yang bisa diterapkan oleh ilmuwan pasti juga bisa diterapkan teolog (Ibid., 125-126).

Mengenai konsep wahyu, kelompok teolog liberal ini menggunakan dua cara interpretasi, pertama, dengan mengeliminir keunikan wahyu. Cara tersebut didasari atas asumsi bahwa Tuhan menstransmisikan wahyunya melalui beragam cara: misalnya sesuai dengan strukrut makhluk, sesuai dengan kesadaran moral manusia dan tradisi keagamaan umum yang beraneka ragam. Kedua dengan mengapresiasi secara positif-simultan temuan manusia. Cara ini berangkat dari asumsi bahwa wahyu turun pada manusia untuk dipahami dan tidak mustahil manusia mendistorsi makna-makna dari wahyu tersebut lantaran keterbatasan pemahaman yang ada padanya.

Mazhab teolog liberal tersebut tampak lebih menekankan aspek imanensi tuhan daripada transendensinya. Berbeda dari golongan teologi liberal, golongan Neo-ortodoksi menekankan pada konsep keterputusan, sementara kelompok liberalisme meyakini terhadap ketersambungan wahyu dan akal, keyakinan dan pengalaman manusia, Tuhan dan dunia, serta Kristen dan agama yang lain. Dari konsep semacam itu, bisa dipahami bila guru besar *Islamic Studies* di universitas Sorbonne

nouvekille (Paris III), Mohammed Arkoun memaknai dan menterjemahkan wahyu sebagai kebenaran ilahiah yang secara kongkrit akan termanifestasikan dalam realitas sejarah (*Revelation = Verite – realite historique*) (Bandingkan: Arkoun *et al.*, 1990: 100-1; Arkoun, 1993: 213; Iqbal, 1997; Arkoun, 1991).

Aliran Filsafat Proses

Golongan ini mencoba mengembangkan sistem metafisika yang dapat diaplikasikan ke semua aspek realitas yang meliputi Tuhan dan kejadian-kejadian historis didunia ini. Kelompok ini dapat kritis terhadap pandangan positivisme sains. Tokoh yang berjasa mensosialisasikan pandangan ini adalah Alfred Nort Whitehead, juga Holmes Rolston. Whitehead berjasa membangun wacana metafisika dan filsafat ilmu sehingga dapat memunculkan bangunan sistem ide yang membawa kepentingan-kepentingan agama, moral, estetika kedalam sebuah hubungan dengan penerapan konsep-konsep dunia yang berasal dari ilmu alam (Whitehead, 1929: vi; Rolston, 1987: 398-9). Whitehead berpandangan bahwa metafisika merupakan pemahaman karakteristik kejadian yang paling umum. Metafisika lazim bersifat koheren dan relevan dengan alam empirik. Dari pemahaman semacam itu, alam selalu mengembangkan bukti dan evidensi independensinya yang kemudian dideskripsikan oleh metafisika (Barbour, 1966: 128).

Ada tiga prinsip pokok dalam filsafat proses. *Pertama*, prinsip keunggulan waktu (*the primecy of time*). Artinya, bahwa dunia merupakan sebuah proses menjadi (*a proses of becoming*). Ia merupakan sebuah akumulasi kejadian. Aktifitas dan transisi lebih urgen daripada substansi atau permanensi. *Kedua* prinsip keterkaitan antara kejadian-kejadian. Bahwasanya dunia dipahami sebagai rangkaian kejadian-kejadian berangkai dan menjadi jaringan sebuah struktur jaringan yang kohesif. *Ketiga* adalah prinsip organisme, dalam pengertian bahwa realitas ini dilihat sebagai proses organik (Ibid., 129).

Berangkat dari pandangan itu, Alfred N. Whitehead (1974) melihat agama seharusnya bersifat progresif, termasuk di dalamnya adalah konsep teologi seiring dengan pandangan kosmologi yang berproses secara organis. Menurut pengamatannya atas sejarah sains dan agama, pengaruh agama-agama dalam kehidupan manusia dewasa ini, tidak sekuat dan seefektif seperti masa-masa lalu. Agama-agama itu menurutnya telah kehilangan daya cengkram atau pengaruhnya atas dunia: *"they have lost their ancient hold upon their world."* Kemerosotan agama-agama tersebut menurutnya disebabkan oleh dua hal.

Pertama, adanya stagnasi atau kemandegan yang berujung pada sikap konservatisme dan defensif terhadap segala perubahan yang disebabkan oleh perkembangan sains dan teknologi.

Kedua, ketidaksesuaian antara gambaran tentang Tuhan yang secara tradisional cukup banyak dijelaskan oleh agama-agama yang ada dengan manusia modern. Tuhan dalam gambaran tradisional adalah bagaikan sang raja absolut yang selalu harus ditakuti. Padahal dalam gambaran dunia modern Tuhan lebih dilihat sebagai kekuasaan kasih sayang yang memberi ruang kebebasan pada manusia untuk memikul tanggung jawab pribadinya.

Dari gambaran seperti itu, maka tidak mengherankan bila kita melihat pandangan manusia yang ambivalen terhadap posisi agama dan sains. Di satu sisi, teologis banyak rekan muslim kita yang terjebak dalam pandangan yang fatalistik (model *jabariah*) di mana berbagai bencana alam yang terjadi di tanah air lebih dikarenakan oleh kehendak Tuhan semata atau sebagai suratan takdir. Sementara di sisi lain, dari positivisme sains banyak manusia modern bisa mengoptimalkan kemampuan sains untuk mengeksploitasi alam secara semena-mena dan destruktif demi kekayaan, kesenangan dan ambisi-ambisi pribadinya.

Prilaku destruktif manusia atas alam secara ekologis ini sebagai murni ulah dan nafsu-nafsu liar manusia, sehingga menjadi semakin

jelaslah berbagai kerusakan ekologis di muka bumi (QS, 30: 41). Padahal secara agama (teologis) sebenarnya bumi ini ingin diwariskan Tuhan pada hamba-hambanya yang shalih (*Inna al-‘ardha yurisuhu min ibadiya al-shalihun*), yakni bagi mereka yang bisa mengimbangi visi teologis dan kemampuan saintifiknya untuk kemakmuran, kesejahteraan dan kenyamanan manusia bersama.

Gambaran yang kurang responsif tentang kebaikan Tuhan tersebut pada akhirnya tidak mampu memberi motivasi pada manusia untuk bersikap aktif dinamis dalam menatap kehidupan. Wajah negatif agama semacam ini dalam konteks Islam pernah diperbaiki misalnya oleh Iqbal melalui inovasi makna *Ijtihad* sebagai sebuah pengupayaan proses gerak sejarah secara dinamis dalam Islam (Iqbal, 1977). Begitu juga konsepsi Fazlur Rahman tentang Tuhan dalam modernitas tampaknya selain ingin menjawab gambaran negatif Whitehead dalam visi teologis sebagai salah dalam memahami Islam (Quran).

Fazlur Rahman (1980: 1) juga ingin menjelaskan bahwa teologi Islam juga sangat menghargai antroposentris. Karena Tuhan dalam Islam tidak seperti gambaran sarjana Barat sebagai kekuatan yang kejam layaknya “raja yang lalim” dan semena-mena (*even as brute power—indeed as a capricious tyrant*). Selain itu, Rahman juga ingin menjelaskan bahwa alam dan manusia pada hakekatnya adalah muslim (tunduk pada Tuhan), bedanya manusia masih bisa mengingkari perintah-perintah-Nya sementara alam tidak. Karena itu perintah kepada alam dalam analog manusia adalah perintah moral (pengembangan makna *taqwa*) yang di dalamnya tentu ada imperatif untuk bersikap ramah terhadap lingkungan (sesama manusia dan alam) atau sebagai penjabaran makna *rahmatan li al-‘alamin*.

Dari konsep alternatif Whitehead tentang Tuhan dalam artian sebagai filsafat proses, yang kemudian dikembangkan oleh muridnya Ch. Hartahorn ke dalam gagasan ideologi proses yang perlu ditegaskan – adalah bahwa semua yang ada ini termuat dalam Tuhan di tengah

harmonisasi paduan antara aspek primordial (sifat *awaliyah*) dan sifat *akhiriyah* (*consequent*)-Nya. Konsep semacam ini kemudian dikenal dengan panentheisme (Whitehead, 1929: 345),³ yang dapat menjalin hubungan harmonis pandangan makrokosmis melalui perkembangan sains dan konsep teologi. Pandangan teologi proses ini juga diteruskan oleh Barbour. Alasan praktisnya karena ia lebih sesuai dengan teori-teori sains mutakhir, khususnya yang berkaitan dengan teori-teori evolusi dan kosmolgi (Baqir in Barbour, 2002: 35).

Sains Berkontribusi terhadap Agama

Golongan ketiga ini berkeyakinan bahwa sains dapat menjadi kontributor terhadap agama (teologi). Dengan ungkapan lain bahwa konsep-konsep dan kesimpulan kesimpulan teologis terambil dari sains. Dengan demikian dalam pandangan kelompok ini, eksistensi Tuhan dapat diketahui dengan mudah melalui gambaran dan karakteristik alam secara umum seperti dalam pola dan keteraturannya, dan melalui temuan-temuan-temuan spesifik fenomena kebrlangsungan proses evolusi alam, dan karakteristik fisika modern.

Karena itu, kalau dicermati secara saksama pandangan model ketiga ini merupakan kelahiran kembali dari bangunan teologi yang menamakan dirinya dengan natural teologi, yaitu sebuah bangunan teologi yang mendasarkan keyakinan-keyakinannya tentang eksistensi Tuhan pada pemahaman tentang realita dan fenomena alam. Model teologi seperti itu menempuh cara yang dibangun oleh sains, sehingga Thomas F. Torrance berpendapat bahwa baik teologi maupun sains sama-sama dibangun atas pengalaman manusia. Teologi sebenarnya menolong

³ Konsep semacam ini sebenarnya bukan hal yang baru, dalam dunia mistis Islam misalnya pernah dirintis dan dicetuskan oleh tokoh-tokoh sufi misalnya Ibnu Arabi atau al-Halaj. dengan konsep *wihdatul wujud* (*union mistic/patheisme*). Sedangkan di dunia mistis Kristen Katholik misalnya pernah dicetuskan Meister Eckhart.

dan meyakinkan kita semua dalam menyelidiki alam semesta, sementara sains membantu kita dalam hal metode. Dengan begitu, metode ilmiah dan metode teologi sebenarnya mirip walau dalam bidang perhatian yang berbeda (Smith and Reaper, 1991: 186). Dari pernyataan Terrance di atas dapat dipahami bahwa sains dan agama (dalam hal ini teologi) bukannya berseberangan namun justru saling memberi kontribusi dan masukan positif bagaimana hubungan saudara kembar.

Kontribusi Agama Bagi Sains

Mengingat kemunculan sains dan teologi sama-sama dibangun dari pengalaman manusia dan keduanya bisa saling memberi kontribusi, maka dari agama juga dinanti kontribusinya, khususnya dalam etika dan nilai-nilai spiritualitas. Etika sains ini diperlukan karena melihat netralitas sains banyak disalah gunakan oleh manusia yang mengatasnamakan sebagai penemu dan pengembang sains. Dari konteks ini maka persoalannya lebih terletak pada *men behind the sciences* dan sangat tergantung dari pola mana manusianya mengikuti aliran filsafat.

Konflik antar sains dan agama seperti disebut di atas juga terletak dari bangunan metafisikanya. Sains yang ternyata tidak netral secara normatif karena ia memang dibentuk oleh *world view* (pandangan dunia) tertentu. Dari ketidaknetralan semacam ini akhirnya sains banyak menyudutkan agama di pinggiran kehidupan. Upaya “teolog-teolog” untuk membangun “sains teistik” entah apa namanya (sains Kristen, sains Islam atau islamisasi sains) rupanya memang dalam rangka mengkritisi aplikasi penyimpangan-penyimpangan sains dan bagaimana agama memberi masukan positif dan spiritualitas bagi sains.

Gagasan islamisasi sains misalnya, meski oleh sebagian orang dianggap bersifat apologis atau semacam pelarian ke romantisme masa lalu (kejayaan peradaban Islam) rasanya juga tetap diperlukan dalam artian untuk terus membangkitkan kecintaan terhadap sains dan membenndung kecendrungan destruktif atas pemanfaatan sains.

Meskipun demikian, orang seperti Abdus Salam tetap menyayangkan cara semacam itu. Karena selain kaum Muslimin memang harus mengejar ketertinggalannya dalam sains dari dunia Barat juga posisi agama terpaksa harus diseret-seret untuk menjustifikasi penemuan-penemuan sains. Sains yang berjalan begitu cepat bahkan aplikasinya bisa liar di satu sisi dan agama sebagai landasan tekstual -normatif dan sebagai payung spiritualitas di sisi lain sudah semenstinya saling menyapa.

Keyakinan agama (teologi) yang sering dianggap statis dan terlalu dogmatis seharusnya bisa selalu berjalan harmonis dan sehat berdampingan dengan sains meski kadang mengalami ketegangan antar keduanya. Pengupayaan kesenjangan budaya dalam pengembangan sains dan agama dirasa sangat mendesak mengingat bangunan epistemologis sains modern lebih didominasi oleh metafisika yang sekularistik, sehingga kecendrungan seperti tujuan yang bersifat materialistik dan hedonistik bisa semakin dikurangi dan dieliminir. Karena sejarah telah membuktikan bahwa berbagai krisis baik ekologi, sosial-buaya dan kemanusiaan dalam peradaban modern ini lebih banyak didominasi oleh masyarakat modern yang berjiwa serakah dengan semangat memiliki secara material yang tidak pernah puas.⁴

Nafsu-nafsu semacam itu dalam prediksi al-Qur'an bila diliarkan dan dibiarkan terus bisa menjadi tuhan-tuhan baru (*ittaba'a ilahahu hawah*) yang akhirnya juga akan mengalienasi manusia dan merusak kenyamanan ekologis, baik sebagai mikrokosmos maupun keutuhan dan

⁴ Kesorakahan dan semangat memiliki atas kesenangan dan kemewahan hal-hal yang bersifat wadag-material-duniawi itu dalam perspektif Islam bisa menjadi ancaman serius bagi masa depan manusia bila tidak diimbangi oleh nilai-nilai agama. Hal ini misalnya telah diperingatkan oleh QS, 102: 1-2, "Bermewah-mewah telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke liang kubur" juga dikuatkan hadist Nabi, "*lau kana li ibni adam wadiyani min dzahabin, la'abtaghau tsalisan, la yamla'u jauf ibni adam illa al-turab*" (andaikata manusia itu mempunyai dua bukit emas, niscaya ia akan menginginkan mempunyai yang ketiga dan tidak akan pernah mengenyangkan perut manusia kecuali (ia telah dikubur) tanah/mati)

keseimbangan makrokosmos secara global. Karena itu sains sangat perlu merengkuh metafisika agama. Sains yang dibangun atas kemampuan akal manusia dan agama yang berdasar wahyu Kitab Suci memang sejatinya berasal dari Tuhan. Dialah sebagai sumber ilmu dan kebenaran atau hikmah. Siapa yang diberi hikmah, maka ia telah memperoleh kebajikan yang banyak. (QS; 2; 269).

Sains tanpa didampingi agama rasanya akan semakin mempercepat proses “kiamat” dalam artian semakin merusak keharmonisan ekologis maupun sosial. “Sains without religion is lame, religion without science is blind” kata seorang Einstein. Sains tanpa agama juga akan semakin membuktikan skeptisme para ilmuwan sendiri, karena sains seperti yang telah banyak kita saksikan hanya lebih mengandalkan kemampuan akal manusia.

Fisikawan Werner Heinsberg juga pernah melontarkan dunia sains yang lebih didasari prinsip ketidakpastian (*principle of uncertainty*), bahwa pengetahuan rasional hanya mentok pada kemungkinan statistik sehingga secara teleleologis ilmu semacam itu oleh manusia modern sudah dianggap “malampaui masa gunannya”. Cibiran rasionalitas semacam ini juga telah menggugah kesadaran Theodore Roszak, dalam *Where is Wasteland Ends*, untuk mengingatkan manusia agar kembali ke kepekaan nilai-nilai agama dan meresapi spiritualitasnya.

Berkaitan dengan bagaimana seharusnya memberlakukan sains dan agama, maka posisi Abdus Salam sebagai *abdullah* dan *khalifatullah* hemat penulis sudah sangat islami karena sebagai muslim, dengan *tafakur* dia terus melakukan penelitian dan pengembangan sains dan dengan *tasykir* dia telah memubuktikan upaya kerasnya dalam menjembatani ketertinggalannya di bidang sains. Hanya saja kaum muslimin masih kekurangan beberapa “Abdus Salam” baru di berbagai bidang sains. Karena muslim sejati adalah mereka yang dirinya telah diwarnai oleh *tafakur* dan *tasykir* sebagai bagian dari cara Tuhan membentuk dan mewarnai spiritualitas hambanya (QS, 2: 138).

Mencari Format Ideal Teo-Ekologi dari Hubungan Agama dan Sains

Dengasn mempertimbangkan berbagai relasi dan percaturan agama dan sains di atas, setidaknya bisa digarisbawahi bahwa konsepsi Islam ideal sejak awal memang tidak memisahkan hubungan ilmu-ilmu agama (*ulumuddin*) dan ilmu umum atau sains, baik itu *natural sciences* atau *social sciences*. Hanya saja antara ideal dan cita-cita itu tidak mudah untuk diwujudkan. Sementara di dunia Barat modern memang telah terjadi pemisahan keduanya, meskipun dengan plus-minusnya telah mengantarkan Barat pada “kemenangan-kemenangan” peradabannya melalui kemajuan sains dan teknologi hingga akhirnya mereka mengakui bahwa pemisahan kedua wialyah ini justru semakin memperparah berbagai krisis.

Padahal bila kita tengok sejarah peradaban ilmu (*hadarah al-ilmiy*) sebenarnya keduanya dibangun berdasarkan pengalaman realitas empiris kehidupan mnusia, baik itu ilmu-ilmu agama maupun ulmu-ilmu umum (*natural and social sciences*). Teologi Islam sebagai pijakan keyakinan, misalnya juga muncul dan dibangun dari pengalaman sejarah kehidupan manusia, yakni bagaimana mengangkat dan mengintepretasikan wilayah Tuhan, sebagai *Rab al-'alamin* dalam keyakinan kehidupan manusia.⁵

Sementara kita sebagai bangsa yang secara teritorial-politis maupun pendidikan pernah terjajah oleh Barat, maka imbas pemisahan ilmu-ilmu agama (*ulumuddin*) dan ilmu-ilmu umum juga masih sangat terasa, terutama di PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam) dan lebih-lebih lagi

⁵ Di sini penulis tidak bermaksud menguraikan sejarah teologi Islam yang bermula dari persoalan politis, yakni semenjak peristiwa terbunuhnya Ustman bin Affan (*fitnah al-kubra al-ula*) yang berlanjut sampai ke pertempuran Siffin, peristiwa *tahkim (arbirtase)* sehingga memunculkan aliran-aliran teologis (Khawarij, Murji'ah dan Syi'ah) sampai akhirnya memunculkan berbagai persoalan dan pertanyaan teologis, seperti batas Islam-kafir, letak kemahakuasaan Tuhan yang menimbulkan persoalan *free-will*, dan *predestination* dalam posisi kehidupan manusia dan sebagainya (Baedhowi dalam *Esensia*, 14, 1, 86; Gardet and Annawati, 1981: 47; Nasution, 1973: 7).

di pesantren-pesantren. Imbas keterpisahan agama dan sains itu dalam konteks Indonesia –meski telah ada perubahan-perubahan -masih sangat terasa hingga kini.

Baru akhir-kahir ini, yakni priode ke-4 (1996 sampai sekarang) ternyata dikotomi dan apologi semacam itu tetap tidak bisa menjawab berbagai persoalan lingkungan dan sosial kemanusiaan secara empiris, sehingga *Islamic Studies* mau-mau tidak mau mesti harus menjawab berbagai persoalan umat Islam khususnya dan persoalan kemanusiaan umumnya dengan mendialogkan atau men-diadigkan (istilah SH Nasr) secara terus menerus melalui bantuan berbagai perkembangan ilmu-ilmu sosial, humanities dan berbagai ilmu eksak (Iptek). Kerangka kerja semacam ini juga sudah mulai diterapkan oleh sejumlah pemikir muslim kontemporer di berbagai wilayah dunia.⁶

Penggunaan pendekatan dan metodologi semacam itu, bukan saja untuk menyambung kembali hubungan antara ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK) yang telah terpisah bahkan seolah-olah tidak berinteraksi dari inti ajaran Islam (*ilm al-qauliyah*), namun juga untuk bisa memberikan respon positif, memberikan nilai-nilai normatif dan spiritual bagi pengembangan sains khususnya serta naungan etis bagi perdaban kontemporer pada umumnya. Dengan cara itu, agama (baca *Islamic theologies*) akan menjadi tidak asing lagi dengan berbagai isu-

⁶ Pergeseran dan perubahan yang disebut di atas dilihat Amin Abdullah begitu mencolok pada periode tahun sebelum 1950-an dan tahun 1951-1976-an. Pada priode pertama ilmu-ilmu agama (*ulumuddin*) masih sangat eksklusif dan asing dengan ilmu-ilmu di luar dirinya. Sementara pada priode 1951-1976-an meski *Islamic Studies* sudah mengenal ilmu-ilmu umum (sosial, humanities dan ilmu-ilmu alam) namun keterpisahan dan independensi kedua wilayah masih sangat dominan. Baru pada priode ke-3 (tahun 1976-1995-an) *Islamic Studies* sudah mulai merasakan berbagai keterbatasannya, namun inti dari *ulumuddin* tersebut tetap ingin memberlakukan ilmu-ilmu umum secara monodik (meminjam istilah SH Nasr) degan memonopoli wilayah tafsir atau dengan mengklaim, “*ma faradna fi al-Kitabi min sai’n*” (QS; 6: 38) bila memakai bahasa ideologis kaum apolog muslim (Abdullah, 2003 dalam *al-Jami’ah*, 41, 1, 20-1; Abdullah, 2001 dalam *al-Jami’ah*, 39, 2, 363-5).

isu kontemporer (*current issues*), seperti, ekologi (persolan lingkungan), demokrasi, HAM, , gender, pluralisme dan lain sebagainya (Ibid., 16).⁷

Dari pengalaman historis semacam ini, fenomena berpapasannya budaya dan peradaban yang berbeda, terutama *Islamic studies* di satu sisi dan ilmu-ilmu umum di sisi lain memang telah menguji kaum beriman untuk tidak terhanyut dalam berbagai ketegangan emosional, lebih-lebih bersikap *paroxial* (kebanggaan semu dengan klaim kebenaran “teologis”nya sendiri tanpa mau menerima masukan dari epistemologi keilmuan lain). Kaum *believers* terutama dari para lulusan pesantren dan PTAI justru diharapkan menghargai paham-paham lain secara dewasa lebih-lebih bisa membangun dialog sains dan agama dan mengintegrasikannya sehingga tercipta pola kehidupan yang sehat, dinamis dan dalam nuansa keberagamaan yang tetap humanistik (*healthy-dinamic-humanistic religiosity*).

Dengan membangun dialog agama dan sains, kaum agamawan meski berangkat dari keyakinan teologis sendiri juga diharapkan bersikap *luwes* dan bersikap “open ended” atas tafsiran-tafsiran teologisnya. Mereka akan memahami dari sisi perkembangan sains, bahwa kebenaran hasil temuan sains ternyata tidak bersifat monolistik dan tunggal, tidak bersifat absolut dan abadi. Sejarah perjalanan sains ternyata juga penuh dialektika dengan berbagai teori dan pendekatan. Jadi kesejarahan sains tampaknya memang dinamis, bahkan tidak sepi dari persoalan problematis ketika bersentuhan dengan pandangan keagamaan. Begitu juga kehidupan keberagamaan juga tidak steril dari berbagai problem kehidupan yang mengitari manusia, baik persoalan ekologis, sosial budaya dan kemanusiaan.

Porsi sains memang bukan untuk memberi panduan moral dan filsafat lebih-lebih justifikasi teologis bagi kehidupan manusia, karena

⁷ Khususnya keterkaitan *Islamic Studies* dan ilmu-ilmu lainnya dalam menangani persoalan-persoalan kontemporer, yakni dalam ruang lingkup masyarakat multikultural dan multi religius.

wilayah ini lebih merupakan wilayah agama. Sebaliknya Wahyu (baca Kitab Suci) meski banyak menginspirasi untuk pengembangan sains namun juga tidak berpretensi memberikan kepintaran empiris dan teknis dalam menjawab berbagai persoalan ilmu alam, sejarah kebudayaan dan peradaban dalam kehidupan di kosmos ini.

Dari kenyataan ini, hemat penulis memang perlu dipertajam analisis masing-masing dalam rangka pengembangan agama dan sains. Dengan cara ini, tetap dicari secara terus menerus dan dibangun format-format hubungan ideal dan harmonis melalui pendekatan agama dan sains. Dengan hubungan timbal-balik, *take and give* secara harmonis, hemat penulis akan semakin memperkaya wawasan dan mempertajam analisis masing-masing. Dengan cara itu pula, persoalan teologi bukan lagi sebagai wacana “hiburan” melainkan sebagai wacana dan keyakinan “progresif” yang diharapkan bisa mencerahkan dalam memecahkan problem kongkrit kehidupan manusia, seperti persoalan pengrusakan lingkungan, kebodohan, kemiskinan, kesehatan dan sebagainya.

Dari model-model hubungan sains dan agama di atas sudah seharusnya agama mulai mendekati pandangan-pandangan sains, paling tidak memanfaatkan hasil temuan sains untuk memperkaya wawasan dan mempertajam analisisnya. Lebih dari itu, kaum *believers* semestinya juga semakin mempertajam interpretasinya atas Teks-teks Suci (Wahyu) dengan membenturkan pada realitas kongkrit kehidupan dan persoalan yang dihadapi manusia.

Dari pengalaman semacam itu pula diharapkan bisa membentuk dan memanifestasikan diri kaum teolog pada esensi keberagamaan yang lebih esoteris dan bumi. Begitu juga para saintis juga tidak perlu memperkecil nilai-nilai agama, karena keduanya bisa saling mengisi nilai-nilai positif secara gradual. Keengganan dan kegamangan untuk mendialogkan nilai-nilai positif kedua wilayah agama dan sains justru akan semakin memperkecil arti penting kontribusi masing-masing.

Agama akan bersifat defensif dan tertatih-tatih mengikuti kepesatan perkembangan sains, sementara sains akan semakin “menyombongkan diri” dengan pencapaian peradaban atas hasil-hasil temuan empirisnya meski di dalamnya kering dan haus akan nilai-nilai normatif dan spiritual. Pengupayaan dialog agama dan sains semacam ini yang dilihat Arkoun di atas sebagai manifestasi Wahyu dalam artian sebagai proses panjang kebenaran dalam sejarah. (Wahyu – Kebenaran -- Sejarah/ (W – K) → S).

Dengan gambaran posisi wahyu semacam itu, konsep teologi (baca ilmu *Kalam* dalam Islam) bukan lagi berupa konsep-konsep yang hanya bersifat ideal-normatif, abstrak, steril dari ruang dan waktu serta bersifat deduktif, namun teologi islam sudah seharusnya membenahi diri dan bersifat kritis terhadap realitas-realitas empiris yang terjadi di sekiling kita, baik secara mikrokosmos maupun secara makrokosmos. Teologi Islam tradisional yang selama ini banyak menempatkan ayat-ayat Tuhan secara tekstual, reflektif, dan deduktif hendaknya dibenahi dan diarahkan pada refleksi induktif, difokuskan pada kesadaran kritis terhadap pengalaman-pengalaman dan problem kongkrit manusia saat ini.

Teologi bukan lagi hanya mempersoalkan dan mempolemikkan penafisan wilayah Tuhan yang dianggap miring ke wilayah teosentris atau antroposentris yang oleh L. Gardet lebih dianggap sebagai semacam pelarian, hiburan atau “apologi defensif”, namun teologi Islam sudah semestinya memasuki wilayah progresif yang berorientasi pada realitas masa kini dan masa depan yang berkaitan dengan semua persoalan kehidupan manusia di alam raya ini.

Karena itu, bila teologi Islam tidak ingin kehilangan *elan vital* dan daya cengkramnya atas dunia modernitas sebagaimana yang telah dirsakan dan dialami dunia Barat, maka ia semestinya bisa menidinamisir melalui dua cara: *Pertama*, teologi Islam mesti bersifat “open ended”, dan dinamis agar tidak terjerumus pada sikap konservatif dan difensif atas persoalan-persoalan manusia modern akibat

perkembangan dan kemajuan sains dan teknologi, yang mana keduanya saat ini telah menjadi ideologi baru (meminjam istilah Herbamas). Keduanya (Iptek) telah mengubah bahkan mendikte sikap dan perilaku manusia modern, baik menuju yang positif seperti pemanfaatan Iptek untuk kemakmuran, kesejahteraan dan kenyamanan hidup manusia maupun untuk maksud-maksud yang negatif dan destruktif seperti untuk kepentingan segelintir kelompok dan individu, sehingga menimbulkan berbagai *bala'* dan bencana, baik berbagai bencana ekologis maupun bencana kemanusiaan.

Kedua, teologi Islam juga harus progresif dalam mengembangkan makna *muslim* dan *taqwa* meminjam konsep Fazlur Rahman. *Muslim* dalam artian posisi alam dan manusia pada hakekatnya tetap sama-sama tunduk pada Tuhan, Sang Penguasa jagad raya dan penuh kasih sayang. Hanya saja manusia dengan segala potensinya masih bisa mengingkari perintah-perintahNya, sedangkan alam tidak bisa mengingkari perintah-perintahNya.

Sementara konsep *taqwa*, yang dalam teologi klasik sering didefinisikan dengan “mengikuti seluruh perintah-perintahNya dan menjauhi seluruh laranganNya” dalam kehidupan manusia modern juga berarti sebuah analog atas imperatif moral dalam pengembangan makna *taqwa* tersebut. Dengan begitu, *muslim* yang *muttaqin* sudah semestinya bukan saja sadar posisinya sebagai manusia dan, hamba tuhan (*abdullah*) yang tanggap atas kondisi lingkungan ekologis dan sosial-budayanya, namun juga sadar akan posisi dirinya sebagai pewaris dan pengembang potensi alam (baca *khalifatullah*) dalam rangka pengoptimalan makna *taqwa* tersebut. Dengan begitu, dia bisa memberi kemanfaatan dan kontribusi maksimal atas potensi dirinya sebagai pewaris dan penjaga alam sekaligus bisa menaungi dengan payung-payung moral bagi lingkungan ekologis dan sosial-kemanusiaan.

Sebagai bagian dari teologi proses, teologi Islam juga tetap diharapkan bisa meleraikan dan mengharmoniskan dua kubu ekstrim

epistemologi keilmuan, yakni antara sikap *paroxial-teologis* yang enggan menerima masukan dari temuan-temuan dari luar dirinya dan arogansi saintifik yang mengklaim semua sebagai hasil kepiawaian olah keilmuan manusia semata. Dalam teologi semacam ini peran Tuhan tidak dimaknai secara mutlak dan dominatif atas semua kejadian historis seperti pada teologi *jabariah* yang deterministik. Andil dan peran manusia juga menjadi bagian dari realitas historis. Karena teologi proses tetap sangat menghargai proses inisiatif Illahi pada setiap entitas dan kehidupan secara tidak penuh dan mutlak. Di sini peran kebebasan manusia juga dihargai sebagai saham dan faktor pembentuk sejarah masa lalu (Cobb and Griffin, 1976: 3).

Dengan demikian teologi proses diharapkan tetap bisa menggabungkan tindakan Tuhan di dalam alam dan dalam pengalaman keagamaan manusia. Dengan cara ini kesadaran ekologis juga sangat terkait dari tindakan manusia. Karena itu semua kejadian historis tentang kerusakan ekologis juga sangat erat dari mental dan peran manusia yang destruktif, sebagaimana digambarkan oleh Qur'an, surat ar-Rum 41, "Telah nyatalah kerusakan yang terjadi di muka bumi dan di lautan akibat ulah perbuatan manusia." Dari gambaran itu, kita juga bisa memahami bahwa teologi proses memang tetap menghargai Tuhan sebagai Sang Pencipta alam, namun dalam proses historis yang panjang keberadaan ekologis, dengan peran Tuhan sebagai Sang Pengendali dan Penguasa alam semesta juga berbagi dengan peran manusia.⁸

⁸ Sebagai muslim, penulis dalam hal ini juga terinspirasi oleh tulisan al-Ghazali tentang ritual "wudlu" (bersuci dari *hadast* kecil) sebelum orang menjalankan sholat. Karena ritual ini selain bisa digunakan sebagai alternatif *hydro-therapy* (proses penyembuhan berbagai penyakit dengan air) juga sebelum memasuki syarat wajibnya, seperti niat, membasuh muka, membasuh kedua tangan hingga siku, membasuh sebageian kepala dan membasuh kedua kaki, Islam juga mensunatkan untuk membaca do'a ketika awal membasuh kedua tangan (sebelum berkumur) dengan do'a, "*Allahuma as'aluka yumna wa al-barakah wa naudzubika min al-syu'umi wa al-halakah*" (Ya Allah saya memohon padaMu kebahagiaan/keberuntungan dan berkah (bertambahnya nilai kebajikan) dan saya

Dari uraian di atas, proses kerusakan ekologis tampaknya lebih dimulai dari ulah perbuatan manusia secara evolutif dan akumulatif yang dalam proses panjang akhirnya berimbas dan mengakibatkan bencana ekologis. Dengan demikian, teologi proses selain ingin menyeimbangkan unsur imanensi dan transendensi Tuhan juga sangat mendukung kelestarian dan penghargaan atas alam. Bahkan lebih jauh lagi menurut hemat penulis teologi proses berpotensi bisa membagi dan mengharmonikan hubungan di antara wilayah Tuhan, manusia dan alam dengan pengembangan konsep mistisnya.

Pengalaman semacam ini pernah dilakukan oleh tokoh sufi semisal Ibnu Arabiy (w. 261 H/875 M) dengan *Wihdah al-wujudnya* atau mistikus Katholik, seperti Meister Eckhart (1260-1327M) dengan konsep *penetheisme*. Pandangan futuristis mereka penulis lihat sebagai pandangan yang holistik terhadap poosisi manusia dalam mikrokosmos (*alam al-saghir*) maupun makrokosmos (*alam al-kabir*), yakni upaya harmonisasi terhadap ekologi dalam ranah makrokosmos dan dalam rangka memberikan sumbangan spiritualitas atas peradaban, yang mana semua entitas dan keberadaan alam dan manusia senantiasa berada di bawah payung-payung keteduhan ilahiyah.

Dengan demikian pandangan mereka sebenarnya jauh-jauh hari, baik secara eksplisit maupun implisit juga telah melampaui sikap praksis para pembela lingkungan yang menyerukan “back to nature” setelah adanya berbagai kesalahan kebijakan terhadap soal lingkungan, soal planologi dan kesengajaan pragmatis-hedonistis sehingga berujung pada krisis dan

mohon perlindungan padaMu atas berbagai perbuatan yang menimbulkan kemalangan (aktivitas negatif-destruktif) dan kerusakan/kehancuran).

Dari proses ritual semacam ini, bila do’a itu saja memang dihayati, apalagi ditambah do’a-do’a ketika menjalani urutan ritual wudhu lainnya, maka seorang muslim sejak awal sudah diingatkan untuk senantiasa berbuat hal yang positif-konstruktif dan dilarang berbuat secara negatif-destruktif sehingga menimbulkan berbagai kerusakan dan bencana, baik ekologi maupun bencana sosial-kemanusiaan (Al-Ghazali, 1346: I, 118).

bencana alam yang semuanya diakibatkan oleh ulah, ambisi dan nafsu-nafsu keserakahan manusia.

Daftar Pustaka

- Amin Abdullah. 2003. "New Horizon of Islamic Studies Throught Socio-Cultural Hermeneutics" dalam *al-Jami'ah*, Vol 41, No. 1. Journal of Islamic Studies. Yogyakarta: State of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga
- , 2001. "Al-Ta'wil al-Ilmiy: Ke Arab Perubahan Penafsiran Kitab Suci." *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2. Journal of Islamic Studies. Yogyakarta: State of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga.
- Annawati, M.M. and L. Gardet. 1981. *Introduction a la Theologie Muselmane*. Paris: Librairie Philosophique J Vrin.
- Arkoun, Mohammed. 1991. *Lectures du Coran*. Tunis: Alif.
- Arkoun, et. al., 1990. *Liberte Religious dans le Judaisme, le Christianisme et l'Islam*. Paris: CERF.
- , 1993. "Le Concept des Societes du Livre-Livre" dalam *Interprete*, No. 3.
- Bachtiar. Amsal. 1999. *Filsafat Agama*. Jakarta: Logos.
- Baedhowi. 2003. "Rasionalisme dan Tradisionalisme dalam Teologi Islam: Merajut Antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah" dalam *Esensia*, Vol. 4, No. 1, Journal Ilmu-Ilmu Ushuluddin. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Barbour, Ian G. 1966. *Issues in Science and Religions*. USA: Prentice Hall Inc.
- , 2002. *Juru Bicara Tuhan Antara Sains dan Agama*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Baucaille, Maurice. 1981. *Le Bible, le Coran et la Science*. Paris: Saghers.
- Cahners, A.F. 1983. *Apa itu yang Dinamakan Ilmu*. Jakarta: Hasta Mitra.
- Carol, Denis. t.t. *What is Liberation Theology*. Sydney: E.J. Dawywr.
- Depag RI. 1977. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Depag.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1346. *Ihya' Ulumuddin*. Vol. I. Mesir: Mustafa Bab al-Halabi.
- Iqbal, Muhammad. 1977. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: M. Asraf.
- John B. Cobb and David Ray Griffin. 1976. *Process Theology: An Introduction*. Philadelphia: Westminster Press.
- Smith, Linda and William Reaper. 1991. *Religious and Philosophical Ideas: Past and Present*. London: Oxford.
- Manzur, Ibn. t.t. *Lisan al-Arab*. Juz. XVII. Beirut: Dar Sadir.
- Muller, L. 1972. *God and Reason: a Historical Approach to Philosophical Theology*. New York: The Macmillan Co.
- Passmore. 1967. "Logical Positivism" dalam Edward (ed). *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. V. London: Rotledge.
- Rahman, Fazlur. 1981. *Major Themes of the Quran*. Chicago: Bibliotheca Islamica
- Rolston, Holmes. 1987. *Science and Religion: A Critical Survey*. New York: Random Hause

Salam, Abdus. "Wawancara" di *Tempo* No. 400.

Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Religion*. Chicago: Chicago University Press.

Toffler, Alvin. 1981. *The Third Wave*. London: Bantam Books.

Whitehead, N. Alfred. 1929. *Process and Reality*. New York: The Mcmillan Co

-----, 1974. *The Religion in Making*. New York: New American Literary.

BUILDING HARMONY AND PEACE THROUGH MULTICULTURAL THEOLOGY-BASED RELIGIOUS EDUCATION: AN ALTERNATIVE FOR CONTEMPORARY INDONESIA

Zakiyuddin Baidhawiy

Abstract

Indonesia has undergone a paradigm shift during the last decade in managing societal diversity because of an increase in ethnic and religious conflict. This shift impacts education because school curricula must deal with issues of living together as a nation united despite differences in religion and ethnicity. This is especially true of the religious education curriculum. Since the New Order era (Suharto regime, 1966-1998), religious education has been misused by the state to limit freedom of religion and promote a model that is not sensitive to diversity and difference. It is critical that religious education be rooted in a multicultural perspective supported by theological insight.

Religious education is an essential building block for a multicultural theological framework. In an era in which plurality is accelerating, religious education must lead the way toward minimising a dogmatic, indoctrinating approach to education. Religious education should exemplify a dialogical approach, with materials that can support pupils' and teachers' diverse religious beliefs and practices. This would constitute religious education for peace and harmony.

Its characteristics include: emphasising the fourth pillar of education – how to live together *with* others in a collective consciousness of religious diversity;¹ encouraging sincere relationships in a spirit of modesty, equality, mutual trust, and understanding; fostering respect for similarities, differences, and uniqueness; modelling close relationships and interdependence that value being open-minded, listening to each other, practising tolerance of different religious perspectives, resolving conflict through creative interreligious dialogue, promoting reconciliation through forgiveness, and espousing non-violent action.

Keywords: multiculturalism, Islam, religious education, peace

Background

The wealth of religious, ethnic, and cultural diversity in Indonesia can create ambivalence. On the one hand, diversity enhances the dynamism of life in Indonesia; however, it can also result in vertical and horizontal tension leading to conflict. Since mid-1997, several crises have arisen whose causes reflect the complicated and multi-dimensional relationships among many areas in Indonesia: international and national interests, colonial history, natural resources, ethnic diversity, religious climate, tradition, and globalisation. Many communal conflicts have occurred as a result of political conflicts among elites, and some have come close to triggering civil war (Bamualim *et al.* eds., 2002).

For example, the monetary crisis of 1997 had a severe impact on the Indonesia at the end of the twentieth century and the early part of the twentieth-first century; complex social-political relationships created unpredicted upheavals. Violence was confused with the fragile process of democratisation, and freedom was incorrectly identified with the absence of responsibility and law enforcement.

Meanwhile, economic recovery in the reform era (1998-) has not been successfully reorientated toward a more inclusive model, and the

¹ The three others are: how to learn, how to do, and how to be.

ruling state apparatus has failed to make the transition from its monopoly of power to a decentralised policy of district autonomy. The three main laws enacting decentralisation and eradication of corruption – No. 22/1999 on the District Government, No. 25/1999 on the financial balance between central and district government, and No. 28/1999 on upholding clean government and freedom from corruption, collusion and nepotism – have created new opportunities for corruption and abuse of power. The main causes of corruption have been the pursuit of personal benefits over communal good and the lack of information, transparency, and public accountability.

One of the unfortunate by-products of decentralisation has been the emergence of local figures whose ethnic chauvinism has resulted in heightened tensions and conflicts. These elites, who are essentially anti-democracy, manipulate ethnic sentiment in order to weaken the demands of democratisation. Democratisation is doomed to fail when the institutions of democracy are powerless and elites cannot or will not adopt democracy. Indonesian society is living with the consequences of politicising and arbitrarily exploiting ethnicity by local elites whose attachment is only to their own ethnicity, defined as reality, and fidelity to their ancestors (Klinken in Nordoholt dan Abdullah, eds., 2002).

In response, different religious, ethnic, and sociocultural groups have attempted to increase their political involvement in the last few years, raising demands that social policy and programmes respond to the needs and interests of diversity, not of narrowly defined ethnic groups. Responding to these demands requires more cultural sensitivity, a “rainbow coalition” approach, and a multiculturalist model for negotiation by both the government and the local participants. But competition among ethnic and certain interest groups for limited resources – public housing, political power, etc. – remains a problem.

None of these critical problems can be solved without adopting and adapting the concept of a multicultural society.² A pluralistic society³ cannot overcome cultural issues when the society permits the marginalisation of certain cultures. Once democratisation and freedom become a greater part of the national ethos, the state-supported system

² The term 'multicultural society' is generally used to refer to a society that exhibits three kinds of diversity (i.e. distinct ways of life, perspectival diversity, and communal diversity), the last two kinds, or only the third kind (Parekh, 2000: 2-6) Blum, 2001: 16-19 defines multiculturalism as an understanding, a respect, a valuation of other people's culture. It is a respect with a curiosity, an eagerness to know and understand that other culture. The respect for a culture here means the ability to see how that particular culture can express or help its bearers express their values for themselves. Thus, multiculturalism has three sub-values: enhancing one's cultural identity, studying and respecting one's cultural heritage; eagerness to understand and learn about as well as respect toward other culture; and a respect and acceptance of the cultural differences, i.e. viewing the existence of the different cultural groups as something positive that must be kept and nurtured. The following conditions indicate Indonesia's low level of multiculturalism.

First, lack of knowledge of other ethnic cultures or religions. Many Indonesians do not know or understand other people's culture. Many do not even know their own ethnic culture. Many Muslim in Indonesia have Christian, Hindu, or Buddhist friends and relatives, but only a few of them know anything about Christianity, Hinduism, and Buddhism.

Second, lack of a will to understand the other's culture. Culture as understood in anthropology is relatively unknown to many Indonesians. This limited knowledge hampers the progress of cross-cultural understanding.

Third, lack of respect for other cultures or religions. Deficiencies in knowledge of other cultures and the will to understand them lead to low respect for them. Most Indonesians do not really care about culture. They do not even care about what happens to their own culture. Although many local ethnic cultures are gradually disappearing, local languages forgotten, and local ethnic traditions abandoned, many people have no concern for such problems.

³ In anthropology and sociology, the term "pluralistic society" became an important concept after Furnivall (1939) used it to characterise societies in the Netherland Indie where different social orders existed side by side within the same political unit, and the market place was the social arena integrating them. A pluralistic society, in my opinion, can be characterised as follows: it consists of several different groups having different cultures; these groups live side by side but with *minimum social interactions* between members of these groups, so that society looks like more a mosaic of culture; these groups live within the boundary of a polity or a political unit; the groups have a common economic arena where their members meet the members of other groups and have some social-economic transactions and relation.

of social-political control loses much of its authority in the eyes of the people. Globalisation also contributes to lessening the state's control; citizens no longer recognise the individual state as the only dominant agent. For this reason, a system that incorporates knowledge, sensitivity, and respect for diversity becomes an attractive alternative. *Power sharing* and *cultural recognition* (Lijpart, 1977; Taylor, 1992) that respect different experiences, perspectives, and communities with their ethnic and cultural identities lead to a multiculturalism that can succeed.

Multicultural education is one of the most effective instruments in creating a multicultural society. The future of Indonesia depends on education for mutual understanding and cultural diversity.

Religious Education as an Ideological State Apparatus

Both Indonesian and foreign observers note that relations among religious communities in Indonesia were at their best during the New Order era (1966-1998). Pancasila⁴ (the state ideology) played a unifying role in the nation-state (Taher, 1997). Unfortunately, these conditions, imposed by a top-down policy, failed even before the downfall of Suharto. The following period was marked by increasing violence, direct and indirect, structural and cultural. Riots and conflicts caused by different religions, ethnic and social groups, and politics became common in Indonesia everywhere from Aceh to East Timor, Sanggau Ledo, Situbondo, Jakarta, Solo, Sampit, Maluku, and Poso. These crimes against humanity continued throughout the last decade.

⁴ Pancasila, the five pillars of state ideology, is a consensus of the Indonesian people and was mentioned in the preamble of the constitution: belief in the one God; just and civilised humanity; the unity of Indonesian; people's authority under the system of public consensus and representation; and social justice for all people. Under the Suharto or New Order regime (1966-1998), a single interpretation of Pancasila was dominated by the government. But after the fall of this regime, it became open to every citizen to interpret these five pillars, which gives many chances for public opinion, discussion, and even polemic.

This is an indicator of government ignorance concerning the existence and rights of local cultures comprising hundreds of ethnic and social groups in all areas of the country. For more than three decades, the state development programme has focused on making the variety of cultures in Indonesia homogenous in order to improve efficiency and productivity. This was motivated by the need to maintain national stability as a prerequisite for attracting development capital.

Authoritarian government, unbalanced competition in exploiting economic and political resources, and large social gaps in distributing development welfare created jealousies and injustices far from society's hopes and ideals. The harmonious state system of which the government was proud was more like a fragile and vulnerable spider web. The ideology of the New Order was passive and static, so it failed to understand the collapse of social and religious harmony in the country.

During this New Order era, education in Indonesia paid scant attention to how we appreciate and respect religious and cultural diversity. The trend was toward homogenisation in the guise of national cultural protection, systematically introduced through education. Javanese culture was the central paradigm, and other cultures were marginalised. In addition, the reorganisation of groups into a number of Indonesian provinces de-emphasised the variety of cultural identities. The process of homogenisation, cultural hegemony, and pauperisation was taught in civic education such as Education on Pancasila and Citizenship (PPKN), Education of National History and Struggle, Training of P4 (Guidance for Internalisation and Externalisation of Pancasila) – and even Religious Education.

Consequently, in defending the stability of the nation-state, the government maintained a *de facto* policy of limiting the freedom of religion. Only religions officially acknowledged by the government had the right to be practised in Indonesia – Islam, Christianity, Buddhism, and Hinduism. The GBHN (Outline of the Nation's Direction) policy of

1993 declared that one of the national development objectives in religious life was to create a harmonious life amongst religious communities. The government made many efforts to achieve this objective by creating dialogues among religious leaders and holding informal discussions, conferences, and seminars with religious leaders and scholars from all the existing religious communities.⁵

Unfortunately, the government's initiative was structurally imbalanced toward civil society's freedom to establish similar voluntary initiatives. The religious institutions mentioned above were seen as having the right to talk only about the importance of religious communities in Indonesia, while the voices of civil society did not succeed in expressing their importance and aspirations.

To achieve the objective, the government used religious education as a state ideological apparatus to indoctrinate students with state-

⁵ One effort was to establish a forum of communication and consultation for maintaining the harmony of religious communities in which the government plays the initiator with the representatives from all "official" religions. The forum was established in 1980 and called Wadah Musyawarah Antar Umat Beragama (Interreligious Communities Conference Organisation). The members of the forum were MUI (Council of Indonesian Ulemas), PGI (United of Indonesian Churches), KWI (Conference of Indonesian Churches), Walubi (Council of Indonesian Buddhist Followers) and Parisada Hindu Dharma. Thirteen years later the government initiated the first National Conference on Religions in Indonesia, held on 11-12 October 1993, and created the LPKUB (the Institute for Study of the Harmonious Life of Religious Communities).

The Minister of Religious Affairs, Tarmizi Taher, initiated the establishment of the institute. The objective of this institute was to study and to develop religious thinking on harmonious relations among the spiritual communities from various religions. The government also disseminated the official religions point of view on the harmonious life of communities under the supervision of the Department of Religious Affairs. The effort was supervised by the Improvement Program on Harmonious Life of Religious Communities, Committee of Religious Study and Development. The effort of spreading the ideas on the harmony of interreligious communities in line with government's version was through MUI, PGI, KWI, Walubi and Parisada Hindu Dharma and had been done when the Department of Religious Affairs was led by Tarmizi Taher. One of their works is an anthology titled *The Theological Frame of Harmonious Life of Religious Communities in Indonesia* (Jakarta: Balitbang Agama DEPAG RI, 1997) published in bilingual – Indonesian and English.

sanctioned concepts of religious freedom. Confucianism, which had the misfortune to be associated – in the state’s mind – with the forbidden ideology of communism, was not recognised as an official religion. This model of religious education systematically negated mutual respect and neglected minority group contributions to Indonesian culture.

Religious education in public and religious schools adopted an exclusive model (see table 1), teaching particular systems of religion or belief as the truth and the only path to salvation and regarding other religions as inferior. This approach leans heavily toward indoctrination and does not provide an adequate base for determining a religious education that could be either accepted or rejected.

No	Characteristic	Implication
1	It introduces only its own system of religion	Narrow system of knowledge
2	It does not recognise the other religions as genuine or authentic;	Truth and salvation claim
3	It ignores the otherness in religions and regards other religions as inferior	Sense of superiority
4	It regards other religions as worthless	Prejudices, biases, and stereotypes
5	It views the other religions and the world through its own religion or weltanschauung	Myopic
6	Its extreme loyalty of religious belief protects against outsider influence	Religious fanaticism and radicalism
7	Its mentality of conversion and mission is very forceful	Religion’s burden of proselytism

Table I. Exclusive characteristics of religious education and their implications⁶

⁶This table was concluded from my own observation on teaching-learning practices in class, focus group discussions, interviews with headmasters of Islamic Junior High School and Islamic Senior High School in Central Java in 1998 and 1999; and Teachers of Religious Education of Islamic Senior High School from all representative of provinces who attend Master Degree in Integrated Islamic

In the past, religious education dealt only superficially with the importance of harmonious life among religious communities. Harmony, in a context of indoctrination, is artificial because it does not reflect dialectical dynamics or cooperation among religious communities. In the New Order era (1966-1998), harmony was configured in passive terms because encounters were permitted only in a framework designed by the government, without the participation of civil religious people.

When the state or schools teach only about official religions, education fails to promote democratic pluralism. By not teaching the values of democracy, the state and the schools diminished the role of diversity and limited their pupils' and people's political freedom.

Basis of Multicultural Theology

Multiculturalism is usually defined as a socio-intellectual movement that encourages the value of diversity as the core point of view: all cultural groups must be regarded and treated equally (Baidhaw, 2005). Multiculturalism in Indonesia increases in significance and demands a central place in contemporary life when it is seen in the context of a rising awareness of the need to improve social order and harmony within the life of a nation-state that has been damaged by sectarian violence.

In religious education, multiculturalism should become the principal base of teaching and learning. But religious education needs more than curriculum reform. It also needs the transformation of religious perspectives – from exclusivist to multicultural. Given the problems mentioned above, contemporary development cannot be approached artificially. The solution must deal with the fundamental aspect of formulating a base for multicultural theology.

Islam as a great religion, culture, and civilisation came to the Indonesian archipelago in the fourteenth century and continues to grow and contribute to local cultural diversity. Islam is in and by itself a great tradition, but it also fosters plurality through the Islamisation of the culture it encounters and the way in which it absorbs aspects of that culture into itself, creating distinct sub-traditions of Islam. The variety of Islam – from Aceh and Malays, Java, Sunda, Sasak, Bugis, etc. – created a plurality within itself that, in turn, created ambivalence.

On the one hand, the diversity of Islam, by offering norms, attitudes, and the value of harmonious interrelation among ethnic, cultural, and religious communities, contributes to a foundation for living together within the context of societies, nations and states that are Islam. Sociological and anthropological studies show that religious worldviews such as Islam can reduce tension and provide non-violent solutions for conflicts within various cultural settings (Irani and Funk, 2001). But it is also true that the diversity of Islam can directly or indirectly contribute to inter-group conflict, tension, and friction.

In the face of continuous communal conflict, Islam needs to reposition itself in the context of religious and cultural diversity. It should show that Islam is a smiling, peaceful, and non-violent face of religion. It is important for Islam to contribute nuance to the paradigm for reconstructing the nation. It can portray itself as a non-centrist, as opposed to a doctrinaire and authoritarian, religion. Without ignoring theological doctrines of faith and eschatological value and achievement, Islam can bring together a consciousness of dialogue and preparedness to encounter all people anywhere and at any time. In this way, Islam has appeal as a promising public and prophetic religion that enriches itself with a multicultural mandate.

With the failure of political elites to manage a multicultural society, it is a time for the moral and ethical paradigm of multicultural Islam to become the life-soul of the nation-state. This is a theological perspective

that respects the diversity of others; it is a theological interpretation of the religious, cultural, and ethnic identity of others. It belongs properly in the sphere of ethical public order – a Qur’anic theology that allows the “other” to be “different” and regards this as a permissible or necessary ethical reality. This is the theology of the twenty-first century, which communicates beyond particular languages and traditions.

Borrowing Abdulaziz Sachedina’s term (2001), this is the *ecumenical sensibility* of multicultural theology, which includes a shared concern with all people of the world and influences their lives beyond the limits of religious and cultural communities. And the *summum bonum* of multicultural theology is to emancipate people from the narrow-mindedness, poverty, backwardness, injustice, and discrimination that are a result of colonial relationships of upper-lower, domination-subordination, superior-inferior, oppressor-oppressed in interreligious, interethnic, and intercultural settings. To resolve the conceptual deadlock of a pluralistic society in which the slogan of national development contributed to a culture of discrimination, domination, and conflict, multicultural Islam has the potential to reorder the value system through a pattern of equal social relations and mutual respect of diversity (see table II below).

Religious and educational institutions in the Indonesian context have been criticised for creating prejudices against different groups, resulting in the escalation of inter-group tension and schism (Abdullah, 2005; Asy`arie, 2001). These institutions did not promote an appreciation of pluralism but denied it instead, in such a way as to intensify social segregation and sectarian conflicts (Khisbiyah, 2004).

Hence, through the Centre for Cultural Studies and Social Change, Muhammadiyah University of Surakarta, we arrange and offer a programme of reconstruction and implementation of an alternative paradigm, approach, and method of religious learning that can eliminate interreligious tensions and bring peace and well-being to the whole

community. We help change the paradigm and way of thinking of religious institutions and communities concerning cultural diversity and religious pluralism. We believe that Islam has provided the basis for understanding pluralism and multiculturalism within its own teaching and values in the Koran and Sunnah. Islam teaches its adherents to become tolerant, open-minded global citizens who are responsible for the planet earth and humanity.

The main problem is that respect for diversity and pluralism has not developed properly. This is because of the various hegemonies imposed by political, economic, educational, and puritan religious authoritarianism that penetrated irresistibly into local and ethnic cultures. Furthermore, the prevailing Muslim attitude of identifying Islam with Arabia leads Islam in Indonesia to have little respect for the plurality of local cultures. One of the crucial factors in contributing to heightened tensions between institutionalised religions and local cultures is religious intolerance of cultural diversity. To some extent, this attitude is also exercised by Muhammadiyah, the second largest Islamic organisation in Indonesia, whose traditional method of dealing with local culture deviating from its standard of behavior and belief is characterised by many scholars as “judge and reject” (Mulkhan, 2003).

In response, we have designed a programme titled “Muslim Tolerance and Appreciation for Multiculturalism”. This programme divides into two components – “Multicultural Islam” and “Teaching Appreciation of the Arts”. The two parts are linked in that they are both conducted within the context of the Muhammadiyah branch of Indonesian institutional Islam, and their primary target is the discourse, attitudes, and policies of Muhammadiyah both at the level of leaders and at the grassroots – schools and mosques. Both parts deal with difference and cultural diversity.

The “Multicultural Islam” component is designed to develop arguments for multicultural Islam based on theological, philosophical

and Islamic jurisprudential precepts, use the precepts to legitimate the concept of multicultural Islam, promote religious tolerance towards multicultural society (one of the products is *Reinventing Multicultural Islam* [Baidhawy and Thoyibi eds., 2005], and criticise and modify the content of religious teaching and sermons or speeches that reinforce stereotyping, prejudice, and hatred of difference along religious and ethnic fault lines. The “Teaching Appreciation of the Arts” component aims at acquainting schoolchildren directly with local and traditional arts (especially those not overtly Islamic in character or function); and cultivating awareness and appreciation of local cultural identities, as well as improving tolerance and respect for the plurality of other cultures in the Islamic elementary schools.

Category	Content of Values
Core values	1. <i>Tawhid</i> : the unity of Godhead for the unity of humankind; a worldview aimed at realising the unity of God in inter-human relations. God is the primary source of all humankind: we are brothers (<i>ukhuwwah basyariyyah</i>).
	2. <i>Ummah</i> (living together): everybody has equal access to inhabit this universe, lives side by side, and binds social ties in a group, community, and society, etc.
	3. <i>Rahmah</i> (love): to manifest attributes of God the Merciful and the Benevolent, human beings were created by God to interact and communicate each other based on spirit of love and care.
	4. <i>Al-musawah, taqwa</i> (egalitarianism): all human beings are brothers and equal before Allah, even though their sex, gender, race, colour, and religion are different.
Implementations	1. <i>Ta`aruf, ihsan</i> : (co & pro-existence/altruism): the awareness and willingness to live together, neighbours with the others who come from different cultures, ethnicities, and religions, in order to enlarge social horizon (co-existence); to collaborate, take and give (pro-existence), and to get ready for sacrifice (altruism).
	2. <i>Tafahum</i> (mutual understanding): the awareness that their values and ours are different. We may complement each other and contribute to a dynamic relation. Our opposite is our partner, and partnership encounters a

	particular truth in one relation. True friends are partners in dialogue, who always show their commitment to a common platform, and seek to understand their difference, similarity, and uniqueness.
	3. <i>Takrim</i> (mutual respect): mutual respect is a universal value of all religions and cultures by which we prepare ourselves to hear different voices and perspectives, to respect the dignity of variety of individuals and groups.
	4. <i>Fastabiqul khayrat</i> (fair competition): equality in diversity supports communication and competition in a good manner among individuals and groups to achieve a higher quality and prestige in all aspects of social life.
	5. <i>Amanah</i> (mutual trust): to preserve mutual trust in inter-human relations.
	6. <i>Husnuzhan</i> (positive thinking): to have positive thinking means be careful in judging anyone or anything and to seek clarification at first hand from the source.
	7. <i>Tasamuh</i> (tolerance): to accept freedom of religion and expression means respecting differences and diversities in religion, cultural perspectives, and ethnicity.
	8. <i>'Afw, maghfirah</i> (forgiveness): to forgive means forgetting all form of torture, crime, and wrongdoing, whether done willingly or reluctantly. Forgiveness is twofold: to pardon when we have the power of revenge; and to excuse when we have no power of payback.
	9. <i>Sulh</i> (reconciliation): the chosen way to assemble concepts of truth, mercy, and justice after violence has taken place.
	10. <i>Islah</i> (conflict resolution): this action emphasises the powerful relation between psychological dimensions and communal political life, through testimony that the sufferings of individuals and groups will grow vastly when we do not understand, forgive, and overcome.
Goals	1. <i>Silah, salam</i> (peace): peace-building, peacekeeping, and peace-making.
	2. <i>Lyn</i> (non/anti-violence culture): actions, sayings, attitudes, behaviour, structures and systems that preserve and protect physical, mental, social, and environmental security and safety.
	3. <i>'Adl</i> (justice): a social equilibrium that is caring and sharing, moderate in responding to difference, and fair and open to a variety of point of view and action.

Table II. Basic values of multicultural theology

Religious Education for Peace and Harmony

Religious education is an important instrument in implementing the multicultural theological perspective. Religious education in a context where plurality is intense and accelerating needs the courage to declare the end of a dogmatic approach and a strategy of indoctrination in teaching and learning. Instead, multicultural theology-based religious education must employ a dialogical approach and take living religious diversity as its starting point.

Multicultural theology-based religious education has the following characteristics:

How to live and work together

It includes: *first*, developing tolerance, empathy, and sympathy, which are the essential requirements of successful coexistence and pro-existence in a religiously diverse environment. Tolerance is the inner preparation that fosters the competency of being *at home* with others who differ essentially in the understanding of what is a good and proper way of life (Thun in Ali *et al.*, 2002). *To be at home* is not merely acknowledging differences but also accepting that there are many paths to Rome and, furthermore, not all people want to go to Rome. Tolerance is an ambivalent concept. On the one hand, being tolerant, allowing others to be themselves, respecting others and their origins and backgrounds always means refraining from telling others what to do and not wanting to influence them to follow one's own ideas and for one's own advantage. Tolerance calls for dialogue aimed at communicating and explaining differences. This presupposes mutual recognition, prohibits any form of dogmatism, and endorses curiosity as its guiding principle. This is tolerance in a solid form. Merely decorative tolerance entails no commitment and seem to blend wonderfully with smug complacency while making it possible to attach an aura of virtue to

one's own passivity. (Goeudevert in Ali *et al.*, 2002). Multicultural theology-based religious education attempts to promote tolerant attitudes from a minimum to a maximum level, from a merely decorative tolerance to a solid tolerance.

Second, clarifying values of living together in the religious perspective. Religions involve themselves in discussions and propose their own perspectives on values that can be understood as similar to the values and interests of other religions. These values are eventually agreed upon by all and undergo objectification – they are concretised and become the common property of all members of religions, irrespective of race and color, who are committed to preserving and implementing living together. The Global Ethic (1993), outlined in the *Declaration of the Parliament of the World's Religions*, is a statement of values essential to the common interest of humankind globally in order to resolve common problems of global ecology and humanity. The twenty-first century began with incredible human tragedy – the destruction of the World Trade Centre in New York, the subsequent war in Afghanistan, the terrorist bombing in Legian, Bali, Indonesia and other events of that kind in Thailand, the Philippines and other places. It is time for religions to regain their commitment to condemn all forms of violence and bloodshed against the innocent in the struggle for narrow self-interest. Religious values of togetherness need to be reinforced, and religious education is the most effective tool to accomplish this for the future of humankind on earth.

Third, maturing emotionally. Living together in diversity is a difficult thing. Togetherness is often coloured by in-group feeling. True togetherness requires freedom and openness towards *outsiders*. In collaborating with others, we must prepare ourselves to achieve freedom of speech and thought in expressing our identity, teaching, doctrine, and practice etc. We must also get ready freely to accept the out-group's way of life and thinking. Without freedom and openness, togetherness can

imprison us in a disadvantageous relationship. But freedom and openness without togetherness can fail and lead to conflict. Togetherness is making a bridge between one's freedom and openness and the freedom and openness of others. Togetherness, freedom, and openness must develop simultaneously towards emotional maturity in inter- and intra-religious relationships.

Fourth, participating equally. Recognising the existence and the right to life of other religions, while important, is not enough to build the pillar of living and working together with others. Mere recognition can open the possibility of perceiving the other in a relationship of superior to inferior, domination and subordination, oppression, and subjugation. To preclude domination and supremacy, all religions must have a relationship of interdependence and equality. Every religion has the chance to live and contribute to a universal human welfare.

Fifth, building a new social contract and formulating new rules of interreligious life. Gain freedom from the memory of interreligious conflict of the past! Contemporary needs require members of all religions to establish a new life and to agree on a healthier vision for living together. To this end, it is crucial that education prepares pupils with *communication skills* so they can make use of encounters with others and apply creative reconciliation through various means.

The result of these five processes is the growth and development of *thinking skills* in new problem-solving; capacity for developing interpersonal and intrapersonal religious relations; ability to tackle controversial issues caused by religious sentiment and *religious triggering* in creative ways; and developing empathy, mutual-understanding, and religious collaboration.

Establishing mutual trust

Mutual trust is critical to social capital in cultural reinforcement of civil society (Hanifan, 1916; Jacob 1961; Loury in Wallace and LeMund, eds., 1977; Light, 1972; Coleman, 1988; Putnam, 2000; Fukuyama in Harrison and Huntington, eds., 2000). Norms producing this social capital have to demonstrate substantively such virtues as delivering truth, meeting duties, and reciprocity. Social capital is a set of cumulative cultural contributions supporting certain social duties in establishing civil society.

In addition to mutual trust, non-material resources in this society include status, good intention, citizens' freedom, tolerance, respect for rule of law and norms, and networks that can increase social efficiency by easing coordinated actions accumulated by social agents. This social capital is the foundation for reconstructing rational attitudes, positive thinking, freedom from prejudices and stereotypes whether constructed socioculturally or politically. Religion is one of the important factors in constructing culture and ethnicity (Smidt, 2003).

Because of the process of internalisation and externalisation over time, it often occurs that cultural and ethnic identification impact religion and *vice versa*. This may be the cause of the growth and development of certain prejudices in religious groups, whether or not they were consciously cultivated or inherited from a previous generation. Religious education underlines the necessity of enlightenment through promoting interreligious, intercultural, and interethnic mutual trust.

Preservation of mutual understanding

To understand is not merely to agree. People sometimes believe that if they try to be "gentlemen" and to understand another's point of view, this is similar to sympathy towards someone or something. However,

mutual understanding is an awareness that values differ among people and may possibly be complementary and contribute to dynamic and living relationships. Someone with different values may be a partner in unifying little truths in one relationship.

A true friend is a partner in dialogue who always commits to accept differences, prepares to consider all possibilities in an encounter, and understands that in relationships each person is unique. Because of this, religious education is responsible for establishing the ethical foundation of mutual understanding among the many religious and cultural entities in order to forge a common attitude and shared concern.

Developing mutual respect

This attitude puts all human beings in equal relation: there is neither superiority nor inferiority. To respect each other in human society is a universal value of the world's religions. Multicultural theology-based religious education develops the awareness that peace requires mutual respect among religious followers, and through this we prepare ourselves to listen to other voices and different perspectives of religions; we respect the significance and nobility of all individuals and religious groups. Sacrificing the dignity of the others or using violent means to maintain self-esteem and dignity is never permissible. Mutual respect leads to mutual sharing among individuals and groups.

Open-mindedness

Rational i.e. cognitive maturity is one of the most important goals of education (Brown & Palinscar, 1986). Education provides new knowledge about how we think and act. As a result of encounters with the world and its diversity, pupils undergo a process of maturing and begin to develop a point of view and understanding of reality. Through this new horizon, they begin to rethink how they see themselves, the

others, and the world. They are reinventing themselves and a new culture with new open-mindedness. Multicultural theology-based religious education enables them to face the plurality of viewpoints and radical differences among people that challenge old identities.

Interdependence

A proper human life is only possible in a caring social order in which all members of society show appreciation for each other and preserve relationships, cohesion, and social interdependence. As a *homo socius*, a human being is born with race and sex, but even those who consider themselves rugged individualists would not survive without social cohesion. Many aspects of human life have not been overcome by wealth, money, power, and property. There remains a need for mutual help based on love and sincerity to banish powerlessness, contingency, and scarcity. It is our responsibility collectively to make a caring society for all. A harmonious, dynamic, and interdependent social order supports the unity of individuals – it does not divide them. This order regards cooperation as something urgent for a healthy society which can bestow individual well-being. In this manner, religious education must share its concern about the appreciation and interdependence of human beings from all religious traditions.

Conflict resolution and non-violent reconciliation

Interreligious conflict, when attempts are made to impose religious values on a group who are unwilling to accept them, is a reality of the past and the present. It is a transgression against the universal unity of humankind. In this situation, religious education has a responsibility to emphasise the place of spiritual power as a medium of social integration

and cohesion that will advance the cause of human security and peace. In other word, religious education promotes religion as an effective conflict resolution tool.

Conflict resolution without reconciliation will not make peace. Only when reconciliation is achieved will peace through forgiveness occur. Religious education reinforces the teaching that “earnings for an evil are a similar wickedness. But if one forgives and reconciles, than his earnings come from God” (the Qu’ran 42:40). To forgive means to forget willingly all attacks, evil, wrongdoing, and sins of others. Forgiveness is twofold: forgiving when we are powerless to take action – this kind of forgiveness is similar to tolerance and self-control and is not true forgiving; and forgiving when we have the power to redress the grievance – this forgiveness is what many religions in the world require.

Reflecting on these seven basic concepts, one can conclude that multicultural theology-based religious education introduces reform and innovative movement in religious education in order to promote awareness of the importance of living together within a framework of religious diversity supported by a spirit of equality and equity, mutual trust, mutual understanding, and respect for the similarities and differences among religions, with a firm belief in the unique insight of each religion. Through embracing this point of view, we can build successful relationships and realise the interdependence of all people. This posture of open-mindedness will provide the best way out of interreligious conflict and will empower peacemaking through forgiveness and non-violent action.

Conclusion

Multicultural theology-based religious education should be pursued collaboratively among educational institutes, policymakers, and governmental and non-governmental organisations in order to establish

a new vision of the role of religious education in society. Religious education should promote the values of mutual understanding, interdependence, and peace. This imperative is clear cut if religious education wants to participate in developing a peaceful and harmonious society in a global context. We need to envision a new paradigm, with a place for the spiritual in the world of education, neither as an isolated movement on the margins of academia nor as a new form of repression and social control, but as an essential element of a greater duty to reorient educational institutions to respond adequately to the challenges we have to face in teaching, learning and our daily lives.

Based on these insights, a new form of institutional cooperation should be attempted. The key elements are the interplay between sacred texts and changeable social context and the tension between normative and popular religions. The challenge of comparing religions and practising dialogue among them will be enough to enlighten our reason in seeking a true multi-dimensional and interdisciplinary project.

Bibliography

- Abdullah, M. Amin. 2005. *Pendidikan Agama di Era Multikultural dan Multireligi*. Jakarta: PSAP.
- Asy'arie, Musa. 2001. *Keluar dari Krisis Multidimensi*. Yogyakarta: Lesfi.
- Bamualim, Chaider S. et al (Eds.). 2002. *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Syarif Hidayatullah and The Konrad Adenauer Foundation.
- Baidhaw, Zakiyuddin. 2005. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga.
- Baidhaw, Zakiyuddin and M. Thoyibi (Eds.). 2005. *Reinventing Multicultural Islam*. Surakarta: Center for Cultural Studies and Social Change.
- Blum, Lawrence A. 2001. "Antirasisme, Multikulturalisme, dan Komunitas Antar-Ras: Tiga Nilai yang Bersifat Mendidik bagi Sebuah Masyarakat Multikultural" in L. May, S. Collins-Chobanian, K. Wong (Eds.) *Etika Terapan 1: Sebuah Pendekatan Multikultural*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Brown, A.L., and Palinscar, A. 1986. *Guided Cooperative Learning and Individual Knowledge Acquisition*. Champaign, IL: Center for the Study of Reading.
- Coleman, James S. 1988. "Social Capital in the Creation of Human Capital," *American Journal of Sociology* supplement, 94, 95-120.
- Declaration toward A Global Ethics by The Parliament of the World's Religions in 1993.

- Fukuyama, Francis. 2000. "Social Capital" in Lawrence E. Harrison dan Samuel P. Huntington (Eds). *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Furnivall, J. 1939. *Netherlands Indie: A Study of Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goeudevert, Daniel. 2002. "Nothing From Nothing: Tolerance and Competition" in Muhammad Ali *et al.* *The End of Tolerance*. London: Nicholas Brealey Publishing.
- Hanifan, Lyda Judson. 1916. "The Rural School Community Center," *Annual of the American Academy of Political and Social Science*, 67, 130-138.
- Irani, George E. and Funk, Nathan C. 2001. "Rituals of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives," *Profetika Journal of Islamic Studies*, 3, (2), 267-88.
- Jacob, Jane. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Vintage.
- Khisbiyah, Yayah. 2004. "Moslem Tolerance and Appreciation for Multiculturalism," *Kalimatun Sawa'* 1, (1), 29-33.
- Klinkens, Gerry van. 2002. "Indonesia's New Ethnic Elites," in Henk Schulte Nordoholt dan Irwan Abdullah (Eds) *Indonesia in Search of Transition*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lijphart, Arend. 1977. *Democracy in Plural Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Loury, Glenn. 1977. "A Dynamic Theory of Income Differences," in P.A. Wallace and LeMund, (Eds) *Women Minorities and Employment Discrimination*. Lexington: Lexington Books.
- Light, Ivan. 1972. *Ethnic Enterprise in America*. Berkeley: University of California Press.
- Mulkhan, A. Munir. 2003. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang.
- Parekh, Bikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Sachedina, Abdulaziz. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Smidt, Corwin (Ed). 2003. *Religion as Social Capital Producing the Common Good*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taher, Tarmizi. 1997. *Aspiring for the Middle Path: Religious Harmony in Indonesia*. Jakarta: Censis.
- The Ministry of Religious Affairs. 1997. *The Theological Frame of Harmonious Life of Religious Communities in Indonesia*. Jakarta: Balitbang Agama DEPAG RI.
- Thun, Friedmann Schulz von. 2002. "Let's Talk: Ways toward Mutual Understanding," in Muhammad Ali *et al.* *The End of Tolerance*. London: Nicholas Brealey Publishing.

“REINKARNASI”: INTERPRETASI ISLAM DALAM BINGKAI TRADISI LOKAL PADA MASYARAKAT BUTON

Muhammad Alifuddin

Abstract

This essay aims to explain the interaction between Islam and local traditions on the island of Buton, especially faith in *rohi polimba*. According to the Butonese, *rohi polimba* is the spirit moving from some one who has died to his close family.

Pim Schoorl equated *rohi polimba* with reincarnation in Hindu faith, but this opinion was rejected by traditional figures in Buton.

According to the Butonese, *rohi polimba* is a specific gift to a specific figure. It is a distinctive belief of Buton culture and is linked to an argument from the Qur'an.

Although the Butonese understand *rohi polimba* as a belief related to Islamic tradition, the genealogy of *rohi polimba* in Butonese society antedates the arrival of Islam, when Buton was under the influence of Hindu tradition.

More recently, the belief in *rohi polimba* has undergone an interpretation of meaning that successfully combines pre-Islamic traditions (Hinduism, Buddhism, and local traditions) with an Islamic framework.

Pendahuluan

Salah satu dimensi penting yang mengikuti kepercayaan orang Buton hingga hari ini adalah kepercayaan terhadap *rohi polimba*.¹ Meski hal ini tidak bisa digeneralisasi sebagai bentuk kepercayaan dari semua orang Buton, tetapi yang jelas keyakinan tentang masalah terkait masih tetap hidup di tengah masyarakat. Di desa Melai dan Badia, daerah yang dahulunya merupakan pusat Ibu kota Kesultanan Buton, keyakinan pada *rohi polimba* masih sangat kental. Para tokoh budaya yang penulis temui, umumnya meyakini hal tersebut. Di Liya meski kepercayaan ini tidak merata diketahui oleh masyarakat, namun tetap saja hidup dan diyakini, khususnya oleh para tua-tua adat.

Pim Schoorl mensejajarkan *rohi polimba* dengan *reinkarnasi*, (Parrinder, 1971: 286) seperti yang terdapat dalam agama Hindu. Pandangan Schoorl yang menyamakan antara *rohi polimba* dengan “reinkarnasi” tidak disepakati oleh beberapa budayawan Buton yang menjadi informan penulis. Bagi mereka, kejadian *rohi polimba* adalah suatu keistimewaan yang hanya dapat ditempuh oleh orang-orang tertentu dan merupakan khas dari kebudayaan Buton, yang memiliki pijakan argumen dalam Qur’an (QS.3: 27).²

¹ *Rohi polimba*, berasal dari dua kata, yaitu: *rohi* (Buton) yang berarti ruh (roh) dan *polimba* yang bermakna berpindah atau berganti/bertukar tempat. Dalam tradisi Buton *rohi polimba* adalah suatu peristiwa yang ditandai dengan berpindahnya roh seorang yang telah meninggal dunia pada keturunan berikutnya/tnak atau cucu yang masih berada dalam satu garis keturunan.

² *تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ*

Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa batas (QS.3: 27).

Rohi Polimba vs Reinkarnasi dalam Perspektif Orang Buton

Pim Schoorl, seorang antropolog Belanda pernah melakukan penelitian di Buton pada tahun 1981 dan tahun 1984, menyebutkan dalam tulisannya tentang satu segi yang mengherankan dari kebudayaan Islam Buton, yaitu adanya kepercayaan yang kuat tentang “reinkarnasi”. Bagi sebagian besar masyarakat Buton, peristiwa beralihnya ruh seseorang pada keturunan berikutnya kendatipun bukan hal yang lumrah terjadi, tetapi diyakini keberadaannya, khususnya bagi mereka yang masih dengan teguh memelihara tradisi masa lampau. Meski sebagian besar masyarakat mengakui atau bahkan meyakini hal tersebut sebagai kejadian atau peristiwa yang dapat terjadi, namun umumnya mereka tidak ingin atau enggan menyebut secara langsung atas siapa peristiwa itu berlangsung, karena kejadian semacam ini dipandang sebagai informasi yang bersifat privat atau “rahasia” (Schoorl, 1985: 103).

Sejumlah masyarakat yang penulis temui di beberapa lokasi yang berbeda menuturkan hal yang senada, agaknya “tabu” untuk menunjukkan hal tersebut secara langsung, kepada siapa pernah terjadi. *Rohi polimba* atau “reinkarnasi” biasanya terjadi melalui wasiat, doa atau pesan almarhum kepada anggota keluarga menjelang ajal tiba. Misalnya, seorang ayah berpesan kepada anaknya, bahwa kelak ketika dia (ayah) meninggal, ia akan lahir kembali pada kelahiran anak kesekian dari seorang anak yang akan melahirkan (Ibid.).

WaOde Saiba salah seorang anggota masyarakat yang berdiam di Badia, menuturkan kepada penulis. Bahwa salah seorang keluarganya yang bernama Hamida (bukan nama sebenarnya) pada saat menjelang kelahiran anaknya diputuskan oleh dokter untuk dioperasi. Sebelum dioperasi yang bersangkutan telah berpesan kepada keluarga dan sanak familinya, bahwa tampaknya dia tidak dapat lagi melanjutkan hidupnya, dan dia meminta agar anak yang dilahirkan tersebut untuk dipelihara dan dijaga baik-baik, sebab anak itu adalah dia sendiri yang lahir kembali.

Setelah pelaksanaan operasi, Hamida meninggal dunia dan bersamaan dengan itu anak yang dikandungnya lahir.

Lebih lanjut disebutkan, bahwa anak yang baru lahir tersebut juga diberi nama Hamida. Anak tersebut oleh WaOde Saiba disebut memiliki ciri dan kelakuan seperti ibunya dan dalam beberapa hal ia mengetahui sejumlah barang yang pernah digunakan oleh ibunya, sekalipun saat itu untuk ukuran anak seusianya dipastikan tidak mengetahui hal tersebut (WaOdes Saiba dalam wawancara, 2010).

Hazirun, informan utama penulis, menceritakan kejadian yang sama, bahwa pernah terjadi sepasang suami istri yang ditinggal mati oleh seorang anak wanita yang sangat disayangi, akibatnya ibu dari anak tersebut sangat sedih. Melihat kesedihan yang sangat mendalam dari seorang ibu atas kepergian anaknya, maka salah seorang dari pengurus jenazah menghibur ibu yang berduka, dan menyatakan, bahwa insya Allah anak yang meninggal ini akan lahir kembali pada kehamilan berikutnya. Sebagai tanda untuk meyakinkan ibu yang ditinggal mati oleh anaknya tersebut, maka diikatkan seuntai kain putih pada jari jenazah (anak) tersebut sebagai cincin.

Kain putih yang dililitkan pada jari jenazah dimaksudkan sebagai tanda dan bukti, bahwa pada kelahiran kembali anak itu akan memperlihatkan bukti dari benda yang sejenis. Beberapa bulan pasca kematian anaknya, ibu tersebut dinyatakan positif hamil, setelah 9 (sembilan) bulan dari kehamilan sang ibu, tibalah saatnya ia untuk melahirkan. Pada saat melahirkan ditemukan “bukti”, bahwa pada jari anak yang baru dilahirkan tersebut terdapat cincin yang terbuat dari kain kafan seperti yang dikenakan oleh jenazah anaknya yang telah meninggal (Hazirun dalam wawancara, 2010)

Hal yang senada disebutkan oleh Schoorl, bahwa seorang informan bercerita tentang pengalaman pribadinya mengenai fakta tentang *rohi polimba*. Informan tersebut menyatakan, bahwa pada tahun 1948 ketika ia harus pergi ke Makassar untuk suatu keperluan, bapak mertuanya

sudah sakit-sakitan. Ia harus berjanji tidak bepergian terlampaui lama. Setelah ia berangkat, bapak mertuanya sakit keras dan merasa ajalnya sudah dekat, berulang kali ia bertanya apakah menantunya telah datang, ketika sudah sakarat, ia memanggil anak perempuannya dan berkata:

“tatap mataku”, jika aku mati, aku akan kembali padamu. Usahakan agar suamimu cepat kembali sebelum kandunganmu mengering. Dan kamu harus menempelkan sepotong kapas yang dibasahi di pusar saya sebagai obat untuk calon anak kamu”.

Lalu kepada anak-anaknya yang lain ia berkata:

“kalian tak boleh cemburu karena aku akan kembali melalui dia informan tersebut tidak kembali hingga tahun 1951, dan tidak lama setelah itu, isterinya mengandung. Ketika mulai timbul rasa sakit akan melahirkan, isterinya dibawa ke rumah sakit, tetapi setibanya di sana rasa sakit tersebut hilang.”

Mereka pulang kembali menunggu rasa sakitnya berulang. Dalam perjalanan pulang sang suami melihat bayangan serta mendengar suara yang menyatakan, “ bayar utangmu.” Ia jadi ingat bahwa ia masih berutang separuh emas kawin (*popolo*). Lalu ia berzikir 500 kali dan setibanya di rumah, doa berikut ia panjatkan, “*Ya Tuhan Izinkanlah dia kembali ke tempat yang tepat.*” Tiga hari kemudian lahir anaknya, laki-laki.

Sewaktu menggendong anaknya dan membisikkan azan di telinga kanan dan kirinya, bayi itu berbisik: “Ya, ya” sebagai tanda persetujuan, dan segera mengencinginya. Ia menjelaskan, bahwa bapak mertua saya telah kembali dalam diri bayi itu. Istrinya juga mengatakan, “itu bapak saya.” Pada tahun-tahun kemuadian ia banyak menangis, karena merasa ditipu oleh bapaknya, “Ia berjanji anak saya akan menjadi anak yang baik, akan tetapi anak laki-lakiku sering tidak patuh.” (ibid)

Selain itu, peristiwa *rohi polimba*, “konon” dapat terjadi atas pesanan keluarga almarhum kepada Imam atau pegawai *sara* yang menyembahyangi jenazah, untuk diniatkan dan didoakan agar almarhum

dapat menjelma kembali pada kelahiran berikutnya, dan terlebih khusus kepada person/individu yang menurunkan jenazah ke liang lahat ketika dimakamkan.³ LaOde Zadi budayawan yang aktif menggali khazanah tradisional Buton, juga meyakini kebenaran *rohi polimba*. Zadi mengatakan, peralihan roh dapat terjadi dengan tiga sebab:

Pertama, karena kemampuan dan kedalaman ilmu yang dimiliki oleh seseorang semasa hidupnya, yang ditandai dengan banyaknya ibadah dan amalan-amalan kegamaan yang dijalankan semasa hidup. Untuk golongan yang pertama ini tidak membutuhkan pertolongan dari pihak luar.

Kedua, peralihan roh terjadi karena kemampuan dan kepiawaian person atau individu yang meletakkan jenazah tersebut di liang lahat, yang disebut dengan istilah *pasudu*.

Ketiga, *rohi polimba* dapat terjadi karena salah seorang di antara pengantar jenazah (bukan yang menurunkan) mentransfer kekuatan kepada jenazah yang diturunkan. (Zadi dalam wawancara, 2010)

Ada beberapa tanda yang umum terjadi dan diyakini dalam peristiwa *rohi polimba* yang dipercaya sebagai penjelmaan dari seorang yang sudah “meninggal” kepada mereka yang baru lahir, di antara tanda-tanda umum tersebut adalah;

³ Istilah khusus yang dikenal oleh masyarakat Buton khususnya pada upacara menurunkan jenazah ke liang lahat, disebut dengan *pasudu* (baca: pasujud). Istilah ini mungkin sekali sangat berkaitan dengan peletakkan jenazah di lahat yang digambarkan sebagai sujud menghadap Tuhan. Tidak sembarang orang yang diberikan “mandat” untuk melakukan *pasudu* ini, sebab diyakini bahwa tata cara yang benar sesuai ketentuan yang diyakini oleh masyarakat Buton akan mampu menyelamatkan si mayit di dalam kuburnya, sebaliknya bagi mereka yang tidak tahu dan berpengalaman dalam menurunkan mayat di kubur, dapat berakibat bagi ketidak tentraman arwah (*sumanga*) dari almarhum.

Oleh karena itu, peristiwa *pasudu* ini sangat sakral sebab menyangkut “kebaikan” atau “kejelekan” yang akan diperoleh oleh si mayat sehingga untuk melakukannya butuh pada seorang yang ahli dan berpengalaman. Pengalaman dalam arti orang tersebut mendapat pengakuan di tengah masyarakatnya, bahwa yang bersangkutan sepanjang “karirnya” dalam meletakkan jenazah di kubur, arwah si mayat dapat tenang dan tidak gentayangan.

Pertama, tanda berupa cincin yang dikenakan oleh si mayit. Menurut Hazirun, biasanya seorang yang akan meninggal berpesan terhadap keluarga, bahwa pada kelahiran cucu dari anaknya ia akan kembali, dan sebagai bukti dari kelahiran kembali tersebut pada seorang bayi yang baru lahir ditandai dengan adanya cincin pada jemari bayi, seperti cincin yang dikenakan oleh orang tua dari bayi ketika meninggal. (Zadi, Hazirun dan Abu Bakar dalam wawancara, 2010)

Kedua, tanda-tanda khusus yang terdapat pada bagian tubuh, misalnya tahi lalat atau sejenisnya. Sebagai bukti dari berbaliknya roh dari almarhum pada seorang bayi, adalah terdapatnya tanda sejenis pada bayi yang baru lahir sebagaimana yang terdapat pada atau dimiliki oleh almarhum.

Ketiga, ciri lain dari berbaliknya roh seorang yang telah meninggal kepada turunan atau generasi berikutnya, biasanya tampak pada gelagat seorang anak. Misalnya ia menyebut dirinya atau namanya dengan nama kakeknya, atau bahkan menurut keterangan masyarakat setempat terkadang seorang bayi yang baru lahir, tiba-tiba berbicara dengan menyebut namanya (yaitu nama dari kakeknya). Demikian pula dengan kebiasaan-kebiasannya ketika masih hidup, seperti menunjuk alat-alat pertanian yang biasa digunakan oleh kakeknya dahulu, demikian seterusnya (ibid).

Pemaknaan *rohi polimba* dengan reinkarnasi tidak disetujui oleh para tua-tua adat, mungkin salah satu kesan ketika peristiwa tersebut dimaknai dengan reinkarnasi, maka sisi pengaruh Hindu menjadi mengental, padahal pada saat yang sama orang Buton mengklaim, bahwa Islam yang dipraktekkan di daerah mereka adalah Islam yang “sesungguhnya”/”asli”, bahkan disebut-sebut melebihi dari tempat-tempat lainnya di Indoensia.

Baik Hazirun, Zadi dan Abu Bakar menolak penyamaan makna antara peristiwa *rohi polimba* dengan reinkarnasi. Menurutnya reinkarnasi dalam Hindu adalah kejadian berpulangnya roh ke dunia

untuk mencapai kesempurnaan (*mokhsa*) (Martono, 1991: 12)⁴ dan berlaku umum. Sedangkan apa yang terjadi di Buton adalah berbeda. Di Buton kejadian tersebut bersifat individual, tidak berlaku umum dan terjadi karena kemampuan *amala* atau tirakat yang dilakukan seseorang ketika hidupnya (ibid).

Melacak Genealogi Rohi Polimba dalam Tradisi Keberagamaan Masyarakat Buton

Schoorl mensejajarkan *rohi polimba* dengan *reinkarnasi*,⁵ seperti yang terdapat dalam agama Hindu. Pandangan Schoorl yang menyamakan antara *rohi polimba* dengan reinkarnasi tidak disepakati oleh beberapa budayawan Buton yang menjadi informan penulis. Bagi mereka, kejadian *rohi polimba* adalah suatu keistimewaan yang hanya

⁴ *Mokhsa* adalah pembebasan dari roda “reinkarnasi”, ajaran impersonal Shankara mengartikan *mokhsa* sebagai penyatuan sempurna. Maksudnya waktu dibebaskan dari proses reinkarnasi, setelah lepas dari utang karma, manusia benar-benar menyatu dengan Tuhan. Jiwa menjadi Brahman, karena itu manusia kehilangan individualitasnya dan menyatu dengan Tuhan. Sebaliknya ajaran impersonal Ramanuja menganggap *mokhsa* memelihara individualitas jiwa dan individualitas Tuhan. Pembebasan diinterpretasikan sebagai lepas dari reinkarnasi sehingga seseorang dapat hidup kekal dalam persekutuan abadi dengan Bhagwan, Tuhan sendiri.

⁵ Kata reinkarnasi berasal dari kata Latin *re* yang berarti lagi dan *incarnare* yang berasal dari dua kata latin *in* dan *caro*, berarti dalam daging. Jadi secara harfiah *reinkarnasi* berarti kembali dalam daging. *Reingkarnasi* adalah keyakinan bahwa jiwa atau suatu kekuatan keluar sesudah kematian dan masuk ke dalam tubuh lain (Parinder, 1971: 286).

Huston Smith (1985: 89-90) menyebutkan, bahwa *reinkarnasi* adalah sebuah proses berpindah-pindahnya jiwa perseorangan melalui serangkaian tubuh. Dalam bahasa Sangsekerta disebut *samsara*, yang berarti berlalu dengan sungguh-sungguh. Pada makhluk yang di bawah taraf manusia, perpindahan itu melalui tubuh-tubuh yang semakin lama semakin kompleks sampai akhirnya mencapai tubuh manusia. Sampai pada taraf ini perkembangan roh tersebut bersifat otomatis. Proses perkembangan roh tersebut berlangsung secara mantap dan wajar, bagaikan tumbuhan sebatang tanaman. Mekanisme yang mempersatukan seluruh perolehan yang baru ini adalah hukum karma. Karma ini kira-kira sebagai hukum sebab akibat.

dapat ditempuh oleh orang-orang tertentu dan merupakan khas dari kebudayaan Buton.

Ada beberapa argumen yang menjadi dasar berpijak mereka untuk membedakan antara dua keyakinan tersebut. Argumen-argumen tersebut antara lain, bahwa dari segi *fundamental ideas* antara *rohi polimba* dengan reinkarnasi sangatlah berbeda. *Rohi polimba* tidak didasarkan atas suatu keyakinan, bahwa roh keluar dari badan dan masih terikat lagi dengan hawa nafsu dan kemauan yang terikat dengan alam kebendaan yang belum dilaksanakan. Bahwa dalam paham Hindu terjadinya reinkarnasi karena roh itu keluar dari tubuh dalam keadaan menanggung utang dalam hubungannya dengan orang lain yang harus dipenuhi. Lebih lanjut dalam paham *reinkarnasi*, roh yang berreinkarnasi hawa nafsunya haruslah dipuaskan dalam kehidupan yang lain, dan harus juga roh itu merasakan sebagai hasil perbuatan-perbuatan yang dilakukannya dalam kehidupan yang lalu.

Dalam kaitan dengan kepercayaan tentang reinkarnasi, van den Berg menyebutkan sebagai berikut :

Orang Gautama beragama Hindu...menurut kepercayaan Hindu segala makhluk akan lahir kembali, beberapa saat setelah meninggal dunia. Adakalanya waktu antara meninggal dunia dan kelahiran kembali sampai beratus tahun lamanya. Pada kelahiran kembali itu, manusia dapat mempunyai berjenis-jenis rupa. Mungkin mereka menjadi dewa, roh, setan, manusia atau hewan. Hal itu tergantung pada tingkah lakunya semasa hidupnya yang lampau (di dunia). Kalau jumlah perbuatannya pada masa yang lampau itu lebih banyak yang baik dari kejahatan yang dilakukannya, maka mereka akan mendapat wujud (yang diperolehnya) lebih tinggi tingkatannya, kalau terjadi kebalikannya, maka wujud yang didapatinya akan lebih rendah. Orang Hindu mengatakan dalam hal itu sebagai “karma” yang baik atau yang buruk. Rentetan kelahiran kembali dinyatakan

mereka juga dengan perkataan sendiri, yang disebut “samsara” (Berg, 1951: 46)

Penjelasan di atas menggambarkan, bahwa reinkarnasi dalam Hindu berhubungan erat dengan fakta dan perbuatan yang dilakukan sebelumnya (ketika/semasa hidup di dunia). Dan kelahiran kembali tersebut bisa terjadi dalam jangka waktu singkat atau sebaliknya, tujuannya untuk mencapai wujud kehidupan yang lebih baik dari sebelumnya. Oleh karena itu, seorang individu yang dalam kehidupannya di dunia telah dapat terhindar dari dosa dan hawa nafsu, maka rohnya selamat dan terlepas dari pengulangan kelahiran kembali serta bersatu dengan Brahma.

Konsep reinkarnasi dalam Hindu juga berangkat dari suatu pandangan, bahwa apabila terjadi suatu yang dinamakan mati, maka tubuh yang bersifat kebendaan tersebut ikut mati dan berubah menjadi rapuh. Berbeda dengan tubuh kasar, tubuh halus atau roh tidak ikut mati dengan matinya tubuh kasar, tetapi terus bergerak, kemudian kembali sekali lagi ke dalam sebuah tubuh yang baru dengan membawa keinginan-keinginan dan pekerjaan yang telah lalu. Dengan demikian, bermulalah suatu putaran baru untuk roh tersebut, roh ini didapati berada dalam tubuh seseorang atau seekor binatang.

Di antara syarat-syarat yang harus ada untuk kedatangan roh, adalah roh itu di dalam alamnya yang baru tidak mengingat alamnya yang dahulu serta tiap-tiap putaran roh terputus langsung dari putaran yang lain. Pada kesimpulannya tubuh yang berinkarnasi tidak selamanya mengambil tempat di dalam tubuh manusia tetapi juga di dalam tubuh binatang, seperti yang dikatakan oleh John B.Nos, sebagai berikut:

Jika dalam kehidupan masa lampau kita berkelakuan baik, kita akan memasuki rahim yang menyenangkan dan lahir dalam golongan sosio religi yang lebih tinggi. Tetapi jikalau kelakuan kita di masa lampau tidak baik, kita akan masuk ke dalam rahim yang kotor dan berbau busuk dan lahir dalam golongan yang

lebih rendah seperti *binatang*, *tumbuhan* dan *benda*. Lagipula reinkarnasi tidak terbatas pada bumi saja, sesungguhnya orang bisa dilahirkan dalam aneka ragam surga, neraka dan api penyucian. (Nos, 1980: 90)

Bila dicermati, maka beberapa item khusus yang mungkin dikemukakan dari konsep reinkarnasi adalah; perpindahan roh ke satu tubuh adalah upaya untuk mencapai kesempurnaan atau bersatu dengan Brahmana. Poin lain adalah dalam konsep reinkarnasi perpindahan roh belangsung secara alami dan menempati beberapa tubuh secara berulang. Selain itu, tempat perpindahan roh tidak hanya pada tubuh manusia tetapi juga boleh jadi pada tubuh seekor binatang, tumbuhan dan benda lainnya.

Dalam tinjauan historis konsep *reinkarnasi* seperti yang diyakini dalam agama Hindu, dalam beberapa hal benang merahnya dapat dilihat pada konsep *rohi polimba* di Buton. Benang merah tersebut merujuk pada keterangan Zahari, bahwa kepercayaan serba roh dan hidup kembali masih ditemukan di lingkungan keluarga Wolio dan apabila ada manusia yang meninggal akan menjelma kembali bukan sebagai bentuk manusia, hal ini disebut dalam tradisi Buton sebagai *dauru* (Zahari, 1982: 37-8 dan Abu Bakar dalam wawancara, 2010)⁶

⁶ Menurut Zahari, dalam hidup kembali bukan sebagai manusia dapat bermacam-macam, ada sebagai ular ada sebagai babi dan ada juga sebagai buaya yang pada kesimpulannya hidup kembali pada segala apa yang bernyawa, namun pada umumnya pada binatang-binatang yang disebutkan. Dalam cerita yang diwarisi secara turun temurun dikenal seorang yang bernama Sangia Irape putra Sultan Morhum yang langsung menjadi buaya sebelum matinya. Menurut riwayatnya sewaktu Sangia Wambulu melihat keadaan badan ayahnya yaitu Sangia Irape mulai nampak ditumbuhi sisik seperti buaya maka anaknya mengantar sang ayah untuk dimandikan di bagian laut yang dinamakan *Pomantuda* di muka Lowu-Lowu.

Setelah sang Ayah menanggalkan pakaiannya, sang anak mendorong sang ayah masuk ke dalam laut, kuasa Tuhan sang ayah dengan seketika menjelma menjadi buaya. Selain dari riwayat yang baru disebutkan juga terdapat riwayat lain yang diyakini sebagai cerita yang benar-benar pernah terjadi. Yaitu, riwayat LaOde Wuna saudara sekandung Sultan Morhum yang memang sejak lahir tidak sempurna, yaitu sepotong badannya bagian atas menyerupai manusia dan bagian

Keterangan Zahari menguatkan tesis Schoorl yang menyebutkan, bahwa tradisi atau kepercayaan terhadap rohi polimba merupakan perpanjangan tangan dari kepercayaan Hindu (Yunus: 1995: 19).⁷ Meski

bawahnya menyerupai ular. Diriwayatkan bahwa Ia memiliki suara yang sangat merdu.

Ketika dewasa pada suatu hari Ia bernyanyi di ruang depan sedangkan ibunya berada di ruang belakang. Karena kemerduan suaranya, dan tanpa disadarinya, ibunya terharu sampai-sampai berseru, “saya sudah basah ini putraku” (*kumabahomo laoti*). LaOde Wuna kemudian mengarahkan ekornya keibunya dan dengan demikian mereka bersenggama. Lebih jauh karena suatu peristiwa kejadian antara LaOde Wuna dengan ibunya yang dinilai sebagai suatu pelanggaran, yang pada saat itu syariat Islam sudah memasuki paham masyarakat secara merata, kejadian mana menurut paham Islam adalah suatu perbuatan kejahatan dalam Islam yang patut mendapat ganjaran hukuman, maka LaOde Wuna dijatuhi hukuman buang dan pelaksanaannya dilakukan di daratan Buton dekat kampung Wakurumba sekarang.

Dalam pelaksanaan hukuman LaOde Wuna tersebut, di tempat pelaksanaan, karena kuasa Tuhan, muncul mata air. Mata air ini oleh masyarakat setempat dikenal dengan nama *uwe igoraka*. Konon menurut riwayat seketika LaOde Wuna didudukkan pada tempat pelaksanaan hukumannya, dengan sekejap mata LaOde Wuna menghilang dan di tempat itulah keluar mata air, demikianlah kepercayaan rakyat setempat. Contoh lain yang juga diyakini masyarakat Buton sebagai manusia yang berubah wujud menjadi buaya adalah riwayat seorang haji yang menjelma menjadi buaya dan ini terdapat di Kambara Kecamatan Tiworo.

Buaya tersebut oleh masyarakat setempat disebut sebagai buaya yang berkepala putih yang diasosiasikan sebagai serban haji dan kalau buaya ini kelihatan muncul, maka itu sebagai pertanda adanya lagi orang yang akan dimakan oleh buaya tersebut dan hal ini banyak terjadi. Menurut Zahari, ia sendiri pernah menyaksikan buaya tersebut ketika beliau mengikuti orang tuanya dalam sebuah tugas negeri selaku kepala Distrik di Tiworo.

Konon menurut riwayat bahwa haji tersebut sebelum meninggal sudah lebih dahulu berpesan, bahwa apabila ia lahir kembali ke dunia ini ia tidak kembali sebagai manusia tetapi kembali sebagai buaya. Keluarganya bertanya mengapa harus demikian, apakah hidup sebagai manusia sudah membosankan atau bagaimana? Ia menjawab, saya hendak mengetahui bagaimana perbedaan hidup sebagai manusia dan sebagai hewan. Dan saya memilih buaya karena hidupnya di dalam dua dunia yaitu laut dan darat.

⁷Tesis tentang pengaruh Hindu dalam tradisi kehidupan orang Buton adalah hal yang tidak dapat dipungkiri. Hal ini paling tidak dapat dilihat atau diperhatikan pada sifat yang menojol dari masyarakat Buton, adalah respon yang mendalam terhadap alam sesudah mati. Lahirnya tradisi yang terpusat pada arwah leluhur terbukti dengan adanya lukisan-lukisan dinding pada kompleks situs *watu buri* (Buton; lukisan batu). Tradisi lain adalah menganggap bahwa arwah leluhur menempati tempat-tempat keramat (*sangia*) dan rohnyanya mempunyai kehidupan di alamnya tersendiri sesudah meninggal. Ciri tersebut menurut Soejono berasal

demikian dalam perkembangannya rohi *polimba* telah mengalami reinterpretrasi yang diarahkan untuk menyesuaikan maknanya dengan nilai-nilai Islam. Reinterpretrasi tersebut dapat dilihat dari penjelasan beberapa budayawan yang menolak penyamaan tersebut. Dalam kasus terjadinya rohi *polimba* memang terdapat beberapa perbedaan yang menonjol dengan sistem keyakinan yang mendasari reinkarnasi dalam Hindu. Misalnya, sebuah roh berinkarnasi pada tubuh tertentu yang telah dituju sebelumnya dalam arti kata telah direncanakan, bandingkan dengan reinkarnasi dalam Hindu yang meyakini kejadian berpindahnya roh bukan pada suatu tubuh yang telah ditentukan sebelumnya.

Dengan demikian, salah satu aspek yang membedakan antara proses reinkarnasi dalam Hindu dengan rohi *polimba*, bahwa pada rohi *polimba* terdapat unsur perencanaan yang dilakukan oleh almarhum. Untuk contoh ini dapat dilihat dari keyakinan inkarnasi yang terjadi antara Spelman dan *Kinepulu* Bula serta *Sapati* Baluwu dengan Mogotambaruna.

Dalam cerita masyarakat setempat disebutkan, bahwa tatkala VOC berselisih dengan kerajaan Goa, Laksamana Spelman membebaskan Buton dari kepungan kira-kira 10.000 tentara Goa yang berlayar ke Buton dengan menggunakan 450 buah perahu. Karena jasa tersebut, Spelman mendapat kedudukan khusus di kesultanan Buton, sewaktu tinggal di Buton dan Makassar, Spelman menjalin hubungan yang baik dengan *Sapati* Baluwu. Baluwu kemudian mengajari ia tentang

dari konsepsi pra sejarah. Menurut Yunus pengaruh Hindu di Buton paling tidak dapat diperhatikan pada silsilah raja-raja yang ada.

Nama Si (sri) Batara, suami Wa Ka Ka yang menjadi Raja pertama boleh jadi dari kata Bharata. Demikian pula dengan nama raja kedua yaitu Bancapatola yang bergelar Bataraguru yang berarti Dewa Agung. Raja ke tiga yang bernama Tuarade yang boleh jadi berasal dari kata tuan dan raden (dalam tradisi berbahasa masyarakat Buton tidak dikenal adanya huruf mati, sehingga pengucapan kata *tuan* misalnya berubah menjadi *tua*) (Rahman dkk., 1994: 10-11; Soejono, 1993: 188; Yunus, 1995: 19).

pengetahuan rahasia mengenai cara bagaimana seseorang mengembalikan roh orang yang telah meninggal.

Baluwu meramalkan akan berakhirnya semua pertikaian yang kini melibatkan mereka dan ia Baluwu akan kembali pada pribadi Yaro Batauga Mogotamburuna. Penjelasan di atas secara eksplisit menunjukkan, bahwa dalam proses reinkarnasi di Buton terdapat aspek perencanaan yang dimungkinkan melalui kemampuan doa, tirakat (amala) atau ilmu seseorang, seperti kasus Baluwu, demikian pula dengan tubuh yang dituju oleh roh yang akan berinkarnasi.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa selain aspek do'a atau ilmu yang dimiliki oleh seseorang untuk dapat berinkarnasi, maka aspek lain yang disebut-sebut sebagai jalan untuk berinkarnasi, terletak pada kepandaian orang atau individu yang meletakkan mayat dalam liang lahat, yang oleh orang Buton diistilahkan dengan *pasudu*. Keyakinan terhadap pengaruh *pasudu*, meniscayakan bagi seseorang yang akan melakukan *pasudu* haruslah berasal dari mereka yang dipandang piawai dalam masalah tersebut. Sebagian masyarakat meyakini, bahwa *pasudu* yang baik dan benar akan sangat berpengaruh terhadap "arwah" si mayit.

LaOde Misa salah seorang informan penulis menyatakan, bahwa salah satu aspek yang diyakini sebagai jembatan bagi terjadinya reinkarnasi dalam tradisi Buton adalah pada proses *pasudu* tersebut. Lebih lanjut dijelaskan, bahwa proses tersebut sesungguhnya tidak lepas dari doa yang dibaca ketika meletakkan jenazah. Do'a tersebut adalah; *minhâ khalaqnâkum wa fihâ nu îdukum wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*,⁸ menurut LaOde Misa, kata *wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*, merupakan inti do'a yang dapat mengembalikan roh seseorang kepada tubuh yang telah direncanakan.

⁸ Dari bumi tanah itulah kami menjadikan kamu, dan kepadanya kami akan mengembalikan kamu dan dari padanya kami akan mengeluarkan kamu pada kali yang lain (QS. 20: 55)

Selain argumen di atas terdapat juga argumen lain yang dijadikan dasar atas legalitas ajaran tersebut, yaitu: *tâliju al-layl fi al-nahâr wa tâliju ayya min al-mayyiti, watukhriju al-nahâr fi al-layli, watukhriju al-hayyi min al-mayyit, wa tarzuqu man tasha bi ghayri hisab*.⁹ Tampaknya pemaknaan ayat: “*wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*”, merupakan konstruksi penafsiran yang dikemukakan oleh tokoh adat masyarakat setempat, dilakukan sebagai upaya untuk “melegitimasi” kepercayaan terhadap inkarnasi yang mereka pegang.

Al-Tabari menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan ayat: “*wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*,” adalah Allah membangkitkan manusia dari alam kubur sebagaimana ketika Ia menciptakan manusia untuk pertama kalinya dari tanah. Senada dengan al-Tabari, Hamka juga menyebutkan, bahwa makna ayat tersebut, yaitu ketika kiamat tiba dan Israfil meniup sangkakala, maka seluruh manusia yang mati dihidupkan kembali.¹⁰

⁹ Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa batas (QS. 3: 27) menurut Riha Madi penafsiran ayat tersebut untuk melegitimasi reinkarnasi sebagai ajaran Islam, ibarat memasukkan kayu besar dilobang pahat yang kecil, artinya tidak cocok. (Riha Madi dalam wawancara).

Al-Tabari, menjelaskan bahwa *tâliju al-layl fi al-nahâr wa tâliju al-nahâr fi al-layli, watukhriju al-h?ayya min al-mayyiti, watukhriju al-mayyiti min al-h?ayyi, wa tarzuqu man tasha bi gayri h?isâb*, adalah sebagai proses alam demikian pula dengan *watukhriju al-h?ayya min al-mayyiti, watukhriju al-mayyiti min al-h?ayyi* merupakan suatu proses reproduksi makhluk hidup, misalnya manusia berproses dari nuthfah dan seterusnya (Al-Tabarî, III, 1996: 2221-224; Al-Zuhaylî, III, 1994: 193).

¹⁰ Dengan bersandar pada sebuah riwayat yang bersumber dari Qatadah dan Ibnu Yazid, Tabari menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah: Allah menciptakan manusia berasal dari tanah (*turab*), lalu Allah membentuknya sebagai makhluk (manusia) yang berfikir. (*wa fîha nu îdukum*) dan Allah akan mengembalikan keberadaan manusia itu ke dalam tanah setelah ia mati. (*wa minhâ nukhrijukum*) dan manusia akan dikeluarkan dari tanah (dibangkitkan) sebagaimana dahulu ia dihidupkan (dari tanah), maka dia menhidupkan manusia seperti ketika pertamakali Ia (Allah) menciptakannya (Al-Tabari, VII, 1996: 425; Hamka, XVI, 1981: 175).

Meskipun penafsiran di atas tidak sejalan dengan pandangan dua ulama yang telah disebutkan, namun terlihat jelas adanya suatu upaya untuk melekatkan label Islam pada tradisi lokal, oleh para penganut kepercayaan tersebut. Fakta ini sekaligus menunjukkan, bahwa kepercayaan atas reinkarnasi di Buton, meskipun dalam substansinya tidak dapat dilepaskan dari pengaruh Hindu sebagai agama yang lebih dahulu berkembang di wilayah ini, namun dalam proses selanjutnya terjadi upaya untuk melakukan akomodasi kultural dengan jalan melakukan reinterpretrasi atas maknanya yang diarahkan pada kandungan nilai-nilai Islam, seperti pada penafsiran makna doa (ayat): *wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*.

Dengan demikian, secara eksplisit ajaran *rohi polimba* dalam masyarakat Buton menemukan bentuknya yang tersendiri, dalam arti kata, bahwa kepercayaan atau konsep *rohi polimbo* (reinkarnasi) yang semula dihipotesakan sebagai pengaruh Hindu, setelah melalui tahapan masa oleh masyarakat setempat diformulasi menjadi ajaran lokal khas Buton yang dikaitkan dengan dimensi nilai “Islam”.

Pengaitan *rohi polimba* atau reinterpretrasi ajaran tersebut ke dalam ajaran Islam, bukanlah hal yang aneh dan baru. Tradisi muslim mengenal istilah ini dengan *tanasuk al-rûh*. Ibnu Hazm dalam *al-Fasl fî al-Milâl wa al-Ahwa wa al-Nihâl* menyatakan, bahwa pendapat tentang reinkarnasi juga telah memasuki paham dari sebagian golongan muslim, dalam kaitan ini pengikut paham tersebut terpecah dalam beberapa golongan. Salah satu golongan di antaranya berpandangan, bahwa roh-roh setelah meninggalkan tubuhnya berpindah ke tubuh-tubuh yang lain, sekalipun bukan dalam jenis tubuh yang ditinggalkannya itu, pendapat ini antara lain dipegang oleh golongan Qaramitah. Lebih lanjut Ibnu Hazm menyatakan, bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang tidak berdasar dan mengandung sejumlah kemusykilan (Hazm, t.t: 90).

Senada dengan pendapat Ibnu Hazm, Ahmad Syalabi menyatakan hal yang sama. Ia menyebutkan, bahwa pandangan yang mirip dengan

reinkarnasi dalam Islam dapat dilihat bentuknya pada paham golongan Syi'ah. Golongan ini juga meyakini pendapat tentang “hidup kembali”, yaitu pengembalian roh pada kehidupan baru tetapi pengembalian tersebut bersama dengan tubuh, ini berarti roh dan tubuh orang yang telah mati hidup kembali, sebagaimana yang akan terjadi pada diri Ali yang diyakini oleh golongan Syi'ah (Syalabi, t.t: 156).

Meski tradisi atau keyakinan terhadap *rohi polimba* oleh masyarakat Buton dikaitkan atau bahkan disebut memiliki dasar berpijak dalam Islam, namun secara teoretis, genealogi paham ini berasal dari budaya masyarakat pra Islam yang sangat dipengaruhi oleh tradisi Hindu. Dalam perkembangannya paham ini memang oleh masyarakat Buton telah direinterpretasi ke dalam Islam, dengan jalan mengukuhkan pandangan mengenai hal terkait dengan dalil-dalil yang dikenal dalam tradisi Islam. Robertson Smith, sebagaimana yang dikutip Koentjaraningrat menyebutkan, bahwa dalam banyak agama sangat sering terjadi suatu upacara atau sistem kepercayaan masa lalu yang ada dalam masyarakat tetap bertahan dan diyakini, namun dalam hal latar belakang keyakinan tersebut atau doktrinnya telah berubah (Koentjaraningrat, tth: 67).

Hal inilah yang tampak pada kepercayaan masyarakat Buton tentang *rohi polimba*, sehingga meskipun doktrin ini semula merupakan kepercayaan yang bersumber dari tradisi pra Islam, namun dalam proses ruang sejarah, latar belakang tersebut sudah tidak mengedepan, tetapi diubah menjadi kepercayaan yang diberi latar belakang “Islam”.

Islam dan Diterminisme Budaya Lokal: Analisis dan Kesimpulan

Hampir dapat dipastikan bahwa dewasa ini tidak ada satupun masyarakat yang memiliki originalitas kebudayaan yang mutlak (tak tersentuh/terpengaruh kebudayaan lain). Dengan kata lain telah terjadi proses pembiakan dan gerak penyebaran atau migrasi-migrasi yang

disertai dengan proses penyesuaian atau adaptasi fisik dan sosial budaya dari manusia sejak zaman purba.

Merujuk pada hasil deskripsi tentang keyakinan *rohi polimba* yang berkembang dalam lingkungan masyarakat Buton, dapat dinyatakan bahwa keyakinan masyarakat Buton terhadap realitas *rohi polimba* seperti yang tampak dalam penafsiran mereka terhadap hal terkait, merupakan perkembangan lebih lanjut atau gerak mutasi kebudayaan yang mencari bentuk dan identitas di tengah arus deras modernisasi kebudayaan. *Rohi polimba* di Buton dengan berbagai modifikasi yang terdapat di dalamnya merupakan potret unik kebudayaan masyarakat Islam Indonesia yang dengan arif menerima pengaruh dari luar, tanpa perlu menanggalkan pola lama.

Reintrepretasi makna *rohi polimba* sebagaimana yang hidup dalam pemikiran komunitas adat Buton saat ini memungkinkan untuk terjadi dalam sebuah proses interaksi, oleh karena pada setiap kebudayaan terdapat suatu kemampuan untuk bertahan dan meyeleksi pengaruh budaya luar, yang diwujudkan dengan penolakan atau mediamkan, demikian pula kemampuan megakomodasi serta kemampuan mengintegrasikan budaya luar ke dalam budaya asli (Poespardoyo, 1986: 28). Oleh karena itu, potret pemahaman masyarakat Buton terhadap *rohi polimba* yang telah mengalami reintrepretasi pemaknaan, mencerminkan sebuah kearifan pandangan hidup masyarakat yang dengan jujur dan licin berhasil mengawinkan tradisi pra Islam (Hindu Budha) dan tradisi lokal dengan bingkai Islam di dalamnya. (Woodward, 1999: 5)

Fakta historis menyuguhkan suatu realitas bahwa akan selalu terjadi proses hubungan dialektis antara agama dan budaya lokal. Hubungan dialektis tersebut akan melahirkan perbedaan yang pada akhirnya menyediakan berbagai varian lokal di masyarakat (Baidhaw, 2003: 7). Oleh karena itu, proses pertemuan budaya yang satu dengan lainnya menghasilkan embrio dalam kebudayaan bentuk baru melewati proses

waktu yang cukup panjang. Ketika embrio kebudayaan bentuk baru tersebut kemudian diturunkan, maka yang terlahir adalah boleh jadi keturunan langsung dengan ciri khas yang tetap mencerminkan peleburan dua kebudayaan, atau bahkan mutasi dari kebudayaan asalnya yang sama sekali baru.

Sebagai sebuah keniscayaan, dapat dinyatakan, bahwa proses hubungan yang dialektis dan timbal balik antara agama dan budaya lokal merupakan fenomena umum yang terjadi di mana-mana, sehingga apa yang terjadi di Buton dapat dinyatakan sebagai hal yang lumrah. Dalam kaitan ini, Amin Abdullah menyatakan bahwa dalam banyak hal, penyimpangan-penyimpangan atau kelainan-kelainan lokal yang terjadi pada pengamalan Islam di suatu daerah berfungsi sama dengan agama-agama yang tidak memiliki tradisi tulis. Namun pada saat yang sama tradisi-tradisi lokal tersebut juga secara terus-menerus dipengaruhi dan ditentukan oleh tradisi-tradisi besar yang bersumber dari agama yang sama. Lebih lanjut Abdullah menyebutkan, bahwa tradisi besar keagamaan secara perlahan mendesak ke pinggir kebiasaan-kebiasaan lokal dan kepercayaan-kepercayaan yang dianggap takhyul atau bid'ah oleh golongan elit. Orang-orang yang percaya atau beriman secara perlahan tetapi pasti mengidentifikasikan diri ke arah tradisi besar (Abdullah, 2003: xviii-xix)

Pengaruh yang berlangsung secara berkesinambungan oleh tradisi besar (Islam) terhadap budaya lokal, seperti yang disebutkan oleh Abdullah, juga terjadi di Buton. Dalam konteks hubungan Islam dengan tradisi lokal di Buton, dapat dilihat pada kepercayaan masyarakat terhadap reinkarnasi. Bagaimanapun juga, kepercayaan ini pada mulanya merupakan ajaran yang bersumber dari tradisi Hindu, tetapi ajaran yang semula merupakan tradisi Hindu tersebut, selanjutnya diproses dalam ruang sejarah sehingga terjadi konfigurasi warna atau motif. Warna "reinkarnasi" yang semula "murni" berasal dari konsep Hindu diberi

corak “Islam”, yaitu dengan jalan meligitimasi konsep tersebut dengan sumber-sumber Islam, Al-Quran dan Hadis (ibid).

Bahwa secara empirik pada dalam konsep *rohi polimba* masih hidup berbagai kepercayaan masa lalu yang melekat dalam tradisi tersebut, bukan hal yang signifikan untuk mengatakan, bahwa keislaman masyarakat Buton atau Islam Buton telah terkontaminasi “limbah”, sehingga dapat diklaim sebagai bentuk pengamalan Islam yang telah tercemar atau melenceng. Terutama bila mengingat, bahwa bentuk-bentuk pengamalan tersebut terus berproses dalam masa. Apalagi masyarakat Buton yang berada dalam ruang sejarah bukanlah masyarakat yang pasif dan anti perubahan.

Selain itu tolok ukur keislaman suatu masyarakat, sebagaimana yang dirumuskan oleh para ulama sejak dahulu yang bersumber dari rumusan nabi adalah terletak pada simpul keyakinan yang termuat dalam *rukun iman* dan *rukun Islam*. Oleh karena itu, sepanjang menyangkut keseragaman pemahaman di seluruh dunia Islam, maka dua simpul tersebutlah yang dimutlakan “seragam” bagi masyarakat Islam seluruh dunia. Sedangkan menyangkut tindakan-tindakan keagamaan lainnya, hanyalah merupakan penjabaran dari dua simpul utama, yang intepretasinya sangat dipengaruhi oleh lokalitas budaya dimana suatu penafsiran dilakukan (Nasution, 1975: 20-21)

Dari deskripsi singkat di atas dapat dinyatakan, bahwa proses sejarah sangat mempengaruhi pola keberagamaan (pemahaman) masyarakat Buton khususnya dalam aspek yang berhubungan dengan kepercayaan. Hubungan Islam dengan nilai dan tatanan lama tersebut, menunjukkan pada hubungan dan pertemuan yang tak mudah. Oleh karena itu, bagaimanapun juga Islam dalam upayanya menciptakan hubungan yang mesra harus mendefinisikan kehadirannya dalam konteks lokal.

Dalam konteks di atas jelas telah terjadi tarik ulur antar kedua elemen, dalam keadaan tarik menarik tersebut diyakini akan mendorong terciptanya akomodasi antar nilai yang saling berinteraksi. Islam yang

tereprerentasi atau bersumber dari nilai Quran dan hadis dengan budaya khas lokal membutuhkan reinterepretasi makna yang saling mendukung. Dengan demikian, baik Quran sebagai norma Islam dan budaya lokal sebagai norma pribumi harus berhadapan dengan realitas dalam bentuk pengolahan intelektual, penjabaran dan reformulasi makna nilai. Dalam kondisi demikian, baik Islam dan perangkat nilainya maupun budaya lokal akan membentuk alamnya yang baru dan tersendiri, yang berbeda dengan corak dan karakter Islam di daerah lain.

Apa yang terjadi di Buton dengan khas keberagamaannya (baca :Islam) hanyalah merupakan miniatur dari sebuah potret model keberagaman masyarakat muslim yang pluralistik. Dalam skala yang lebih besar dengan pengaruh yang lebih mendalam, faktor determinisme budaya ini juga dapat diperhatikan dalam bentuk pengaruh budaya Arab dan Persia (Majid, 2002: 547).

Pertautan antara adat di satu sisi dengan Islam di sisi lain sebagai sebuah paradigma, bukanlah merupakan suatu yang asing dalam konteks sejarah Islam masa awal. Dalam sistem jurisprudensi Islam keberadaan dan sumbangan ide budaya lokal atau adat sangat dimungkinkan, hal ini paling tidak terungkap pada istilah *al-adat al-muhakkamah* yang sangat populer dalam ilmu ushul fikih. Dengan demikian dalam konteks tertentu adat atau budaya lokal diakui keberadaannya sebagai sumber hukum.

Tampaknya pengaruh lingkungan kebudayaan atas suatu nilai tidak terkecuali hukum-hukum agama menjadi niscaya dan tak terelakkan. Contoh klasik yang biasa ditunjukkan dalam aspek hukum Islam, misalnya perbedaan fatwa para imam mazhab tentang suatu masalah karena perbedaan lingkungan sosial budaya masyarakat yang di hadapi. Istilah *qawl jadid* dan *qawl qadim* yang terkenal dalam fatwa Imam Syafi'i, menunjukkan besarnya peran dan pengaruh lingkungan sosial budaya terhadap aspek hukum. Dalam kaitan tersebut Ibnu Khaldum dalam *muqaddimah*-nya memetakan bumi tempat huni manusia ke

dalam tujuh petak wilayah yang memiliki corak iklimnya sendiri-sendiri yang secara langsung ikut mempengaruhi watak para penghuninya (Khalidun, 1981: 57).

Mengomentari pandangan Ibnu Khaldun tentang hubungan sikap hidup dengan letak geografis, Majid menyebutkan bahwa pengaruh kondisi obyektif seseorang/masyarakat dengan lingkungannya termasuk model pilihan keberagamaan tidaklah bermakna sebagai pembatalan segi universal suatu agama apalagi agama Islam. Lebih lanjut Majid menyatakan, bahwa kondisi tersebut hanyalah membawa akibat adanya realitas keberagamaan penerapan prinsip-prinsip umum dan universal suatu agama, yaitu keaneka ragaman berkaitan dengan tatacara atau *technicalities*. Pengaruh lingkungan kebudayaan dalam ekspresi keagamaan lebih banyak dalam hal-hal praktis dan konkrit (Ibid., 545-546).

Pertemuan budaya lokal dan Islam serta upaya membangun hubungan di antara keduanya adalah realitas yang tak terhindarkan. Watak Islam sebagai agama dakwah, mengandaikan dan meniscayakan terjadinya suatu perubahan pola dan sistem kehidupan masyarakat khususnya dalam wilayah nilai. Dengan demikian kehadiran Islam dalam suatu komunitas selalu berimplikasi bagi terjadi perombakan masyarakat atau “pengalihan bentuk” (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik, tetapi kedatangan dan kehadiran tersebut tidak harus berarti destruktif atau bersifat memotong suatu masyarakat dari masa lampainya semata-mata, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran Islam.

Dalam kaitannya dengan hubungan dialektik antara Islam dan tradisi lokal dalam sejarah umat Islam, Azyumardi Azra menyebutkan sebagai berikut:

Bahwa sepanjang sejarah sejak masa-masa awal telah tercipta semacam ketegangan antara doktrin teologis dengan realitas dan

perkembangan sosial. Tetapi, dalam aplikasi praktis, Islam terpaksa “mengakomodasi” kenyataan sosial budaya. Kasus ini dapat dilihat tatkala para ahli fiqhi ingin merumuskan secara rinci doktrin-doktrin pokok Quran tentang fiqhi, mereka tidak bisa mengelak dari kondisi dan fenomena sosial budaya yang terjadi. Jadi sejak awal perkembangannya Islam sebagai konsepsi realitas telah menerima akomodasi sosio kultural. Akomodasi ini semakin terlihat ketika wilayah Islam berkembang sedemikian rupa sehingga ia menjadi agama yang mendunia. Pada kasus-kasus tertentu akomodasi itu tercipta sedemikian rupa sehingga memunculkan berbagai varian Islam (Azra, 1999: 12)

Dengan demikian, pengaruh lokalitas atas suatu agama adalah hal yang tak terhindarkan oleh agama manapun, mengingat kualitas individu dan budaya dimana sebuah agama tumbuh bukanlah merupakan kaset kosong atau ruang hampa budaya, sehingga agama dan budaya pada akhirnya merupakan dua hal yang selalu bersekutu membentuk dan menggagas hidup bersama, dan oleh karena itu agama tidak dapat melepaskan atau menghindar dari lokalitas kultur yang bersifat relatif dan partikular.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 1996. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 1999. *Dinamika Islam Kultural*. Bandung: Mizan.
- Abdurrahman, Dudung. 1999. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur: Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan.
- , 1999. *Renaissans Islam di Asia Tenggara*. Bandung: Rosda Karya.
- , *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Mizan.
- de Graaf, H. J. 1970. “South Asian Islam to the Eighteenth Century” dalam P.M. Holf (ed.). *Cambridge History of Islam*. London: The Cambridge University Press.
- Dhavamony, Mariasusai. 1999. *Phenomenology of Religion* (Fenomenologi Agama). Yogyakarta: Kanisius.
- Fern, Vergelius. 1976. “Theism:” *An Encyclopedia of Religion*. Westport: Greenwood Press.

- Geertz, Clifford. 1965. "Religion as a Culture System" dalam Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London.
- , 1983. *The Religion of Java* (Santri, Priyai, Abangan dalam Masyarakat Jawa) Jakarta: Pustaka Jaya.
- , 1975. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975
- Ibnu Hazm, Aly bin Ahmad. n.y. *Al-Fasl fî al-Milâl wa al-Ahwa wa al-Nihâl*. Beirut: Der al-Fikri.
- Koentjaraningrat. 1958. *Metode-metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: UI Press.
- , 1990. *Sejarah Teori Antropologi I dan II*. Jakarta: UI Press.
- , 1983. *Masalah Suku Bangsa dan Integrasi Nasional*. Jakarta: UI Press.
- , 1993. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Kudus, Hazirun. *Naskah dan Penjelasan Murtabah Tujuh*. (belum diterbitkan).
- Kuntowijoyo. 1995. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Madu, LaOde. 1983. *Merintis Buton Wolio Morikana*. Bau-Bau: tp.
- Majid, Nurcholis. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Maliki, LaOde. 1983. *Kesusasteraan Wolio Buton*. Bau-Bau: tp.
- Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-Hari, dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulyono, Slamet. 1965. *Menuju Puntjak Kemegahan Sedjarah Keradjaan Majapahit*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Noorduyn. 1964. "Sejarah Agama Islam di Sulawesi Selatan" dalam W.J. Sijabat (ed.) *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa ini*. Jakarta: Barata.
- Poerdarminta, W.J.S. 1996. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ricklefs, M.C. 1981. *A History of Modern Indonesia: c.1300 to the Present*. London: The Macmillan Press.
- Schoorl, J.W. 2003. *Masyarakat, Sejarah dan Budaya Buton*. Jakarta: Jambatan.
- Schrieke, B.J.O. 1955 and 1957. *Indonesian Sociological Studies II*. Den Hag dan Bandung: W. van Hove.
- Swarz, Adam. 1994. *A Nation in Waiting Indonesia in 1990s*. Australia: Allen and Unwin Pty Ltd.
- Smith, Huston. 1995. *The Religion of Man (Agama-Agama Manusia)*. Jakarta: YOI.
- Soebadi, S. 1976. "The Place of Islam" in Elaine Me Key (ed.). *Studies In Indonesian History*. Australia: Pitmen Publishing.
- Subagya, Rahmat. 1981. *Agama Asli Orang Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Sumardi, Mulyanto (ed.). 1982. *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Balitbang Departemen Agama RI.
- Suparlan, Parsuadi. 1988. "Kata Pengantar" dalam Ronald Robertson (ed.). *Sociology of Religion (Agama dalam Analisa dan Intrepretasi Sosiologi)*. Jakarta: Rajawali Press.
- al-Tabarî, Abî Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Tabarî. 1996. *Tafsîr al-Tabarî: Jâmi' al-Bayân fî al-Tawîl al-Qurân*. Jilid III dan V. Beirut: Dar al-Kutûb al-'Ilmiyah.

- Wach, Joachaim. 1947. *Sociology of Religion*. London: Kegan Paul, Trenc, Trubner and Co. Lth.
- Woodward, Mark R. 1999. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism* (Islam Jawa). Yogyakarta: LKiS.
- Yunus, Abd. Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan Kesultanan Buton Abad 19*. Jakarta: INIS.
- Zaenu, LaOde. 1995. *Buton Dalam Sejarah Kebudayaan*. Surabaya: Suradipa.
- , 1977. *Sejarah dan Adat Fi Darul Butuni*. Jilid I, II, III. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan.

ISLAM, DEMOKRASI, DAN GOOD GOVERNANCE: SEBUAH PENGALAMAN DI INDONESIA

Oleh Muhammad Julijanto

Abstract

Good governance is a condition of democratisation. Without clean government, democracy will not run effectively. Cancers of democracy include corruption, nepotism and collusion. Democracy offers basic values in line with Islam in its application. Therefore, democracy may be seen as a system that is able to create public order and promote social transformation in the direction of ideal structures in politics, economy and culture.

Keywords: Islam, Demokrasi, Good governance

Pendahuluan

Ikhtiar menciptakan tata kelola kehidupan yang mampu mengcover segala kebutuhan hidup manusia di semua belahan bumi bukanlah ikhtiar yang final. Sebab kenyataannya berbagai inovasi cara pengelolaan kehidupan terus diupayakan agar kesejahteraan bisa merata dirasakan oleh semua masyarakat. Kesenjangan masih menjadi agenda yang belum kelar diurai. Benang kusut tersebut akan menjadi agenda yang dipecahkan secara konsisten dan tidak hanya polarisasi yang dihasilkan dan hanya menguntungkan kelompok negara-negara maju dan kawasan yang mampu berkompetisi secara *fair* dalam lapangan

kehidupan. Ikhtiar tersebut berupa tawaran demokrasi dan kesejahteraan *for all*. Tidak hanya kawasan tertentu yang dapat menikmati demokrasi dan kesejahteraan. Demokrasi yang selama ini berjalan belum juga kongruen dengan kesejahteraan yang menjadi fokus. Masih banyak praktek demokrasi yang belum mewujudkan berbuah kesejahteraan.

Seiring dengan dinamika masyarakat yang sedang mencari bentuk ideal penyelesaian segala problema kehidupan, agama tidak akan pernah berhenti menawarkan cara penyelesaian segala konflik dalam kehidupan manusia. Agama datang ke tengah-tengah kehidupan manusia ditakdirkan untuk menjadi penengah segala problem kehidupan. Agama hanya menyediakan doktrin yang harus selalu dipahami dan diaplikasikan agar selalu memberikan jawaban teologis dan praksis dalam mengatasi masalah manusia. Tanpa pemahaman tersebut agama berhenti memberikan nilai tambah peradaban manusia.

Pemahaman tentang hubungan agama dan negara dalam Islam banyak bermunculan, sesuai dengan *setting* sosiologis, historis, antropologis, dan intelektual para pemikir dan pejuangnya. Hal itu juga ditambah oleh berbagai ragam penafsiran terhadap teks Alqur'an dan Sunnah Nabi yang dijadikan rujukan utama. Tulisan ini akan mengulas bagaimana pergumulan Islam dengan demokrasi dan bagaimana Islam bisa menjadi inspirasi terwujudnya *good governance* dalam konteks Indonesia.

Peta Demokrasi dalam Islam

Demokrasi secara bahasa berasal dari bahasa Yunani yaitu *demos* (rakyat) dan *cretos* (kekuasaan). Demokrasi adalah keadaan negara di mana dalam sistem pemerintahannya kedaulatan berada di tangan rakyat, kekuasaan tertinggi berada dalam keputusan bersama rakyat, rakyat berkuasa, pemerintahan rakyat dan kekuasaan oleh rakyat. Tuntutan demokratisasi dan maraknya diskursus demokrasi yang cukup tinggi di

beberapa "Negara Islam"¹ yang membentang dari Maroko di Afrika Barat hingga di ujung Asia Tenggara, didorong oleh faktor-faktor antara lain: (1) faktor ekonomi; (2) secara faktual di beberapa kawasan ini, utamanya menganut sistem politik sentralistik atau monarkhi seperti di Timur Tengah, sistem politik cenderung represif dan bahkan korup; (3) munculnya kelas-kelas intelektual yang secara serius dan konsisten memperjuangkan nilai-nilai demokrasi yang dianggap sebagai suatu keharusan bagi peradaban manusia.

Demokrasi dianggap sebagai suatu sistem yang bisa menjamin keteraturan publik dan sekaligus mendorong transformasi masyarakat menuju suatu struktur sosial, politik, ekonomi dan kebudayaan yang lebih ideal. Dalam arti lebih manusiawi, egaliter, dan berkeadilan. Demokrasi diyakini sebagai sistem yang paling realistik dan rasional untuk mencegah suatu struktur masyarakat yang dominatif, represif dan otoritarian (Masdar, 1999: 2).

¹ Negara Islam adalah negara yang mendasarkan sendi kebangsaan dan bernegara dengan sistem Islam atau teokrasi. Berbeda dengan negara yang mayoritas penduduknya menganut agama Islam. Masyarakat Islam adalah suatu komunitas yang menghendaki sebuah tatanan sosial yang tidak hanya bersifat Islami *an sich*, namun segala sistem kehidupan masyarakatnya Islam menjadi aturan hukum yang konkrit dijalankan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Sedangkan masyarakat muslim adalah komunitas muslim yang menghendaki pelaksanaan ajaran Islam secara subtansif, dimana tata kehidupan diatur secara Islami tanpa harus mengedepankan simbol-simbol Islam secara konkrit. Masyarakat muslim merupakan tahap dari perkembangan menuju masyarakat Islam.

Menurut Mohammad Daud Ali masyarakat Islam mempunyai ciri-ciri sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Di antaranya adalah: (1) persaudaraan; (2) persamaan; (3) toleransi; (4) *amar ma'ruf nahi munkar*; (5) musyawarah; (6) keadilan; (7) keseimbangan antara kewajiban dan hak antara kepentingan individu dan hak individu, antara kewajiban antara kewajiban masyarakat, antara kepentingan individu dengan kepentingan masyarakat. Sehingga cita perjuangan politik termasuk dalam legislasi nasional adalah masyarakat Islam. Sebab masyarakat Islam merupakan kerangka acuan untuk masyarakat muslim. Masyarakat muslim yang ada sekarang harus dikembangkan menuju masyarakat Islam dengan berbagai cara dan upaya (Ali, 1997: 11).

Tjipta Lesmana (2008: 5) menyatakan bahwa demokrasi secara teoritis mempunyai sekitar 10 pilar, antara lain kebebasan menyatakan pendapat, kebebasan pers, penegakan hukum, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia. Tanpa pilar-pilar tersebut, sebuah sistem pemerintahan tidak bisa dikatakan demokratis.² Negara hukum sebagai badan hukum menuntut adanya pemerintahan yang berdasarkan kepada hukum pula yang disebut *rule of law*, yang berasas kepada hukum yang tertinggi yang dalam negara tidak ada hukum yang lebih tinggi daripada konstitusi dan Undang-Undang (UU), adanya persamaan di muka hukum yaitu bahwa kedudukan semua warga negara adalah sama di muka hukum dan pemerintah, adanya perlindungan terhadap hak asasi manusia (HAM) (Sukarno, 1992: 9).

Menurut M Tahir Azhary dalam kepustakaan ditemukan ada lima macam konsep negara hukum, yaitu (1) Nomokrasi Islam, adalah konsep negara hukum yang pada umumnya diterapkan di negara-negara Islam; (2) *rechtsstaat*, adalah konsep negara hukum yang diterapkan di negara-negara Eropa Kontinental, misalnya Belanda, Jerman dan Perancis; (3) *Rule of Law*, adalah konsep negara hukum yang diterapkan di negara-negara Anglo Saxon, seperti Inggris dan Amerika; (4) *Socialist Legality* adalah konsep negara hukum yang diterapkan di negara-negara komunis; (5) negara hukum Pancasila adalah konsep negara hukum yang diterapkan di Indonesia (Harahap, 2001: 3-4).

Ketaatan pada hukum erat hubungannya dengan kesadaran. Tanpa kesadaran hukum sukar diharapkan orang akan taat pada hukum. Semakin tinggi tingkat kesadaran hukum seseorang, semakin tinggi pula ketaatannya kepada hukum. Sebaliknya kesadaran hukum yang rendah akan mengakibatkan kurangnya kepatuhan terhadap hukum. Banyak

² Sementara itu, Fj Stahl dalam karya ilmiahnya *Philosophie es Recht* (1878) pernah mengemukakan unsur-unsur negara hukum yang meliputi: (1) pembagian kekuasaan negara; (2) perlindungan terhadap hak asasi manusia; (3) pemerintahan berdasarkan hukum; dan (4) adanya peradilan administrasi yang menyelesaikan sengketa antara pemerintah dan warga negaranya (Tjandra dalam *Kompas*, 2003: 50).

orang berharap pada demokrasi, sebab dengan demokrasi orang berharap keputusan-keputusan yang menentukan kehidupan kolektif akan mendasarkan pada pertimbangan publik yang luas. Orang juga berharap demokrasi akan mengurangi ketidakadilan dan membuat pengorganisasian kehidupan kolektif menjadi lebih rasional, egaliter, adil dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan yang beradab.

Sebelum demokrasi tegak, terlebih dahulu harus dibangun budaya politik yang unsur-unsurnya antara lain; toleransi, keterlibatan politik, percaya kepada orang lain, jaringan keterlibatan warga (partisipasi secara luas), sikap percaya kepada institusi politik, dukungan terhadap nilai-nilai demokrasi dan setia kepada sistem. Substansi demokrasi antara lain; adanya prinsip kedaulatan rakyat, adanya mayoritas yang mengakui hak minoritas, bukan sebagai belas kasihan (*charity*), penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia termasuk di dalamnya persoalan gender.³

Upaya penguatan *civil society* antara lain; siap menerima prinsip kedaulatan rakyat yang diwujudkan dalam kebebasan dalam memilih melalui pemilihan umum yang jujur dan adil untuk memilih parlemen maupun kepala pemerintahan, siap menerima kenyataan hak-hak mayoritas, hak-hak mayoritas sama porsinya dengan hak minoritas, siap menerima penghargaan terhadap hak asasi manusia, persoalan *gender*. Hotman Siahaan merinci prinsip *civil society* antara lain; adanya hak-hak sipil, adanya kebudayaan warga (*civic culture*). Hak-hak sipil (*civil right*) merupakan penghargaan dan penghormatan dalam kehidupan

³ *Gender* adalah pembagian atau pembedaan kategori pria dan wanita yang dikonstruksi secara kultural. *Gender* sebagai pembedaan antara perempuan dan laki-laki yang dibuat masyarakat. Dapat berubah, dipengaruhi oleh budaya, agama dan Negara. Sehingga dapat dipertukarkan. (Pembedaan peran yang dikonstruksikan secara sosio kultural dengan dasar kesepakatan masyarakat). *Gnder* adalah suatu sifat yang diletakkan pada laki-laki dan perempuan yang dibentuk secara sosial maupun budaya. Karena hal tersebut bersifat bentukan sosial maka gender tidak berlaku untuk selama-lamanya, dapat berubah-ubah, serta berbeda-beda satu dengan yang lainnya dan bukan merupakan kodrat dari Tuhan.

masyarakat. Sedangkan kebudayaan warga adalah kebudayaan dimana sesama warga saling berdialog, transparan dan toleransi secara terus-menerus tanpa membedakan latar belakang yang tidak berhubungan dengan kepentingan pragmatis (Siahaan dalam Hikam dkk, 2000: 72).

Demokrasi hanya bisa diperjuangkan dan hanya ada jika masyarakat sipil kuat, sehingga mampu mengimbangi dan mengontrol negara (kekuasaan, pemerintahan, militer yang cenderung korup dan otoriter. Kekuatan masyarakat sipil tidak dihadapkan dengan negara (pemerintahan, kekuasaan), melainkan saling bekerjasama untuk membangun dan mewujudkan hal-hal yang luhur, entah itu bernama keadilan, kesejahteraan, demokrasi dan seterusnya (Wahid, 2004: 184). Hingga saat ini dapat dipetakan tiga cara pandang kaum muslimin terhadap demokrasi.

Pertama, bahwa demokrasi *compatible* dengan Islam. Demokrasi dipandang memberikan nilai-nilai yang sesuai dengan Islam dalam aspek penerapannya. Demokrasi memberikan hak-hak masyarakat yang juga dijamin dalam Islam seperti, kebebasan yang memerintah, hak untuk memilih orang yang memerintah, hak untuk mengoreksi penguasa, kemandirian peradilan ataupun bentuk cara praktis pemilihan umum. Pandangan pertama minim dalam memberikan pemisahan yang tegas antara konsepsi Islam dan demokrasi (Maygutama dalam *Islamia*, 2009: 111-112; Sjadzali, 1993: 1-3; Fanani, 2004: 131-132).

Kedua, kaum muslimin yang melakukan penyaringan terhadap konsepsi demokrasi. Ide demokrasi diakomodasi secara selektif, konsepnya tidak diterima seluruhnya namun juga tidak ditolak seluruhnya. Pandangan ini menghasilkan alternatif yang mengkombinasikan aktualisasi dari penerapan beberapa konsep, salah satunya yang terkenal adalah konsep *teo-demokrasi*.

Ketiga, kaum muslimin memandang bahwa Islam sama sekali tidak sama dengan demokrasi. Pandangan ini tidak mempertimbangkan adanya persamaan-persamaan aktualisasi konsep demokrasi dan Islam

seperti adanya hak-hak masyarakat untuk memilih pemimpin, independensi peradilan dan hal lain. Pandangan ini lebih menfokuskan perbedaan keduanya dianggap memiliki muatan yang berbeda walaupun diaktualisasikan dengan cara yang sama. Hak untuk memilih pemimpin dalam sistem demokrasi ditujukan untuk menjunjung asas sekularisme⁴ dengan hak memilih pemimpin dalam Islam ditujukan untuk menerapkan syariat Islam⁵.

Islam memiliki tradisi dan landasan teologis untuk membangun masyarakat egaliter, berkeadaban dan demokratis. Nurcholis Madjid menyatakan bahwa demokrasi merupakan cita-cita Islam. Masyarakat yang berkeadaban pun (*civility*) sudah ditunjukkan dan dipraktikkan Nabi ketika beliau bermukim di Madinah. Saat itu dengan pluralitas agama dan suku-suku, Rasulullah sebagai pemimpin sudah meletakkan dasar-dasar hukum dan pergaulan antarsesama (Fanani, 2004: 142). Agama dan politik tidak lagi merupakan persoalan yang tidak terceraikan, keduanya merupakan daerah-daerah yang berurusan dengan isu dan fungsi yang berbeda, ditentukan dan diselenggarakan oleh para ahli yang berlainan pula.

Sebagai agama yang mengatur pelbagai kehidupan dan penghidupan manusia, nilai-nilai dasar dan norma-norma asasi Islam memberikan patokan-patokan pokok mengenai pelbagai kegiatan sosio kultural manusia. Dengan demikian, maka sistem-sistem sosial budaya Islami (seperti politik, ekonomi, sosial, pendidikan dan sebagainya yang islami) ialah sistem-sistem yang berdasarkan syariah (ibadah dan muamalah) Islam dan akhlak Islam, berasaskan akidah Islam (Anshari, 1997: 238).

⁴ Sekularisme adalah faham yang menyatakan adanya pemisahan antara agama dan negara

⁵ Munculnya tokoh-tokoh seperti Thaha Husein, Ali Abdur Raziq yang menyatakan bahwa Islam sebagaimana agama dalam pengertian Barat tidak mempunyai dan tidak mendoktrinkan sedikitpun tentang sistem politik. Baginya, Islam adalah agama yang hanya semata mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (Yusanto, 1998: 75-76; Ishomuddin, 2001: 71-77).

Islam adalah suatu sistem di dalamnya mencakup sistem aqidah, sistem syariah dan sistem akhlaq. Sebagai sistem akidah Islam membutuhkan ajaran keimanan yang dapat mengikat semua umatnya. Sebagai sistem syariah Islam mempunyai seperangkat ajaran hukum yang dapat diterapkan guna mengatur kehidupan manusia dalam mencapai kemakmuran, maupun dalam kerangka yang lebih luas dalam wadah negara. Sebagai sistem akhlaq Islam mewadahi berbagai perilaku individu dalam kehidupan yang menjamin moralitas dalam pergaulan antar sesama manusia dalam mencapai kesejahteraan.

Demokrasi vs Kemiskinan

Selama ini demokrasi belum menunjukkan peningkatan kesejahteraan bagi masyarakat yang tersisih dalam kompetisi kehidupan. Statistik menunjukkan tingkat kesejahteraan ekonomi masyarakat mengalami peningkatan. Badan Pusat Statistik mencatat kemiskinan dan pengangguran belum bisa sepenuhnya mendapat pemberdayaan yang memuaskan. Sejak tahun 1998 terus terjadi pengurangan angka kemiskinan dari 49,50 juta atau 24,23 persen (1998) hingga 35,10 juta atau 15,97 persen (2005). Penduduk miskin bertambah empat juta orang yang tercatat pada Februari 2005 terdapat 11 juta orang pengangguran. Namun pada Maret 2006 terjadi peningkatan angka kemiskinan menjadi 39,05 juta (17,75 persen) (Sensus 2006) (*Kompas*, 27 Februari 2007).⁶ Sedangkan laporan Badan Pusat Statistik (BPS) yang dilansir 2 Juli

⁶ Lihat juga data (Jawa Pos, 9 Oktober 2006) Biro Pusat Statistik (BPS) mengumumkan hasil perhitungan angka kemiskinan pada Maret 2006 sebanyak 39.05 juta jiwa atau 17,75% dari total jumlah penduduk Indonesia 222 juta jiwa. Penduduk miskin bertambah empat juta orang dibanding yang tercatat pada Februari 2005. Berdasarkan United Nation World Population Projection dan Proyeksi BAPPENAS Tahun 2009 jumlah penduduk Indonesia diperkirakan 234 juta jiwa. Tahun 2010 meningkat menjadi 238 juta jiwa. Selama 2005-2009 pertumbuhan penduduk mencapai 1,26% dari setiap tahun lahir 4 juta lebih bayi setara dengan tiap tahun terbentuk Singapura baru di Indonesia (*Kompas* 22 Oktober 2009).

2007 jumlah penduduk miskin Indonesia tahun 2007 mencapai 37,17 juta atau 16,58 persen dari total penduduk.

Biaya demokrasi yang besar belum kongruen dengan tingkat kesejahteraan rakyat. Sebagai gambaran penyelenggaraan pemilu untuk memilih wakil-wakil rakyat, kepala daerah dan presiden dan wakil presiden menelan anggaran ratusan trilyun rupiah. Belum lagi pemilu kepala daerah yang pada tahun 2010 sebanyak 243 daerah provinsi dan kabupaten/kota yang menyelenggarakan Pemilu Kada (Pemilihan Umum Kepala Daerah dan Wakil Kepala Daerah), dimana masing-masing daerah menyerap anggaran yang begitu besar jumlahnya.

Sebagai ilustrasi untuk satu putaran biaya demokrasi pemilu lokal kisaran Rp 10 miliar hingga Rp 15 miliar. Padahal kemampuan daerah sangat terbatas dalam penyediaan anggaran teknis demokrasi. Sementara tingkat kesejahteraan belum beranjak bagi masyarakat menengah ke bawah. Politik anggaran masih belum pro rakyat, anggaran masih banyak untuk belanja aparat dimana data menunjukkan dari APBD/APBN hampir 60% untuk aparatur birokrasi, sementara yang langsung ke rakyat masih minim sekitar 40%-nya.

Wakil rakyat adalah pemimpin-pemimpin yang terbaik, hendaknya dapat dijadikan teladan dan rujukan moral. Semakin baik pemimpinnya, maka tingkat kebocoran anggaran semakin baik, sebab menjadi anggota dewan adalah panggilan jiwa merupakan pengabdian yang mendarmakan segala potensinya untuk kesejahteraan rakyat, melalui para legislator akan keluar perundang-undangan, peraturan daerah yang dapat meningkatkan kualitas heidup dan kesejahteraan.

Bagi kelompok masyarakat kelas bawah fasilitas seperti pendidikan, layanan kesehatan adalah jauh api dari panggang, sekalipun program pemerintah melalui asuransi kesehatanan bagi rakyat miskin (askeskin), pendidikan 9 tahun gratis, tetapi kebutuhan sarana yang dapat mendukung kegiatan tidak dimiliki, sehingga mereka berada pada lingkaran kemiskinan yang tidak pernah putus. Upaya pemerintah untuk

meningkatkan harkat dan martabat kelas ekonomi miskin menjadi kelompok masyarakat yang mampu berdikari masih hanya program *charitas*-belas kasihan, yang memberikan bantuan berhenti pada konsumsi sesaat seperti Bantuan Langsung Tunai (BLT) dan diplesetkan menjadi bantuan langsung *telas*-habis buat konsumtif. Keberpihakan dalam penyusunan anggaran yang memberdayakan rakyat masih menjadi pekerjaan rumah bagi anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD).

Sektor usaha dan pemenuhan kebutuhan untuk masyarakat miskin belum banyak tersentuh oleh program-program pembiayaan pembangunan. Kewajiban pemerintah melaksanakan amanat konstitusi Pancasila dan UUD 1945, terutama pada masyarakat miskin yang tidak tersentuh kue pembangunan. Kaum miskin kota adalah kelompok masyarakat yang tersisih oleh persaingan di kota-kota besar mereka hidup tidak standar, dari sisi pemukiman, pangan dan sandang, pelayanan kesehatan serta pendidikan. Mereka rentan terhadap wabah penyakit menular karena kebersihan dan kesehatan. Kaum miskin kota seharusnya menjadi prioritas utama yang harus dibangun oleh pemegang kekuasaan pemerintahan walaupun mereka ditertibkan hendaknya dengan pendekatan persuasif dan diberikan penampungan yang layak. Karena itu problem riil kemiskinan. Pembangunan mestinya menyentuh langsung kelompok masyarakat miskin.

Program-program ekonomi kerakyatan dan pro rakyat adalah mengangkat kelompok marginal tersebut dari lembah kemiskinan. Program-program ekonomi menjadi prioritas masyarakat miskin dengan menyediakan sandang, pangan dan papan yang layak untuk hidup wajar dan beradab. Oleh karena itu pelayanan kesehatan dan pendidikan harus menyentuh kelompok marginal ini. Agar generasi yang lahir dari kelompok marginal tidak mewarisi kemiskinan berikutnya, dengan pendidikan bagi semua bisa terjangkau oleh ekonomi lemah, sehingga di masa yang akan datang mereka bisa pula melakukan mobilitas vertikal

dengan keluar dari jerat kemiskinan. Kritik moral pembangunan menyatakan bahwa pembangunan hanya dapat dijalankan oleh kelompok menengah ke atas. Sedangkan kelompok masyarakat lemah belum tersentuh tuntas oleh pembangunan, para pemikir hendaknya berupaya keras mengatasi problem kemiskinan tersebut.

Demokrasi hanya menyentuh masalah sistem politik belum menyentuh sistem ekonomi. Ekonomi demokrasi seharusnya dapat mengatasi masalah kemiskinan bahwa semua orang mendapatkan akses permodalan dan ekonomi yang merata. Demokrasi politik mengakui semua warga negara miskin dan kaya mempunyai hak konstitusional yang harus terdaftar sebagai pemilih untuk menentukan kepemimpinan nasional. Sementara demokrasi ekonomi belum menyentuh masyarakat miskin kota maupun miskin desa.

Dunia berkembang kini sedang berevolusi ke arah sistem-sistem politik yang lebih demokratis. Setiap bangsa dituntut untuk bisa menyelenggarakan kehidupan bermasyarakat yang lebih sesuai dengan perkembangan zaman yang senantiasa menghendaki keputusan-keputusan yang sangat mendesak, kompleks dan hakiki. Sehingga cara-cara lama untuk mengelola sumber daya manusia dan sumber daya alam guna mencapai tujuan yang telah disepakati bersama menjadi kuno dan perlu dibugarkan kembali, proses ini disebut demokratisasi.

Sebuah aksioma menyatakan bahwa sebuah bangsa menuju keadaan yang lebih baik atau buruk pada dasarnya tergantung pada ikhtiar bangsa itu sendiri. Membangun negara berbeda dengan membangun mesin politik, yang *pertama* meliputi usaha pembinaan identitas dan konsensus nasional. *Kedua* pemberdayaan sarana politik suatu bangsa (Ibid., 84). Ikatan-ikatan primordial yang tersebar di suatu kawasan luas. Ikatan primordial tersebut antara lain; bahasa, etnisitas, regionalitas, rasialisme, maupun religiusitas membatasi interaksi kreatif dari komunitas-komunitas tersebut dalam suatu kerangka budaya yang lebih besar seperti *nation state*. Cara yang layak untuk menyusun lembaga-lembaga

yang menempatkan unsur-unsur yang berbeda dalam satu wadah. Tidak mengharapkan bila militer atau partai dominan yang kuat mengendalikan sistem-sistem politik di negara berkembang paska kegagalan demokrasi konstitusional.

Masalah-masalah yang dibawa oleh gelombang globalisasi, jika kita mau bersikap jujur, sebenarnya merupakan masalah-masalah yang dahulu pernah terjadi, ada banyak masalah yang kita hadapi dalam dunia global. Begitu pula ada banyak cara, model dan sikap ketika berhadapan dengan globalisasi. Menurut Leftwich dalam Zuly Qodir (2004: 6)) menyatakan bahwa ukuran-ukuran kesejahteraan sebuah negara adalah Gross National Produk (GNP) atau pendapatan kotor nasional/daerah. World Trade Organisation (WTO) dengan sendirinya sebenarnya hendak menyatakan suatu negara dikatakan tidak sejahtera jika masih di bawah 4%, tetapi sekaligus tidak pernah berada di atas 4%. Artinya, sebuah negara sejahtera ketika GNPnya rata-rata 4% per tahun. Ini yang pernah dikonstruksikan oleh sebuah negara yang mengontrol pembangunan.

Leftwich melakukan penelitian untuk memberikan kategori negara-negara yang makmur dan pembangunannya dikontrol negara, seperti Baostwana, Korea Selatan, Taiwan, Singapura, Malaysia, Cina, Indonesia dan Thailand. Diantara negara-negara yang diteliti, Indonesia adalah yang paling rendah GNPnya. Pilihan bagaimana kita hendak mengelola negara yang notabene pluralistik, bagaimana bentuk negara, wajah negara di masa transisi seperti sekarang. Negara demokrasi sebagai sebuah tawaran, tetapi demokrasi yang seperti apa serta bagaimana mekanisme menuju demokrasi yang masih belum benar.

Hubungan Islam, demokrasi dan pemerintahan yang bersih

Demokrasi memberikan akses informasi, akses ekonomi, akses politik, berlakunya nilai-nilai keterbukaan, nilai-nilai penghargaan terhadap nilai kemanusiaan, penghargaan terhadap kelompok yang berbeda pendapat, pandangan politik, produksi ide-ide yang bermanfaat

bagi kelangsungan hidup bangsa dan negara. Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebagai harga mati sebagaimana amanah konstitusi masih banyak masalah. Demokrasi Pancasila yang telah dipraktekkan pada pemerintahan rezim orde baru bermasalah serius. Oleh karena itu kita memang harus bicara tentang bentuk negara, dalam era global, berbicara soal *nation state*, *society*, maupun *people*.

Gerakan *interfaith* sebagai embrio dari sebuah gerakan social baru (*new social movement*) yang berbasiskan nilai-nilai universal agama-agama. Gerakan sosial baru dari gerakan *interfaith* adalah sebuah gerakan yang akan membantu mempercepat proses demokrasi, *civil society* dan sekaligus *civil religion* yang menawarkan agama sebagai rahmat bagi semua umat manusia. Agama diarahkan untuk secara jelas dan tegas merespon masalah-masalah global yang berkembang.

Gerakan sosial baru dari gerakan *interfaith* bukan sebuah gerakan yang berdiri sendiri. Tetapi sebagai entitas yang mampu bekerja sama dengan elemen-elemen negara bangsa yang lain. Bahkan, *civil society* dari gerakan *interfaith* adalah sebuah rangkuman atau kolaborasi, antara kekuatan negara dengan kekuatan sipil. *Civil society* dan *state* tidak *vis a vis*, tetapi kolaborasi dalam membangun perdamaian dan kesejahteraan rakyat/umat (Qodir, 2004: 12).

Dalam kaitannya dengan paham demokrasi pluralistic, Soekarno menulis (MD, 1993: 45):

“Lagi pula di suatu Negara yang ada demokrasi yang ada perwakilan rakyat yang benar-benar mewakili rakyat di negeri yang demikian itu rakyatnya toch dapat memasukkan segala faham keagamaannya ke dalam tiap-tiap tindakan Negara, kedalam tiap-tiap politik yang dilakukan oleh Negara, walaupun disitu agama dipisahkan dari Negara Asal sebagian besar anggota parlemen politiknya politik Islam, maka tidak akan dapat berjalanlah satu usul juapun yang tidak bersifat Islam.”

Demokrasi liberal seperti di Eropa Barat hanyalah demokrasi politik yang di bidang sosial dan ekonomi merugikan rakyat. Betapapun bertentangan dengan hakikat bahwa demokrasi politik sebenarnya mencakup arti demokrasi ekonomi dan bidang-bidang lain. Ekonom Peru Hermando de Soto menjelaskan bahwa masalah utama yang dihadapi negara dunia ketiga adalah kegagalan menerapkan kapitalisme itu sendiri. Hal tersebut disebabkan tidak tercapainya lima misteri kapitalisme, antara lain: misteri informasi yang hilang, modal, kesadaran politik, pelajaran yang terlupakan dari sejarah sukses Amerika serikat, kegagalan hukum atas tanah dan properti (*Jawa Pos*, 7 Nopember 2006).

Bila cita-cita demokrasi dan misi agama adalah pendidikan dan pelayanan pada masyarakat untuk mengaktualisasikan potensi kemanusiannya melalui pranata masyarakat dan negara, maka agama dan demokrasi mestinya saling mengisi. Agama memberikan pedoman moral dan daya imperatif yang bersifat transenden, yang datang dari atas. Sementara itu demokrasi merupakan dinamika etis kemanusiaan yang datang dari bawah. Agama tanpa budaya bagaikan roh tanpa tubuh. Sementara itu budaya tanpa agama akan mudah terjatuh menjadi medan konflik pada hedonis, yang pada akhirnya akan menghancurkan dirinya, karena tidak adanya nilai awam yang bisa mengatasi keterbatasan dan absolutitas pandangan hidup yang sekularistik dan nihilistik (Hidayat, 1998: 6).

Mengapa demokrasi selalu menjadi tema dan pilihan moral dalam perjuangan politik? Karena manusia menyadari dirinya memiliki kelemahan moral berupa kecenderungan untuk berkuasa dan mengatasi orang lain. Jika kecenderungan ini melekat pada seseorang yang kebetulan tengah menggenggam kekuasaan dan di situ tidak ada mekanisme kontrol yang bisa memperingatkan dan mengendalikannya, maka biasanya rakyat yang akan menjadi korban (Hidayat, 1998: 29).

Islam secara substansial membawa spirit atau nilai-nilai demokrasi sejak kelahirannya. Islam adalah agama yang mengajak kepada keadilan, melawan penindasan, menolak eksploitasi dan manipulasi serta membebaskan manusia dari praktek-praktek ekonomi dan politik yang tidak bermoral. Substansi ditegakkannya nilai dan praktek demokrasi adalah dalam upaya mewujudkan kesejahteraan atau kemaslahatan umum. Dalam hal ini secara nyata tercermin dan dipraktekkan oleh Nabi dan Al Khulafa ar Rasyidin pada masa awal Islam (Masdar, 1999: 16).

Good government

Good governance awalnya sebagai prasyarat bagi lembaga-lembaga donor dalam memberikan bantuannya seperti UNDP, IMF dan World Bank, dimana setiap bantuan internasional khususnya untuk Negara berkembang sulit berhasil tanpa adanya *good governance*. Ada beberapa sebab relevansi *good governance* di Indonesia, antara lain; krisis ekonomi dan politik yang masih terus-menerus dan belum adanya tanda-tanda akan segera berakhir. Masih banyaknya kasus korupsi dan berbagai bentuk penyimpangan dalam penyelenggaraan negara. Kebijakan otonomi daerah merupakan harapan bagi proses demokratisasi dan sekaligus kekhawatiran akan kegagalan program tersebut. Belum optimalnya pelayanan demokrasi pemerintahan dan sektor swasta dalam memenuhi kebutuhan dan kepentingan publik.

Good governance tidak terbatas pada negara atau birokrasi pada sistem pemerintahan, tetapi juga pada ranah masyarakat sipil yang direpresentasikan oleh organisasi non pemerintah (lembaga swadaya masyarakat-non government organisation)⁷ dan juga sektor swasta

⁷ LSM/LPSM (Lembaga Swadaya Masyarakat/Lembaga Pengembangan Swadaya Masyarakat) pernah dikenal dengan istilah NGO (*non-Government Organisation*), tetapi dalam perkembangannya lebih dikenal dengan istilah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan (LPSM). Nama NGO ditinggalkan tahun 1983 dan diganti dengan nama LSM/LPSM dengan pemikiran bahwa *Non-Government* diterjemahkan menjadi nonpemerintah yang dapat dimengerti

dengan *good corporate*. Indikator *good governance* adalah jika produktif dan memperhatikan hasil dengan indikator kemampuan ekonomi rakyat meningkat baik dalam aspek produktivitas maupun dalam daya belinya, kesejahteraan spiritualitasnya terus meningkat dengan indikator rasa aman, tenang dan bahagia serta *sense of nationality* yang baik.

Good government lebih populer dari pada *clean governance*. Pemerintahan yang baik tentu *good* dalam pengertiannya yang lebih luas. Bahasa Arabnya *Khair*. Kalau istilah *khairu ummah* padanan katanya *good governance*, pemerintahan yang baik yang mau menjalankan tugas dan tanggung jawabnya sebagai pemerintah. Lemahnya *good governance* disebabkan oleh lemahnya kultur atau *culture bases* untuk hidup baik dan sehat. Merajalelanya budaya korupsi dan tiadanya *good governance* itu merupakan gejala belum berhasilnya dakwah islamiyah. Apalagi para pelaku korupsi itu sebagian besar beragama Islam. Maka yang paling bertanggung jawab tentu adalah gerakan-gerakan keagamaan itu sendiri (Syamsuddin, 2006: vii).

Dalam konteks inilah gerakan dakwah amar ma'ruf nahi mungkar yang digagas Muhammadiyah memprakarsai sebuah gerakan untuk memberantas korupsi dan mewujudkan *good governance*. Pemerintahan yang baik sangat dibutuhkan, sebab birokrasi pemerintahan yang korup akan menghambat pembangunan dan distribusi kesejahteraan yang lebih merata, hal tersebut sudah menjadi tren yang sangat penting dalam membangun suatu sistem pemerintahan yang baik. Bahkan lembaga-lembaga internasional jika memberikan bantuan kepada rakyat lokal

sebagai anti pemerintah sehingga ada baiknya tidak lagi memakai istilah NGO. Swadaya mengandung dimensi menentukan diri sendiri.

LSM/LPSM didefinisikan sebagai organisasi yang dibuat oleh masyarakat sendiri untuk mengisi kebutuhannya atau memecahkan berbagai masalah sosial-ekonomi yang dihadapinya, seperti masalah miskin, keterbelakangan, dan diabaikan dalam pembangunan. Organisasi yang didirikan atas inisiatif masyarakat (non pemerintah) sebagai manifestasi partisipasi dalam proses pembuatan keputusan (Nohlen, 1994: 411).

selalu mengacu pada apakah pemerintahan yang akan mengelola dana bantuan itu dapat dipercaya atau bahasa agamanya amanah dapat mengelola dananya secara baik.

Seperti halnya ketika suatu lembaga perbankan akan memberikan kredit kepada orang lain agar mendapat kredit, tetapi tidak amanah dan kurang dapat dipercaya karena problem dalam mengelola dana tersebut, yang dikhawatirkan menjadi macet kreditnya. Chozin Chumaidy menyebutkan ada tiga tugas pokok pemerintahan yaitu fungsi pelayanan, fungsi pemberdayaan dan pembangunan. Pelayanan akan membuahkan keadilan, pemberdayaan akan mendorong kemandirian, dan pembangunan akan menciptakan kemakmuran. Saatnya masyarakat sekarang lebih proaktif untuk mengawasi kinerja dan perilaku birokrasi (*Kompas*, 25 Juni 2009 3).

Praktek-praktek culas yang dilakukan para politisi, berupa kejahatan entah dilakukan secara terstruktur ataupun secara perorangan. Kejahatan yang dilakukan oleh para elit politik termasuk aparat birokrasi mempunyai pengaruh negatif bagi masyarakat. Pengaruh itu mewujudkan dalam bentuk praktek mimesis dan kemarahan sebagai reaksi terhadap tindakan kejahatan para politisi (Sihotan dalam *kompas*, 18 Oktober 2003: 42). Korupsi menyebabkan berkurangnya investasi, bahkan dalam jangka panjang dapat menghapuskan investasi yang pengaruhnya lebih kompleks, termasuk di antaranya polarisasi sosial, tidak adanya penghargaan terhadap hak asasi manusia, praktik-praktik yang tidak demokratis serta penyimpangan dana untuk kepentingan pemberian pelayanan umum.

Penyimpangan sumberdaya oleh pihak-pihak yang korup dapat dipastikan dapat mempengaruhi kemampuan pemerintah untuk memberikan pelayanan yang mendasar bagi warga yang sebenarnya harus mendorong pembangunan ekonomi, sosial dan politik secara kesinambungan. Penyimpangan tersebut dapat berdampak lebih jauh lagi, yaitu membahayakan kesehatan dan keselamatan warga, karena

proyek-proyek prasarana dirancang dengan buruk atau proyek persediaan obat yang kedaluwarsa (Singgih, 2002: 118-119).

Transisi menuju demokrasi menurut Azumardi Azra mencakup reformasi dalam tiga bidang besar secara simultan (1) *pertama*, reformasi sistem (*constitution reforms*) yang mencakup perumusan kembali falsafah, kerangka dasar dan peringkat legal sistem politik; (2) reformasi kelembagaan yang menyangkut pengembangan dan pemberdayaan (*institusional reforms and empowerment*) lembaga-lembaga politik; (3) pengembangan kultur atau budaya politik (*political culture*) yang lebih demokratis (Rodyada *et al.*, 2003: xi). Sementara itu, Indeks Korupsi di Indonesia kini adalah 2,9 dan korupsi masih menjadi persoalan di Indonesia. Catatan Kejaksaan Agung pada kurun waktu Januari-September 2009 kejaksaan menangani 1.114 perkara korupsi di seluruh Indonesia. Sebanyak 811 perkara di antaranya sudah di tahap penuntutan (*Kompas*, 30 Oktober 2009: 8).

Fakta ada persoalan dalam izin bisnis dan birokrasi menunjukkan hal ini (Lubis dalam *Kompas* 5 September 2009: 5). Demokrasi tidak akan tumbuh tanpa penegakkan hukum, karena itu, Indonesia harus meningkatkan sistem peradilan. Yang penting adalah memodernisasi institusi peradilan. Korupsi menurut UU Nomor 31 Tahun 1999 Jo UU Nomor 20 Tahun 2001 tentang Korupsi adalah perbuatan melawan hukum, dengan maksud memperkaya diri sendiri atau orang lain, dapat merugikan keuangan atau perekonomian negara. Nabi Muhammad Saw bersabda: *Barangsiapa yang merampok dan merampas atau mendorong perampasan, bukanlah dari golongan kami (yakni bukan dari umat Muhammad Saw)* (HR. Thabrani dan Al-Hakim). Ismail Yusanto dengan sangat apik menjelaskan Islam sangat menyadari pentingnya birokrasi yang handal dan terpercaya untuk menegakkan pemerintahan yang bersih (*clean goverment*) dengan menempuh beberapa cara (Yusanto, 1998: 139-150) yaitu:

Pertama, sistem penggajian yang layak. Kaum birokrat juga manusia biasa yang mempunyai kebutuhan hidup serta kewajiban memberi nafkah kepada keluarganya. Oleh karenanya, agar dapat bekerja dengan tenang dan tidak tergoda untuk berbuat curang kepada mereka diberikan gaji yang layak serta tunjangan hidup lain. Berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan hidup pejabat, Rasulullah Muhammad Saw Bersabda : *"Barang siapa yang disertai pekerjaan dalam keadaan tidak mempunyai rumah, akan disediakan rumah, jika belum beristeri hendaknya menikah, jika tidak mempunyai pembantu hendaknya ia mengambil pelayan, jika tidak mempunyai hewan tunggangan (kendaraan) hendaknya diberi. Dan barang siapa mengambil selainnya, itulah kecurangan (ghalin)"* (HR Abu Dawud). Hadis ini memberi hak kepada pejabat atau pegawai negeri untuk mendapat jaminan perumahan, (bantuan untuk mendapat) isteri, pelayan dan kendaraan.

Kedua, larangan menerima suap dan hadiah. Tentang suap Rasulullah Muhammad Saw bersabda: *"Laknat Allah terhadap penyuap dan penerima suap"* (HR. Abu Dawud). Suap biasanya diberikan sebagai imbalan atas keputusan atau jasa berkaitan dengan suatu kepentingan, yang semestinya wajib diputuskan atau dilakukan oleh seorang pegawai tanpa imbalan apa pun karena ia telah digaji. Adakalanya suap juga diberikan agar pegawai tidak melakukan kewajiban -misalnya dalam bidang pengawasan- sebagaimana mestinya agar menguntungkan pemberi suap. Rasulullah Muhammad Saw Bersabda: *Hadiah yang diberikan kepada para penguasa adalah suht (haram) dan suap yang diterima hakim adalah kufur* (HR Imam Ahmad).

Praktek suap dan pemberian hadiah sangat besar pengaruhnya terhadap birokrasi, dan itu akan merusak kepercayaan rakyat kepada pemerintah.⁸ Pegawai negeri akan bekerja tidak sebagaimana mestinya,

⁸ Ahli hukum memilah penyuapan berbeda dengan gratifikasi. Suap ditindaklanjuti dengan sebuah komitmen yang mempengaruhi abc-nya

hingga menerima suap. Di bidang peradilan, hukum akan ditegakkan secara tidak adil atau cenderung memenangkan pihak yang mampu memberikan suap atau hadiah. Birokrasi yang menerima suap dan hadiah merupakan kecurangan yang pada hari kiamat kelak akan mendapat azab. Sedang di dunia ia mendapat hukuman yang keras di samping hartanya disita⁹.

Ketiga, penghitungan kekayaan untuk menjaga dari berbuat curang. Khalifah Umar menghitung kekayaan seseorang di awal jabatannya sebagai pejabat negara, kemudian menghitung ulang di akhir jabatan. Bila terdapat kenaikan yang tidak wajar.¹⁰ Umar memerintahkan agar menyerahkan kelebihan itu kepada Baitul Mal. Atau membagi dua kekayaan itu, separo untuk negara dan sisanya untuk yang bersangkutan.

Keempat, teladan dari pemimpin. Para pemimpin hedaknya memberikan keteladanan, termasuk dalam soal harta. Khalifah Umar misalnya menyita sendiri seekor unta gemuk milik puteranya. Abdullah Bin Umar, karena digembalakan bersama beberapa unta lain di padang

keputusan pejabat. Gratifikasi lebih kompleks dan berzig-zag. Gratifikasi belum segera mempengaruhi keputusan pejabat tapi setidaknya sudah merangsang tumbuhnya perasaan utang budi (Arichin dalam *Solopos*, 28 Agustus 2008: 4; Achma dalam *Equilibrium*, 2004: 74-86).

⁹ Berbagai kasus yang mengemuka di tanah air berkaitan dengan kasus suap menyuap ikuti kasus Jaksa Urip dan Artalitas Suryani yang divonis hakim dengan hukuman penjara dan ganti rugi kepada negara. Setelah adanya desentralisasi atau otonomi daerah justru semakin membuka tabir lebih jelas adanya berbagai penyimpangan dalam pelaksanaan otonomi daerah terbukti semakin hari terungkap praktek korup yang dilakukan oleh jajaran birokrasi pemerintahan daerah berdasarkan data *Kompas*, 9 Maret 2010 hlm. A. Perkara Korupsi Kepala Daerah yang sudah diproses hukum antara lain Bambang Guritno (Bupati Semarang), Hendry Boedoro (Bupati Kendal), Kelik Sumrahadi (Bupati Purworejo), Probo Yulastoro (Bupati Cilacap), Indra Kusuma (Bupati Brebes). Belum lagi kasus mantan kepala daerah yang habis masa jabatannya.

¹⁰ Dalam rangka perwujudan pemerintahan yang bersih setiap pejabat publik yang akan menduduki jabatan baru untuk melaporkan kekayaannya kepada Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK), sebelum menjabat dan sesudah masa jabatan habis. Agar diketahui oleh publik apakah ada pertambahan kekayaan yang tidak wajar disebabkan jabatan yang disandanginya.

rumput milik Baitul Mal. Hal ini dinilai Umar sebagai penyalahgunaan kekuasaan negara.

Kelima, memberikan hukuman yang setimpal kepada pelaku kejahatan sesuai dengan hukum yang berlaku. Agar sanksi pidana memberikan efek jera kepada pelaku dan sekaligus sebagai pelajaran kepada masyarakat agar selalu waspada. Korupsi mengancam national security (keamanan Nasional). Karena itu, korupsi harus ditangani secara luar biasa. Sebab mewabah dan mengancam kehidupan berbangsa dan bernegara. Setiap kejahatan jadi luar biasa karena komulasi dampak yang ditimbulkan dari reaksi masyarakat. Bila korupsi di Indonesia dijadikan *ordinary crime* (kejahatan luar biasa) implikasinya terjadi pemberatan dan cara luar biasa dalam menangani korupsi. Kemungkinan timbul kondisi berlebihan yang bisa mengganggu kehidupan berbangsa dan bernegara. Penegak hukum memiliki kekuasaan luas dengan dalih perang melawan korupsi, bisa menuduh siapa saja yang baru dicurigai korupsi (*Kompas*, 10 April 2007)..

Keenam, partisipasi masyarakat dalam bidang pengawasan, sekaligus bisa jadi masyarakat bisa menyuburkan perilaku korup di masyarakat. Pengawasan masyarakat akan mempersempit ruang gerak penyimpangan kaum birokrat. Munculnya kelompok masyarakat sebagai kekuatan masyarakat sipil sangat diperlukan, seperti halnya lembaga swadaya masyarakat yang bergerak dalam pemberdayaan dan pengawasan terhadap kinerja birokrasi pemerintahan Indonesia Corruption Watch (ICW). Semakin banyak keterlibatan masyarakat dalam bidang pengawasan akan memberikan terapi jera kepada pelaku kejahatan korupsi.

Penutup

Demokrasi diyakini sebagai salah satu cara mencapai kemakmuran dan kesejahteraan, oleh karena itu setiap bangsa berupaya mewujudkan

prinsip-prinsip demokrasi dalam pemerintahannya. Sekalipun upaya yang telah dilakukan telah maksimal, namun ikhtiar tersebut terus berlanjut. Disamping upaya mewujudkan sistem pemerintahan yang bersih sebagai prasyarat terwujudnya demokrasi dan kesejahteraan Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* mempunyai nilai-nilai universal yang kaya akan khasanah keadilan, keutamaan, keluruhan moral etika, menjaga keseimbangan, pemenuhan hak dan kewajiban, kesamaan derajat dan perlindungan hukum. Bahkan praktek berbangsa dan bernegara sangat nyata dalam sejarah Nabi dan al Khulafa ar Rasyidin.

Clean government (pemerintah yang bersih) adalah salah satu komponen penting yang diperlukan sebuah negara untuk mewujudkan tata pemerintahan yang baik (Maunah, 2004). Islam sebagai agama yang kaya akan nilai-nilai memberikan pedoman dalam perwujudan sistem pemerintahan yang baik, agar kesejahteraan terwujud dengan baik.

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang sedang tumbuh dan berkembang membutuhkan dukungan dari semua elemen bangsa untuk menjadi bangsa yang besar, termasuk di dalamnya peran agama dalam membangun sistem sosial dan sistem kehidupan yang lebih bercitarasa keadilan, kesejahteraan dan pemerataan. Islam sangat potensial dan kaya akan nilai-nilai yang harus selalu digali agar dapat memberikan solusi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yang berkeadilan dan beradab sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan.

Daftar Pustaka

- Achmad, Nur Achmad. 2004. "Menyoal Hubungan Korupsi dan Agama" dalam *Equilibrium*, Vol 2, No. 3, September-Desember.
- Al-Turabi, Hasan. 2003. *Fiqih Demokratis Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*. Bandung: Arsy.
- Fanani, Ahmad Fuad. 2004. *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberty*. Pengantar: Moeslim Abdurrahman. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Harahap, Zairin. 2011. *Hukum Acara Peradilan Tata Usaha Negara*. Edisi Revisi. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hidayat, Komaruddin. 1998. *Tragedi Raja Mirdas: Mitos Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Pengantar: Prof M Dawam Raharjo. Jakarta: Paramadina.

- Hikam, Muhammad AS dkk. 2000. *Fikih Kewarganegaraan Intervensi Agama-Agama terhadap Masyarakat Sipil*. Jakarta: PB PMII.
- Ishomuddin. 2001. *Diskursus Politik dan Pembangunan Melacak Arkeologi dan kontroversi Pemikiran Politik dalam Islam*. Malang: UMM Press.
- Kazhim, Musa dan Hamzah, Alfian. 1999. *5 Partai dalam Timbangan Analisis dan Prospek*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah. 2006. *Fikih Anti Korupsi: Perspektif Ulama Muhammadiyah*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP).
- Masdar, Umar. 1999. *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Maunah, Siti Nur. 2004. "Revolusi Moral Politisi Suatu Ikhtiar Menuju Clean Government: Studi Pemikiran KH. A. Mustofa Bisri." *Skripsi*: Fakultas Syariah IAIN Walisongo.
- MD, Moh. Mahfud. 1993. *Demokrasi dan Konstitusi di Indonesia*. Yogyakarta: Liberty.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Nohlen, Dieter (ed.). 1994. *Kamus Dunia Ketiga*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Rais, M. Dhiauddin. 2001. *Teori Politik Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Rudini. 1994. *Atas Nama Demokrasi Indonesia*. Yogyakarta: Biograf Publishing.
- Sjadzali, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara Ajaran: Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.
- Singgih. 2002. *Dunia Pun Memerangi Korupsi*. Jakarta: Pusat Studi Hukum Bisnis Universitas Pelita Harapan.
- Sukarna. 1992. *Sistem Politik Indonesia III*. Bandung: Mandar Maju.
- Tuhuleley, Said. 1993. *Permasalahan Abad XXI Sebuah Agenda*. Yogyakarta: Sipress.
- Qodir, Zuly. 2004. *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Thompson, John B. 2006. *Kritik Ideologi Global Teori Sosial Kritis Tentang Relasi Ideologi dan Komunikasi Massa*. Yogyakarta: IRCISod.
- Wahid, Marzuki. (ed.). 2004. *Jejak-Jejak Islam Politik Sinopsis Sejumlah Studi Islam Indonesia*. Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Ditjen Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI.
- Yusanto, Ismail. 1998. *Islam Ideologi: Refleksi Cendekiawan Muda*. Bangil: Al Izzah.

TENTANG PENULIS DAN EDITOR

Baedhowi Harun adalah Dosen dan Peneliti di STAINU, Temanggung, Jawa Tengah.

Ferry Muhammadsyah Siregar adalah Asisten Peneliti di Globethics.net, Mahasiswa S3 ICRS Yogya di Universitas Gadjah Mada, dan Editor di Penerbitan Sekolah Pascasarjana UGM.

Ibnu Mujib adalah peneliti independen dan mahasiswa S3 di Center for Religious and Cross-culture Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Indriyani Ma'rifah adalah mahasiswa magister Pemikiran Pendidikan Islam, UIN Sunan Kalijaga. Aktif di Religions and Tolerance Studies Forum (RTSF), Yogyakarta.

Muhammad Alifuddin adalah Dosen STAIN Sultan Qaimuddin Kendari, Sulawesi Tenggara.

Muhammad Julijanto adalah Staf Pengajar Fakultas Syari'ah IAIN Surakarta, Alumni Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Sekretaris DPC Asosiasi Pengacara Syari'ah Indonesia (APSI) Surakarta, Sekretaris Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Perisai Kebenaran, Wonogiri.

M. Machasin adalah Guru Besar UIN Sunan Kalijaga dan International Board di Globethics.net yang berpusat di Geneva, Swiss.

Muhammad Nashrul Haqqi adalah Mahasiswa Konsentrasi Studi Qur'an dan Hadis, Prodi Agama dan Fisafat, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Mohammad Rokib adalah Alumni Center for Religious and Cross-culture Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Mohammad Syifa Amin Widigdo adalah Mahasiswa S3 di Indiana University, Bloomington, Indiana, Amerika Serikat.

Siti Syamsiatun adalah Dosen UIN Sunan Kalijaga dan Direktur Eksekutif ICRS-Yogya di UGM dan Globethics.net Indonesia.

Suhadi Cholil adalah Staf Pengajar di CRCS-UGM dan Mahasiswa S3 di Nijmegen, Netherlands.

Zakiyuddin Baidhawiy adalah Dosen di State Institute of Islamic Studies (STAIN), Salatiga Indonesia.



Globethics.net is a worldwide ethics network based in Geneva, with an international Board of Foundation of eminent persons, 70,000 participants from 200 countries and regional and national programmes. Globethics.net provides services especially for people in Africa, Asia and Latin-America in order to contribute to more equal access to knowledge resources in the field of applied ethics and to make the voices from the Global South more visible and audible in the global discourse. It provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the internet site www.globethics.net.

Globethics.net has four objectives:

Library: Free Access to Online Documents

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net offers its *Globethics.net Library*, the leading global digital library on ethics with over 1 million full text documents for free download. A second library on Theology and Ecumenism was added and a third library on African Law and Governance is in preparation and will be launched in 2013.

Network: Global Online Community

The registered participants form a global community of people interested in or specialists in ethics. It offers participants on its website the opportunity to contribute to forum, to upload articles and to join or form electronic working groups for purposes of networking or collaborative international research.

Research: Online Workgroups

Globethics.net registered participants can join or build online research groups on all topics of their interest whereas Globethics.net Head Office in Geneva concentrates on six research topics: *Business/Economic Ethics, Interreligious Ethics, Responsible Leadership, Environmental Ethics, Health Ethics and Ethics of Science and Technology*. The results produced through the working groups and research finds their way *into online collections and publications* in four series (see publications list) which can also be downloaded for free.

Services: Conferences, Certification, Consultancy

Globethics.net offers services such as the Global Ethics Forum, an international conference on business ethics, customized certification and educational projects, and consultancy on request in a multicultural and multilingual context.

www.globethics.net ■

Globethics.net Publications

All volumes can be downloaded for free as pdfs from the Globethics.net library and at www.globethics.net/publications. Print copies can be ordered at infoweb@globethics.net. Prices are in CHF/USD, differentiated between low and middle income countries (S=South) and high income countries (N=North)

The Editor of the different Series of Globethics.net Publications is Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Founder and Executive Director of Globethics.net in Geneva and Professor of Ethics at the University of Basel/Switzerland.

Contact for manuscripts and suggestions: stueckelberger@globethics.net.

Globethics.net Global

Books on ethical issues with global relevance and contextual perspectives. Each volume includes contributions from at least two continents and with two editors, often one from the global South and one from the global North.

- 1 Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 376pp, 2007, 13.-S/ 25.-N.
- 2 Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 212pp, 2009, 10.-S/ 20.-N.
- 3 Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 258pp, 2009, 10.-S/ 20. - N.
- 4 Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 418pp, 2010, 13. - S/ 25. - N.
- 5 Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 404pp, 2012, 13.-S./ 25.-N
- 6 Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 380pp, 2012, 13.-S/ 25.-N.

Globethics.net Focus

Each volume is focused on one actual ethical issue with global relevance, normally from one author.

- 1 Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 80pp, 2009, 5.-S/ 10.-N.
- 2 Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 278pp, 2010, 10.-S/20.-N.
- 3 Vincent Mbatia Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Un bilan 50 ans après l'indépendance*, 380pp, 2011, 13.-S/25.-N.
- 4 *The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations*, 90pp, 2011, 5.-S/10.-N.

- 5 Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 172pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 6 Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia*, 252pp, 2012. (Articles on Islamic ethics from paper competition, in Indonesian and English), 10.-S/20.-N.
- 7 Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, Dan Kearifan Local Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan*, 224pp, 2012 (articles on Indonesian ethics from paper competition, in Indonesian and English), 10.-S/20.-N.
- 8 Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 140pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 9 Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 136pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 7 *Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014*, 112pp, 2012, 6.-S/ 10.-N.
- 10 Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2012 (forthcoming), 5.-S/10.-N.
- 11 Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 48pp, 2012, 5.-S/10.-N.

Globethics.net Texts

Short declarations and guidelines, some of them adopted by the International Board of Globethics.net Foundation.

- 1 *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions*, 20pp, 2012. Available in English, French, Spanish, German, Chinese, Indonesian, Persian. Other languages in preparation, 10.-S/15.-N. for 5 copies.
- 8 *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference. A Declaration*, 8pp, 2012. Available in English and French, 10.-S/15.-N. for 5 copies.

Globethics.net Theses

Publication of doctoral theses on ethics with a focus on the Global South.

- 1 Kitoka Moke Mutondo, *Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 412pp, 2012, 13.-S/25.-N.
- 2 Ange Sankieme Lusanga, *Ethique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 358pp, 2012, 13.-S/25.-N.
- 3 Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.

www.globethics.net/publications



Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia

Islamic Ethics and Social Problems in Indonesia

This volume in the Focus series is the result of a partnership between Globethics.net and the Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), Yogyakarta, a consortium of three universities: Universitas Gadjah Mada, State Islamic University Sunan Kalijaga, and Duta Wacana Christian University.

Among the many questions faced by Muslims in Indonesia are bioethics, democracy and good governance, freedom of religion, inculturation and multiculturalism, Islam and science, peace-building and social harmony, relations with the opposite sex, and responses to natural disasters.

The ten articles by students, academics and young professionals – some in English, others in Bahasa Indonesia – consider these different aspects of Islamic ethics in the social context of Indonesia and beyond. A second set of articles is published simultaneously in a companion volume on philosophy, ethics and local wisdom in the moral construction of the nation.

The Editors

Prof. Siti Syamsiyatun is Director of ICRS and Director of Globethics.net Indonesia.

Ferry Muhammadsyah Siregar was a research assistant with Globethics.net Indonesia and an ICRS graduate student, class of 2007.